

Antropología del Cuidar

Francesc Torralba i Roselló



**institut borja
de bioètica**



FUNDACION MAPFRE MEDICINA



Francesc Torralba i Roselló

Francesc Torralba i Roselló es Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona (1992) y Doctor en Teología por la Facultad de Teología de Cataluña (1997).

Es miembro investigador del Institut Borja de Bioètica, Profesor Titular de Filosofía de la Universidad Ramón Llull y Jefe Académico de la Cátedra Ramón Llull-Blanquerna.

A lo largo de su trayectoria ha obtenido, entre otros, el Premio Extraordinario de Licenciatura (1991) y el Premio Extraordinario de Doctorado en Filosofía (1994).

Entre sus publicaciones de carácter antropológico y ético cabe destacar: *Cercles infernals. Sobre el pensament del jove Nietzsche* (1990), *Punt d'inflexió. Lectura de Kierkegaard* (1992), *Geografia de l'absurd* (1993), *Ètica del perdó* (1993), *L'eternitat de l'instant* (1994), *El sofriment, un nou tabú?* (1995), *Rostres del silenci* (1996), *Pedagogia del sentit* (1997), *Presència i fragilitat. El misteri de la paternitat* (1997), *Poética de la libertad* (1998).

Antropología del Cuidar

Francesc Torralba i Roselló



 institut borja
de bioètica



FUNDACION MAPFRE MEDICINA

Dedicat al meu fill Oriol

Título: Antropología del Cuidar
Autor: Institut Borja de Bioética

© 1998, Institut Borja de Bioética
© 1998, Fundación MAPFRE Medicina

I.S.B.N.: 84-7100-842-4
Depósito Legal: M-43058-1998

Diseño y fotocomposición: NUAN
Impreso por: Gráficas Lormo, S.A.

Impreso en España - Printed in Spain

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni registrada ni transmitida en ninguna forma ni por ningún medio sin permiso del editor

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	XI
PROLEGÓMENOS	1
1. Introducción: Sentido y justificación del libro	3
2. La Enfermería en los albores del siglo XXI: Retos y desafíos	15
1. Enfermería y transformación paradigmática	15
2. Vocación «versus» profesión	17
3. Autonomía «versus» heteronomía	19
4. Sabiduría «versus» ciencia	20
5. Arte «versus» técnica	21
6. Pasado «versus» futuro	22
7. ¿Cuidar «versus» curar?	23
PRIMERA PARTE: ESTATUTO Y SENTIDO DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA	27
3. ¿Qué es la Antropología? Antropología y antropologías	29
1. Hacia una definición de Antropología Filosófica	29
2. Antropología Filosófica y antropologías	38
3. Antropología Filosófica y cosmovisión	41
4. Antropología Filosófica y ética	43
5. Crítica de los reduccionismos antropológicos	46
5.1. El materialismo	48

5.2. El espiritualismo	49
5.3. El inmanentismo	51
5.4. El determinismo	53
5.5. El racionalismo	54
5.6. El cientismo	56
6. Antropología y muerte del hombre	57
4. Metodología de la investigación antropológica	61
1. El método fenomenológico-trascendental	61
2. La persona humana: sujeto y objeto de la Antropología	64
3. El estatuto epistemológico de la Antropología	66
4. Límites de la Antropología Filosófica	67
5. Grandes paradigmas antropológicos de la cultura occidental	69
1. El valor de la historia	69
2. Occidente y Oriente	70
3. La herencia occidental	75
4. El paradigma grecorromano	77
5. El paradigma judeocristiano	79
6. El paradigma moderno	82
7. La crisis paradigmática	84
6. Hitos de Antropología Filosófica contemporánea	87
1. M. Scheler	88
2. H. Plessner	89
3. A. Gehlen	90
4. K. Jaspers	91
5. M. Heidegger	92
6. E. Mounier	94
SEGUNDA PARTE: ANÁLISIS PLURIDIMENSIONAL DE LA PERSONA	97
7. La sublime dignidad de la persona humana	99
1. Noción de dignidad	99
2. Dignidad ontológica	101
3. Dignidad ética	102
4. Dignidad teológica	103
5. Dignidad absoluta y dignidad relativa	104
6. Caracterizaciones filosóficas de la dignidad humana	104
7. Manifestaciones de la dignidad personal	106
8. La persona, una estructura pluridimensional	109
1. La persona como estructura	109
2. La persona como totalidad	112
3. Persona como subsistencia	113

4. Persona como dinamismo	115
5. Persona como unicidad	117
9. La persona, una estructura plurirelacional	119
1. Persona y relación	119
2. Ámbitos de relación	120
3. Tipos de relación	125
3.1. La indiferencia	126
3.2. La instrumentalidad	131
3.3. El amor-contemplación	135
3.4. La maldad	141
3.5. El juego	144
10. La persona, una estructura indigente	147
1. El animal más desnudo	147
2. Las necesidades humanas	149
2.1. El orden	150
2.2. La libertad	152
2.3. La obediencia	153
2.4. La responsabilidad	154
2.5. La igualdad	155
2.6. La jerarquía	155
2.7. El honor	156
2.8. La seguridad	157
2.9. El riesgo	159
2.10. La propiedad privada	160
2.11. La propiedad colectiva	161
2.12. La verdad	161
2.13. El arraigo	162
11. La dimensión exterior de la persona: la corporeidad	165
1. El ser humano como animal bicefálico	165
2. Cuerpo y corporeidad	168
3. La experiencia de la corporeidad	169
4. El valor de la corporeidad	172
5. Historicidad y corporeidad	174
6. Corporeidad y lenguaje	178
7. Rostro, mirada y silencio	182
8. Corporeidad e indigencia	186
12. La dimensión invisible de la persona: la interioridad	187
1. El laberinto de la interioridad	187
2. Interioridad y soledad	189
3. Interioridad y morada	193

4. Interioridad e inconmensurabilidad	194
5. Interioridad e intimidad	196
13. La dimensión interpersonal: el rostro a rostro	199
1. Persona y sociabilidad	199
2. Notas del encuentro interpersonal	200
3. Interpersonalidad y crecimiento	203
4. Interpersonalidad y plenitud	204
14. La dimensión comunicativa: esencia y sentido	207
1. La persona, «homo communicans»	207
2. El animal hablante	209
3. Condiciones de la comunicación interpersonal	213
4. Fracazos de la comunicación	215
15. La dimensión ética: la responsabilidad frente al otro	217
1. La persona, ser libre	217
2. La esencia de la responsabilidad	221
16. La dimensión histórico-biográfica de la persona humana	223
1. La historicidad del ser humano	223
2. La historia interior y la historia exterior	226
3. El recuerdo y la esperanza	227
17. La dimensión metafísico-trascendente de la persona humana	231
1. El hombre como animal metafísico	231
2. La búsqueda de sentido	234
3. El horizonte de lo trascendente	235
4. La experiencia del misterio	236
TERCERA PARTE: LA PERSONA FRENTE A LAS SITUACIONES-LÍMITE	239
18. La radical vulnerabilidad del ser humano	241
1. Vulnerabilidad y filosofía	244
2. Vulnerabilidad ontológica	245
3. Vulnerabilidad ética	246
4. Vulnerabilidad de la naturaleza	247
5. Vulnerabilidad social	248
6. Vulnerabilidad cultural	248
19. Antropología de la enfermedad	251
1. La enfermedad como metáfora antropológica	251
2. Enfermedad y vulnerabilidad	253
3. Carencia natural, excentricidad y conflictividad	254
4. Enfermedad y libertad	257
5. El enfermo sano	258

6. Enfermedad y relatividad	260
7. La enfermedad como paréntesis de sentido	261
8. Enfermedad e interpersonalidad	263
9. Enfermedad y corporeidad	264
20. Antropología del sufrimiento: el rostro amargo de la vida	267
1. El sufrimiento como epifanía de la vulnerabilidad	267
2. La experiencia insondable del sufrimiento	270
3. Manifestaciones del sufrimiento	271
3.1. El sufrimiento intrapersonal	272
3.2. El sufrimiento interpersonal	273
3.3. El sufrimiento natural	274
3.4. El sufrimiento tecnológico	275
3.5. El sufrimiento trascendente	276
4. Sufrimiento y mitología	277
5. Sufrimiento y sentido	278
6. Pedagogía del sufrimiento	279
21. Antropología de la muerte: el misterio ineludible	281
1. La muerte: encrucijada de discursos	281
2. Los límites de la vida humana: el nacimiento y la muerte	284
3. Fenomenología de la muerte	288
4. El carácter inexorable de la muerte	289
5. Muerte e igualdad	291
6. La incertidumbre de la muerte	292
7. La muerte del otro	293
8. Mi muerte	296
9. Muerte y soledad	297
10. Seriedad, ironía y muerte	298
11. La dialéctica: muerte-vida	300
CUARTA PARTE: ANTROPOLOGÍA DEL CUIDAR	303
22. Esencia y sentidos del cuidar	305
1. Cuestiones terminológicas	305
2. Mitología del cuidar	310
3. Sentidos del cuidar	311
4. Cuidado y vulnerabilidad	319
5. El cuidar: actividad y pasividad	321
6. Cuidado y alteridad	323
7. La superación de la asimetría	325
8. La singularización del cuidar	326
9. La implicación de la comunidad	327
10. Pedagogía del tiempo y del espacio	328

23. El arte de cuidar	331
1. La esencia del arte	331
2. El cuidar como diálogo de presencias	333
3. Cuidar con palabras y con silencios	336
4. Integridad y circunstancia	338
5. La construcción de la narratividad	339
6. Representación y desnudez	340
7. Proximidad «versus» lejanía	341
8. Ternura y caricia	343
24. Ética del cuidar	345
1. De la Antropología a la Ética	345
2. El valor de la edificación	347
3. El deber de la responsabilidad	348
4. La praxis de la esperanza	350
5. Simpatía	353
6. Cuidar la libertad	355
7. Reconstruir el sentido dialógicamente	357
25. Cuidar a los moribundos. Lectura de Tolstoi	363
1. L. Tolstoi o el arte de narrar	365
2. Opacidad comunicativa «versus» claridad expresiva	366
3. La sensación de estorbo	366
4. Los soliloquios del enfermo moribundo	367
5. La extrema soledad	368
6. La singularización de la muerte	370
7. El suplicio de la mentira y la hipocresía	371
8. Impotencia, grito y desafío	372
9. Guérasim: modelo de cuidar	373

PRÓLOGO

ANTROPOLOGÍA DEL CUIDAR por el Prof. Francesc Torralba i Roselló

El libro que nos presenta el Prof. Torralba es un libro que se refiere al arte de cuidar, pero presentado desde el punto de vista de la Antropología Integral. No se trata de un libro más, sino que se trata de un libro cuajado de ideas y pensamientos.

En primer lugar hay que distinguir entre lo que es el arte de lo que es la ciencia del cuidar. La ciencia nace cuando se divide el todo en partes y nos dirigimos a las partes dañadas, mientras que el arte se dirige a la persona del enfermo como un todo indivisible y las dos son maneras de actuar necesarias para una buena práctica de la medicina.

Cuando Hipócrates nos dice que la Medicina debe basarse en la observación de los hechos y de las circunstancias en que estos hechos se producen, señala los principios básicos de la ciencia médica. Pero al lado de esto, también señaló los principios de la ética y de la compasión, que siempre deben regir en todo acto médico. Estos enunciados han sido de tal modo importantes, que aquellas mismas ideas y doctrinas, que fueron enunciadas hace más de dos mil años, siguen imperando en la actualidad y constituyendo la base fundamental de la enseñanza de la medicina en las modernas universidades.

A partir de aquella época lejana, toda la medicina se nos aparece dividida en dos tendencias fundamentales, que representan dos maneras de ser del espíritu humano, aplicadas a combatir el mal que sufren los hombres.

Una de ellas, da la mayor importancia a los hechos objetivos, a lo que podríamos llamar «la cruda realidad» y sobre ella fundamenta los razonamientos y la conducta. Esta tendencia, que podríamos denominar mecanicista o racionalista, es la que ocupa el primer lugar en la formación de la ciencia y del pensamiento científico.

En cambio, la segunda posición es una visión universal de carácter vitalista, que considera al hombre por encima de todo, tanto de los síntomas como de las enfermedades y no sólo al hombre con toda su complejidad, sino también como parte de la sociedad y del cosmos.

Estas dos grandes líneas de pensamiento, no sólo no se excluyen, sino que ambas son tan necesarias, que se han comparado a los dos movimientos respiratorios del gran cuerpo de la medicina.

Es desde un mismo principio que se presentan en la práctica de la medicina dichas dos tendencias claras y fundamentales, que persisten a lo largo de los siglos hasta nuestros días, dirigiendo el sentido del pensamiento y del progreso. La una se funda en la objetividad estricta y la otra asienta en un orden situado fuera del mundo de los sentidos, basándose en hipótesis o conceptos filosóficos, centrados en la relación humana con la persona del enfermo y constituye la base del arte de la medicina. En nuestra profesión, aquel mismo afán de curiosidad y poder de observación que nos revela los síntomas de las enfermedades y la mejor manera de tratarlas, nos puede mostrar también el sufrimiento de los hombres y con ello abrir las puertas del conocimiento de las almas.

Todo el gran avance de la ciencia se ha hecho siguiendo el primer camino y los grandes éxitos alcanzados han llegado a crear la idea de que la ciencia lo podría todo, convirtiéndola en una nueva religión, con olvido total de que el hombre es algo más que un conjunto de órganos y llevando al arte de cuidar a una espantosa deshumanización. No es lógico seguir avanzando por esta selva de prodigios técnicos que nos ofrece el poder de la ciencia, sin tener en cuenta al hombre, que al fin y al cabo es el usuario de todo este montaje. No hay que dejar que la técnica condicione la conducta del hombre, es el humanismo quien debe condicionar a la técnica. Creo que fue Alexis Carrel quien dijo «que la humanidad actual está actuando como un pueblo de dementes que se hubiesen afanado en construir los más perfectos pianos y, al mismo tiempo, en cerrar todos los Conservatorios de Música».

El libro del Prof. Torralba representa una aportación magnífica y profunda

al conocimiento del hombre, considerado como pieza fundamental en el arte de curar y de cuidar. Basta hojear el índice de los diversos capítulos para darse cuenta de que se trata de un estudio antropológico total, exhaustivo, no sólo aplicado al saber médico, biológico y psicológico, sino también al saber filosófico y humanístico. El autor ha sabido recopilar los problemas del hombre como ser existente, separado y coexistente con el mundo circundante.

Viene dividido en cuatro partes o capítulos, precedidos por unos prolegómenos o introducción.

El primero se refiere a la definición de la ciencia del hombre y sus diversos paradigmas. El segundo al examen pluridimensional de la persona en todos sus aspectos, dimensiones y responsabilidades. El tercero a la persona frente a situaciones límite, como son el dolor y la enfermedad en sus diferentes formas y aspectos. Pedagogía del sufrimiento. La fenomenología de la muerte, su carácter inexorable y su mensaje.

Finalmente, en la cuarta parte se trata de la antropología y del arte del cuidar.

Es un libro que no puede ser desconocido por todos aquellos que se dedican al noble arte del cuidado de pacientes y sienten la necesidad, en la época actual, de ponerse al día sobre los múltiples e insólitos problemas que abarca la vida humana en su triple aspecto: físico, intelectual y moral.

Auguro a esta obra del Prof. Torralba el éxito que merece, dada su importancia en el momento actual, por su profundidad y por el gran trabajo que representa su realización. Su presencia no debe faltar en la biblioteca de todos aquéllos que actúan en el campo de la sanidad, porque su contenido les proporcionará luz y les servirá de guía en aquellos momentos difíciles que con tanta frecuencia se presentan en la práctica profesional.

Dr. Moisès Broggi i Vallès
 Presidente del Institut Borja de Bioètica
 Presidente de Honor del Institut Mèdico-Farmacèutic
 Ex-presidente de la Reial Acadèmia de Medicina de Catalunya

PROLEGÓMENOS

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN: SENTIDO Y JUSTIFICACIÓN DE UN LIBRO

El lector tiene en sus manos un libro muy particular: un manual de Antropología Filosófica para Enfermería, o más concretamente, para profesionales de Enfermería. En el panorama bibliográfico de nuestro país, un libro de este talante y de esta temática constituye, sin lugar a dudas, una rareza intelectual, más aún, una *rara avis*. Existen manuales y, por cierto, muy buenos, de Antropología Filosófica y existen manuales y, no menos sobresalientes, sobre la esencia y el sentido de la Enfermería, pero es muy difícil hallar un manual de Antropología Filosófica orientado explícitamente a profesionales de Enfermería, quizás porque, «a priori», uno puede pensar que no existe vínculo alguno entre el estudio filosófico de la condición humana, esto es, la Antropología Filosófica y el estudio y el ejercicio de la Enfermería que, básicamente, tiene como finalidad el cuidado del ser humano.

Uno podría llegar a pensar que son disciplinas muy lejanas, con métodos y objetos de investigación completamente distintos. Y de hecho, ésta es una verdad aplastante. La Antropología Filosófica es, fundamentalmente, un saber teórico y especulativo, de carácter racional pero no unívocamente racional, mientras que la Enfermería, aunque posee una base y una fundamentación teórica que tiene sus rudimentos en el siglo XIX a partir de los planteamientos de Florence Nightingale, la Enfermería es fundamentalmente un ejercicio pro-

fesional específico, una praxis y no una teoría, para emplear la distinción de Aristóteles.

Es decir, la Enfermería es, fundamentalmente, el desarrollo de una actividad humana, de una actividad que tiene unas características propias y distintas, con una autonomía, lo que no significa que sea autárquica o excluyente. Es una actividad profesional en el área de la atención a la salud que aporta una especificidad completamente singular e insustituible. Según M. Leininger, «la conducta y las prácticas cuidantes distinguen singularmente a la Enfermería de las contribuciones de otras disciplinas»¹. Leininger considera el cuidado como uno de los conceptos más poderosos y el fenómeno particular de la Enfermería. Uno de los objetivos del personal de cuidados de la salud debería ser el intento de comprensión de lo que son los cuidados y la salud en diferentes culturas porque los valores, las creencias y los modos de vida de cada cultura proporcionan una base sobre la que planificar y ejecutar de forma eficaz los cuidados específicos en aquella cultura.

Como afirma Leininger, la Enfermería no puede separar factores de la estructura social de la salud, el bienestar, la enfermedad o los cuidados de cada cultura porque tienden a relacionarse estrechamente y de forma interdependiente. Factores de la estructura social tales como la religión, la política, la cultura, la economía y el parentesco son fuerzas significativas que afectan a la salud, los cuidados y la curación.

Según V. Henderson, «la función propia de la Enfermería es asistir al individuo, sano o enfermo, en la realización de aquellas actividades que contribuyen a la salud o a su recuperación (o a la muerte pacífica), que éste realizaría sin ayuda, si tuviera fuerza, la voluntad o el conocimiento necesarios. Y hacerlo de tal manera que lo ayude a ganar independencia a la mayor brevedad posible»². Como se puede leer en el preámbulo del *Código de Deontología de la Profesión de Enfermería de la Asociación de Enfermeras y Enfermeros de Canadá* (1985), «la práctica de la enfermería puede definirse como “una relación de ayuda marcada por el dinamismo y la preocupación por los demás, relación en cuyo interior, la enfermera ayuda al cliente a alcanzar y a conservar el mejor estado de salud posible”». A pesar de ser distintas, pues, la Antropología Filosófica y la Enfermería se complementan y se alimentan complementariamente. Una tiene necesidad de la otra y viceversa.

¹ Leininger, M. *Caring: An essential human need*. Thorofare, 1981; p. 4.

² Henderson, V. *The nature of nursing: A definition and its implications for practice, research and education*. New York, 1966; p. 15.

Si la Antropología Filosófica es, tal y como se ha dicho más arriba, la reflexión filosófica, esto es, honda y penetrante, sobre la condición humana y, por otro lado, la Enfermería es el cuidado del ser humano, es decir, el acompañamiento pluridimensional, tanto en intención como en extensión, de la persona humana enferma, parece evidente que las dos disciplinas puedan aportar elementos tremendamente ricos en ambas direcciones.

La Enfermería aporta a la Antropología filosófica una visión del ser humano que se desprende de la acción de cuidar y de atender a la persona enferma. El hábitat del filósofo es, por lo general, la biblioteca. El hábitat del profesional de Enfermería es, generalmente, el hospital, el centro clínico. Su mundo de vida, para decirlo con una rica expresión de E. Husserl, está constituido por personas, por seres humanos enfermos, seres que sufren, que se quejan y que necesitan ayuda. Meditar «in abstracto» sobre la condición humana puede convertir al antropólogo en un ser extravagante y su discurso puede resultar una pura nadería, una pura especulación sin fondo, sin conexión con la realidad de los hechos.

La Enfermería aporta a la Antropología Filosófica experiencia, pero sobre todo, frescura, realidad y, a vueltas, patetismo. Es necesario que un antropólogo, un filósofo de la condición humana, sea receptivo a las vivas lecciones de la Enfermería, porque mediante ellas el filósofo será capaz de ahondar más profundamente en los problemas y misterios de la condición humana, sin olvidar la realidad, la cotidianidad. Para disertar sobre el ser humano y su puesto en el mundo, parafraseando a Max Scheler, es necesario conocer al ser humano en sus distintas dimensiones y facetas. Nadie conoce mejor que el profesional de Enfermería el ser humano enfermo, la persona doliente, porque precisamente su acción se desarrolla en el epicentro de este mundo. Su aportación a la Antropología Filosófica será, precisamente por ello, clave en una visión realista y no estéril sobre la persona y su circunstancia.

Por otro lado, la Antropología Filosófica aporta elementos e instrumentos de reflexión teórica sobre el sentido y la esencia de la condición humana y sobre las múltiples y polifacéticas dimensiones del ser humano en el mundo. Si como dice el *Código Ético del Consejo Internacional de Enfermería* de Sao Paulo (1953) el «servicio al género humano es la primera función de las enfermeras y la razón de la existencia de la profesión de enfermería» entonces, estas reflexiones son muy útiles para el desarrollo óptimo de la Enfermería.

El profesional de Enfermería trata cotidianamente a personas humanas que se hallan en una situación de extrema vulnerabilidad como es la enfermedad. Una buena praxis —y la Enfermería es fundamentalmente una praxis— siempre se fundamenta en una buena teoría y la Antropología Filosófica

es teoría sobre el ser humano. La Antropología Filosófica aporta materiales e instrumentos para una comprensión más honda, quizás más misteriosa y muy a menudo problemática sobre el ser humano. De este modo, faculta teóricamente al profesional de Enfermería para desarrollar una praxis más adecuada, más afín a la realidad y a la dignidad de la persona humana.

En nuestro panorama bibliográfico, el precedente más inmediato en esta labor es el gran humanista y médico Pedro Laín Entralgo con su *Antropología Médica* publicada ya hace algunas décadas³. Esta obra que todavía tiene un valor y un interés extraordinario constituye un hito bibliográfico en nuestro país, porque es la primera y quizás la única Antropología Filosófica para médicos, más precisamente, para clínicos. Después de Laín, la Antropología Filosófica en las aulas de las facultades de Filosofía se ha desarrollado extraordinariamente, pero no se ha continuado el diálogo transdisciplinar entre filósofos y médicos que inició Pedro Laín Entralgo junto con otros médicos humanistas de su tiempo⁴. En el terreno de la Enfermería este diálogo es, prácticamente, inexistente.

Existen estudios de antropología cultural y de antropología social aplicados al mundo de la salud e, inclusive, a la praxis de la Enfermería, pero no es fácil hallar en nuestro panorama un nexo articulado de forma extensa entre Antropología Filosófica y Enfermería. Y sin embargo, este nexo existe, de modo implícito porque en toda praxis hay una preconcepción teórica, aunque quizás en un plano subconsciente. En las distintas formas de ejercer y de pensar la Enfermería hay una visión y otra de la persona humana, de sus necesidades y de sus dimensiones. Este nexo, a veces invisible, resulta patente inclusive en el prólogo de algunos códigos éticos de Enfermería.

En el prólogo del *Código Deontológico de Enfermería Española* (1989), se puede hallar una Antropología Filosófica en estado embrionario. «El hombre —se dice ahí— como unidad indisoluble compuesto de cuerpo y mente, sujeto a los diferentes efectos que estos elementos producen sobre él, es, a su vez, un ser eminentemente social, inmerso en un medio que le influye positiva o negativamente dependiendo de múltiples factores que pueden ser políticos, económicos, geográficos, culturales..., y estableciéndose una relación entre él y su entorno que determinará su grado de bienestar; de ahí que resulte fundamental contemplarlo desde un punto de vista integral». Y se añade: «Por todo ello, entendemos que el hombre es un ser bio-psico-social dinámico, que

³ Cf. *Antropología Médica para clínicos*. Madrid, 1985.

⁴ Cf. VV.AA., *Medicina y humanismo: Homenaje a Gregorio Maraón*. Madrid, 1985.

interactúa dentro del contexto total de su ambiente, y participa como miembro de una comunidad».

Resulta paradójico que existan manuales y algunos muy desarrollados sobre Ética para Enfermería y no exista, en cambio, un desarrollo mínimamente articulado de una Antropología Filosófica para Enfermería⁵. Es paradójico porque en el subsuelo de toda reflexión ética, esto es, de toda reflexión valorativa sobre el actuar humano, subsiste una visión del ser humano, una concepción de lo que significa ser persona en el mundo y del ideal humano. La filosofía práctica y la ética es filosofía práctica, según la denominación de Aristóteles, se construye a partir de una determinada filosofía teórica, que puede ser explícita o implícita. En los estudios de Enfermería, hoy por hoy, se introduce, en el mejor de los casos, una Ética aplicada que trata de los desafíos éticos de la profesión pero sin una base antropológica mínimamente articulada en el plano filosófico, lo cual resulta obviamente una grave incoherencia.

Este libro pretende, muy modestamente, rellenar este hueco o, al menos, pretende construir los rudimentos de una posible Antropología Filosófica para Enfermería. Sin embargo, antes de entrar en la labor, quizás sea necesario precisar algunas cuestiones previas para determinar los límites del presente manual y no alentar falsas expectativas al paciente e hipotético lector.

En primer lugar, éste es un manual de Antropología Filosófica y, por lo tanto, tiene todos los límites y, esperamos, todas las virtudes del género manualístico. En un manual no se pueden desarrollar intensamente todos los temas y todos los problemas, porque sus dimensiones serían sobrehumanas y en un manual de Antropología esto sería una auténtica paradoja. Tampoco se pueden hacer digresiones temáticas, porque entonces el manual puede convertirse en un ensayo y pierde unidad de sentido. En un manual pues, se trata de reflexionar de forma itinerante, a veces inevitablemente superficial, sobre los grandes temas y las grandes cuestiones que afectan, en nuestro caso particular, a la persona humana. Precisamente por ello, las referencias bibliográficas no pueden ser exhaustivas, sino selectivas y básicas.

En segundo lugar, éste es un manual de Antropología Filosófica para Enfermería. Los destinatarios son, prioritariamente, los estudiantes de Enfermería y los profesionales de Enfermería que pretendan ahondar en cuestiones filosóficas. Esto no significa que no sea un libro para filósofos, pero sí que va

⁵ Cabe resaltar aquí la obra de la enfermera M. Leininger que trata de vincular el mundo de la antropología cultural con la Enfermería. Ver, por ejemplo: M. Leininger, *Nursing and Anthropology: two worlds to blend*. New York, 1970.

orientado fundamentalmente a profesionales de Enfermería. Para el filósofo profesional, quizás este manual no aporte ningún dato significativo, pero eso no debe extrañarle porque el destinatario es —como ya se ha indicado— el profesional de Enfermería. Por esta razón, hemos tratado de formular un lenguaje máximamente claro y comunicativo. Algunas cuestiones complejas desde el punto de vista filosófico o metafísico, son silenciadas no porque carezcan de interés, sino para facilitar la comprensión del texto a un lector no acostumbrado a la prosa filosófica.

Es conocida la frase de Ortega y Gasset, según la cual la claridad es la cortesía del filósofo. En este manual hemos optado por la claridad, a sabiendas de que, en algunos temas, la claridad es prácticamente imposible, porque el tema es, en sí mismo, oscuro y difícil de abordar. Sin embargo, el esfuerzo de claridad es el criterio constante de esta obra. El éxito de la empresa sólo lo puede juzgar el lector después de recorrer todo el texto. Se trata, en cualquier caso, de ofrecer elementos de reflexión antropológica para una óptima fundamentación y praxis de la Enfermería. Ésta es nuestra intención fundamental y el fin último de este libro.

En todo manual y, especialmente si se trata de un manual de Antropología Filosófica, uno se ve obligado a seleccionar determinados temas-clave, porque resulta imposible abarcar la totalidad de las cuestiones con la misma profundidad. En este manual, se desarrollan particularmente dos áreas muy colindantes con la esencia y el sentido de la Enfermería: por un lado, el análisis categorial del ser humano frente a las situaciones-límite, utilizando aquí la expresión de Jaspers y, por otro lado, el análisis fenomenológico, ético y estético de los cuidados.

Estas dos áreas han sido seleccionadas expresamente con especial atención a los destinatarios de este libro. En primer lugar porque el profesional de Enfermería trata a personas que se hallan frente a situaciones límite, esto es, circunstancias de dolor, sufrimiento, de abandono y, muy a menudo, de proximidad a la muerte. Una reflexión antropológica destinada a profesionales de Enfermería debe hacer hincapié en estas cuestiones, pues debe facultar, al menos teóricamente, al profesional de Enfermería para que comprenda más adecuadamente a su paciente, y el sentido y la razón que tienen para él el sufrimiento y la muerte.

En segundo lugar, si el acto de cuidar o de acompañar a las personas enfermas constituye la esencia de la praxis profesional de la Enfermería, entonces resulta imprescindible e inapelable un análisis polivalente en torno a la esencia y el sentido del acompañar humano. Acompañar a un ser humano es muy distinto de acompañar a cualquier otro ser vivo. Se trata de una dife-

rencia cualitativa. Cuidar de un ser humano en su sufrimiento, en su dolor, o en su proceso de muerte no es un ejercicio automático, ni puede ser jamás una sucesión premeditada de actos, sino que, fundamentalmente, se trata de un arte, de un arte que abarca una profunda sabiduría antropológica, ética y estética. Reflexionar sobre los criterios y las razones del acompañamiento nos parece crucial para el desarrollo pleno de la Enfermería y su excelencia en el campo de las ciencias de la salud.

Todavía es necesaria otra precisión. El autor de este texto es, fundamentalmente, un profesor de filosofía. Si el lector ha leído las páginas precedentes ya se habrá percatado de ello. Esto significa que el punto de vista y el análisis de las cuestiones es inapelablemente teórico, especulativo. Esto constituye un límite inherente de esta obra, pero quizás también su novedad y su valor. No es muy frecuente que un filósofo se interese por el mundo de la salud y menos aún por el mundo de la Enfermería. Aunque hay raras excepciones de esta tendencia general, K. Jaspers sería, por ejemplo una, lo cierto es que no es muy frecuente el interés entre los filósofos por el mundo de la salud y de la enfermedad. En este punto, quizás los literatos han sido más fecundos, especialmente Thomas Mann y también Albert Camus que tratan largamente de la enfermedad y de la salud en sus obras literarias⁶.

A pesar de ello, pensamos que el esfuerzo vale la pena. Si como dice santo Tomás comentando a Aristóteles, la finalidad de todas las ciencias y de todas las artes es el bien de la persona humana y su perfección, entonces este empeño no es en balde. En efecto, según nuestro punto de vista, el sentido de la Antropología y por extensión de la misma filosofía es el servicio y el perfeccionamiento de la persona humana. Hay muchas formas y caminos para desarrollar el bien de la persona humana y su dignidad. La filosofía es un «itinerarium» más en el conjunto de los saberes humanos, pero su aportación es única e insustituible. Filosofar sobre la condición humana no es, en este sentido, una actividad inconsistente o vacua, sino una actividad que tiene un fin claro y preciso, el bien de la persona, su pleno desarrollo.

La Antropología Filosófica permite desvelar formas reduccionistas y limitadas de cuidar y de acompañar a la persona humana, formas que parten de un esquema antropológico simplista y empobrecedor. Se trata pues, de reflexionar con amplitud intelectual y de indagar el sentido y la esencia de la condición humana para articular un acompañamiento a la altura de la dignidad de este ser único y extraño que es el ser humano. Si, como dice Balme, la per-

⁶ Mellizo, F. *Literatura y enfermedad*. Barcelona, 1979.

fección de las profesiones depende de la perfección con que se conocen sus objetos, entonces el estudio de la Antropología Filosófica es altamente necesario para el profesional de Enfermería porque trata de su objeto fundamental: el ser humano.

Después de estas precisiones tan necesarias como urgentes, pasemos a justificar el sentido de este manual «in abstracto», es decir, considerando la materia en sí misma, sin relación a sus artífices.

Vivimos en un contexto cultural de progresiva y asfixiante especialización. Sobre esta cuestión existen análisis y reflexiones de carácter crítico muy perspicaces. Lo que es evidente es que las distintas disciplinas científicas, a lo largo de las últimas décadas, han experimentado un proceso creciente de especialización, es decir, de focalización en un determinado campo. Algunos han expresado esta tendencia como el paso de la visión macrocósmica a la visión microcósmica, es decir, el paso de la comprensión generalista del mundo, a la comprensión particularista de cada uno de los fragmentos de la realidad. Quizás hemos perdido progresivamente la capacidad de vislumbrar globalmente el mundo y nos hemos sumergido de manera creciente en cada partícula de la realidad. De este modo, han aparecido los especialistas y los superespecialistas.

Este proceso de especialización creciente tiene, como todo proceso, virtudes y problemas. Por de pronto, constituye un adelanto sin precedentes en muchas ciencias, especialmente en el ámbito de las ciencias médicas, pues permite el conocimiento perfecto y analítico de determinados microcosmos y facilita, como consecuencia, la resolución de problemas de ese microcosmos. Sin embargo, esta tendencia puede desembocar, y de hecho así sucede en muchos profesionales, a una pérdida creciente del saber generalista, de la visión de conjunto, de la mirada macrocósmica. El profesional de la salud sumamente especializado puede correr el riesgo de perder de vista la globalidad de la persona que atiende y reducirla a un simple órgano, a un simple fragmento.

Desde este punto de vista, la Antropología Filosófica resulta muy necesaria y especialmente en un contexto de suma y voraz especialización y fragmentación de los saberes porque la Antropología es el saber general sobre la persona, es una reflexión generalista sobre el ser persona, sobre el sentido de la persona en el mundo, sobre sus dimensiones fundamentales.

Por otro lado, vivimos en un contexto social de creciente y grave masificación y burocratización de la vida tal y como puso de relieve ya hace décadas el gran sociólogo alemán Max Weber. Él se refería, básicamente, a todas las instituciones humanas, desde las instituciones de carácter político y eco-

nómico hasta las de carácter educativo y sanitario. Esta burocratización, a finales del siglo xx, es un hecho aplastante y, de manera especial en los grandes centros hospitalarios. El mito kafkiano de *El castillo*, esa férrea fortificación impenetrable y laberíntica, reaparece como metáfora perfecta para describir el itinerario que el usuario debe recorrer por los pasillos de un centro hospitalario antes de ser atendido. En efecto, los centros de salud están regidos por una férrea maquinaria burocrática y asumen grandes masas de seres humanos. La masificación y la burocratización de la asistencia repercute evidentemente, en detrimento de la calidad asistencial, porque dificulta el trato personalizado y la percepción singular de cada paciente.

Algunos sociólogos de la salud han acuñado la expresión «hospitales sin alma» para referirse a esos grandes y monstruosos centros hospitalarios donde la masificación y la burocratización de la asistencia alcanza un grado máximo. Como es evidente, la Antropología Filosófica no puede resolver estos problemas, porque son problemas que tienen su raíz en el sistema sanitario y en la distribución de los recursos sanitarios entre muchos otros factores. Sin embargo, puede aportar sensibilidad y capacidad crítica frente a determinados procedimientos y maneras indignas de tratar a la persona humana.

Además de la especialización de las disciplinas y de la masificación y burocratización de la asistencia, vivimos en un contexto social y cultural donde los fenómenos de instrumentalización de la persona humana son más frecuentes de lo que uno desearía. La razón instrumental, siguiendo aquí la expresión de Max Horkheimer y Th. Adorno, también ha penetrado en el ámbito asistencial como en el ámbito educativo y sus consecuencias son fatales por lo que respecta a la dignidad de la persona humana. En determinados contextos, la persona del paciente es utilizada, explícita o implícitamente como un instrumento. No sólo por criterios de investigación, sino por razones economicistas y pragmáticas.

Quizás por ello es tan necesario recuperar el dicho de Kant en *Crítica de la razón práctica*, según el cual la persona, toda persona, es un fin en sí mismo y jamás debe ser tratada como un medio o un instrumento al servicio de otro fin. La Antropología Filosófica aunque no es un tratado de ética y menos aún de ética aplicada, permite valorar y ponderar más la excelencia del ser humano en el conjunto del universo y el respeto que merece en función de su dignidad ontológica.

La introducción de técnicas avanzadas en el proceso asistencial es un proceso evidente y, además, irreversible especialmente en las últimas décadas. Este proceso de tecnificación tiene un carácter ambivalente. Por de pronto es sumamente importante porque permite la atención, la curación y el se-

guimiento detenido de las personas hasta unos extremos inéditos con anterioridad. Sin embargo, la tecnificación de la asistencia puede degenerar en un colonialismo tecnocrático del mundo de la asistencia ⁷.

Esta expresión tiene sus raíces en la filosofía de E. Husserl. Tradicionalmente, el mundo asistencial ha sido un mundo regido por personas. Uno se percata de este hecho cuando consulta la historia de las instituciones hospitalarias de Europa, por ejemplo. El mundo asistencial es, por definición, un mundo humano. La introducción de la técnica debe estar al servicio de este mundo humano, pero jamás debe reemplazarlo, es decir, sustituirlo. La colonización técnica del mundo asistencial significa este proceso de sustitución de lo humano por lo técnico, por lo robótico. Esta inercia que, al fin y al cabo, es imagen y semejanza de la sociedad occidental contemporánea, puede llevar a una situación paradójica, a una asistencia sin personas que asistan.

N. Luhmann, en su sociología sistémica, defiende que nuestras sociedades postindustriales son férreos sistemas que producen subsistemas automáticos donde la persona es un ser completamente marginal y accidental. Esta inercia puede alcanzar, y de hecho en algunos ámbitos es patente, al mundo de la salud y de la asistencia.

Consideramos que la Antropología Filosófica faculta críticamente al lector, y más si el lector es un profesional de la salud, para reaccionar racionalmente frente a determinadas inercias institucionales y criterios economicistas y pragmáticos que difuminan la eminente dignidad de la persona humana y el respeto que merece, especialmente si sufre una situación de máxima vulnerabilidad.

Decía Karl Marx en la undécima tesis sobre Ludwig Feuerbach que la finalidad de la filosofía no es la contemplación del mundo, sino la transformación del mismo. Esta Antropología Filosófica se circunscribe, al menos parcialmente, en esta tesis de fondo. La Antropología parte de la contemplación de la persona humana y el contemplar es «conditio sine qua non» para la elaboración del discurso filosófico sobre el hombre, pero también tiene una finalidad operativa y transformadora o, como mínimo, ésta es la finalidad que siente el autor al escribir este texto. Se trata no sólo de describir al ser humano en su circunstancia, sino de transformar, en la medida de lo posible, esas estructuras y actitudes que erosionan gravemente la dignidad de la persona humana.

⁷ Cf. J. Martínez. *Tecnología, burocracia y ética*. Bilbao, 1979.

Como dice Hipócrates, hay que conducir la sabiduría a la medicina y la medicina a la sabiduría ⁸.

Santiago de Chile, junio de 1998

⁸ Sobre el binomio Humanismo y Medicina ver: Pellegrino, E., *Humanism and the Physician*. Tennessee, 1979. Pellegrino, E., Thomasma, D., *A philosophical basis of medical practice: towards a philosophy and ethics of the healing professions*. New York, 1981. Culver, C., Gert, B. *Philosophy in Medicine*. Oxford, 1982.

CAPÍTULO 2

LA ENFERMERÍA EN LOS ALBORES DEL SIGLO XXI: RETOS Y DESAFÍOS

1. ENFERMERÍA Y TRANSFORMACIÓN PARADIGMÁTICA

La Enfermería constituye una peculiar disciplina dentro de las Ciencias de la Salud que sufre, en la actualidad, una transformación paradigmática. La expresión «transformación paradigmática» se refiere a una revolución global de su sentido y de su razón de ser. El cometido fundamental de la Enfermería en este final de siglo consiste en hallar su lugar, su estatuto y su especificidad en el «corpus» de las Ciencias de la Salud⁹.

Este cambio paradigmático que, en cierta medida, incide en todas las Ciencias de la Salud (también en la Medicina y la Fisioterapia, por ejemplo), es especialmente significativo en el área de Enfermería, especialmente con respecto a su pasado más inmediato. En el contexto sanitario, todas las Ciencias de la Salud se hallan frente a la imperiosa necesidad de ubicarse en el nuevo marco. Los viejos roles asignados al médico, a la enfermera y al asistente, de forma apriorística, están experimentando una transformación global como consecuencia de la multiplicación y de la especialización de áreas de

⁹ Cf. Adam, E. *Hacia dónde va la enfermería*. México, 1982. Marriner, A., et al. *Modelos y teorías de Enfermería*. Barcelona, 1989.

la salud. La imagen tradicional de la enfermera está experimentando una transformación fundamental en estas últimas décadas y todo indica que el futuro será muy distinto del presente.

Los especialistas en el ámbito sanitario consideran que el futuro de la asistencia pasa, ineludiblemente, por la praxis del trabajo interdisciplinar, pero sólo es posible el ejercicio de la interdisciplinariedad desde la previa definición de cada disciplina, de sus límites y de sus finalidades. Es preciso distinguir aquí entre interdisciplinariedad y multidisciplinariedad. El primer término indica una relación fecunda entre disciplinas distintas, un diálogo continuado y complementario, mientras que el segundo término se refiere a la mera yuxtaposición formal de materias. Es necesario realizar la transición del modelo asistencial monodisciplinar al modelo asistencial interdisciplinar, pero ello supone la superación de viejos prejuicios y la redefinición clara y categórica de las finalidades y los objetivos de cada profesión.

En efecto, el ejercicio del trabajo interdisciplinar constituye una tarea y un reto en el mundo de la salud. Requiere un conjunto de condiciones que no siempre se dan en la praxis cotidiana. Por de pronto, se precisa la articulación de un lenguaje común, pues es necesario articular un lenguaje comprensible desde un punto de vista plural, pues de otro modo el diálogo y la interrelación profesional resultan inviables. Ello supone la necesidad de transformar los idiolectos de cada disciplina y sus jergas lingüísticas en un lenguaje verdaderamente interdisciplinar. El médico debe comprender a la enfermera cuando ésta se expresa y viceversa, el médico debe tratar de hacerse comprender y debe hacerlo mediante un lenguaje que trascienda su puro y críptico idiolecto. Es necesario, pues, forjar un metalenguaje en el ámbito sanitario, es decir, un lenguaje que trascienda los lenguajes particulares y sea comprensible para todos los agentes implicados.

Por otro lado, la interdisciplinariedad requiere un plano de simetría en el poder, lo cual resulta ciertamente difícil, pues históricamente la relación entre los profesionales de la salud, fundamentalmente entre médico y enfermera sufre un grave desequilibrio en el poder, una clara asimetría funcional, donde el médico juega el papel fundamental y la enfermera juega el papel subalterno¹⁰. El diálogo interdisciplinar sólo es posible en una situación de equidad y justicia. En tercer lugar, la interdisciplinariedad requiere un nexo de unión entre las disciplinas, esto es, un centro de gravedad que constituya el lugar de encuentro entre los distintos ámbitos del saber¹¹.

¹⁰ Sobre la cuestión del poder ver: VV.AA. *Ciencia y poder*. Madrid, 1987.

¹¹ Cf. Peiro, S. *El ideal educativo: axiología e interdisciplina*. Madrid, 1982.

En la esfera de la salud, el polo de atracción debe ser la persona del enfermo. El modelo interdisciplinar tiene como finalidad una mejor y más personalizada asistencia al enfermo y ello supone la coordinación y la interacción de los distintos agentes sanitarios con un único fin, restablecer la salud al enfermo. En el fondo, la emergencia del paradigma de la interdisciplinariedad no nace por generación espontánea, sino como consecuencia de la crisis y el descrédito del antiguo modelo asistencial.

Una grave dificultad en el trabajo interdisciplinario radica en el cruce o el solapamiento entre las distintas profesiones, lo que, a la práctica, genera tensiones de carácter laboral. El trabajo interdisciplinar en el área de la asistencia y de la terapéutica obliga a cada disciplina a delimitar con precisión cuál es su función, su estatuto y su rol en el conjunto de las Ciencias de la Salud. En este proceso de reubicación disciplinar general, la Enfermería debe hallar su singularidad y reivindicar su estatuto y su rol autónomo.

En el seno de esta revolución paradigmática es preciso remarcar un factor clave: «El paso de una orientación centrada en la enfermedad, a una orientación teórica hacia la salud; la paulatina transformación desde un criterio de total dependencia médica al descubrimiento y toma de conciencia por parte de los profesionales de que existe una función propia de los y las enfermeras, además de las funciones delegadas por el médico, y de que existen los cuidados de enfermería sobre los que los profesionales deben poseer competencia y ser responsables»¹².

Esta metamorfosis estructural de las Ciencias de la Salud es particularmente positiva, pues implica el ejercicio de la creatividad en todos los ámbitos del saber. En este contexto, la Enfermería debe descubrir su esencia fundamental que, según los especialistas, se orienta fundamentalmente hacia la teoría y praxis del cuidar.

2. VOCACIÓN «VERSUS» PROFESIÓN

No resulta correcto plantear a modo de antinomia o de contradicción la relación entre vocación y profesión. Aunque el término vocación se refiere fundamentalmente a una llamada interior y el término profesión, en su uso habitual, se refiere al ejercicio de una determinada disciplina en el seno de la sociedad, lo cierto es que ambas cosas pueden hallarse muy unidas. La

¹² Domínguez, C. *Los cuidados y la profesión enfermera en España*. Madrid, 1986; p.

vocación se refiere fundamentalmente al ámbito interior del sujeto, es decir a su foro interno, mientras que la profesión se relaciona con el ámbito exterior del sujeto y además resulta ser un modo social de definirlo y caracterizarlo.

El ejercicio de una profesión requiere conocimientos, técnica y una determinada connaturalidad en el sujeto. Por otro lado, la vocación es algo primitivo que emerge del interior del individuo. Uno se siente llamado a ser profesor, a ser escultor, a ser enfermera. Sin embargo, la interacción entre profesión y vocación es clave para el perfecto desarrollo de la profesión. En efecto, la vocación en sí misma es un puro proyecto, una pura posibilidad que requiere la técnica y los conocimientos para poder desarrollarse de un modo óptimo. Y por otro lado, el ejercicio de la profesión, de cualquier profesión, requiere un «minimum» de vocación, una cierta orientación connatural hacia esa actividad. El pleno ejercicio de una profesión requiere un conocimiento adecuado de todo lo que se refiere al ámbito de dicha profesión, pero además, requiere una cierta vocación para realizarla.

En Enfermería, la interacción entre profesión y vocación es determinante. Tradicionalmente, la Enfermería se ha reducido a una pura vocación, infravalorando, de este modo, los conocimientos técnicos, psicológicos y humanísticos que requiere el óptimo ejercicio de dicha profesión. Sin embargo, en las últimas décadas el modelo centrado en la vocación ha quedado completamente desahuciado y se ha desarrollado unilateralmente el modelo centrado en la profesionalización. Ambos extremos son, desde nuestro punto de vista, inadecuados. El primero deslegitima la profesión. El segundo, desconsidera la vocación.

En la rica y fecunda interacción entre vocación y profesión radica el óptimo ejercicio profesional. El profesional debe ante todo sentir una determinada orientación hacia su trabajo, pero esta orientación necesita el cultivo, el trabajo y la constante formación. Es completamente necesario profesionalizar la Enfermería y dotarla de los elementos necesarios, en el orden teórico y en el orden práctico, para que adquiera toda su plenitud y relevancia social, pero este desarrollo no debe infravalorar el peso y el rol que juega la vocación en esta profesión ¹³.

¹³ Cf. VV.AA. *Formación de la enfermera: perspectivas de una profesión*. Pamplona, 1975.

3. AUTONOMÍA «VERSUS» HETERONOMÍA

Uno de los problemas fundamentales en la interacción entre disciplinas consiste en la violación de la autonomía de cada cuerpo disciplinar. Sólo desde la clarificación conceptual de lo que es la autonomía, puede comprenderse adecuadamente la relación interdisciplinar. La autonomía no se opone radicalmente a la heteronomía, pues se debe comprender siempre desde un plano relativo y contextual.

Una realidad autónoma es, precisamente, una realidad que tiene una ley propia, es decir, que se regula desde sí misma y no de modo extrínseco. En este sentido, una disciplina es autónoma cuando tiene su propia metodología, su propia legalidad y no depende de otra. Por otro lado, una disciplina es heterónoma o dependiente cuando depende fundamentalmente de otra, sea en el orden de los fines o en el orden metodológico.

Todas las disciplinas de la esfera de la salud están íntimamente relacionadas entre sí y dependen fundamentalmente unas de otras, pero eso no significa que no exista una cierta autonomía disciplinar entre ellas. A esto nos referíamos cuando decíamos más arriba que la autonomía no está reñida necesariamente con la heteronomía.

En el ámbito de la educación, esta interacción y dependencia disciplinar resulta evidente. En una institución educativa, por ejemplo, cada profesional desarrolla su propia actividad, pero sólo si esta actividad está mutuamente implicada y relacionada con la actividad de otros, la institución funcionará adecuadamente. El docente, en este sentido, tiene un rol autónomo y también lo tiene el bibliotecario y el portero y el director, pero el óptimo desarrollo de la institución requiere la interacción y el respeto entre los distintos agentes implicados.

En el ámbito de la salud, el debate entre autonomía y heteronomía es particularmente grave, porque históricamente se ha negado el carácter autónomo y, por lo tanto, propio y exclusivo de la profesión de Enfermería y se ha reducido desde un punto de vista social, económico y político, a una extensión de la medicina, a una disciplina subalterna y dependiente de la medicina. Esta negación histórica de la autonomía en la profesión de Enfermería es especialmente grave, porque la Enfermería, como cualquier otra disciplina, tiene su autonomía, pues su ubicación en la esfera de las Ciencias de la Salud no es meramente adyacente, sino fundamental. Tiene una finalidad, una ley, una metodología y una direccionalidad que se orientan al cuidado del paciente.

La afirmación de la autonomía disciplinar pues, no debe comprenderse de un modo absoluto, sino relativo y contextual. El médico depende de la en-

fermera para realizar adecuadamente su labor, pero también la enfermera depende del médico para llevar a cabo su objetivo. Esta correlación es necesaria y en ella se fundamenta el trabajo interdisciplinario, por lo que la autonomía no debe identificarse con la independencia, ya que en el ámbito de la salud, como en el ámbito de la educación, todas las disciplinas y todos los agentes están interrelacionados entre sí y cada cual aporta al conjunto una determinada especificidad.

El autonomismo, esto es, la reivindicación exagerada e hiperbólica de la autonomía disciplinar constituye una reacción histórica frente a la violación de la propia autonomía y singularidad y, precisamente por ello, es explicable. Sin embargo, el futuro profesional en el ámbito de las Ciencias de la Salud requiere la superación del dilema entre autonomía y heteronomía y ello sólo es posible si cada disciplina delimita su propia ley y su propio fin y reconoce la dependencia que tiene para con otra disciplina.

4. SABIDURÍA «VERSUS» CIENCIA

En el ámbito de la Enfermería es preciso superar el dilema entre ciencia y sabiduría, pues la Enfermería, en cuanto tal, tiene elementos de carácter científico que se relacionan con el conocimiento del ser humano tanto en el aspecto fisiológico y anatómico como en el aspecto actitudinal. Sin embargo, la Enfermería no se puede reducir única y exclusivamente a la categoría de saber científico y ello no debe interpretarse negativamente, sino más bien al contrario. En la praxis de la Enfermería la noción de sabiduría es fundamental, pues el ejercicio de cuidar no sólo requiere unos adecuados conocimientos científicos, sino sobre todo requiere sabiduría, en el sentido más griego de este término.

La sabiduría se refiere, según el punto de vista de Aristóteles, a un conocimiento global e integral de la realidad. El sabio no conoce una parcela de la realidad, un microcosmos, sino que tiene una visión global y transversal del mundo. Por otro lado, la sabiduría no se relaciona únicamente con la dimensión intelectual del ser humano, sino también con la dimensión práctica. El ser sabio no radica exclusivamente en el conocimiento, sino en un estilo de vida caracterizado por el cultivo de virtudes morales. Por último, la sabiduría se refiere a la felicidad del ser humano. La finalidad de la sabiduría es, en último término, la felicidad del hombre y de la comunidad.

En la praxis de la Enfermería, la integración de la sabiduría es fundamental. El ejercicio del cuidar, como después veremos, requiere un conoci-

miento integral y global de la persona, pues el desarrollo de los cuidados no se refiere exclusivamente a determinadas parcelas de la persona enferma, sino a su totalidad. En la praxis de la Enfermería es absolutamente necesario articular una sabiduría sobre el hombre y su circunstancia y, precisamente en esa dirección va orientada la Antropología Filosófica. Además, la sabiduría de la enfermera es clave para poder asistir y comprender adecuadamente al paciente. Nos referimos a la sabiduría que da la experiencia, el trato y la relación diaria con los enfermos. Este tipo de saber, que no es científico, es fundamental para el buen desarrollo de la Enfermería.

«En la "praxis" asistencial —dice J. L. García García— confluyen dos tipos de saberes: el del médico y el del paciente. El primero es un conocimiento supuestamente científico, el segundo no. La biomedicina acumula conocimientos sobre la enfermedad del hombre y la forma de combatirla (...) El saber del paciente es experiencial o al menos forma parte de su mentalidad. Adquirido en un contexto particular se presenta también diferenciado. Las predisposiciones de los enfermos varían de acuerdo con sus propias concepciones de la salud y de la enfermedad»¹⁴.

«Hay que conducir —dice el autor— la sabiduría a la medicina y la medicina a la sabiduría»¹⁵. Y añade, «también en la medicina están todas las cosas que se dan en la sabiduría: desprendimiento, modestia, pundonor, dignidad, prestigio, juicio, calma, capacidad de réplica, integridad, lenguaje sentencioso, conocimiento de lo que es útil y necesario para la vida, rechazo de la impureza, alejamiento de toda superstición, excelencia divina»¹⁶.

Por todo ello, el ejercicio de la Enfermería trasciende el debate entre ciencia y sabiduría, pues debe integrar ambos aspectos creativamente. El talante moral, como decía J. L. Aranguren, es clave para el buen ejercicio de la profesión, pero este talante no es una categoría científica, sino una categoría ética y, por lo tanto, pertenece al ámbito de lo que Aristóteles denominó la sabiduría práctica.

5. ARTE «VERSUS» TÉCNICA

En el debate en torno al binomio entre profesión y vocación, se ha dicho que la disposición natural es determinante para el óptimo ejercicio de la pro-

¹⁴ García García, J. L. «Los saberes del paciente». *Jano*, 1986; 717: 7.

¹⁵ Hipócrates. *Sobre la decencia*. Madrid, 1980; p. 202.

¹⁶ Hipócrates, op. cit., p. 202.

fesión. «Los que se dedican a las artes —dice Hipócrates— si además les es dado esto (la disposición natural), hacen su camino con todas las cualidades antes mencionadas. Y es que, tanto en la ciencia como en el arte, lo conveniente es algo que no puede ser enseñado; antes de cualquier enseñanza, la naturaleza fluye como un torrente para iniciar el proceso, y la ciencia, por su parte, viene después a hacer objeto de conocimiento lo realizado por la propia naturaleza»¹⁷.

El ejercicio de cuidar no es una mera técnica, sino, fundamentalmente, un arte. Desde este punto de vista, la Enfermería no puede identificarse con una mera técnica de tipo procedimental, sino que se asemeja más a un arte. La relación entre arte y técnica tampoco debe comprenderse de forma excluyente, pues, como dice Hipócrates en el texto anterior, el arte presupone técnica, pero algo más que técnica, una especie de predisposición natural. El arte de cuidar precisa unos adecuados conocimientos de tipo psicológico, anatómico, antropológico e inclusive de tipo cultural y religioso, pero además de estos conocimientos precisa un conjunto de factores que convierten este ejercicio en un arte y jamás en una ciencia exacta.

El intento de reducir la Enfermería a una pura técnica constituye una «contradictio in terminis», pues todo lo que se refiere a lo humano y al cuidado de lo humano, no puede jamás resolverse en el plano de la ciencia experimental y positiva. En esta línea de argumentación, la definición que M. Leininger da de Enfermería nos parece muy exhaustiva e integradora. La Enfermería, dice, «es un arte y ciencia aprendida y humanística que se centra en conductas de cuidados personalizados (individuales o de grupo), funciones y procesos dirigidos hacia la promoción, el mantenimiento de conductas de salud o la recuperación de enfermedades que tienen significación física, psicocultural y social, para aquéllos que están asistidos generalmente por una enfermera profesional o con competencias similares»¹⁸.

6. PASADO «VERSUS» FUTURO

El desarrollo de la Enfermería supone el fecundo ejercicio de elaborar creativamente el pasado, es decir, la herencia histórica y, por otro lado, integrar las novedades del presente.

¹⁷ Hipócrates, *ibidem*, p. 199.

¹⁸ Leininger, *Care: The essence of nursing and health*. Thorofare, 1984; pp. 4-5.

La transformación paradigmática de la Enfermería no debe significar la fractura radical respecto al pasado, respecto a los modelos antiguos, cuyo máximo exponente es F. Nightingale, sino que requiere la recreación de la disciplina a partir de cuatro núcleos temáticos de reflexión: la persona, la salud, la sociedad y el cuidado. En efecto, en el futuro de la Enfermería, el desarrollo teórico y práctico de dichas categorías resultará clave.

En primer lugar, se impone la reflexión global en torno a la persona, pues sólo es posible cuidarla y atenderla dignamente si el agente sanitario conoce profundamente la naturaleza humana y sus múltiples dimensiones. El giro personalista es fundamental para la Enfermería del futuro y requiere una formación mucho más extensa e intensa en las disciplinas humanísticas. En este sentido, será necesario revisar a fondo los procesos formativos e introducir conocimientos nuevos para ahondar en la esencia del universo personal.

En segundo lugar, se impone una reflexión global, abierta y transdisciplinar en torno a la idea de salud, pues la orientación de la profesión de Enfermería en el futuro deberá tratar muy a fondo esta categoría y superar su antigua orientación hacia la enfermedad. No se trata sólo de cuidar y asistir dignamente a la persona enferma, sino de cuidar la salud y reforzarla. En este sentido, será necesario desarrollar un concepto de salud más allá del paradigma biomédico e integrar las distintas aportaciones culturales, filosóficas y religiosas de la noción de salud. Cuidar la salud es un ejercicio que trasciende el marco de la biología y de la corporeidad del individuo y requiere la atención y el desarrollo de otras dimensiones constitutivas del ser humano. En esta encrucijada, la Enfermería deberá integrar en su seno una antropología de la salud, tanto en el orden teórico como en el orden práctico.

7. ¿CUIDAR «VERSUS» CURAR?

El dilema entre el cuidar («to care») y el curar («to cure») no debe considerarse de una forma excluyente, sino complementaria. El objetivo fundamental de la Enfermería es cuidar a la persona enferma y ayudar a las personas que desarrollan los cuidados a ejercer adecuadamente su función. Esto no significa que el curar, es decir, el ejercicio de restablecer la salud a una persona, no sea un objetivo de la Enfermería. Su especificidad radica en el cuidar, pero el curar constituye también algo muy propio de la Enfermería. En el ejercicio de la Medicina, en cambio, lo fundamental y lo constitutivo es el curar, sin embargo, el cuidado, la atención humana y personalizada de la persona enferma es también un requisito indispensable para la buena praxis.

La razón de ser de los cuidados consiste en garantizar la vida del sujeto y su autonomía funcional. El cuidar de alguien es velar por su autonomía, por su independencia en todos los órdenes. La maternidad es una praxis muy singular del cuidado, cuyo fin no es la dependencia del hijo, sino su independencia, su madurez como persona y como ciudadano.

«Es necesario —según Domínguez— recuperar el sentido que los cuidados han tenido desde su origen: mantener la vida, dar vida; mantener la vida apartando o evitando el mal, además de los cuidados de reparación, restableciendo la salud combatiendo la enfermedad. Ésta es la tarea que los profesionales tienen planteada, proporcionar una ayuda competente que permita alcanzar la independencia al cliente, o la máxima independencia posible, saber discriminar cuándo la ayuda ya no es necesaria, respetar la dignidad humana, promover la participación del cliente en los cuidados y respetar su libertad individual, proporcionar como experto de una parcela del cuidado de la salud la información que permita al cliente tomar sus propias decisiones. La técnica es necesaria, imprescindible, pero no lo es todo sin el desarrollo de las posibilidades de vida de las personas. Si no es posible triunfar sobre la muerte, no hay porque renunciar a las posibilidades de vida que todavía existan»¹⁹.

«Los y las enfermeras —añade Domínguez— precisan concretar y definir su contribución única y esencial al cuidado de la salud, conocer y hacer conocer cuál es la naturaleza del servicio que prestan, de un servicio eminentemente centrado en la persona»²⁰. Por todo ello se impone la tarea de profundizar en la noción de cuidar.

Según Pellegrino, «el cuidar es la base moral sobre la cual tienen que reformarse nuestras obligaciones profesionales y nuestra ética»²¹. Desde el punto de vista de este prestigioso bioeticista, el cuidar constituye el fundamento moral a partir del cual debe regirse la praxis profesional y, de manera especial, en Enfermería²².

¹⁹ Domínguez Alcón, C., *Los cuidados y la profesión enfermera en España*. Madrid, 1986; p. 246.

²⁰ Domínguez Alcón, C., *ibidem*, p. 244.

²¹ Pellegrino, E. The caring Ethics. En: A. H. Bishop y J. R. Scudder (ed.), *Caring, coping*. Alabama, 1985; p. 30.

²² Dice O. D'Avella: «L'infermiere è una persona per l'infermo, secondo il significato etimologico; l'essenza della professione infermieristica è il "prendersi cura" dell'uomo. Prendersi cura dell'uomo totale, dell'uomo la cui esistenza è carica di misterio; dell'uomo la cui verità spesso sfugge a se stesso. Si tratta del misterio concernente la vita e la morte... L'infermiere deve dunque accostarsi all'uomo con estremo rispetto per la sua esistenza, e incontrarlo nella sua totalità non scomponibile» (V.V.AA. *Assistenza al malato «terminale»*. Pordenone, 1987; p. 42).

El cuidar requiere tiempo y espacio, dedicación y técnica, ciencia y sabiduría, conocimiento teórico y praxis y, todo ello, requiere un marco institucional idóneo, un marco donde sea posible cuidar a un ser humano, es decir, donde las condiciones estructurales sean favorables para el ejercicio de dicho cuidado. En este sentido, el deber moral de los profesionales sanitarios no sólo radica en el buen ejercicio de su profesión, sino en la reivindicación de unas condiciones adecuadas desde el punto de vista institucional para el buen ejercicio del cuidar y del curar. Ahí radica, precisamente, la dimensión social y política de la profesión de Enfermería.

La praxis adecuada de la Enfermería precisa de unas determinadas condiciones, no sólo desde el punto de vista económico o burocrático, sino estructural. En determinados contextos, la presión exterior y los intereses instrumentales y utilitarios dificultan extraordinariamente el ejercicio de los cuidados. La masificación de los centros asistenciales, la burocratización del sistema sanitario, la estructura piramidal del poder, los intereses económicos, son factores que obstaculizan gravemente la tarea de cuidar y dificultan el óptimo ejercicio de la praxis profesional.

Por todo ello, es necesario desarrollar de modo crítico y racional un análisis pluridimensional del cuidar, tanto en sus aspectos técnicos y psicológicos, como en sus aspectos antropológicos, sociológicos e institucionales, pues el despliegue óptimo de los cuidados depende de un amplio conjunto de factores. En este texto nos limitamos al aspecto antropológico, considerando «in obliquo» los múltiples factores que inciden en la cuestión.

PRIMERA PARTE

Estatuto y sentido de la Antropología Filosófica

CAPÍTULO 3

¿QUÉ ES LA ANTROPOLOGÍA? ANTROPOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍAS

1. HACIA UNA DEFINICIÓN DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

La pregunta por la naturaleza humana constituye uno de los interrogantes fundamentales en la historia del pensamiento occidental. Desde Sócrates hasta Wittgenstein, la pregunta filosófica por la existencia humana es un «continuum» sin intervalo alguno. No se trata de una cuestión banal, pues se trata de determinar quiénes somos, cuál es nuestra génesis, qué sentido tiene la existencia humana, cuáles son las dimensiones fundamentales de nuestra condición, qué podemos esperar en el futuro.

En la Antropología Filosófica todo gira, pues, en torno a la cuestión ¿qué es el hombre? A primera vista parece que se trata de una pregunta a la que se puede contestar de forma sencilla porque en el fondo se trata de describir al hombre común, al hombre de carne y huesos, como diría Unamuno. Sin embargo, la pregunta se convierte en algo tremendamente problemático, pues en realidad cuando los hombres se preguntan por sí mismos, se están preguntando por el hombre, por los hombres, por la humanidad, bien sea por el género humano, bien sea por la naturaleza humana, se están preguntando por el yo humano, por su yo.

Desde un punto de vista exterior, uno puede considerar, en efecto, que la pregunta en cuestión es una pura evidencia, pues el ser humano se puede ca-

racterizar fácilmente por sus rasgos externos, por su anatomía, por su fisiología, por sus costumbres y por sus hábitos. Uno puede responder la pregunta de un modo directo, a partir de la propia experiencia como ser humano y a partir del trato con sus semejantes. Sin embargo, la pregunta filosófica por la naturaleza humana, por la esencia del hombre va más allá de una simple caracterización formal, trasciende la descripción exterior y fenoménica de la persona. Cuando uno se pregunta filosóficamente qué es la persona humana, se pregunta por el sentido que tiene su existencia, por su interioridad, por lo invisible de la persona, uno se pregunta cuál es el fundamento último de su ser, de su obrar, de su hacer, de su pensar.

La pregunta por la naturaleza humana me afecta fundamentalmente como ser humano, porque en el fondo, me estoy preguntando quién soy. Desde este punto de vista, la pregunta antropológica no es una pregunta extrínseca a mi ser, sino completamente intrínseca, pues me hallo completamente involucrado en la cuestión. En este sentido, tiene mucha razón el antropólogo alemán H. Plessner, cuando dice que el hombre es una pregunta abierta para sí mismo, o dicho de otro modo, es un ser preguntante (E. Straus).

En efecto, el hombre no puede vivir sin interpretar su vida y la Antropología Filosófica responde, precisamente, a esta imperiosa necesidad que tiene el ser humano de interpretarse a sí mismo, de comprender, en el sentido amplio del término (W. Dilthey), quién es, de dónde viene, por qué está aquí. Para decirlo de un modo aforístico: todo hombre lleva siempre dentro de sí un antropólogo (Landmann). En efecto, todo ser humano, por el mero hecho de ser persona, se convierte inequívocamente en un antropólogo, pues trata de comprenderse a sí mismo y de comprender a sus semejantes y esta interpretación repercute siempre sobre lo que él mismo hace.

Como dijo Kant, existen dos tipos de filosofía, una filosofía académica y una filosofía popular. La primera filosofía es la que han desarrollado los filósofos a lo largo de la historia. Es la filosofía de la Academia platónica, del Liceo aristotélico, de la «universitas» medieval, de los salones parisinos del siglo XVIII, de las universidades contemporáneas. Sin embargo, existe otra filosofía, que es la filosofía del hombre común, del hombre de a pie, es la filosofía popular.

Ambas filosofías, académica y popular, tienen el mismo origen y la misma raíz común, a saber, la disposición natural del ser humano hacia el pensamiento, hacia la metafísica. Como dice Kant en los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, la metafísica como disposición natural pertenece a la esencia del ser humano y resulta imposible extirpar esta disposición. También lo dijo Heidegger, la metafísica pertenece a la esencia del hombre. Todo ser huma-

no, pues, por definición, es un animal metafísico (A. Schopenhauer), ya que todo ser humano, se pregunta, de un modo u otro, en una u otra circunstancia, el sentido que tiene su existencia y el valor que tiene su vida.

Siguiendo la distinción kantiana, también es preciso distinguir una Antropología popular y una Antropología Filosófica. La primera se expresa conaturalmente en el hombre común, en sus dichos, en sus adagios y en sus narraciones populares. En el trasfondo de toda cultura popular hay una visión del hombre. ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre ambas orientaciones? Fundamentalmente, la diferencia radica en la metodología, en el rigor conceptual, en la radicalidad del análisis. El filósofo académico dispone de unos instrumentos lógicos y de unas herramientas conceptuales que le permiten un análisis más preciso, pero también más complejo, de la cuestión. Sin embargo, más allá de las múltiples diferencias, ambos discursos responden a un mismo interrogante: la pregunta por la naturaleza humana.

El centro de gravedad de la Antropología Filosófica es, pues, el interrogante por lo humano, por la humanidad del hombre²³. ¿Cuál es la humanidad del hombre? ¿Cuál es el atributo fundamental del ser humano? ¿Dónde radica su especificidad en el conjunto del universo natural? Se trata, en el fondo, de un interrogante fundamental en el discurso filosófico occidental, un interrogante que a lo largo de los siglos ha sido objeto de distintas aproximaciones parciales, pero que subsiste, a pesar de todo, como interrogante. Los más grandes filósofos de la historia han convertido el interrogante antropológico en materia filosófica, en discurso metafísico. Sin embargo, la pregunta subsiste, pues la riqueza de lo humano es inmensa y cualquier perspectiva sectorial resulta insuficiente.

La cuestión del hombre no se puede resolver racionalmente y menos de forma apodíctica, es decir, de un modo concluyente. Ya Nietzsche llamó la atención a todos aquellos que creen saber o presumen saber lo que es el hombre insistiendo en la problemática específica de ese ser vivo. En este sentido habló de la persona humana como el animal todavía no determinado y señaló el peligro de las tendencias a descentrar la cuestión a partir de res-

²³ Sobre Antropología Filosófica ver: Donceel, J. F. *Antropología filosófica*. Buenos Aires, 1969. Dewey, J. *El hombre y sus problemas*. Buenos Aires, 1967. Gevaert, J. *El problema del hombre*. Salamanca, 1978. Quilés, I. *Antropología filosófica in-sistencial*. Buenos Aires, 1983. Maslow, A. *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del Ser*. Barcelona, 1982. Stevenson, L. *Siete teorías sobre la naturaleza humana*. Madrid, 1989. Conill, J. *El enigma del animal fantástico*. Madrid, 1991. Laín Entralgo, P. *Alma, cuerpo y persona*. Barcelona, 1995. Wilson, E. O. *Sobre la naturaleza humana*. México, 1980.

puestas y afirmaciones. La cuestión del hombre es y sigue siendo una cuestión.

Esto no significa que la historia de la Antropología Filosófica, el largo recorrido especulativo desde Sócrates hasta Wittgenstein haya sido en balde, pues a lo largo de este extenso itinerario filosófico, se han aportado múltiples perspectivas sobre lo humano, hasta tal punto que determinadas caracterizaciones resultan hoy insuficientes, simples y banales. Quizás, el mayor logro de tal itinerario sea la complejidad, la riqueza de perspectivas, la variedad analítica. Todo ello contribuye, todavía más, a convertir el interrogante por lo humano en el interrogante filosófico por definición.

A lo largo de la historia, el interrogante por el hombre no se resuelve, sino que adquiere mayor hondura y mayor profundidad. No iba nada desencaminado B. Russell cuando afirmaba que la historia de la filosofía no debe medirse por las respuestas, sino por la hondura de las preguntas. De lo que se trata, pues, en la Antropología Filosófica no es de resolver un problema enigmático ni de superarlo a base de darle una respuesta definitiva que convierta en superfluas todas las otras respuestas. Se trata, en el fondo, de introducirse rigurosamente en el laberinto de lo humano, en la compleja esfera de la persona, para desarrollar desde múltiples perspectivas los rasgos fundamentales de nuestra condición.

Los rastros de esta pregunta a lo largo de la historia del pensamiento son muy patentes. Después de Platón, san Agustín se pregunta, con angustia, en sus *Confesiones*: «¿Quid ergo sum, Deus meus? ¿Quae est natura mea?». En la Edad Media, el tratado *De homine* constituye una parte fundamental de las grandes Sumas Teológicas. En la filosofía teológica de santo Tomás, en las construcciones lógicas de Ramon Llull, en los textos místicos de san Buenaventura, la cuestión del hombre, como criatura de Dios («imago Dei») constituye un tema fundamental en la filosofía medieval.

Pascal, en la época moderna, retoma la enigmática cuestión en sus *Pensamientos* y se pregunta desde el vértigo metafísico de los espacios celestiales: «Qu' est-ce que c'est l'homme?». Después de él, D. Hume, el más grande de los empiristas anglosajones, dedica su monumental obra, el *Tratado de la naturaleza humana*, a dilucidar la cuestión. También I. Kant, en la *Crítica de la razón pura*, y a lo largo de toda su obra, se enfrenta al misterioso interrogante. En la filosofía de Kant, el giro antropológico de la filosofía moderna llega a su máxima expresión, pues en la filosofía trascendental de Kant, la pregunta por el hombre («Was ist der Mensch?») constituye la pregunta fundamental («die Grundfrage»), el ápice de todas las preguntas filosóficas. Todas las preguntas filosóficas en torno al conocer, en torno al obrar, en torno

al esperar, nos remiten, según el pensador de Königsberg, a la pregunta por el hombre. ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?, en definitiva, ¿qué es el hombre?

En algunos tratados de Antropología Filosófica, la capacidad de preguntar resulta ser la característica decisiva del hombre. Se da en Pascal cuando caracteriza al hombre por su grandeza y por su debilidad, o en Herder cuando dice que el hombre es la criatura más desvalida de la Naturaleza. Rousseau lo califica como un animal depravado y, más tarde, M. Scheler se refiere a él como un ser abierto al mundo. La caracterización del hombre como animal que pregunta, como animal interrogante, no es nada banal, porque de hecho el ejercicio de preguntar acompaña al hombre durante toda su existencia, desde que tiene uso de razón, en la infancia, hasta su vejez. En la Antropología Filosófica, el contenido de este preguntar es el mismo hombre.

No resulta nada fácil caracterizar, a grandes rasgos, la naturaleza formal y material de esta disciplina denominada Antropología Filosófica, porque existen muchas y distintas aproximaciones. Además, entre estas múltiples aproximaciones, hay diferencias abismales no sólo en lo que respecta al contenido sino también a la forma. En efecto, desde un punto de vista material, el tema de la Antropología Filosófica, es, como se ha dicho antes, el hombre, sin embargo, esta cuestión puede y de hecho es abordada desde distintas perspectivas. Por otro lado, la forma, es decir, el modo de desarrollar la cuestión, difiere sustancialmente en uno u otro antropólogo.

Quizás lo más adecuado sea una aproximación circular y progresiva a la disciplina. En esto se basa, fundamentalmente, el método filosófico de Ortega y Gasset. Se trata de analizar la cuestión rodeándola y avanzar progresivamente desde múltiples perspectivas. Partiremos, pues, de una definición simple y evidente de Antropología Filosófica, para introducir posteriormente distintas variaciones con el fin de caracterizar la disciplina desde la complejidad. En esta disciplina, la complejidad es consubstancial.

Una primera definición: la Antropología Filosófica es el discurso filosófico sobre el ser humano. No trata de este o aquel ser humano, sino del ser humano «in abstracto», es decir, de lo que es el ser humano más allá de sus concreciones históricas, biológicas, económicas, sociales, religiosas y culturales. El objetivo, pues, de esta disciplina, no es caracterizar externamente al ser humano y sus múltiples facetas, sino analizar, «in recto», el sentido de la existencia humana. Se trata de un discurso filosófico y, por lo tanto, especulativo y teórico, cuyo fin es dilucidar el sentido de la existencia humana, la razón de ser y el fundamento último de la condición humana. Precisamente por

ello, la Antropología Filosófica pertenece al ámbito de la filosofía pura y no directamente a la esfera de la filosofía práctica.

Tradicionalmente, desde Aristóteles hasta Kant, se distinguen dos grandes ámbitos de investigación filosófica: el ámbito del ser y el ámbito del obrar. La filosofía teórica es un discurso de carácter especulativo y abstracto cuyo fin es dilucidar el sentido del ser, como diría adecuadamente Heidegger en una de sus obras. Por otro lado, el fin de la filosofía práctica, que Aristóteles identificó con la ética, es el análisis del obrar humano. El discurso antropológico se ubica dentro de la primera esfera, pues su objetivo es analizar la naturaleza humana, la esencia última del ser humano, sus comportamientos fundamentales. El discurso ético es un discurso que se centra en el obrar humano.

El objetivo de la Antropología Filosófica es la descripción filosófica del ser humano, es decir, de lo que es el ser humano en su esencia, pero ello sólo es posible a partir del análisis del obrar, pues el obrar es la manifestación del ser, como decían los medievales, «opere sequitur esse», es decir, el obrar sigue al ser. Esto significa que la Antropología Filosófica es el análisis del ser humano, pero a partir del obrar, y el obrar humano es plural y muy rico, pues el ser humano es ante todo un animal polifacético, capaz de múltiples actividades. Es capaz de amar, es capaz de aprender, es capaz de odiar, es capaz de crear, es capaz de destruir. El acceso a lo que es el ser humano, pasa por el análisis del obrar, aunque la persona es más que la suma de sus actos.

En el esquema arquitectónico del saber filosófico que elaboró Ch. Wolff y que sirvió de base a la crítica de Kant, existen dos grandes áreas de la filosofía teórica: la metafísica general y la metafísica especial. Dentro de la esfera de la metafísica general, hay que ubicar la Ontología, cuyo objeto fundamental es el análisis filosófico del ser y su sentido último. Como dice Heidegger, siguiendo a Leibniz, al final de uno de sus textos más citados, la pregunta fundamental de la metafísica reza del siguiente modo: ¿por qué hay ser y no más bien la nada?

Por otro lado, dentro de la esfera de la metafísica especial, se desarrollan tres saberes teóricos: la Cosmología cuyo tema de análisis es el universo, su constitución, su génesis y su evolución; la Teología racional, cuyo centro de análisis es la existencia y la naturaleza de Dios, y, finalmente, la Antropología Filosófica cuyo fin es investigar la esencia de la persona humana y su lugar en el cosmos. Dios, Mundo y Hombre constituyen los tres núcleos problemáticos de la filosofía teórica y el ejercicio de la metafísica consiste en hallar una correlación lógica y racional entre estos tres polos de la realidad.

Los tres saberes, Teología, Cosmología y Antropología, están mutuamente implicados, pues cada uno se refiere ineludiblemente al otro, aunque no necesariamente de modo afirmativo, sino también de modo negativo. En el pensamiento de san Agustín, por ejemplo, su Antropología se refiere directamente a la Teología, pues el hombre se define como criatura de Dios y, por lo tanto, su referente constitutivo es Dios. En su concepción del mundo, el hombre es creado por Dios y su fin último consiste en la comunión con Dios. Por otro lado, en la teoría evolutiva de Darwin, su Antropología está en íntima relación con su Cosmología, pues el hombre se define como el producto resultante de una evolución cósmica cuyo origen se remonta a los orígenes del Universo y se ha desarrollado a lo largo de millones de años. En la filosofía de Nietzsche, su concepción del hombre se refiere también a la Teología, aunque de un modo crítico, pues la afirmación del hombre en Nietzsche requiere la negación de Dios, la muerte de Dios, como dice el hombre loco del aforismo CXXV de *La gaya ciencia*.

A partir de estos ejemplos históricos, uno se da cuenta de que la Antropología está íntimamente relacionada con la Cosmología y con la Teología, aunque dicha relación no es unívoca, sino que adquiere a lo largo de la historia del pensamiento expresiones muy distintas. Resulta imposible introducirse en la esfera humana, sin referirse al cosmos, al mundo que, en definitiva, es el espacio donde el ser humano realiza su existencia. Por otro lado, resulta imposible pensar lo humano sin referirse a la esfera divina, aunque sea críticamente, pues, desde la génesis del pensar filosófico, la pregunta por Dios y por su relación con el ser humano constituye un tema clave de la filosofía y, antes, de la mitología.

Segunda definición: la Antropología Filosófica es un discurso racional, crítico y dialógico en torno a la condición humana. La Antropología es un discurso racional, aunque no únicamente racional, pues intervienen factores de tipo subjetivo, emotivo, histórico, social y religioso, pero, fundamentalmente, es racional. Esto significa que el instrumento de análisis de la realidad es, en esta disciplina, la razón. La herramienta del antropólogo es la racionalidad y mediante ella trata de explicarse el fenómeno humano, como diría Teilhard de Chardin. Esto significa que en el seno de este discurso, la argumentación, la hiladura lógica de las tesis, la explicación racional de los comportamientos humanos es fundamental.

La razón, como dijo Kant, es un instrumento que puede utilizarse de distintas formas. Hay usos distintos de la razón. Hay, por de pronto, un uso especulativo de la razón y hay un uso práctico de la misma. Kant se dedicó en la *Crítica de la razón pura*, a analizar los límites de la razón en su uso espe-

culativo y dedicó la *Crítica de la razón práctica*, a analizar el alcance de la razón práctica en el terreno de lo moral.

El uso de la razón en la ciencia o en la tecnología es distinto del uso de la razón en la Antropología o en la poesía. Eso significa que la razón es una herramienta que puede utilizarse de modos muy distintos. En la Antropología la razón no opera de modo matemático, es decir, no avanza de un modo puramente lógico, sino que opera de un modo circular y meditativo. El objetivo fundamental del antropólogo es pensar la realidad humana y pensarla desde todas las perspectivas, por ello en esta disciplina la razón no se utiliza de un modo instrumental, como en la tecnología, sino de un modo reflexivo y meditativo.

El instrumento racional es clave para distinguir la Antropología Filosófica de otros discursos sobre el hombre. Pues, aunque el tema de la Antropología Filosófica es, como se ha dicho, la persona, la Antropología, como tal, no tiene la exclusiva del ser humano, pues la condición humana es un tema constante en otros saberes como la poesía, la novela, la mitología e, inclusive, la música. De hecho, existe también una Antropología literaria cuyo fin es analizar el sentido de la condición humana a partir de las grandes obras maestras de la literatura universal. Y de hecho, hay mucha Antropología en los textos de Shakespeare, de Tolstoi o de Kafka, pues en ellos se trata, fundamentalmente, de lo humano, aunque desde otra perspectiva intelectual y estética. En los personajes universales de la literatura (Hamlet, Don Quijote, Ana Karenina, Gregor Samsa...), es posible rastrear los grandes tópicos y los grandes temas de la existencia humana: el amor, la muerte, la angustia, la esperanza, el temor, el sufrimiento, el placer.

¿Cuál es, entonces, la diferencia entre estos discursos? El punto de encuentro es evidente, a saber, el fenómeno humano, pero la metodología para abordar esta cuestión difiere sustancialmente. En la Antropología Filosófica, el instrumento fundamental de aproximación al misterio humano es la razón, mientras que en la poesía, en la literatura o en la música, la razón no tiene el papel central y decisivo que tiene en la Antropología Filosófica. En una descripción poética del ser humano, la emotividad, el sentimiento, la pasión, la imaginación, el ensueño, son elementos claves para la ejecución de la misma. El fin del texto poético no es dilucidar racional y críticamente la esencia humana, sino expresar bellamente la emoción ante lo humano. La razón especulativa, abstracta y meditativa no tiene el papel central que juega en la Antropología Filosófica.

Ello significa que la Antropología Filosófica debe integrarse y correlacionarse con estas otras disciplinas que, de un modo oblicuo se aproximan al

misterio del universo personal. Aunque el instrumento central de esta materia es la racionalidad, ello no significa que pueda desarrollarse al margen de estas aproximaciones emotivas y subjetivas al ser humano. En este punto, la Antropología Filosófica actual debe todavía integrar en su discurso las grandes aportaciones de estas artes por lo que respecta al tema humano.

El discurso antropológico es un discurso, además de racional, crítico. La perspectiva crítica es inherente al ejercicio de la filosofía. Sócrates fue un crítico en su tiempo y, precisamente por ello, tuvo que beber la cicuta; también lo fue Aristóteles frente a la religiosidad mitológica y pagana de su tiempo. Descartes, en *El discurso del método*, sometió a una crítica radical todos los conocimientos filosóficos que había recibido a lo largo de su formación e, inclusive, sus percepciones y sus sensaciones. En Kant, la crítica adquiere toda su plenitud, pues no sólo somete a crítica los conocimientos de su tiempo, sino las mismas posibilidades cognoscitivas de la razón. En Nietzsche, la actitud crítica es radical y su crítica se orienta hacia toda la tradición occidental, socrática y cristiana. El ejercicio de la sospecha, pues, es constante en la historia del pensamiento occidental.

La Antropología Filosófica es un discurso crítico porque pone en tela de juicio nuestras concepciones habituales y comunes de la naturaleza humana. Precisamente por ello, en esta disciplina, la interrogación crítica, la puesta entre paréntesis de nuestras convicciones fundamentales, es absolutamente necesaria, pues sólo es posible pensar en el ser humano si somos capaces de criticar los prejuicios que tenemos y que hemos heredado en torno a la naturaleza humana. La actitud crítica es fundamental para progresar en el conocimiento de lo humano, pero la crítica debe realizarse desde la racionalidad, desde la argumentación. No se trata, pues, de una crítica fácil y reaccionaria, sino de una crítica fundamentada, contrastada y cuyo fin es la búsqueda de la verdad del hombre. Detrás de la actitud auténticamente crítica, se esconde el interrogante: ¿cuál es, en definitiva, la verdad del hombre?

El diálogo es intrínseco a la filosofía. De hecho, la filosofía nace en el ágora ateniense, cuando Sócrates empieza a dialogar con sus contemporáneos en torno a la virtud, a la inmortalidad y a la felicidad. Después de las incursiones presocráticas, la filosofía es, por definición, diálogo. También la Antropología Filosófica tiene una naturaleza dialógica, pues sólo a través del diálogo es posible progresar en el conocimiento de lo humano, pues en el diálogo se integran perspectivas distintas y variadas sobre lo humano. El monólogo empobrece la cuestión antropológica, mientras que en el diálogo adquiere cotas de máxima complejidad.

Esta integración de perspectivas distintas no debe interpretarse como una especie de eclecticismo filosófico, pues el término final del diálogo es, según Platón, la verdad y, precisamente por ello, es necesario considerar todas y cada una de las perspectivas filosóficas, pues cada una aporta, en un grado distinto, algún destello de verdad sobre el hombre. La tarea de pensar en la condición humana no puede ser jamás a título individual, pues la cuestión humana es demasiado enigmática para ser dilucidada en solitario. De hecho, la historia de la Antropología Filosófica, como veremos sucintamente después, es la historia de un diálogo sobre lo humano.

Ensayemos, todavía, una última definición de Antropología Filosófica que integre sintéticamente estos rasgos que se han esbozado aquí. Según lo dicho, la Antropología Filosófica puede definirse como un discurso filosófico, esto es, racional, crítico y dialógico en torno a la condición humana, cuyo fin es dilucidar lo más propio y específico de la condición humana y comprender globalmente las múltiples expresiones y modalidades del vivir humano. La vida humana, con todas sus ambigüedades y perplejidades, constituye, al fin y al cabo, el tema de la Antropología Filosófica.

2. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y ANTROPOLOGÍAS

Existe una aproximación filosófica a la naturaleza humana, pero existen también otros discursos sobre lo humano que se desarrollan desde otras perspectivas intelectuales. Se trata de analizar, en este espacio, la relación entre la Antropología Filosófica y las antropologías, pues constituye un nexo fundamental desde todas las perspectivas²⁴.

La Antropología Filosófica debe integrar en su seno las aportaciones de los otros discursos antropológicos, pues sólo es posible discurrir filosóficamente en torno al hombre a partir de las observaciones y las conclusiones de los distintos saberes antropológicos. Por otro lado, si la Antropología Filosófica no integra en su seno estas aportaciones, corre el peligro de convertirse en una disciplina sumamente abstracta, cuya referencia al hombre de carne y hueso, al hombre existente, sea una pura casualidad.

Por otro lado, la Antropología Filosófica juega un rol fundamental en el campo del saber. Pues ante la dispersión de los discursos antropológicos, la

²⁴ Sobre esta cuestión, ver: Nello, A. *Antropologia i antropologies i oblit de l'home: peripècies de l'antropologia contemporània*. Ars Brevis, 1995; 1: 177-195.

Antropología Filosófica trata de ofrecer una visión integral, global y holística del ser humano en su circunstancia, lo cual es absolutamente necesario para ir más allá de una imagen sectorial y fragmentada del ser humano. El eclipse del saber global sobre el hombre es un grave peligro de la cultura contemporánea como consecuencia de la suma especialización de cada saber.

Las antropologías de tipo cultural, físico, social o religioso son determinantes para acercarse al misterio del universo personal, porque en ellas se desarrolla específicamente una dimensión del ser humano: el hombre como animal religioso, el hombre como animal cultural, el hombre como animal social, lo cual es muy útil para percatarse de la variedad de manifestaciones históricas y de concreciones formales del género humano.

Siguiendo el esquema de Harris²⁵, se podrían distinguir, a grandes rasgos, las siguientes antropologías. En primer lugar, es preciso considerar la antropología cultural, cuyo fin es el estudio del ser humano a partir de una determinada esfera cultural, es decir, a partir de los productos, de las costumbres, de los hábitos y de las creencias de una determinada cultura. Desde esta perspectiva se puede analizar al hombre gitano, al hombre mapuche, al hombre occidental. En esta disciplina se trata de ahondar en los distintos universos culturales y precisar qué imagen del hombre se elabora en el seno de estas culturas. En toda cultura hay una «imago hominis» y la finalidad de la antropología cultural es revelarla a través del estudio de la cultura en cuestión.

El ser humano es, fundamentalmente, un animal cultural, que se expresa y se desarrolla como persona en el seno de un imaginario religioso y a partir de unos determinados instrumentos y herramientas culturales. Dentro de la antropología cultural, es preciso considerar otras disciplinas menores como la etnografía, esto es, la descripción de las distintas etnias de un modo sistemático, la antropología aplicada, la antropología médica, cuyo fin es analizar los procesos de enfermedad, de curación y de salud en el seno de una determinada cultura, la antropología urbana y la antropología del desarrollo.

En segundo lugar, dentro del esquema de Harris, hay que considerar la Arqueología, pues el estudio de la antigüedad a partir de los restos arqueológicos que quedan de ella, es fundamental para saber cómo era el hombre primitivo, de qué modo vivía y cómo se expresaba culturalmente. Para la Antropología Filosófica es fundamental la aportación de la Arqueología, pues si su finalidad es estudiar al ser humano de un modo integral y pluridimensional, entonces resulta pertinente extender el análisis a otras épocas de la historia,

²⁵ Harris, M. *Introducción a la antropología general*. Madrid, 1991.

pues no se trata, simplemente, de describir al hombre del presente, a ese hombre que cruza la calle mientras el lector lee este texto, sino que se trata, en el fondo, de describir analíticamente al ser humano y, en este sentido, la memoria histórica del pasado es fundamental para ensanchar la reflexión a otros hemisferios culturales.

En tercer lugar, está la antropología física, que se refiere a la descripción física, anatómica y externa del ser humano. Desde un punto de vista físico, no todos los seres humanos somos idénticos, sino que existe una pluralidad de modalidades y de tipos humanos. El estudio sistemático, riguroso y formal de las tipologías humanas constituye el objeto de la Antropología física. Dentro de la esfera de la Antropología física es preciso distinguir, según Harris, distintas áreas del saber: la primatología, la paleontología humana, la antropología forense y genética de población.

A lo largo de la historia de la Antropología Filosófica occidental se estableció una compacta identidad entre el género humano y el hombre occidental, lo cual es un reduccionismo muy grave, pues existen múltiples modalidades físicas y culturales de lo humano más allá del mundo occidental. Esta identificación de la humanidad con el mundo occidental se da, particularmente en el mundo griego, a partir de la distinción entre el ciudadano y el bárbaro. En el Renacimiento, como consecuencia del descubrimiento de América, en el año 1492, se produce un debate filosófico y ético en torno a la humanidad o la inhumanidad de los indígenas del continente sudamericano y sus derechos y deberes. En el fondo, la historia de la Antropología occidental es el estudio analítico del «homo occidentalis».

Resulta, pues, especialmente urgente elaborar de un modo creativo una Antropología Filosófica de raíz intercultural, es decir, donde lo humano sea considerado desde múltiples perspectivas culturales. Desde esta perspectiva, es necesario integrar los conocimientos de la Antropología física y la Antropología cultural y tratar, posteriormente, de realizar una síntesis global donde sea posible formular algo general y genérico sobre el ser humano, no sobre este o aquel ser humano concreto e histórico, sino sobre lo humano en términos globales.

Esto supone un arduo ejercicio de abstracción a partir de la recolección de datos y la integración de distintos saberes. Por todo ello, la Antropología Filosófica, en cuanto tal, trasciende la capacidad de un único individuo y se convierte, ineludiblemente, en tarea interdisciplinar e intercultural.

Finalmente, es preciso delimitar otras antropologías como la Antropología lingüística. El ser humano es un animal hablante, es «homo loquens». El hablar constituye una particularidad específica del género humano, pero el ha-

blar humano se expresa en la realidad de múltiples modos. El estudio de los signos lingüísticos, de los símbolos culturales, de la semiótica, es fundamental para comprender la esencia del hombre. A través de su expresividad es posible acercarse a su interioridad. Precisamente por ello, la Antropología lingüística constituye un referente clave para la Antropología Filosófica. Dentro de esta disciplina, Harris distingue varios saberes como la lingüística histórica, descriptiva y la sociolingüística.

3. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y COSMOVISIÓN

El discurso filosófico en torno a lo humano se desarrolla en el seno de una cosmovisión, que puede ser implícita o explícita. W. Dilthey analizó la íntima relación entre la filosofía y las cosmovisiones y según su punto de vista, toda filosofía nace, crece y se desarrolla al amparo de una determinada cosmovisión. También la antropología como parte integrante de la filosofía, está en íntima relación con las cosmovisiones.

Pero, ¿qué es, exactamente, una cosmovisión? Una cosmovisión es una imagen global del mundo, una concepción global de la realidad (Dios, Mundo y Hombre), que no es de carácter estrictamente racional, sino que viene dada a partir y a través de la tradición. Hay, en este sentido, una cosmovisión griega de la realidad, una cosmovisión cristiana del mundo y, por ejemplo, una cosmovisión budista del universo. Las cosmovisiones no son exactamente discursos racionales, pues integran elementos de carácter mitológico, fantástico, imaginario. Tampoco son necesariamente irracionales, sino metarracionales, es decir, se ubican más allá del discurso filosófico.

En toda sociedad existe, de modo implícito o explícito, una cosmovisión, es decir, una imagen global del mundo («imago mundi») y esta imagen que se transmite a través de los agentes educativos y de las instituciones educativas, es determinante para comprender la acción y la mentalidad de los miembros de dicha sociedad. En el seno de toda cosmovisión existe una visión del hombre («imago hominis»), una visión de Dios («imago Dei») y una visión del mundo («imago mundi»). En toda cosmovisión también existe una determinada pirámide axiológica, no sólo desde el punto de vista ético, sino también desde el punto de vista estético. A partir de su cosmovisión, la persona emite unos juicios de valor, un discurso moral sobre la realidad y sobre la acción humana. En la entraña de toda cosmovisión, pues, existe, en estado bruto, una teología, una cosmología, una antropología, una ética y una estética.

Desde el punto de vista asistencial, la comprensión de la cosmovisión inherente a una sociedad, es clave para atender adecuadamente, tanto desde el punto de vista ético como estético, a la persona. Cada cual desea ser atendido y tratado a partir de unos determinados patrones éticos y estéticos que están en el seno de su tradición. En este sentido, si la tarea de cuidar constituye el nervio central de la Enfermería, es absolutamente necesario conocer e interpretar el trasfondo simbólico, cultural, ético y religioso de la persona del enfermo, pues sus expectativas están íntimamente relacionadas con su cosmovisión.

Landmann distingue entre antropologías implícitas —tan antiguas como el pensamiento humano— y antropologías explícitas²⁶. En el seno de toda cosmovisión existe una antropología implícita, esto es, una visión integral del ser humano. Las antropologías implícitas existen desde el origen de la cultura, mucho antes de la escritura y, por supuesto, antes del nacimiento de la filosofía y de la Antropología Filosófica como disciplina autónoma. En este sentido, existe una antropología implícita en la cultura del antiguo Egipto, existe una antropología implícita en la cultura maya y, también, en las sociedades urbanas postmodernas. El origen de las antropologías implícitas es, por lo general, de tipo religioso o pseudoreligioso.

Interpretar la antropología implícita a una cosmovisión es fundamental para saber qué piensan de sí mismos los hombres y las mujeres de una determinada sociedad. Es distinta la cosmovisión medieval, por ejemplo, de la cosmovisión renacentista y resulta imposible comprender al hombre medieval y al hombre renacentista al margen de sus cosmovisiones. Además, para interpretar adecuadamente el arte, la literatura, la arquitectura y la escultura de una determinada época, la comprensión de su cosmovisión es fundamental.

Existe una íntima y total interacción entre la antropología implícita a una cosmovisión y la Antropología Filosófica. Desde un punto de vista teórico, la Antropología Filosófica es de carácter racional y es, en cuanto tal, una disciplina autónoma y crítica y, sin embargo, en la práctica, la Antropología Filosófica está completamente condicionada por múltiples factores, como por ejemplo, las cosmovisiones y sus antropologías implícitas. En todo antropólogo subsiste una antropología implícita. Todos tenemos, a partir de nuestra educación, una determinada visión del hombre y resulta muy difícil desarrollar un discurso crítico hacia esta antropología. Sin embargo, es completamente necesario, pues de otro modo la Antropología Filosófica se reduce a una pura elaboración racional de unos esquemas de tipo tradicional.

²⁶ Landmann, M. *De homine*. Freiburg-München, 1962.

Desde esta perspectiva, es posible añadir todavía una nueva definición de Antropología Filosófica; a saber, la Antropología Filosófica es esa disciplina cuyo fin es reelaborar críticamente y desde un punto de vista racional la antropología implícita a toda cosmovisión.

4. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y ÉTICA

Existe una relación muy estrecha entre el discurso antropológico y el discurso ético, pues ambos se refieren a lo humano, aunque desde perspectivas y parámetros distintos. Si por Antropología Filosófica se entiende una reflexión filosófica integral sobre la condición humana, entonces incluye la ética, pues la eticidad es una de las dimensiones de la persona humana. Por otro lado, si se comprende la Antropología como una ciencia empírica, entonces no incluye la ética, pues la ética es una disciplina normativa y no empírica²⁷.

La experiencia ética es una experiencia fundamental de la condición humana y, precisamente por ello, la eticidad constituye una parte fundamental de la Antropología Filosófica, pues el ser humano, por definición es un animal moral que emite juicios de valor sobre la realidad, que juzga los actos humanos propios o ajenos. El ser humano puede ser moral o inmoral, pero jamás amoral, porque de un modo inevitable enjuicia la realidad exterior y, aunque sea de una manera precaria e inconsistente, elabora una cosmovisión ética de la realidad, esto es, una pirámide axiológica. Sin embargo, la relación entre Antropología Filosófica y Ética no sólo se refiere solamente a este hecho, sino a la correlación de significados entre ambas disciplinas.

La Antropología Filosófica es, «a priori», una descripción rigurosa, sistemática y crítica de la condición humana, un análisis del fenómeno humano, de sus grandezas y de sus miserias. La ambigüedad de la criatura humana es deslumbrante, pues desde el punto de vista moral se puede definir como la suma de los polos opuestos («coincidentia oppositorum»): crueldad-compasión, destrucción-creación, muerte-vida, odio-amor, guerra-paz. El objeto de la Antropología es la realidad humana en sí misma, tal y como se expresa en sus múltiples facetas y expresiones. No resulta nada honesto, desde un punto de vista antropológico, sesgar la mirada sobre lo humano y ocultar esos fenómenos que resultan bárbaros e indignos de la persona humana.

²⁷ Cf. Florival, G. Le rapport de l'éthique à l'anthropologie. *Revue Philosophique de Louvain*, 1995; 4: 572-591.

La monstruosidad, como dice Adorno, es una posibilidad de la persona humana que, además, se concreta histórica y realmente a través de determinadas acciones y comportamientos. La monstruosidad moral es una posibilidad humana que la Antropología Filosófica debe integrar en su discurso. En este sentido, las aportaciones de Sade en torno a la violencia y el sadismo, los lúcidos análisis de Schopenhauer en torno a la crueldad y la literatura de Kafka en torno a la incompreensión y el abandono, son especialmente relevantes desde el punto de vista antropológico, pues iluminan la parte oscura o prohibida, como diría G. Bataille, de la condición humana.

El objetivo de la Ética, como disciplina normativa que es, no se limita a describir la realidad humana, como en el caso de la Antropología, sino que consiste en elaborar un análisis valorativo del obrar humano, en términos de aprobación y de reprobación. El antropólogo describe lo que hay, el moralista valora, a partir de unos determinados criterios o principios éticos, lo que hay y emite juicios de valor en torno a ello. El antropólogo, en tanto que antropólogo, afirma que el hombre es un animal que tortura a sus semejantes y trata de explicarse esta conducta a partir de un determinado esquema de dimensiones y de interioridades. Por otro lado, el moralista condena la tortura a partir de unos determinados parámetros o esquemas previos. La antropología es descriptiva, aunque no sólo descriptiva y no sólo desde un punto de vista exterior, mientras que la Ética es normativa, aunque no sólo normativa, pues parte de una preconcepción antropológica y opera a partir de ella.

Eso significa que la Ética se refiere, constitutivamente, a una Idealidad, es decir, a un ideal de existencia humana, a un modelo o patrón de conducta que está más allá de la realidad o del mundo de los hechos. Quizás por ello, decía Wittgenstein que la Ética, como la estética, no se refiere a este mundo fáctico, sino a la esfera de lo místico, del valor, de la bondad, de la felicidad y sus referentes no están en la realidad, sino que la trascienden. La Ética se construye a partir de juicios de valor, mientras que la Antropología es un discurso descriptivo, aunque no meramente exterior, porque trata de escudriñar el núcleo último de la criatura humana, su interioridad, su mundo invisible.

A pesar de la distancia formal entre ambas disciplinas, existe una tensión creativa y una mutua implicación entre Antropología y Ética, del mismo modo que hay una tensión creativa entre la realidad humana y la idealidad humana. Todo ser humano, de un modo explícito o implícito, tiende hacia un ideal, pero todo ideal se construye a partir de una realidad. El punto de partida de la Ética es la Antropología, pues en base a los materiales que aporta la Antropología, el moralista construye sus juicios de valor sobre la realidad, sus ideas en torno a la felicidad, en torno a la virtud, en torno a la plenitud humana.

Pero el punto de llegada de la Antropología es la Ética, porque el antropólogo, además de describir lo humano y sus múltiples expresiones, trata, en último término, de esbozar un ideal para el ser humano y en este espacio la Antropología se transforma en Ética.

Existen, desde este punto de vista, dos grandes líneas antropológicas a lo largo de la historia de la filosofía occidental: una antropología de la negatividad y una antropología positiva. Desde la primera perspectiva, el ser humano es animal incapaz de bien, es un ser malvado y perverso, cuyo objetivo central es la destrucción y el dominio de su semejante. «Devorar o ser devorado: ¡Éste es el dilema!» —dice Strindberg parafraseando a Shakespeare—. Esta lectura de la condición humana en clave pesimista está particularmente presente en la obra de Calvino, de Th. Hobbes, del marqués de Sade, de A. Schopenhauer y, en el siglo xx, genialmente expresada en los aforismos de E. M. Cioran.

En el otro extremo, se desarrolla una antropología positiva, donde el ser humano es descrito en términos angelicales, donde la posibilidad del mal, de la destrucción y de la barbarie ni siquiera es considerada, lo cual resulta sorprendentemente ahistórico. Dentro de esta esfera interpretativa, es preciso ubicar a J. J. Rousseau y su visión particularmente optimista e ingenua del ser humano y sus posibilidades existenciales. Entre ambas perspectivas, existen posturas intermedias que, desde nuestro punto de vista, se acerca con más precisión a la ambigüedad del animal más fantástico, como dice un pensador metafísico de nuestro país. En ambos casos, se da una tensión creativa entre Antropología y Ética, pues la interrelación entre la realidad y la idealidad está muy condicionada por la interpretación de la realidad.

La relación entre Ética y Antropología es especialmente tensa cuando se trata de concretar la especificidad de lo humano y su dignidad en relación con otros seres. Desde el punto de vista de la ética tradicional, de corte antropocéntrico, la persona humana goza de una dignidad como consecuencia de su excelencia ontológica, es decir, de su ser. El respeto y la atención que merece la persona humana se deduce de la superioridad ontológica de la persona en el ámbito de la realidad.

Sin embargo, desde otras perspectivas intelectuales, de tipo biocéntrico, por ejemplo, esta pretendida superioridad jerárquica de la persona humana es directamente cuestionada, lo que tiene efectos desde un punto de vista ético, en lo que se refiere a sus derechos. Pero el mismo debate ético aparece en los procesos de génesis y de desarrollo de la vida humana, pues desde determinadas perspectivas intelectuales se cuestiona la existencia de la persona en dichas etapas y, por lo tanto, su dignidad en el orden ético y jurídico.

La cuestión, pues, no es nada menor, ya que las decisiones de tipo ético y, en último término, de tipo legal parten de una determinada preconcepción de lo humano que puede ser elaborada racionalmente o simplemente implícita. Esta cuestión, en la actualidad, es especialmente pertinente, ya que en muchos debates de tipo bioético subsiste, en el fondo, una problemática de tipo antropológico que radica en definir la especificidad de la persona humana, la génesis de la misma y la justificación de su pretendida dignidad superior. Desde este punto de vista, la resolución de los grandes dilemas éticos de tipo genético pasa por un análisis riguroso, crítico, racional y dialógico de los rasgos característicos de la persona humana y su ubicación en el conjunto del Universo.

5. CRÍTICA DE LOS REDUCCIONISMOS ANTROPOLÓGICOS

Existen caracterizaciones del universo personal que padecen un grave reduccionismo antropológico. El reduccionismo, como su nombre indica, se refiere a una visión estrecha y simplista, es decir, reductiva, de la realidad, una interpretación sesgada y pobre de la complejidad de lo real. Existen distintas clases de reduccionismo, de tipo teológico, ético, estético, político y, por supuesto, antropológico. En todas estas formas se abandona el paradigma de la complejidad (E. Morin) y se resuelve el problema en cuestión de un modo simple y estereotipado. Generalmente, el reduccionismo metodológico desemboca en el tópico y la simplicidad intelectual.

La Antropología Filosófica no es ajena a los reduccionismos, sino que a lo largo de la historia y, también, en la actualidad, pueden detectarse análisis reduccionistas y unilaterales de la persona humana. Se refirió a ellos, por ejemplo, H. Marcuse, en su clásico ensayo titulado, precisamente, *El hombre unidimensional*. El problema del reduccionismo consiste fundamentalmente en superarlo, es decir, en reconocerlo críticamente y corregirlo. Generalmente, uno no se da cuenta de su mirada reduccionista. Desde este punto de vista, se impone el ejercicio del diálogo, pues el diálogo permite un ensanchamiento de perspectivas y una crítica intensa de los reduccionismos, propios o ajenos.

A esta apertura metodológica se refiere Ortega y Gasset cuando desarrolla su tesis sobre el perspectivismo. El único modo de introducirse con cautela y sensibilidad en el problema del hombre (Gevaert) es practicando el perspectivismo, es decir, la síntesis y la suma armónica de las distintas perspectivas intelectuales. El monoperspectivismo desemboca generalmente en

una visión reduccionista del ser humano y su circunstancia. Precisamente por ello es tan necesaria la praxis del diálogo y de la crítica en la Antropología Filosófica. En este sentido la Antropología Filosófica es fundamentalmente un campo de integración, de síntesis y de tensión entre distintas orientaciones intelectuales.

Por otro lado, los efectos del reduccionismo pueden ser muy negativos, pues a partir del marco teórico se construye la práctica y se justifica la misma. Si el marco teórico sufre una miopía, es decir, una imagen hipertrófica de la realidad, entonces la praxis consecuente resulta fatal. En el ámbito de la Enfermería, por ejemplo, el reduccionismo antropológico es muy negativo, pues lleva a modalidades asistenciales, donde el ser humano es tratado de un modo indebido, simple y estereotipado.

En una antropología reduccionista del sufrimiento, por ejemplo, donde el sufrimiento queda reducido a dolor, es decir, a la percepción de un mal de tipo somático, resulta imposible comprender y atender adecuadamente a la persona que sufre, pues el sufrimiento humano, como ha puesto de manifiesto V. Frankl en el *Homo patiens*, tiene múltiples y distintas dimensiones, de orden ético, de orden religioso, de orden social, de orden psicológico e, inclusive, de orden espiritual. Ello supone que la asistencia, el cuidado del hombre doliente, debe abordarse desde otro marco teórico, más amplio, más complejo.

En una antropología de la felicidad, por ejemplo, donde la idea de felicidad se reduzca a la lógica del tener y del poseer, del consumo y de la apropiación, se incurre en un grave reduccionismo de tipo filosófico, pues la felicidad, desde Sócrates hasta Alberoni, resulta una cuestión mucho más compleja, ardua y difícil de resolver y se relaciona directamente con la lógica del ser y no del tener. La matriz de la libertad en Sócrates, en Platón, en san Agustín y, por supuesto, en Nietzsche, se relaciona con el ser y no con el tener. En este sentido, la aportación de E. Fromm en su clásico ensayo *Ser o Tener* es clave, pues en él lleva a cabo una crítica fundamental a la visión reduccionista de la felicidad humana que se concentra en la idea de tener. Desde la Antropología Filosófica tiene que abordarse críticamente este reduccionismo, pues en la praxis tiene efectos muy negativos y puede desembocar en una frustración de tipo existencial.

Desde un punto de vista histórico, pueden detectarse, en la Antropología Filosófica occidental, al menos, seis formas de reduccionismo: el materialismo, el espiritualismo, el inmanentismo, el determinismo, el racionalismo y el cientismo.

5.1. El materialismo

El reduccionismo materialista consiste en la reducción del ser humano a pura y crasa materialidad. Desde esta perspectiva filosófica, el ser humano es una estructura material (y sólo material) que se desarrolla en el tiempo y en el espacio. Desde esta clave de lectura, la diferencia entre el ser humano y el animal es puramente gradual y cuantitativa y radica en un desarrollo superior del ser humano en el seno de su constitución anatómica y fisiológica. El ser humano tiene el sistema nervioso central y ello explica una capacidad de comprensión y un tipo de comportamientos claramente distintos respecto a los otros animales, pero la raíz de esta diferencia, que no es cualitativa, no está en el espíritu o en el alma o en una instancia de esta naturaleza, sino en el desarrollo de la materia y particularmente en las interconexiones neuronales.

El materialismo, que se difunde desde los siglos XVIII y XIX, aporta una revolución radical de la imagen del hombre. Los materialistas franceses, P. Bayle, el barón D'Holbach, La Mettrie y posteriormente, en el siglo XIX, los teóricos del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, Marx, Engels y Lenin, entre otros, constituyen los precedentes intelectuales del materialismo biólogo del siglo XX. Sin embargo, las raíces últimas del materialismo se hallan en Grecia, particularmente, en la filosofía atomista de Demócrito y de Leucipo. A pesar de estos orígenes griegos, el materialismo como tal, adquiere su máximo desarrollo y esplendor en el siglo XIX, con el positivismo y el biogismo.

Hasta entonces, prácticamente toda la tradición había considerado lo espiritual en el hombre como aquello que constituía propiamente su esencia y le caracterizaba por encima de cualquier otra cualidad. A todo esto se opone el materialismo: el hombre es una realidad material como todas las otras cosas. No existe más que el ser y el acontecer materiales. También el hombre está constituido por los mismos elementos y sujeto a las mismas leyes que el resto del mundo. También su vida y conciencia hay que explicarlas desde ahí. Todo es materia, sólo existe la realidad material.

Esta visión del ser humano constituye un grave reduccionismo, pues existen formas de vida y actitudes fundamentales en el ser humano que resultan inexplicables, de un modo integral, desde el punto de vista material, caracteres que trascienden el ámbito de la materialidad y requieren otro principio explicativo. Reducir la complejidad y el misterio del ser humano a pura materialidad, dificulta la comprensión de un sinnúmero de experiencias humanas, demasiado humanas, diría Nietzsche, que se refieren a otro registro de realidad. La experiencia de la culpabilidad, la experiencia del amor, la experien-

cia de la angustia, la experiencia del enamoramiento son un tipo de vivencias que, a pesar de tener una expresión en la corporeidad del ser humano, trascienden el marco de la pura exterioridad y se refieren a un universo interior, a la esfera invisible de la persona humana.

Resulta trivial afirmar que el ser humano tiene una estructura material, que vive en un determinado cuerpo y en él y por él se desarrolla, crece, se expresa y entra en relación con el mundo. El reduccionismo materialista consiste en reducir la complejidad de lo humano y sus múltiples niveles de expresión (sólo) a pura y crasa materialidad. Desde un enfoque perspectivista, esta lectura del ser humano es claramente reduccionista y pone en tela de juicio las múltiples aportaciones que, a lo largo de la historia y desde parámetros intelectuales muy distintos, se han desarrollado en torno a la singularidad del ser humano. En último término no existen ni pueden existir pruebas determinantes, en el orden científico, para confirmar categóricamente esta hipótesis.

5.2. El espiritualismo

El reduccionismo espiritualista se ubica en el otro extremo conceptual y en él la persona humana se reduce, únicamente, a espíritu. El espiritualismo consiste en identificar íntegramente la persona con su espíritu y reducir su cuerpo y su materialidad a un puro accidente de tipo arbitrario. En este reduccionismo se lleva a cabo una desconsideración implícita o explícita de la dimensión corpórea del ser humano y, por lo tanto, de su sensibilidad, de su sexualidad, de su expresividad y lingüisticidad gestual. El cuerpo se reduce a vehículo del espíritu.

La génesis de este reduccionismo espiritualista está ya en la filosofía platónica cuyo sustrato mitológico se remonta al orfismo, pero posteriormente se expresa en la patrística (Ireneo, Tertuliano, Orígenes...) y en la filosofía cristiana medieval (san Agustín) que sufre una grave y notoria contaminación del platonismo y del plotinismo. El desprecio de la corporeidad, la negación de la vida sexual, el temor ante los sentidos, el descuido estético, la lectura maniqueísta del bionimo cuerpo-alma es una constante a lo largo del pensamiento occidental hasta prácticamente el siglo XIX cuando irrumpen con fuerza las filosofías de las sospechas. Como dice adecuadamente M. Foucault, la historia de la cultura occidental es la historia del olvido del cuerpo, pues su núcleo de reflexión se focaliza en el espíritu, lo cual resulta, obviamente, un grave reduccionismo.

En los diálogos de Platón, por ejemplo, el ser humano es una realidad dualista, donde el elemento definitorio y constitutivo de sí mismo es el alma y el componente accidental y provisional es el cuerpo. El hombre es su alma y por ella y en ella se define a sí mismo. El aspecto material y corporal no merece ningún tipo de consideración. El cuerpo es, para los pitagóricos y después para Platón, la cárcel del alma, es decir, el obstáculo y la privación del espíritu humano.

A partir de la filosofía de Nietzsche y del psicoanálisis de Freud, la corporeidad adquiere relieve desde el punto de vista antropológico y con ella, los sentidos, las emociones, la gestualidad, la condición sexuada del ser humano. Se produce una destabuización del cuerpo y de todo su universo. Se ejerce una crítica histórica al platonismo y al espiritualismo cristiano y a partir de esta crítica decimonónica, se construyen otras antropologías del siglo xx, donde la corporeidad ya no es un elemento accidental, fútil o banal, sino un elemento constitutivo y definitorio del ser humano. En esta línea discursiva es necesario remarcar las aportaciones de M. Ponty en su *Fenomenología de la percepción*.

La afirmación del espíritu, como algo independiente de la corporeidad, resulta algo, de por sí criticable, pues el ser humano es una unidad de sentido y, sus vivencias y sus experiencias fundamentales no se pueden deslindar, porque en él todo se da de modo unitario y sintético. Aunque uno puede distinguir en el orden conceptual y también en el orden vital, una dimensión externa y una dimensión interior en el ser humano que no deben identificarse con el cuerpo y el espíritu necesariamente, existe una íntima y completa interacción entre ambas dimensiones, entre las vivencias personales y sus manifestaciones externas. La afirmación del espíritu, pues, es una hipótesis antropológica a considerar, pues existe una larga y exhaustiva tradición que aboga esta idea, sin embargo, la reducción del ser humano a espíritu, a puro espíritu, constituye una grave exageración, es decir, un reduccionismo metodológico y formal que, desde la Antropología Filosófica, es necesario criticar y analizar racionalmente.

Ambos reduccionismos, a saber, el materialismo y el espiritualismo tienen efectos nocivos en la praxis asistencial. La consideración teórica del ser humano como una pura materialidad lleva a un tipo de praxis, donde el cuidado de lo exterior es prioritario y la interioridad de la persona, su espíritu, sus vivencias, sus percepciones internas, tienen un valor relativo y coyuntural. Por otro lado, el espiritualismo teórico, llevado a la praxis, desemboca en un descuido por lo corporal, en una falta de autoestima, una actitud muy propia de la Edad Media cristiana, lo cual también es negativo para la armonía y el or-

den del ser humano. En la praxis asistencial es preciso, pues, superar ambos reduccionismos y, por ello, es preciso articular un discurso teórico, donde el equilibrio entre exterioridad e interioridad sea fundamental, pues el cuidado del ser humano requiere una atención integral, unitaria y compleja.

5.3. El inmanentismo

El reduccionismo inmanentista consiste en la reducción del ser humano a sus concreciones de tipo histórico, temporal y espacial. En él se niega cualquier consideración de tipo trascendente en el ser humano. El ser humano es una realidad pura y crasamente inmanente, no hay en él ningún destello de eternidad. Se reduce pues, al ser humano, al ámbito de la inmanencia, esto es, el espacio y tiempo.

En la Antropología occidental el ser humano se define, por lo general, como una realidad trascendente. Esta tesis se halla ya en los textos de Platón, donde el hombre tiende por naturaleza hacia el Mundo de las Ideas (el cosmos eidético) que está más allá del universo material, del mundo de los sentidos. El destino del ser humano, en Platón, es trascendente y el filósofo tiene una tarea soteriológica pues debe conducir el ser humano a las Ideas. El principio de trascendencia en el ser humano es el espíritu, mientras que el principio de inmanencia es el cuerpo. Precisamente por ello existe una íntima relación entre el reduccionismo materialista y el reduccionismo inmanentista, pues la identificación absoluta y total del ser humano con la materia desemboca, generalmente, en el inmanentismo.

Pero la afirmación de la trascendencia en el ser humano no sólo se halla en Platón y en Plotino, sino posteriormente, en toda la filosofía de corte cristiano, especialmente en san Agustín, donde el ser humano es «criatura Dei» y su destino y su plenitud no está en la Ciudad de los Hombres, sino en la Ciudad de Dios («Civitas Dei»). Según el pensamiento cristiano medieval, el ser humano trasciende la realidad, es «capax Dei», pues su destino se relaciona con el mundo de Dios.

También en la filosofía contemporánea se puede detectar esta tesis. En la filosofía de Kierkegaard, por ejemplo, el ser humano tiene conciencia eterna y es una síntesis de eternidad y de temporalidad, lo que significa que en él hay algo que trasciende el tiempo y el espacio. En la filosofía mística de L. Wittgenstein, el ser humano se ubica en el mundo de los hechos, pero se refiere fundamentalmente a la esfera de lo místico, que está más allá del tiempo y del espacio y ahí es donde tienen sentido las categorías de Bien, Valor, Felicidad,

Culpabilidad, Belleza. Más allá de los hechos, está lo místico y lo místico no puede resolverse científicamente, sino que requiere la actitud silente.

A partir de estos ejemplos históricos, uno se percató que la afirmación de la trascendencia del ser humano es una constante en el pensamiento occidental. Sin embargo, el reduccionismo inmanentista está muy presente en la antropología contemporánea. Este tipo de reduccionismo se desarrolla fundamentalmente en el siglo XIX y en el XX. En el reduccionismo inmanentista se niega la religiosidad del ser humano, su apertura radical hacia lo Otro, su tensión hacia la trascendencia, hacia lo que está más allá del mundo visible. Desde el reduccionismo inmanentista, se reduce la trascendencia a pura ilusión o duplicación del yo. Los antecedentes filosóficos del inmanentismo antropológico se hallan en la filosofía de L. Feuerbach y, especialmente, en *La Esencia del Cristianismo* donde lleva a cabo una reducción de la Teología a la Antropología.

La afirmación de la trascendencia es muy problemática porque no es exclusivamente racional, sino que requiere una determinada fe, sea de tipo religioso o de tipo filosófico (K. Jaspers). En la filosofía de Dostoievsky, el ser humano es trascendente porque se refiere connaturalmente a Dios, pero también en la filosofía atea de Nietzsche, el ser humano es trascendente porque es una tensión dialéctica entre el animal y el superhombre. El superhombre, en la filosofía de Nietzsche, representa el ideal de humanidad y, por lo tanto, la trascendencia del hombre. Eso significa que la afirmación de la naturaleza trascendente del ser humano no debe interpretarse exclusivamente desde categorías religiosas, pues también en la filosofía atea el ser humano se refiere a un ideal que le trasciende.

La afirmación de la trascendencia es, pues, cuestionable, pues no se trata de una categoría científica; sin embargo, la negación explícita y categórica de la trascendencia en el ser humano, esto es, de su orientación hacia un fin que trasciende el marco del tiempo y del espacio, constituye un grave reduccionismo antropológico, ya que oculta un «desideratum» fundamental del ser humano. Se puede discutir, desde un punto de vista filosófico y teológico, la consistencia y la relevancia de este conato o tendencia del ser humano hacia algo externo a su mundo y a sí mismo, pero no puede negarse categóricamente su existencia, pues constituye un «factum» de la vida humana y una idea clave para comprender muchas actitudes humanas: la experiencia religiosa, la experiencia artística y la experiencia mística, por ejemplo.

5.4. El determinismo

Otra forma de reduccionismo antropológico es el determinismo. El reduccionismo determinista consiste en la reducción del ser humano a sus determinaciones de tipo biológico, histórico, social, político, económico y religioso. Desde esta perspectiva intelectual, el ser humano no es libre, sino el resultado de un conjunto de determinaciones que confluyen en él. Su vida, su existencia, sus obras y su pensamiento carecen de singularidad y de originalidad, pues se explican por la suma de un conjunto heterogéneo de determinaciones. La identidad personal es, pues, un conglomerado de determinaciones, pero carece de autonomía y de sustancialidad en sí misma.

La historia del determinismo se remonta a los griegos, pero se desarrolla particularmente en la modernidad filosófica y, de modo especial, en la cultura contemporánea. A pesar de ello, el reduccionismo determinista no es un fenómeno central en la historia de la Antropología Filosófica, sino más bien es colateral, pues la afirmación de la libertad humana constituye un tópico del pensamiento occidental. Desde distintas perspectivas filosóficas, el ser humano se caracteriza como un ser radicalmente libre que tiene la capacidad de construir un proyecto libre con su existencia. En la filosofía existencialista de Sartre, el ser humano está condenado a ser libre, porque en él y sólo en él, la existencia precede a la esencia. También en la filosofía personalista del siglo XX, el ser humano es libre y puede construir su vida desde la libertad personal. A pesar de ello, el determinismo es una actitud intelectual creciente cuyo desarrollo tiene múltiples consecuencias en el orden práctico.

A lo largo de la historia occidental y también en la actualidad, el determinismo ha tomado diferentes formas. Está, por un lado, el determinismo biológico según el cual, el ser humano se reduce a su estructura genética y a los factores fisiológicos de su corporeidad. Desde esta perspectiva antropológica, el hombre en cuanto tal no es libre, sino el resultado de su constitución genética y del influjo que tiene su biología sobre su existencia. Este reduccionismo biológico es, por de pronto, muy criticable, pues en la vida de las personas, además de la biología y de los genes, incide el ambiente, la circunstancia, el entorno y, este entorno es clave para comprender los pensamientos y las acciones de la persona. La persona humana no es biológica o puramente biológica, sino fundamentalmente biográfica.

Los deterministas psicosociales focalizan su atención, precisamente, en las coordenadas de tipo social y psicológico. Los deterministas psicosociales recalcan la importancia de la combinación de factores psicológicos y sociales en la vida humana. Del lado psicológico colocan las diferentes tendencias

e instintos que impelen al individuo; del lado social consideran la presión constante del medio ambiente. En esta línea discursiva se ubica la reflexión determinista de B. F. Skinner, en su clásico ensayo *Walden Dos*.

Existe además, el determinismo de tipo económico, cuyo máximo representante es K. Marx y según el cual, el ser humano está completamente determinado por los factores económicos y ello le priva de su libertad. También hay una forma de determinismo teológico, donde se sostiene que la vida está dirigida irresistiblemente por Dios. En esta perspectiva se podría ubicar la antropología de corte calvinista. En la actualidad, adquiere mucha relevancia el determinismo de tipo mediático, según el cual el ser humano es el resultado de influjos audiovisuales, de estímulos icónicos sobre su conciencia. Según esta tesis, expresada recientemente por Sartori, el ser humano se reduce a «Homo videns».

La afirmación de la libertad humana y la especulación en torno a la esencia y los límites de la libertad es un tema constante en la historia del pensamiento occidental. Desde una perspectiva histórica, el reduccionismo determinista es muy criticable, pues los más grandes pensadores de la historia sostienen, aunque sea desde una perspectiva mínima, la existencia de la libertad en el sujeto humano. Desde una perspectiva personal, la cuestión de la libertad es muy abierta, pues la existencia del ser humano se desarrolla en un determinado espacio y eso significa que no es incólume a determinaciones externas e internas. Sin embargo, la afirmación categórica y absoluta del determinismo es criticable, pues no hay modo alguno de mostrar definitivamente que la vida humana es el puro resultado de unas determinaciones previas.

La afirmación de la libertad y de la autonomía humana no puede ser, de ningún modo radical y absoluta, pues existen muchos factores condicionantes en la vida humana, pero ello no significa necesariamente su categórica negación.

5.5. El racionalismo

Existen múltiples y distintas definiciones del ser humano: el hombre como animal simbólico (E. Cassirer), el hombre como animal que ríe (H. Bergson), el hombre como animal metafísico (A. Schopenhauer), el hombre como animal político (Aristóteles), el hombre como animal desequilibrado (Sciacca), etc., pero la definición canónica desde el punto occidental reza así: el hombre es animal racional. Esta definición se halla en la filosofía griega, especialmente

en Aristóteles, donde el ser humano se define como animal dotado de *logos*, es decir, de razón o también de palabra.

Durante el Medievo, la racionalidad, la capacidad intelectual constituye un atributo central del ser humano. Según santo Tomás, el ser humano tiene un alma racional y ello le permite el conocer abstracto y la honda comprensión de lo real. Posteriormente, esta definición adquiere su máxima expresión y radicalización en el racionalismo moderno, en Descartes, en Leibniz, en Spinoza y, de un modo especial, en Hegel. En la antropología cartesiana, por ejemplo, el ser humano es, fundamental «res cogitans», es decir, cosa pensante y en la filosofía de Hegel se lleva a cabo una identificación total entre realidad y racionalidad.

Según el reduccionismo racionalista, la racionalidad constituye el atributo fundamental y singular de la persona humana y el elemento diferencial respecto a los otros seres vivos. Se ocultan en esta definición antropológica otras dimensiones fundamentales de la vida humana, como la emoción, el sentimiento, la pasión o la corporeidad. En el siglo XIX, se desarrolla una dura crítica al reduccionismo racionalista, especialmente de la mano de los denominados antihegelianos que consideran que el centro de la persona humana no es el pensar, sino el sentir. En esta línea discursiva, es preciso situar a Kierkegaard, a Schopenhauer y, también, a Nietzsche. Los filósofos irracionalistas desarrollan una crítica frontal al logocentrismo occidental y a la visión del ser humano como algo que piensa.

El reduccionismo racionalista está en la matriz de la filosofía moderna y resulta un inconveniente fundamental para comprender adecuadamente la riqueza y la complejidad del ser humano. Pues el ser humano en su existencia no es puramente racional, ni puramente irracional, sino que ejerce su racionalidad en el seno de una historia y de un contexto social, económico, político y emotivo. La razón humana no es una razón pura, sino una razón histórica (Dilthey).

Desde el reduccionismo racionalista, las emociones y los sentimientos no sólo se ocultan, sino que además se valoran negativamente. Y, sin embargo, el elemento emotivo y sentimental es clave para comprender muchas actitudes y experiencias humanas que resultan incomprensibles desde la esfera de la razón. El odio, los celos, la ternura, la piedad, son actitudes humanas que sólo pueden comprenderse desde una visión más amplia del ser humano. El hombre es, como dijo X. Zubiri, una naturaleza sentiente y el sentir en el ser humano tiene unas características propias.

En los procesos asistenciales y en la aplicación de los cuidados es necesario superar el reduccionismo racionalista, pues la persona enferma es,

por lo general, un indigente afectivo y emocional, que necesita el apoyo, el afecto, la comprensión y la acogida de sus semejantes. Ello significa que una asistencia basada en el paradigma racionalista resulta pobre e insuficiente, para atender adecuadamente al ser humano y cuidarle de un modo integral. En el proceso de cuidar, la pedagogía de los sentimientos y la interpretación de los mismos es, con diferencia, mucho más importante que la comprensión racional del sujeto.

5.6. El cientismo

Por último, existe otra forma de reduccionismo que está especialmente presente en la Antropología contemporánea, a saber, el reduccionismo cientista. Este reduccionismo consiste en la reducción del ser humano a objeto científico, es decir, a un objeto que puede resolverse y explicarse íntegramente a través del método científico. En las antropologías de corte positivista, biologicista y cibernético, donde el ser humano se describe en términos tecnológicos como artefacto inteligente, la persona humana se reduce a una objetividad científica que puede ser explanada desde el lenguaje y desde el método de las ciencias experimentales.

El reduccionismo cientista se relaciona directamente con el materialismo y con el racionalismo y olvida una tesis clave en la Antropología Filosófica, a saber, que el ser humano íntegramente considerado jamás puede transformarse en objeto de investigación científica. Esto no significa que algunas dimensiones del ser humano y algunos estratos de su realidad, de tipo físico, anatómico, fisiológico o biológico, no puedan someterse al método científico, pero el hombre en cuanto tal, como realidad singular en el conjunto del universo no puede ser descrito y explanado desde la ciencia experimental, fundamentalmente porque la interioridad es ajena a la experimentación y al cálculo. A esta tendencia reduccionista, Kierkegaard la denominó la «idolatría del microscopio».

El hombre puede ser estudiado desde un punto de vista zoológico, pero este tipo de investigación jamás captará lo más específicamente humano del hombre y se quedará en la periferia de su objeto de investigación. Lo específicamente humano no se puede detectar a nivel orgánico. Lo humano, en tanto que humano, no puede reducirse y todavía menos agotarse en un conjunto de medidas. El hombre es imprevisible. No puede reducirse a una serie de generalizaciones sociológicas, pues lo que interesa en la Antropología Filosófica es el aspecto diferencial del fenómeno humano.

Quizás en este debate en torno al reduccionismo cientista, resulte interesante retomar la distinción de G. Marcel entre problema y misterio, pues el ser humano es radicalmente un misterio y jamás puede reducirse a un problema científico. Un problema puede resolverse mediante el ingenio y el trabajo de la razón, mientras que un misterio trasciende el marco de la racionalidad, se ubica más allá de los límites de la razón, para decirlo con una expresión kantiana. El mal en el mundo es un misterio y no puede introducirse en ninguna lógica científica, la existencia de Dios es un misterio y, también lo es el fondo último del hombre, su razón de ser en el mundo, el sentido de su existencia y el destino de su ser. Precisamente por ello, cualquier tentativa de reducción científica de lo humano resulta banal y simple.

La historia de los reduccionismos es, pues, una historia de olvidos y la Antropología Filosófica debe hacer frente a estos olvidos a través del diálogo y el perspectivismo. En el reduccionismo materialista se perpetra un olvido de la interioridad, mientras que en el reduccionismo espiritualista se produce un olvido de la corporeidad. En el inmanentismo se olvida la trascendencia del ser humano, mientras que en el determinismo se produce un olvido de la libertad. Por otro lado, en el racionalismo se cultiva el olvido de la emotividad y en el determinismo cientista, se olvida el carácter ineludiblemente misterioso de la condición humana.

La tarea de la Antropología Filosófica consiste, en último término, en construir una visión integral (no parcial), racional (no racionalista), crítica y sistemática del ser humano a partir de la complementariedad y del equilibrio de los polos opuestos: interioridad-exterioridad, inmanencia-trascendencia, determinismo-libertad, razón-pasión. En esta antropología de complementariedad, según la afortunada expresión de L. Duch, es fundamental la superación de los reduccionismos históricos y de las imágenes distorsionadas de lo humano.

6. ANTROPOLOGÍA Y MUERTE DEL HOMBRE

Uno de los retos fundamentales en el mundo de la salud es la rehumanización de la vida sanitaria, es decir, el desarrollo de una praxis asistencial donde el humanismo sea referente y fundamento, no sólo en el ámbito teórico, sino en el ejercicio práctico. La crítica a la deshumanización de los centros asistenciales constituye un tópico de nuestro tiempo que, como tal, tiene un trasfondo de verdad. Se impone pues, la tarea de humanizar los procesos asistenciales y la aplicación de los cuidados, pues jamás puede olvidarse que

el centro de gravedad de dichos procesos es el ser humano, la persona de carne y hueso.

El mundo de las Ciencias de la Salud debe recuperar el trasfondo humanístico, para desarrollar adecuadamente sus objetivos. Esto no debe significar una pérdida de rigor conceptual, sino un retorno a los orígenes griegos, cristianos e ilustrados. Los grandes teóricos de la Medicina occidental desarrollan sus tesis a partir del humanismo. Este es el caso, por ejemplo, de Hipócrates, de Galeno, de Paracelso y en nuestro contexto geográfico de Arnau de Vilanova. Desarraigar las Ciencias de la Salud de su trasfondo humanístico constituye una grave pérdida de hondura, pues, al fin y al cabo, el destino último de dichas ciencias es la protección, la terapéutica y el cuidado del ser humano.

El Humanismo, en cuanto tal, tiene sus orígenes en la antigua Grecia, en Platón, en Aristóteles y, también, en los sofistas. En la cuna del humanismo griego, donde el hombre fue definido como la medida de todas las cosas, nació la Medicina occidental, en el siglo V, con Hipócrates. La Medicina llamada oriental, cuyos orígenes son muy anteriores a Hipócrates, tampoco no puede desarraigarse de las grandes sabidurías del extremo Oriente, el Hinduismo, el Budismo, el Yoga, el Confucionismo y el Taoísmo. En el origen de la historia de la Medicina occidental, el mundo de la salud y el mundo del humanismo, constituyen una unidad de sentido.

La máxima expresión histórica del Humanismo en los tiempos modernos se halla en el Renacimiento italiano, en las obras de Dante, de Petrarca, de G. Bruno y, también, en Erasmo de Rotterdam. El Humanismo renacentista es un movimiento plural y heterogéneo desde el punto de vista estético, donde lo humano es el ápice y el centro. En este humanismo, el ser humano ocupa el centro del mundo, el centro de la cosmovisión. En el orden jerárquico, el hombre ocupa el lugar sublime de la creación y todo se orienta hacia su plenitud y hacia su realización. Lo expresa muy bellamente Pico della Mirandola cuando afirma, en su discurso sobre *La dignidad del hombre*, que el ser humano no está determinado por la creación como las otras criaturas, sino que puede desarrollarse de un modo ilimitado.

La herencia madura de este Humanismo renacentista se halla en la Ilustración europea y en el movimiento romántico. En este sentido, resulta interesante recabar en la antropología de Herder, para quien el ser humano es el primer liberado de la naturaleza, pues a él le ha sido dado tomar su vida en sus manos. El poeta romántico Schiller lo expresa así: «En el animal y en la planta, la naturaleza no sólo da la determinación sino que la ejecuta también ella sola, pero en el ser humano sólo le da la determinación, y le deja a él mismo su cumplimiento».

A lo largo de la cultura contemporánea se han desarrollado distintos humanismos, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial. En ese contexto histórico, marcado por la tragedia y el genocidio, tuvo un especial relieve el humanismo existencialista, cuyos máximos representantes fueron, por un lado, J. P. Sartre en su ensayo *El existencialismo es un humanismo* y, por otro, A. Camus, en *El hombre rebelde*. También tuvo un influjo extraordinario el humanismo marxista, donde quizás es posible ubicar a E. Fromm y otros pensadores limítrofes, como Marcuse y Bloch, que partían originariamente de tesis marxistas.

También el humanismo cristiano se desarrolló extraordinariamente en este contexto político y social. Ejemplo de ello fueron los personalistas franceses (Marcel, Lacroix, Mounier) y los neotomistas como J. Maritain. Estos humanismos, a pesar de las múltiples diferencias, tenían un nexo común, un eje central, a saber, la defensa a ultranza de la dignidad del ser humano, la voluntad de crear una sociedad justa, libre y fraterna, donde la posibilidad de la barbarie quedara fuera de todo alcance.

En la actualidad, el contexto filosófico ha experimentado un giro radical y el Humanismo, genéricamente considerado, ha entrado en un proceso crítico. No sólo el Humanismo, sino todos los grandes «ismos» sufren un proceso de descomposición irreversible en la postmodernidad. Esta decadencia del Humanismo tiene efectos en todos los órdenes: ético, estético y político, pues las ideas asociadas a la humanidad, ideas como dignidad, libertad, justicia, igualdad, etc., entran en proceso crítico.

La centralidad del ser humano en el conjunto del mundo y su pretendida superioridad jerárquica en relación con los otros seres, son tesis muy cuestionadas en la filosofía más reciente. Hemos entrado, de lleno, en la era de los antihumanismos. Según esta línea filosófica, el ser humano ya no es el centro de la sociedad, sino un accidente irrelevante de la misma, una parte integrante de un gran conjunto, pero ya no puede considerarse como el responsable o el protagonista que regula el sistema del mundo, sino que se ha convertido en un sujeto pasivo del gran ensamblaje político, social, económico y mediático.

La idea humanista de Hombre, su singularidad en el conjunto del universo y su dignidad superior se desvanece lentamente y cobra relieve la tesis de M. Foucault en torno a la Muerte del Hombre. Esta Muerte de la idea de Hombre es muy visible en determinadas esferas de la realidad, donde el ser humano es completamente irrelevante y depende de un sistema o aparato suprapersonal. En las obras de Musil y de Kafka se prefigura ya esta descomposición del sujeto humano y su disolución en la sociedad, en el sistema.

Resulta especialmente sugerente la interpretación que hace Morin de la Muerte del Hombre y en su línea de abordaje se sitúa esta Antropología. «Lo que está muriendo en estos días —dice Morin— no es la noción de hombre, sino un concepto insular del hombre, cercenado de una naturaleza, incluso de la suya propia. Lo que debe morir es la autoidolatría del hombre que se admira en la ramplona imagen de su propia racionalidad. Ante todo, el hombre no puede verse reducido a su aspecto técnico de «homo faber», ni a su aspecto racionalístico de «homo sapiens». Hay que ver en él también el mito, la fiesta, la danza, el canto, el éxtasis, el amor, la muerte, la desmesura, la guerra. No deben despreciarse la afectividad, el desorden, la neurosis, la aleatoriedad. El auténtico hombre se halla en la dialéctica «sapiens-demens»»²⁸.

En este contexto actual, la Antropología Filosófica tiene una enorme tarea, pues debe tratar de reconstruir el sujeto humano y articular de nuevo su singularidad, su dignidad y su lugar en el mundo, para decirlo con M. Scheler. Y ello supone un atento diálogo con los antihumanismos y con el pensamiento débil. Desde este punto de vista, el antropólogo no puede ni debe reducirse a la catalogación del pasado filosófico, sino que debe asumir la tarea de construir, de nuevo, la identidad del ser humano, su especificidad y su lugar en el cosmos.

Este ejercicio de construcción es fundamental, pues la pérdida de lo humano y la disolución del mismo en el sistema social, político, económico y sanitario, es una amenaza real y está muy relacionada con la idea foucaultiana de la Muerte del Hombre. En el marco sanitario, la pérdida de lo humano no es una posibilidad remota, pues abundan indicios donde la estructura o el sistema adquieren tal notoriedad que el ser humano queda desplazado en un segundo término y aparece como una incomodidad. La centralidad de la persona del enfermo en el acto terapéutico y en el arte de cuidar se fundamenta en el Humanismo occidental (griego, cristiano e ilustrado). Y precisamente por ello, en plena crisis del Humanismo se requiere una fundamentación antropológica del mismo, lo cual supone una ardua profundización en lo humano.

²⁸ Morin, E. *Le paradigme perdu*. París, 1973; p. 78.

CAPÍTULO 4

METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA

1. EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO-TRASCENDENTAL

Toda disciplina tiene un método de investigación, la determinación y la caracterización de dicho método son fundamentales para comprender cómo procede dicha disciplina para alcanzar su objeto de estudio y cuáles son los límites de la misma.

La Antropología Filosófica, en tanto que discurso filosófico, racional y crítico sobre el ser humano, se desarrolla a partir de un método y precisamente este aspecto metódico la distingue de otras aproximaciones no formales al ser humano. Sin embargo, no existe un único método en esta disciplina, sino una pluralidad de métodos. Esto no resulta nada extraño, porque en filosofía no hay un único camino o itinerario (es decir, un método), para acceder al núcleo último de la realidad, sino que hay distintos caminos para introducirse en el tupido bosque de la realidad. Desde este punto de vista, en todo manual de Antropología Filosófica resulta absolutamente imprescindible abordar y explicar el método que se utiliza e indagar los precedentes intelectuales de dicho método.

El ángulo de enfoque que adoptaremos aquí se fundamenta en el método fenomenológico, tal y como fuera propuesto por el fundador de la fenomenología, E. Husserl. Aunque este método ha sido interpretado desde distintas pers-

pectivas en nuestro siglo, nos limitamos a expresar, a grandes trazos, los puntos cardinales de dicha metodología, sin entrar en las lecturas e interpretaciones del mismo que son muchas. Heidegger, M. Scheler, E. Stein son ejemplos evidentes de esta pluralidad de hermenéuticas del método fenomenológico.

Husserl parte de la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno. El fenómeno es lo aparente, es decir, lo que se manifiesta en el espacio y en el tiempo, y el ser humano lo capta a través de los sentidos externos o internos. Pero más allá del fenómeno, es decir, de lo perceptible, está lo nouménico, la cosa-en-sí, la esencia de la realidad, cuyo acceso resulta imposible desde la percepción. En la filosofía trascendental de Kant, la cosa-en-sí, esto es, la esencia última de la realidad está más allá del conocimiento humano, pues la razón pura es incapaz de acceder a la entraña de lo real.

El binomio fenómeno-noúmeno puede aplicarse, también, a la naturaleza humana. El ser humano, por ejemplo, tiene una naturaleza fenoménica, porque podemos percibirlo a través de los sentidos. Lo vemos por la calle, podemos tocarlo, podemos oírle cuando habla y cuando se enfada, podemos olerle. Pero el ser humano, desde un punto de vista esencial, es más que la suma de todas estas manifestaciones externas, pues existe en él una naturaleza oculta, una dimensión interior que resulta imperceptible y que, a pesar de ello, es la fuente de toda vida exterior.

La finalidad última del método fenomenológico no radica solamente en describir sistemáticamente y rigurosamente las distintas manifestaciones externas de la persona humana, lo cual, de por sí, ya es muy difícil, sino que se trata de comprender cuál es la fuente subterránea, la raíz última de tales manifestaciones y ello nos remite directamente a la naturaleza nouménica o interior del ser humano. La voluntad de comprender al hombre en sí mismo constituye el fin último de la Antropología Filosófica, pero ello sólo es posible a partir de la observación de las múltiples expresiones y manifestaciones de la condición humana.

El antropólogo no termina su tarea al describir lo que hace el ser humano, lo que piensa el ser humano, lo que siente el ser humano, sino que trata de indagar por qué hace lo que hace, por qué piensa lo que piensa, por qué, en definitiva, siente lo que siente. Esta radicalidad en el preguntar constituye la característica central de la Antropología Filosófica y también su límite más evidente.

Cuando el antropólogo utiliza el método fenomenológico, trata de describir el fenómeno humano, tal cual es y tal cual se manifiesta, pero, en último término, trata de investigar las condiciones fundamentales de lo humano y en eso radica el carácter trascendental del método. El método de la Antropología Filosófica es doble, a saber, fenomenológico y trascendental y eso significa que en

él se parte del fenómeno humano, pero se termina en el análisis de las condiciones de dicho fenómeno, esto es, en la dimensión trascendental, pues según Kant, un discurso trascendental es el que versa sobre las condiciones de posibilidad de algo.

Esto significa que en la Antropología Filosófica, la observación de la realidad humana es fundamental, pues a partir de ahí se construye toda la disciplina. El punto de partida de la Antropología Filosófica no es el concepto de persona, sino la realidad humana, tal cual es, en sus múltiples y variadas facetas. En este sentido, es preciso desarrollar una constante y rigurosa observación del fenómeno humano, no sólo de determinados fenómenos o esferas de la condición humana, sino de todo fenómeno humano, por singular y monstruoso que sea. Ocultar lo grotesco o bárbaro de la condición humana significa sesgar radicalmente la visión crítica del ser humano.

El campo de la observación, pues, debe lo más plural y exhaustivo posible. Ello dificulta extraordinariamente la labor de síntesis y de abstracción, pues cuanto más amplio es el registro, más difícil es elaborar una «imago hominis» de tipo racional, crítica e integral. Sin embargo, la Antropología Filosófica debe ser lo máximamente universal en su punto de partida, para alcanzar una visión integral y no particularista o monocultural del ser humano. Además, esta observación no puede terminar definitivamente jamás, porque el ser humano es, por definición, un ser imprevisible.

Eso significa que la Antropología es una disciplina siempre abierta, pues paulatinamente se tendrán que incorporar en el discurso atributos y características humanos no advertidos en una primera observación. El proceso de observación y de síntesis racional, es decir, de abstracción de las particularidades, no termina jamás. Ahí radica el carácter indefinido e ilimitado de la investigación antropológica. Siempre es posible ahondar más, profundizar más en el ser humano, pues su grado de complejidad es infinitamente superior a cualquier realidad en todos los órdenes.

En el desarrollo del método fenomenológico es, especialmente importante, la puesta entre paréntesis («Epoché») de nuestras preconcepciones del ser humano, de nuestras ideas comunes de lo que es la persona. Desde los primeros años hemos escuchado muchas cosas sobre nosotros mismos como seres humanos. Hemos oído hablar sobre cuerpo y alma, inteligencia y voluntad, espíritu y materia, conocimiento y conciencia. Hemos adoptado muchos de estos conceptos sin ninguna o sin suficiente confrontación con las realidades a que se refieren.

En el método fenomenológico, es preciso olvidarse, por el momento, de todo lo recibido y de mirarnos a nosotros mismos sin su ayuda. Tendremos que

ponerlo entre paréntesis, con lo que dejaremos de lado, en cuanto sea posible, todo lo que, sobre la naturaleza humana, hemos aprendido de otras personas y de las distintas ramas del conocimiento, en un intento por reencontrar lo que ha sido velado por estos conceptos, a saber, la experiencia directa, primordial, simple, que tenemos de los otros y de nosotros mismos y que subyace en todos nuestros conocimientos sobre los hombres y las cosas.

Este momentáneo dejar de lado todo conocimiento que no esté basado en la experiencia directa, forma parte de lo que Husserl llamó la reducción fenomenológica de la realidad. Consiste esencialmente en una vuelta a las cosas mismas. Tenemos que tratar de miraras con nuevos ojos, evitando la visión modificada por los conocimientos previos o por las teorías adquiridas. Esta mirada vertical, como diría Ortega y Gasset, supone un arduo trabajo de purificación que sólo es posible mediante el diálogo y la penetración, sin reservas, en la realidad.

2. LA PERSONA HUMANA: SUJETO Y OBJETO DE LA ANTROPOLOGÍA

El binomio sujeto-objeto es fundamental en la filosofía moderna y contemporánea. El sujeto es el cognoscente, es decir, el que ejerce la función del conocimiento, mientras que el objeto es lo conocido, lo que está en la realidad y se transforma en objeto de conocimiento. El hombre, en tanto que sujeto de investigación, se aproxima a la realidad y trata de conocerla mediante sus herramientas: los sentidos y la razón. Conocer algo es transformarlo en objeto. La cuestión del conocimiento, de los límites y del papel de sujeto y del objeto en este proceso constituye el arduo tema de la *Teoría del Conocimiento* cuyos cimientos en la Modernidad están en la filosofía de Kant.

En toda disciplina hay un objeto de investigación. En la Biología, por ejemplo, el objeto de investigación es la vida; en la Teología, el objeto de investigación es Dios y en la Filología, el objeto de investigación es la lengua. En todas las disciplinas, el ser humano juega el rol de sujeto y analiza un segmento de la realidad que transforma en objeto de conocimiento. Conocer es delimitar, reducir a objeto, es decir, objetivar.

En la Antropología Filosófica, el objeto de investigación es el hombre. Existe pues, una identidad formal entre el sujeto y el objeto, una coincidencia entre el sujeto que investiga y el tema que se investiga. El principal objeto de la Antropología es estudiar al hombre en lo que le distingue típicamente como tal. Pero el modo más apto para penetrar profundamente en el interior del ser humano consiste en penetrar hondamente dentro de uno mismo. Se trata de una disci-

plina en la cual el objeto coincide con el sujeto de un modo más amplio que en las otras ciencias del hombre como la anatomía y la fisiología en las que la mente humana estudia el cuerpo humano. Esta identidad es exclusiva y propia de la Antropología Filosófica y presenta una serie de problemas que son particulares y exclusivos de esta disciplina.

Se plantea, en primer lugar, el problema de la distancia. Para conocer algo es necesaria una cierta distancia, no sólo en el sentido físico del término, sino en el sentido intelectual. La distancia, esto es, la perspectiva es clave para que el sujeto pueda acercarse de un modo máximamente objetivo a la realidad. Si la distancia no existe, entonces resulta muy difícil analizar el objeto con la serenidad y la capacidad crítica que requiere.

En el caso de la Antropología Filosófica, esta distancia resulta muy difícil de llevar a cabo, pues el objeto de investigación es el mismo sujeto. Sin embargo, el ser humano tiene la capacidad de distanciarse de la realidad. M. Scheler considera que esta capacidad radica en su espíritu. Ortega y Gasset afirma que el ser humano puede convertirse en espectador de sí mismo. No sólo es actor en el mundo, sino espectador de sí mismo. Eso significa que tiene la capacidad de ponerse a distancia y observarse a sí mismo desde la lejanía, para describirse de un modo máximamente objetivo.

Por otro lado, esta identidad formal entre sujeto y objeto que se produce en la Antropología Filosófica tiene otra clave de lectura. Precisamente porque existe esta identidad, el hombre puede penetrar mucho más hondamente en el objeto, pues conoce su interioridad, su mundo personal que está más allá del objeto externo. En la tarea antropológica se impone la tarea de la interiorización, aunque no debe generalizarse la propia mirada sobre uno mismo. Para Miguel de Unamuno, la Antropología es fundamentalmente un análisis introspectivo del yo, pues sólo desde este análisis es posible comprender la realidad íntima del otro.

Existe un problema básico y específico en la Antropología Filosófica, a saber, la transformación de la persona en objeto de conocimiento. Es posible objetivar la vida biológica, es posible objetivar la historia, la economía, los materiales e, inclusive, la sociedad; pero, ¿es posible objetivar a la persona humana? Como dice adecuadamente K. Jaspers, la persona jamás puede convertirse en objeto de conocimiento, porque el hombre es un sujeto, es un ego, es un yo. ¿Cómo es posible transformar la persona en algo cósmico, en objeto de investigación si, por definición, es una realidad dinámica, imprevisible y ambigua? La subjetividad es la característica principal del ser humano. Ahí radica, en el fondo, la gran dificultad de la Antropología Filosófica: ¿cómo es posible discutir sobre el ser humano sin convertirle en objeto?

En este debate, la cautela discursiva es fundamental. Se trata de comprender la Antropología como un discurso aproximativo al ser humano, pero jamás concluyente y definitivo, pues cualquier objetivación de la persona implica una petrificación de la vida humana, una visión empobrecida de la riqueza intrínseca a la condición humana.

3. EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA ANTROPOLOGÍA

¿Cuál es el lugar de la Antropología Filosófica en el conjunto de las denominadas Ciencias Humanas? O para decirlo de un modo más técnico, ¿cuál es el estatuto epistemológico de la Antropología Filosófica? ¿Puede considerarse ciencia en sentido estricto? La respuesta a dicho interrogante es fundamental para saber exactamente qué valor tiene la Antropología y qué consideración merecen las tesis que se arguyen en dicha disciplina. En el debate en torno al estatuto científico de la Antropología Filosófica intervienen muchos factores ²⁹.

En primer lugar, delimitar la naturaleza científica de la Antropología Filosófica implica un ejercicio previo, a saber, precisar qué es la ciencia y cuál es su especificidad. Lo cual no es nada fácil, pues existen múltiples y distintas formas de comprender la ciencia y, además, a lo largo de la historia, estas nociones han experimentado mutaciones muy significativas. Es distinta la noción aristotélica, donde la ciencia se define como conocimiento por causas, de la concepción de Bacon, donde la ciencia se refiere fundamentalmente a un saber de tipo experimental, o la idea de K. Popper, según la cual la ciencia es un conocimiento que puede someterse al principio de falsabilidad. Según la definición de ciencia y de científicidad, la conclusión del debate será de un signo u otro.

Sin entrar en un debate de este tono, que nos llevaría muy lejos en el campo de la filosofía de la ciencia y que es, especialmente, fecundo en nuestro siglo a partir de filósofos como T. S. Kuhn, Feyerabend y Lakatós, por ejemplo, nos limitamos, en este espacio, a precisar los caracteres generales del discurso científico y su relación con la Antropología Filosófica.

A partir de una descripción general, es preciso distinguir las siguientes características del discurso científico. En primer lugar, toda ciencia es, por definición, regional. Eso significa que se relaciona directamente con una región de la realidad, con un espacio determinado, pero no con la totalidad. Toda ciencia tiene que parcializar el objeto de investigación. Desde este punto de vista, la

²⁹ Sobre esta cuestión ver: Cencillo, L. *El hombre. Noción científica*. Madrid, 1978.

Antropología Filosófica no puede considerarse ciencia, pues no es un saber de tipo regional, ni sectorial, sino global, pues se trata de desarrollar una sabiduría global sobre el hombre. Por otro lado, ninguna ciencia puede proporcionar una visión total y comprensiva del cosmos, tampoco la totalidad de las ciencias puede proporcionar esta visión. La Antropología Filosófica debe ser integral pues es la sabiduría en torno al hombre.

En segundo lugar, el procedimiento científico opera en dos direcciones: la deducción o la inducción. En el ámbito de la matemática pura, el método de análisis es la deducción. Se parte de una determinada premisa evidente, esto es, clara y distinta por sí misma (Descartes) y, a partir de dicha premisa, se desarrolla ulteriormente toda la disciplina. En el ámbito de las ciencias experimentales, el método utilizado es, generalmente, la inducción. En la inducción se parte de los casos reales y a partir de dichos casos se induce una ley de carácter general que sirve para explicar el conjunto de los fenómenos. Esta forma de operar se produce en la Química, en la Biología y en la Geología, por ejemplo.

El método de la Antropología Filosófica no puede ubicarse en ninguno de los métodos precedentes, pues la Antropología no es deductiva, pero tampoco es inductiva. No se parte de una idea abstracta de Hombre y a partir de ella se derivan las otras tesis, pero tampoco se induce una ley de carácter general a partir del análisis de la realidad. En Antropología resulta imposible articular las tesis bajo el formato de ley, porque las leyes no pueden describir el núcleo último de la naturaleza humana. Precisamente por ello, existen grandes dificultades en considerar la Antropología Filosófica como Ciencia.

A pesar de ello, la Antropología Filosófica tiene su propia metodología y sus propios instrumentos de rigor conceptual. Ello significa que se trata de un saber racional y sistemático, cuyo objeto de análisis es el ser humano y cuyo método de progreso es el método fenomenológico.

4. LÍMITES DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

La Antropología Filosófica, como cualquier disciplina humana, tiene unos límites fundamentales que no se pueden transgredir en ningún caso. La descripción de los límites es fundamental para definir adecuadamente el alcance y la magnitud de una disciplina. De hecho, el término definir significa delimitar, es decir, poner fronteras a una cosa, para precisar exactamente cuál es su naturaleza y su campo de investigación.

El primer límite de la Antropología lo constituyen los prejuicios, es decir, los juicios irreflexivos y preracionales que se desarrollan antes del conocimiento

adecuado de la realidad. Todo ser humano tiene prejuicios o mejor dicho, vive, crece y se desarrolla en el seno de prejuicios y, los prejuicios se transmiten a través de la educación, de la cultura, de la lengua y de las tradiciones. También el antropólogo, en cuanto ser humano, es depositario de prejuicios y debe superarlos para ahondar objetivamente en la realidad. Los prejuicios funcionan como una cortina, pues no permiten vislumbrar la realidad tal cual es. La única forma de superarlos es reconocerlos y objetivarlos, para posteriormente desarrollar una crítica del prejuicio desde la racionalidad.

El segundo límite de la Antropología son las preconcepciones de lo humano. Todo ser humano es fruto y producto de una determinada tradición. Existe una preconcepción de lo humano en dicha tradición y el antropólogo, como todo ser humano, no es ajeno a ella, lo cual dificulta una visión racional, crítica y abierta de la condición humana. Como dice adecuadamente H. G. Gadamer, en *Verdad y Método*, en la tarea de interpretar la realidad, la historia o la sociedad siempre está al acecho la posibilidad del círculo hermenéutico. El círculo es la imagen plástica de la reiteración, de la repetición de lo mismo en el discurso. Si uno no abandona sus preconcepciones, entonces desarrolla una idea de Hombre que tiene su fundamento en dichas preconcepciones y, por lo tanto, su discurso es una reiteración de lo mismo, de algo dado con anterioridad.

CAPÍTULO 5

GRANDES PARADIGMAS ANTROPOLÓGICOS DE LA CULTURA OCCIDENTAL

1. EL VALOR DE LA HISTORIA

El estudio de la historia de la Antropología Filosófica no constituye un capítulo irrelevante en el tratado de Antropología, porque la aportación de la historia es clave para acotar y profundizar en el misterio de lo humano. A lo largo de la historia se han desarrollado distintas imágenes racionales de la condición humana y el antropólogo debe integrarlas en su discurso, para reconocer críticamente los elementos positivos y perennemente válidos de dichas imágenes. La sedimentación de los distintos estratos del pasado es fundamental para construir un discurso plural y fecundo en el futuro.

Si la Antropología Filosófica, como se dijo antes, es fundamentalmente una disciplina dialógica, este diálogo no debe comprenderse únicamente en sentido sincrónico, sino también en sentido diacrónico. Desde tiempo inmemorial la humanidad se ha preguntado por ese ser vivo tan singular al que se han dado diversos nombres: Adán, «Anthropos», «homo», persona humana, y que con la elección del nombre se han prejuizado o articulado ya las distintas respuestas. El diálogo diacrónico consiste en precisar y recabar en cada uno de estos conceptos para comprender su peculiar aportación semántica en el ámbito de la Antropología.

Se trata, al fin y al cabo, de dialogar en torno al hombre, pero no sólo con mis semejantes, con mis contemporáneos, sino también con los hombres del

pasado, a través de sus textos y de sus obras, pues ellos pueden aportar elementos determinantes para comprender la esencia del hombre. Aunque el hombre actual es muy distinto del hombre arcaico, desde el punto de vista físico, moral y productivo, la Antropología no trata de describir al hombre actual, sino la esencia del hombre, su naturaleza más íntima y, precisamente por ello, los filósofos antiguos pueden aportar, también, mucha claridad.

Esto significa que en la Antropología Filosófica el pasado tiene interés y valor, pero no sólo a título de erudición, sino como material de análisis y de creación. El contraste con el pasado permite, por otro lado, relativizar determinadas lecturas del hombre y recabar en lo fundamental, es decir, en aquello que queda, a modo de implícito, a lo largo de la historia. En este sentido, Platón, Aristóteles, Kant y Hegel son plenamente actuales para el antropólogo. A partir de lo dicho se puede abordar, todavía, una nueva definición de Antropología: la Antropología Filosófica es un diálogo transhistórico, crítico y racional sobre la esencia y el sentido de la condición humana.

2. OCCIDENTE Y ORIENTE

Por lo general, existen dos grandes esferas de pensamiento: el pensamiento occidental, cuya génesis se retrotrae a los presocráticos en siglo vi a.C. y se desarrolla posteriormente en el universo cristiano medieval y en la Modernidad europea y, por otro lado, está el pensamiento de raíz oriental que se refiere al conjunto plural y heterogéneo de las grandes sabidurías del Extremo Oriente, esto es, al Brahmanismo y a sus múltiples «dharsanas» o interpretaciones. Oriente y Occidente constituyen dos visiones distintas, aunque complementarias del Mundo, de Dios y del Hombre.

A grandes trazos, la Antropología Filosófica se ha desarrollado al amparo de la tradición occidental y exclusivamente occidental, lo que supone una pérdida extraordinaria desde el punto de vista cultural, pues la reflexión en torno a la esencia de lo humano no es exclusividad de la cultura occidental, sino que está también presente en la cultura oriental. El olvido de autores y místicos, como Lao-Tse, Siddartha Gautama, Confucio, Patanjali y otros grandes sabios de la cultura Oriental, constituye una pérdida de extraordinario relieve en la construcción de la Antropología Filosófica.

Fue en el siglo xix alemán, durante el período romántico, cuando se estableció el primer contacto de tipo intelectual entre Occidente y Oriente. Filólogos ingleses, como Jones, y eruditos alemanes, como los hermanos Schlegel, introdujeron en el contexto intelectual europeo las grandes doctrinas sobre el

Mundo, el Hombre y Dios de la esfera Oriental. Se empezaron a traducir los textos místicos y religiosos de los Vedas, especialmente los Upanishads y las obras del Budismo tibetano. En este contexto es especialmente interesante la obra de A. Schopenhauer y su trasfondo brahmánico y budista.

La síntesis entre Occidente y Oriente no resulta una tarea nada fácil. Existen múltiples problemas que hay que considerar en el cruce entre ambas tradiciones. Por un lado, está el registro lingüístico. La dificultad de la lengua es un «handicap» fundamental, pues resulta muy ardua la comprensión de determinados conceptos que son intraducibles en las lenguas europeas. La lengua, como dijo Wittgenstein, no es un simple vehículo de comunicación, sino un modo de ver y de comprender el mundo. El desarrollo del pensamiento humano siempre es lingüístico y esto significa que no es abstracto o puramente formal, como podrían serlo las matemáticas, sino que se halla encarnado en un tejido lingüístico que lo posibilita y, también, lo limita.

Por otro lado, existe otro problema, a saber, la lejanía que hay entre la cosmovisión occidental y la oriental. La interpretación del fenómeno humano no se puede deslindar de la visión global del Mundo, pues el Hombre es un polo de la realidad que está en íntima interacción con la Naturaleza y con Dios. Esta íntima correlación entre las esferas, especialmente presente en el pensamiento Oriental, dificulta extraordinariamente la comprensión aislada del fenómeno humano. El Hombre, en la esfera oriental, es una expresión singular e individual del gran círculo de la Naturaleza.

Existe, además, otra gran diferencia, a saber, la misma estructura del pensamiento. En la tradición oriental, filosofía y mística, pensamiento y religión, lógica y mitología constituyen una unidad de sentido. El pensamiento oriental tiene una naturaleza simbólica y mitológica muy desarrollada, mientras que en el pensamiento occidental, la razón constituye el instrumento fundamental y las cosmovisiones mitológicas están implícitas en el texto o solapadamente expresadas. El racionalismo es, al fin y al cabo, un fenómeno particularmente occidental, como también lo es el cientismo y la tecnocracia.

Eso significa que, en el mundo oriental el término filosofía resulta extraño y equívoco, pues las grandes manifestaciones del pensamiento oriental son sabidurías sobre la Naturaleza, sobre el Hombre y sobre Dios, pero no pueden reducirse a puros ejercicios racionales. También en la visión del hombre oriental intervienen y, de un modo determinante, las tradiciones de tipo ancestral y la mitología y los símbolos de la religión.

A pesar de las múltiples dificultades que existen en la relación Oriente-Occidente, el diálogo y la interrelación entre ambas esferas es fundamental para desarrollar una visión integral y no meramente occidental de la esencia

del ser humano. Quizás, en este sentido, el desarrollo de la Filosofía intercultural, cuya génesis es muy reciente, puede aportar materiales de primer orden para la construcción de una nueva Antropología más allá de los moldes tradicionales occidentales.

La síntesis intelectual entre Oriente y Occidente, en una sociedad plural y multicultural, resulta fundamental desde todos los puntos de vista. La comprensión mutua es la base de la convivencia y de la ciudadanía en el mundo. También en el plano asistencial, es necesario introducirse en esta problemática, pues resulta imposible asistir y cuidar a un ser humano fuera del marco de su cultura. El ser humano es un animal cultural, ineludiblemente cultural y eso significa que se reconoce y se desarrolla en el seno de unos símbolos, de unos mitos, de un lenguaje y de una mentalidad. El desarraigo cultural constituye, desde este punto de vista, un grave problema que tiene, además, efectos desde el punto de vista de la salud integral de dicho sujeto.

Resulta imposible cuidar a un ser humano fuera de los parámetros de su cultura, pues sólo en el marco de su hemisferio cultural se siente seguro y protegido, amparado y reconocido. Cuando el ser humano sufre, además, una enfermedad y se halla en un estado máximamente vulnerable, entonces precisa con mucha más urgencia de su entorno cultural. Eso exige un cambio de mentalidad en el proceso de cuidar y una apertura por parte de los agentes implicados a la mentalidad ajena, pues en el proceso de cuidar el protagonista central es el sujeto vulnerable y se precisa de la capacidad de adaptación y de comprensión por parte del profesional. Los aspectos cultural, lingüístico y religioso son fundamentales en la praxis de la asistencia y del cuidado.

Resulta imposible ensayar una síntesis de la Antropología oriental en poco espacio. En primer lugar, porque la tradición oriental no es un todo monolítico e idéntico a sí mismo, sino una esfera muy plural y heterogénea donde se desarrollan sabidurías distintas y opuestas entre sí. No puede identificarse, por ejemplo, la antropología taoísta con la antropología de Confucio y tampoco es lícito situar en un mismo plano intelectual la antropología que se desprende del Vedanta y la visión del hombre intrínseca de la Yoga. Además, en cada tradición, existen interpretaciones y variaciones hermenéuticas muy notorias, lo que todavía complica más el trabajo de síntesis. Son distintos el Budismo hinayana y el Budismo mahayana, a pesar de que ambos tienen un mismo origen y un mismo eje referencial.

A pesar de ello y, a sabiendas que cualquier caracterización de tipo general, es, por de pronto, un reduccionismo, quizás es posible sintetizar en cinco grandes rasgos la visión del hombre en el conjunto de las sabidurías de Oriente.

En primer lugar, en el conjunto de la sabiduría oriental, el ser humano tiene un carácter sagrado, es decir, es la expresión singular e individual de lo divino, de la única realidad, Dios, que está más allá de cada ser individual, pero que se expresa en todos y en cada uno de ellos. De hecho, no sólo el hombre es una naturaleza sagrada, sino el conjunto del universo natural tiene una dimensión sagrada, porque es la expresión plural de la única realidad, Brahman. El ser humano es un elemento de este enorme tapiz de la realidad exterior (el velo de Maya) y, en tanto que expresión de lo divino, debe ser objeto de respeto y de consideración. El carácter sagrado del hombre y de la Naturaleza desemboca en un tipo de relación Hombre-Naturaleza fundamentada en el respeto y en el Amor.

El universo natural es la manifestación y expresión de lo divino y, precisamente por ello, no puede transformarse instrumentalmente en una reserva energética al servicio del ser humano. El hombre forma parte del conjunto y no está legitimado para instrumentalizarlo por sus fines personales o económicos. En la concepción antropológica de Oriente, el ser humano está en íntima y total relación con la Naturaleza, forma parte del conjunto y su realización y desarrollo dependen del conjunto. En la Naturaleza se desarrolla, en la Naturaleza crece y en la Naturaleza muere. Esta interacción plena y fecunda Hombre-Naturaleza se expresa en una filosofía donde las escenas y los elementos naturales constituyen el fondo y la base del discurso. Las referencias a las estaciones del año, a los animales, a las plantas, al mar y al cielo son constantes en dichos textos. Un buen ejemplo de ello es la filosofía de R. Tagore.

En segundo lugar, en las grandes sabidurías orientales, la realidad trasciende el marco de los sentidos y de las percepciones. Eso no significa que la realidad sea trascendente, pues la dualidad trascendencia-inmanencia es de origen occidental y no sirve para comprender la imagen de Dios en las sabidurías orientales. En esta esfera, Dios es trascendente e inmanente a la realidad del mundo, trasciende la dualidad. En la esfera oriental, la realidad es, fundamentalmente, un misterio y el ser humano capta algo de este misterio a través de los sentidos externos e internos, pero más allá de la pluralidad formal y material del Universo, está la unidad. La sabiduría Oriental es de carácter unitario. El mundo exterior es aparentemente plural y contradictorio, pero el origen y la raíz del mundo es uno. Existe, pues, una unidad subterránea al todo, pero sólo a través de la meditación, del trabajo de la mente y del cuerpo es posible entrever o intuir algo de esta unidad.

En el pensamiento oriental, la dualidad sujeto-objeto, yo-tú, hombre-mujer es puramente aparente, pues el fondo de la realidad es uno. Eso significa

que el ser humano no se reduce a un objeto o cosa de tipo material, sino que hay en él un principio último que está más allá de su expresión formal y este principio es Brahman, su identidad más honda, más allá de las caracterizaciones históricas y atributos externos y culturales. No existe, pues, una identidad humana en el sentido occidental del término. Las diferencias son aparentes y exteriores, pues más allá de todas las caracterizaciones históricas, subsiste una única realidad. Reconocer esta identidad subterránea más allá de las diferencias aparentes es el camino de la felicidad y de la paz en el mundo. Es la disolución de la identidad personal como algo sustancial y particular del ser humano, de cada ser humano.

La naturaleza espiritual del ser humano constituye una tesis fundamental de las grandes sabidurías de Oriente. El ser humano no se resuelve en la materialidad de su ser, porque la materia, el cuerpo es, en definitiva, apariencia, fenómeno, pero no es algo consistente. El ser humano tiene una naturaleza corpórea que es exterior y temporal, pero más allá de su presencia exterior, está el espíritu, el Atman. El Atman es la identidad del ser humano más allá de su corporeidad. El fin del ser humano, según los textos del Yoga, consiste en la unión mística entre Atman y Brahman, es decir, entre mi identidad personal y la identidad absoluta del Universo. La liberación consiste precisamente en ello, en la fusión del yo en la gran unidad del Mundo. En el poema más antiguo de la tradición hinduista, el *Baghavat Gita*, el cuerpo se describe como un vestido y, por lo tanto, como algo completamente extrínseco a la identidad del ser humano. Cuando un individuo nace, se viste con un cuerpo y, cuando muere se despoja de dicho vestido, de dicho cuerpo, pero el espíritu subsiste.

En cuarto lugar, el fin de la existencia humana en las grandes sabidurías de Oriente es la liberación. La liberación del ser humano es de tipo personal y trasciende el marco intelectual o cognoscitivo. La liberación es un camino del ser y del obrar y no exclusivamente de saber. Existe una doctrina soteriológica en las sabidurías de Oriente, esto es, un camino de salvación. En esta esfera, vida y pensamiento constituyen una unidad indisociable, pues la filosofía es, ante todo, un camino de libertad, un estilo de vida, una forma de estar en el mundo, no sólo de comprenderlo, sino de vivirlo y de relacionarse con él. El ser humano debe alcanzar la liberación, debe recorrer su «itinerarium libertatis» y eso supone esfuerzo, abnegación y ascetismo.

El ser humano no nace en la plenitud, sino que debe realizar un proyecto, debe alcanzar su felicidad y para ello es preciso un itinerario ético y estético. El silencio, la meditación, la armonía con el todo, la *praxis* de la compasión, la recta concentración, la liberación de las tensiones y de las pasiones es fundamental para adquirir la plena liberación de uno mismo. En este senti-

do, debe comprenderse el Budismo antiguo, pues una de las nobles verdades del discurso de Siddhartha Gautama Buda en Benarés consiste precisamente en describir el óctuple camino de liberación. La finalidad fundamental de dicha Sabiduría es liberar al ser humano del sufrimiento de la existencia, de los vínculos y de los lazos que le mantienen alienado; liberarle, en definitiva, del deseo que constituye la matriz del dolor y del sufrimiento.

Hay todavía un último rasgo muy característico de las sabidurías orientales, a saber su visión cíclica de la historia. M. Eliade lo expresó de un modo sintético en su famoso ensayo *El mito del eterno*.

Según esta tesis, que no es de carácter estrictamente filosófico, sino religioso, místico y mitológico, la historia es un círculo eterno, donde todo vuelve, donde todo se repite de un modo infinito e inalterable. La vida humana constituye una particularidad de este eterno retorno, lo que significa que el ser humano no es una realidad única e irrepetible, sino un espíritu eterno que se transforma y adquiere distintas modalidades a lo largo de la historia.

La vida y la muerte se entretajan en este gran círculo y la existencia, como la naturaleza, se renueva constantemente. Esta idea circular de la historia está íntimamente conectada con la tesis de la reencarnación o de la metempsicosis. La muerte no significa la desaparición total del individuo, la íntegra descomposición de su ser, sino su transformación aparente en otra realidad exterior. Desde este punto de vista, el nacer no significa la irrupción total de un ser completamente nuevo, único y distinto, sino la reencarnación de un espíritu infinito e inextinguible que trata de liberarse a lo largo de un exhausto camino de existencias individuales.

3. LA HERENCIA OCCIDENTAL

La herencia de la cultura occidental se construye en base a tres grandes tradiciones: el mundo grecorromano, cuyo máximo esplendor se sitúa en la Grecia ática (Sócrates, Platón y Aristóteles), el mundo cristiano, cuyo máximo desarrollo se produce en el siglo XIII (santo Tomás, san Buenaventura, Ramón Llull) y el mundo moderno, cuyo ápice está en el siglo XVIII, en la Ilustración alemana y francesa. Atenas, Jerusalén y Berlín constituyen, alegóricamente, el fundamento cultural de la herencia occidental.

En cada una de estas esferas o círculos, se moldea una imagen de hombre, una visión antropológica que tiene un sentido y una coherencia intrínseca. Sin embargo, el cruce entre estas distintas esferas no está exento de problemas, pues existen claras diferencias entre ellas. La visión occidental del

hombre es una síntesis tensa y creativa entre estas distintas esferas, un híbrido construido a lo largo del tiempo y de la reflexión.

«Si se pregunta a un europeo culto —dice M. Scheler— lo que piensa al oír la palabra hombre, casi siempre empezarán a rivalizar en su cabeza tres círculos de ideas, totalmente inconciliables entre sí. Primero, el círculo de la tradición judeo-cristiana: Adán y Eva, la creación, el Paraíso, la caída. Segundo, el círculo de ideas de la antigüedad clásica; aquí la conciencia que el hombre tiene de sí mismo se elevó por primera vez en el mundo a un concepto de su posición singular mediante la tesis de que el hombre es hombre porque posee "razón", "logos", "fronesis", "ratio", "mens", etc., donde "logos" significa tanto palabra como la facultad de apresar el "qué" de todas las cosas (...) El tercer círculo de ideas es el círculo de las ideas forjadas por la ciencia moderna de la naturaleza y por la psicología genética y que se han hecho tradicionales también hace mucho tiempo; según estas ideas, el hombre sería el producto final y muy tardío de la evolución del planeta Tierra, un ser que sólo se distinguiría de sus precursores en el reino animal por el grado de complicación con que se combinarían en él energía y facultades que en sí ya existen en la naturaleza infrahumana»³⁰.

La visión occidental del ser humano no es, pues, de carácter homogéneo o monolítico, sino plural y dispar. La integración entre estos distintos círculos y la interpretación crítica de los mismos constituye la tarea fundamental de la Antropología en Occidente. Ello supone un denso y dilatado conocimiento de cada uno de estos círculos y de sus máximos representantes en el orden intelectual. Pero la cuestión todavía se complica más, porque dentro de cada círculo existen visiones distintas y heterogéneas del ser humano.

En el círculo de ideas de la antigüedad clásica está la visión platónica del ser humano, pero también la caracterización aristotélica del mismo y no se puede olvidar ni menospreciar la Antropología implícita o explícita en las corrientes peripatéticas como el Estoicismo, el Epicureísmo, el Cinismo o el Escepticismo. Esto significa que, rigurosamente hablando, no existe una imagen global del hombre en la tradición griega, sino distintos esbozos de la naturaleza humana. A pesar de ello, la historia recoge solamente algunas ideas tópicas del mundo griego y estas ideas son los ingredientes constitutivos de la herencia occidental. Explanar estas ideas y desarrollar una crítica racional de las mismas es tarea ineludible de la Antropología Filosófica.

³⁰ Scheler, M. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, 1968; p. 3.

También en el círculo de ideas cristianas en torno al hombre existe gran pluralidad de interpretaciones. Por de pronto, no puede identificarse la visión agustiniana del ser humano que tiene unas raíces inequívocamente platónicas, con la visión tomista de la persona humana, cuyo fundamento está en la filosofía del ser, en Aristóteles y en san Alberto Magno. Tampoco pueden identificarse las tesis antropológicas del tratado *De l'hom* de Ramon Llull con la visión del hombre de san Isidoro de Sevilla.

Por último, también en la esfera del pensamiento moderno existe gran pluralidad de antropologías y quizás con mucha más notoriedad por la libertad de pensamiento que caracteriza la Edad Moderna y Contemporánea. La visión del ser humano, que desarrolla Herder o Kant en el siglo XVIII, difiere sustancialmente de las grandes antropologías del siglo XIX. No puede ubicarse dentro de un mismo patrón intelectual la Antropología de Feuerbach, la idea de hombre de Stirner en *El único y su propiedad*, las intuiciones de Nietzsche a propósito de la naturaleza humana y la visión espiritualista de Kierkegaard.

Por todo ello, resulta obvio afirmar que esta caracterización por círculos es relativa y cuestionable, pero resulta iluminadora para hacerse una imagen global de la herencia occidental. En este sentido, nuestro objetivo aquí no es desarrollar una historia de la Antropología Filosófica, donde resulte necesario un recorrido pormenorizado y contextual por todos los grandes filósofos de la historia occidental y también de la historia oriental, nuestro propósito es elaborar, de un modo sintético, introductorio y global, las grandes aportaciones de la historia occidental a la visión del hombre y, por ello, el esquema de M. Scheler puede resultar muy iluminador y claro. Se trata pues, de sintetizar a grandes trazos, las ideas centrales de cada paradigma antropológico.

4. EL PARADIGMA GRECORROMANO

Cuatro ideas constituyen el núcleo del paradigma grecorromano. Primera idea: el ser humano es una realidad dual de cuerpo y alma. Segunda tesis: el ser humano es animal que tiene *logos*, que tiene la facultad de pensar y de contar con palabras la realidad. Tercera idea: el ser humano es animal político, esto es, que vive y se desarrolla en el seno de la ciudad. Cuarta idea: el ser humano desea, por naturaleza, la sabiduría.

El descubrimiento del espíritu, de una realidad espiritual accesible sólo al espíritu del hombre, es sin duda alguna el gran logro de importancia duradera que ha conseguido el pensamiento griego. Pero a la luz de esta considera-

ción, lo espiritual aparece como el único verdadero ser. La esencia y la dignidad del hombre se sitúan únicamente en lo espiritual; por el contrario, lo material y corpóreo no pueden entenderse de un modo positivo. Platón lo expresa muy bellamente en el mito de la caverna de la *República*. El filósofo, después de un arduo esfuerzo, sale de la caverna y ve con sus propios ojos la luz del sol. La salida de la caverna significa la purificación, la desmaterialización, la espiritualización del ser humano. En este contexto, la carne, la materia, lo corporal se identifica rápidamente con lo negativo, lo ruin y lo perverso.

Aparece, así, en Platón el dualismo entre espíritu y materia, entre el alma espiritual y el cuerpo material del hombre; cuerpo que se presenta como la cárcel y cadena del alma. El alma debe liberarse de los lazos y trabas que la ligan al mundo material para retornar así a su existencia específica que es la puramente espiritual. La perfección del hombre consiste, por lo tanto, en la mayor desmaterialización y espiritualización de la vida. La tesis dualista, plásticamente expresada en el *Fedón*, tiene su fundamento filosófico en el pensamiento platónico, aunque desde un punto de vista histórico, esta tesis es anterior a Platón y se halla ya en el universo religioso y mágico del Orfismo que tuvo un influjo extraordinario en la Grecia antigua.

La dignidad del hombre en la esfera del pensamiento griego radica en el carácter lógico del ser humano. El hombre, dice Aristóteles, es el animal que tiene *logos* y eso significa dos cosas, a saber, que el hombre piensa y el hombre habla. El pensar racional constituye una particularidad del ser humano, pues, según Aristóteles sólo el hombre tiene alma racional y ello le permite un conocimiento de la realidad por conceptos y no sólo por sensaciones. En segundo lugar, el hombre es animal hablante, pues tiene el don de la palabra, la capacidad de decir verbalmente su pensamiento y de describir mediante palabras su mundo interior y el mundo exterior que vislumbra con sus ojos.

Pero además, el hombre es animal político y eso significa que su existencia no se desarrolla aisladamente, sino en el seno de la comunidad. Según Aristóteles, el ser humano es radicalmente político, porque tiende a establecer vínculos con sus semejantes y en el seno de la ciudad se despliega con toda su potencialidad. No existe felicidad fuera de la «polis», pues el ser humano no puede vivir aisladamente. Sólo Dios o la bestia, dice Aristóteles, pueden vivir fuera de la «polis», pero el ser humano necesita radicalmente a sus prójimos para desarrollarse dignamente.

El deseo de conocer es un atributo fundamental del ser humano. Aristóteles se refiere a él en la primera página de la *Metafísica*: «Todos los hombres, por naturaleza, desean saber». El deseo de conocer la realidad, de explicarse las causas últimas del mundo, en definitiva, de penetrar en lo más hondo

de la realidad, constituye un deseo fundamental del ser humano y este deseo de conocer se relaciona directamente con la sabiduría. El deseo de conocer y el deseo de felicidad son dos caras de una misma moneda. El ser humano desea ser feliz y la ética aristotélica, de corte eudaimonista, persigue, precisamente, este fin. La preocupación por la felicidad constituye un tema de fondo en el pensamiento griego, no sólo en Sócrates o en Aristóteles, sino, de un modo especial, en las escuelas postaristotélicas.

El espíritu, la racionalidad, el habla, el deseo y la dimensión política del ser humano constituyen cuatro ideas claves del paradigma griego. El espíritu hace al ser humano trascendente, la racionalidad le permite el desarrollo de las ciencias y del conocimiento y la dimensión política es la base de su felicidad.

5. EL PARADIGMA JUDEOCRISTIANO

En el círculo de ideas judeocristianas en torno a la naturaleza humana, es preciso resaltar las siguientes. Primera idea: el ser humano es una unidad estructural, una globalidad. Segunda idea: la persona es una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, tal y como se desprende de la lectura del *Génesis*. Tercera idea: la persona es un ser trascendente cuyo fin es la comunión con Dios. Cuarta idea: el ser humano es un ser caído y, por lo tanto, débil y frágil que necesita ser liberado del pecado original. Quinta idea: el ser humano es un ser «capax amoris», es decir, capaz de amar, cuyo centro de gravedad no es el *logos*, sino el corazón³¹.

El análisis de los conceptos de la antropología hebrea no muestra una división dualista del hombre, por el contrario, alude a una visión sintética del ser humano, donde la persona no es una yuxtaposición de sustancias al estilo cartesiano, sino una realidad única y total que se expresa de múltiples maneras. Desde esta perspectiva antropológica, el ser humano está integrado por tres elementos mutuamente implicados entre sí y, además, de un modo indisoluble. Estas tres dimensiones del ser humano son, en el pensamiento judío: el «nefesh», la «ruah» y el «basar». Objetivamente ninguno de los tres conceptos alude a una parte del hombre distinta de otras, sino que se refieren al hombre como un todo y como una unidad.

³¹ Sobre Antropología Bíblica, ver: Cusson, G. *Notes d'Anthropologie bibliques*. Roma, 1977.

Entre los diversos sentidos figurados que tienen estas ideas en el texto bíblico se puede, al menos, dar una caracterización global en estos términos: «nefesh» se refiere al hombre en cuanto tiende a algo; por otro lado, «ruah» se refiere al ser humano en cuanto vive bajo la dirección carismática de Dios al servicio de la historia de la promesa y, por último, «basar» se refiere al ser humano en cuanto se encuentra frente a Dios emparentado con el pueblo y en su existencia junto a los demás hombres.

En la Antropología del *Antiguo Testamento*, el hombre es visto como una realidad que presenta tres niveles. No son partes de la persona, como si se tratara de tres estratos superpuestos, sino niveles o dimensiones que engloban una sola realidad percibida desde perspectivas particulares. La primera dimensión, la del corazón, está vista como la manifestación exterior y sensible de todo el ser completo («basar»), la segunda, más interior, pertenece al alma, aquello que vivifica, aquel aliento de vida y de consciencia que hace a la persona ser él mismo («nefes»). La tercera, el nivel del espíritu, como aquella dimensión sobrenatural, propia de su condición de criatura de Dios, ligado a su Creador. La persona es cuerpo animado y espíritu encarnado como unidad psicosomática.

La persona entendida como imagen de Dios, se define por su irrenunciable tensión hacia su destino: asimilar plenamente la vida de Dios, ya presente en él, pero en un proceso siempre por completar, hasta llegar a la unión definitiva con Dios. La imagen no es la representación de un objeto, ni algo de lo que se dispone cuando el objeto no está; la imagen es mucho más que eso: es la manifestación visible de la cosa misma, es como una irradiación y como una presencia. La imagen, en el paradigma judeocristiano, es más que una obra de arte; es la cosa misma, misteriosamente tangible, presente, sensible. Es como el resplandor de la realidad íntima que representa aquello a lo que evoca.

En el pensamiento medieval, el paradigma judeocristiano se desarrolla con todo su máximo esplendor. Se constituye una antropología de fundamento religioso y formalmente teológica que gira en torno a la idea del hombre como imagen de Dios. En el universo teocéntrico medieval, la persona es una criatura de Dios, pero una criatura distinta y singular en el conjunto de la creación, pues sólo ella es imagen, es decir, icono del Creador.

El mundo, en el universo medieval no es un todo caótico, sino un todo jerárquico y ordenado, cuyo centro y cuyo fin es Dios. Dios crea el mundo de la nada («ex nihilo») y la creación es un acto de Amor. El mundo, pues, no es fruto de casualidad o la arbitrariedad de la materia, ni configuración de un demiurgo como en el *Timeo* de Platón, sino proyecto de Dios, obra de Dios. El

mundo no se identifica con Dios, pero su ser expresa algo de su Creador, pues la Obra manifiesta algo del Artista. Dios trasciende al mundo, aunque se revela en él.

La persona humana, en el conjunto del universo ocupa, como dice santo Tomás de Aquino, el máximo grado de perfección en el plano de las sustancias materiales creadas. La persona es, según el Aquinate, lo más perfecto y lo más digno que subsiste en la creación, porque su grado de participación en el ser es cualitativamente más profundo, rico y excelente que en cualquier otra criatura material. Ello significa que debe respetarse en un plano de superioridad y que jamás puede ser utilizada como instrumento o como objeto. El personalismo está en la matriz del pensamiento judeocristiano.

En este sentido es pertinente distinguir aquí el concepto de persona y el concepto de hombre («anthropos»). Aunque en el lenguaje coloquial ésta es una diferencia inexistente, en el plano filosófico es muy relevante. El concepto hombre, en el pensamiento griego, se refiere al género humano, es decir, a la idea de hombre. Se trata, por lo tanto, de una abstracción. Persona, en cambio, se refiere al sujeto singular e individual, a cada uno en su especificidad. Afirmar que el hombre es persona, significa que es una realidad única, distinta y particular. Boecio, el último filósofo romano, acuñó una definición de persona que es fundamental en el paradigma cristiano medieval. Persona, según el autor de la *Consolación de la Filosofía*, es una sustancia individual de naturaleza racional. La individualidad, la sustancialidad y la racionalidad son, en su definición, elementos fundamentales de la persona humana.

La preocupación por la felicidad, por la «plenitudo hominis», constituye un tema constante en la filosofía medieval. Desde esta esfera paradigmática, el ser humano no alcanza la felicidad en este mundo, pues sólo en la plenitud de Dios puede saciar su sed de infinito. El camino hacia la felicidad es, en el universo cristiano medieval, un «*Itinerarium Dei*» que precisa soledad, silencio, interioridad, amor, donación y ascetismo. El ser humano es creado por Dios y la creación es un acto singular y único, pero su destino trasciende el marco de la creación material y se refiere a otra esfera, la esfera de Dios. Dante y antes que él Ramon Llull, en el *Llibre de les Meravelles*, expresó bellamente la cosmovisión medieval en *La Divina Comedia*.

La cuestión de la caída original es fundamental en la antropología de corte judeocristiano. La interpretación del pecado original es una constante en los filósofos y en los teólogos medievales. Pero no sólo en el Medievo, también en el Renacimiento y, especialmente, en la Modernidad. El hombre es un ser caído y eso tiene múltiples claves de lectura. Por de pronto, significa que es un ser débil, vulnerable y frágil, un ser indigente que precisa liberarse del yu-

go del pecado. En el universo medieval, la salvación del individuo es de carácter religioso y fundamentalmente bíblico. La caída tiene efectos en el orden ético, en el orden estético, en el orden del conocimiento y, también, en el orden político. El ser humano es vulnerable y frágil en todos estos terrenos y eso significa que es limitado y que no puede conseguirlo todo. La finitud o la contingencia del ser humano está muy presente en la esfera judeocristiana.

En la filosofía agustiniana, el amor es la culminación de la Antropología. El ser humano es un ser «capax amoris», un ser capaz de amar y su felicidad está en íntima relación con esta capacidad de amar. Lo más propio y lo más liberador del ser humano no es la razón, sino el amor. «Ama y haz lo que quieras» —decía san Agustín. El amor a Dios constituye la expresión más plena y más libre de dicho amor.

Creación, transcendencia, amor, persona, caída, salvación, constituyen el entramado de categorías fundamentales de la esfera judeocristiana.

6. EL PARADIGMA MODERNO

Después de la Reforma, la unidad espiritual y cosmovisional del universo medieval se resquebraja y aparece una pluralidad fundamental en el pensar, sobre todo gracias al impulso de la imprenta. Eso significa que caracterizar las grandes líneas antropológicas del pensamiento moderno es mucho más complejo que describir el paradigma griego o el paradigma cristiano, pues existen muchas variaciones e interpretaciones.

A grandes rasgos, en la esfera del pensamiento moderno, las ideas antropológicas pueden sintetizarse en las siguientes tesis. Primera idea: el ser humano es el centro de la cultura, de la sociedad, de la historia y de la naturaleza. Segunda idea: el hombre es el resultado de una evolución millonaria de la vida biológica. Tercera idea: el ser humano es un ser radicalmente libre y la libertad le define desde un punto de vista esencial. Tercera idea: el ser humano es un animal instintivo que sufre por la represión cultural, social y religiosa. Cuarta idea: el hombre es un ser enajenado que lucha por su liberación.

El antropocentrismo constituye la característica fundamental del Renacimiento y, posteriormente, de la Edad Moderna. De las tres polaridades fundamentales de la realidad, Dios, Mundo y Hombre, el ser humano se convierte en el centro de gravedad y el punto arquimédico de la realidad. El polo divino queda desplazado en un segundo término y el universo medieval teocéntrico se descompone lentamente. La medida de todas las cosas ya no es Dios, si-

no el hombre. El hombre se convierte en el protagonista de la historia, en el artífice del mundo político, en el regulador de la ética.

La hipótesis evolucionista es fundamental en la concepción moderna del ser humano. Desde esta perspectiva, cuyos máximos representantes son Darwin y Lamarck, el ser humano es el resultado de una cadena evolutiva, tesis que supone una crítica radical al fijismo medieval de san Agustín. La diferencia cualitativa entre la especie humana y el resto de la naturaleza empieza a tambalearse y el ser humano descubre su proximidad con algunos mamíferos superiores y su tardía aparición en el conjunto de la historia natural. Ese descubrimiento tendrá consecuencias a nivel teológico y se desarrollará un arduo trabajo de síntesis entre las verdades de la fe, el *Génesis* y las hipótesis de la ciencia moderna. En este ejercicio de síntesis entre ambas esferas es particularmente interesante la obra antropológica de Teilhard de Chardin.

La libertad constituye el atributo fundamental del ser humano en el pensamiento moderno. El ser humano es un ser para la libertad y la libertad es su humanidad. El ser humano debe conquistar su libertad y ello implica un acto de resistencia e, inclusive, de rebeldía respecto al mundo, a la sociedad, a la religión. El ser humano no nace predeterminado, sino con la posibilidad de ejercer su libertad y ahí radica su humanidad. El ser humano, decía Kant, pertenece a otro mundo, al mundo de la ley moral y ese mundo autónomo e independiente es el fundamento de su humanidad y, como veremos posteriormente, de su dignidad. La afirmación de la libertad, que constituye el primer valor de los tres tópicos de la Revolución Francesa de 1789 («Liberté, Égalité et Fraternité»), es un «continuum» en el pensamiento Moderno.

En la antropología moderna y contemporánea, la instintividad del ser humano no es un rasgo menor o accidental de la persona, una simple pasión, sino un elemento central, un carácter fundamental. En las filosofías irracionistas del siglo XIX, y posteriormente en el psicoanálisis de Freud y sus seguidores, el ser humano es un animal instintivo que sufre una dura represión social. La centralidad del ser humano no radica en el *logos*, sino en el instinto. En este sentido, su proximidad con el animal es total. En estas filosofías se desarrolla una crítica radical a la cultura logocéntrica y tradicional por ocultar el núcleo central de la condición humana, a saber, sus instintos.

El tema de la alienación es especialmente fecundo en la Edad Moderna. Sus antecedentes se hallan en Feuerbach y después en Hegel, pero sobre todo en Marx. El ser humano es un ser alienado, es decir, explotado, oprimido por múltiples factores de orden político, social, económico y religioso. La liberación tiene su raíz en el hombre y no en Dios y consiste en romper los vasallajes y las cadenas del mundo. La explicación del concepto de alienación

es trascendental para comprender las distintas perspectivas antropológicas y éticas del pensamiento moderno.

Ideas como libertad, instinto, rebeldía, alienación, antropocentrismo, razón, constituyen los hilos fundamentales del tejido filosófico de la modernidad.

7. LA CRISIS PARADIGMÁTICA

¿Qué queda de estos tres paradigmas en nuestra visión contemporánea del ser humano? ¿Cuál de las tres esferas tiene mayor relieve para nosotros? ¿Nos identificamos formalmente con alguna de ellas? Según García Bacca, nos hallamos ante un período de crisis paradigmática en el plano antropológico. Esto significa que, en nuestro tiempo, carecemos de una visión global, sintética e integral del ser humano, pues los tres paradigmas anteriores, el griego, el cristiano y el moderno sufren una grave erosión.

Para el hombre contemporáneo, el ser humano es una cuestión conflictiva, mucho más conflictiva que en el universo griego, cristiano o plenamente moderno, pues no posee un cuadro referencial de la realidad y, a la pregunta qué es el hombre o qué soy yo, no halla respuesta segura en su entorno cultural. Las líneas claras y definidas se han extinguido para siempre y nos ubicamos plenamente en lo que algunos denominan, con una expresión muy sugerente, el pensamiento borroso.

¿Qué es el ser humano? ¿Cuál es la peculiaridad de lo femenino y de lo masculino? ¿Cuál es la diferencia entre el hombre y el animal? ¿Cuál es el sentido último de mi existencia? El hombre medieval tenía respuestas claras y definitivas a dichos interrogantes, también el hombre griego y, hasta cierto punto, el sujeto moderno. Pero en la actualidad, el ser humano vive en la intemperie de los paradigmas y no puede abordar una respuesta clara y definitiva a dichos interrogantes.

Por otro lado, el cruce entre las distintas esferas produce en el sujeto contemporáneo una gran perplejidad, pues le resulta muy difícil establecer puentes de diálogo entre ellas y, quizás por este motivo, nunca como hoy el ser humano había resultado problemático para sí mismo.

«Esos tres círculos de ideas —dice M. Scheler— carecen entre sí de toda unidad. Poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. Pero no poseemos una idea unitaria del hombre. Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, ocultan la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan, por valiosas que sean. Si se considera, además, que los

tres citados círculos de ideas tradicionales están hoy fuertemente quebrantados, y de un modo muy especial la solución darwinista al problema del origen del hombre, cabe decir que en ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad»³².

«Nuestra existencia —concluye García Bacca— es problemática, y nuestra esencia, problemática. Las anteriores: la griega, la medieval, son tema: algo bien puesto, firme, estable y permanente»³³.

³² Scheler, M. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, 1968; p. 4.

³³ García Bacca, D. *Antropología filosófica contemporánea*. Barcelona, 1982; p. 31.

CAPÍTULO 6

HITOS DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA

A lo largo del siglo xx se han desarrollado distintas propuestas antropológicas ³⁴. De hecho, el siglo xx es, desde el punto de vista filosófico, un rico conglomerado de escuelas y corrientes de pensamiento. El mapa del pensamiento contemporáneo es muy plural y en él abundan figuras de gran relieve en el ámbito de la Antropología Filosófica. Sus visiones antropológicas se ubican, por lo general, dentro de una corriente más amplia de pensamiento donde se aborda una visión global del Hombre, del Mundo y de Dios.

La Antropología Filosófica, como disciplina autónoma dentro del marco de la filosofía contemporánea, adquiere una trascendencia fundamental en la primera mitad del siglo xx. En el marco de este desarrollo es preciso referirse a figuras tan importantes como M. Scheler, K. Jaspers, E. Mounier, M. Heidegger, H. Plessner y A. Gehlen.

³⁴ Cf. De Sahagún Lucas, J. (dir.). *Antropologías del siglo XX*. Salamanca, 1979; Ruiz de la Peña, J. *Nuevas antropologías*. Santander, 1983.

1. M. SCHELER

Es actualmente opinión común entre los investigadores que la Antropología Filosófica como disciplina específica arranca de la obra del filósofo alemán M. Scheler (1874-1928). Ello no quiere decir que antes no se hubiese reflexionado sobre el hombre, sino que esas reflexiones no habían sido objeto de una sistematización rigurosa en una disciplina especial. Scheler fue el primero que elaboró un programa sistemático y maduro de lo que debía ser una Antropología Filosófica y lo desarrolló en sus puntos claves.

Scheler emprende el intento de determinar la esencia del ser humano en relación con el animal y la particular posición metafísica del ser humano en el mundo. Para ello, parte de una serie de niveles de facultades psíquicas. El nivel más bajo de lo psíquico lo constituye el impulso del sentimiento carente de conciencia, sensación y representación, que reconocemos ya en las plantas, y que está presente también en el hombre. La segunda forma psíquica es el instinto, la reacción innata, al servicio de un fin (la conservación de la especie), que tiene el ser vivo no frente a los entornos individuales, que cambian continuamente, sino frente a determinadas estructuras típicas de la especie en la disposición de posibles elementos del entorno. Scheler se remite aquí especialmente a los conocimientos alcanzados por el entomólogo francés J. H. Fabre a partir de la observación de los insectos.

Scheler considera que en el hombre hay algo activo, que lo pone por encima del animal, algo que está fuera de la vida, es más, que se opone directamente a toda vida orgánica: el espíritu y el centro actual en el que el espíritu se manifiesta es la persona. Para Scheler, el ser humano es, pues, un ser espiritual en una corporeidad. La naturaleza espiritual le permite su apertura al mundo que Scheler establece como la característica fundamental del hombre.

La propiedad fundamental de un ser espiritual es, según Scheler, su independencia, libertad o autonomía esencial frente a los lazos y la presión de lo orgánico, de la vida. Tal ser espiritual ya no está vinculado a sus impulsos y al medio, sino que es libre frente al medio, está abierto al mundo. Tal ser tiene mundo. La conducta animal está circunscrita por las suscitaciones del sistema orgánico, en cambio, el hombre tiene la capacidad de interesarse por todo lo que es, aun sin ninguna relación con sus necesidades, lo cual implica la ruptura del círculo cerrado estímulo-respuesta que conforman el medio del animal.

Según Scheler, el hombre es capaz de crear, en virtud de su espíritu, categorías abstractas y vacías, formar la categoría de objeto y objetivar su pro-

pia constitución vital. A partir de esta noción de espíritu define la persona como la forma de existencia esencialmente necesaria y única del espíritu en tanto que se trata de un espíritu concreto. La característica fundamental de la persona es la supramundinidad. Esto supone que la persona no puede ser objeto de ninguna ciencia objetiva, lo cual plantea, como se ha dicho anteriormente, un difícil problema de comprensión.

El ser humano al defenderse, por así decirlo, del mundo que le es dado como objeto, puede hacer de su propia disposición anímica, incluso de la vivencia psíquica individual, un objeto. El animal ve y oye, pero no sabe que ve y oye. La autoconciencia capacita al hombre para tener una voluntad más allá de los estímulos momentáneos provocados por las pulsiones instintivas y las excitaciones del entorno, una voluntad cuyos fines se mantienen por encima del cambio de los diferentes estados de los afectos; en este sentido, el hombre es, como decía lacónicamente Nietzsche, el animal que puede prometer.

Para Scheler, la persona es, además, trascendencia. Ello implica un proceso de personalización en el que la persona se abre a un ideal que nunca realiza del todo, un ideal cuya plenitud se llama Dios. El hombre no es, así, algo hecho de una vez por todas, sino un proyecto dinámico que debe ir realizándose para acercarse cada vez más a su imagen ideal.

2. H. PLESSNER

Plessner (1892-1985) coincide con M. Scheler en estudiar al hombre desde un enfoque biológico, en comparación con el animal, pero sigue una línea de pensamiento completamente original³⁵.

En *Los niveles de lo orgánico y el ser humano* (1928), Plessner expone, entre otras cosas, que mientras que el animal vive, pero no se vive a sí mismo, el ser humano tiene la posibilidad de tomar una distancia respecto a sí mismo, también respecto a su propio cuerpo, de hacer de su propio cuerpo un objeto. Sabe de sí mismo y, a la vez, tiene en su yo todavía un punto de fuga desde el que, por así decirlo, puede a su vez observarse a sí mismo, incluidas sus vivencias y su vida interior: observarse de un modo que, en principio, le está vedado a todo observador externo. Así, el hombre existe en su cuerpo, en su vivencia interior, sin lugar, en ninguna parte, por así decirlo, fuera de toda vinculación al tiempo y al espacio: a la vez en el mundo y fuera de él.

³⁵ Especialmente interesante es su obra: *La risa y el llanto*. Madrid, 1960.

Las dos categorías desde las que construye su antropología son las de posicionalidad y excentricidad. El hombre es un ser con posición excéntrica, debido a su condición de ser consciente. La conciencia es el instrumento con el que el hombre desfundamenta su ser y el de cualquier otra realidad, desmitificando todo dogmatismo y esencialismo y yendo a la génesis de las cosas. La realidad del hombre es un proceso abierto, que no puede apoyarse en ningún absoluto, ni siquiera en Dios. Al igual que M. Scheler, también Plessner podrá definir al hombre como el eterno iconoclasta de toda realidad.

Según Plessner, el ser humano ni es sólo cuerpo, ni tiene sólo organismo. En esto el animal aventaja al hombre, porque el animal no se vive a sí mismo como interior, y yo dentro del aislamiento frente a la existencia física, y en consecuencia no tiene que superar ninguna escisión entre sí mismo y sí mismo, entre sí mismo y la existencia física. Sólo el hombre es objetiva y circunstancialmente consciente de su situación corporal, lo cual es un continuo entorpecimiento, pero también un continuo estímulo para superarla.

3. A. GEHLEN

En el pensamiento del filósofo y sociólogo Arnold Gehlen (1904-1976) constituye un punto central su libro *El hombre: su naturaleza y su posición en el mundo*, publicado por primera vez en 1940. Es considerado como una obra fundamental de la Antropología Filosófica de nuestro tiempo. Gehlen concibe al hombre como ser que actúa, contempla la acción como el problema humano auténticamente clave y evita así ese principio de dualismo al que conducía también, como hemos visto, el pensamiento de Scheler.

La acción es la actividad del hombre dirigida a la transformación de la naturaleza, puesta al servicio de un fin propio. Su paso erecto, la mirada que alcanza hacia lo lejos o hacia arriba, la conformación de su mano, la plasticidad de su aparato motor, constituye un sistema en cierto modo integrado, poniéndole en condiciones de, por medio de la acción planificada y comunitaria, transformar la naturaleza exterior, contraria a él, de tal modo que pueda vivir en ella. Dicho de otro modo, puesto que la naturaleza, transformada planificadamente por el hombre para sus fines, no es en realidad ya naturaleza, sino obra del hombre, y por ello, cultura, es el hombre por su esencia un ser vivo que crea y tiene que crear cultura para poder vivir, y que, a su vez, queda troquelado por la cultura que él crea.

Desde este punto de vista, la cultura debe comprenderse como el nido que el hombre se construye en la naturaleza para hacérsela habitable. Un fér-

til concepto que Gehlen introduce dentro de este contexto, es el de descarga. El hombre orgánico, casi carente de medios, está forzado, sobre todo en la fase de su primera infancia, a experimentar y probar innumerables modos y contenidos de percibir, hablar, mover, palpar y asir, jugando de muchos modos, o haciendo que juega: elabora el mundo y se construye a sí mismo un sistema de experiencias y hábitos que, desde luego, apenas podría tener presentes y utilizar si no poseyera un mundo de símbolos que él mismo se ha creado.

Este mundo al que pertenece, sobre todo su lengua, le pone en condiciones de conectar cadenas enteras de pasos individuales, percepciones, sensaciones y acciones de su mano al reducirlos a un símbolo, por ejemplo, a una palabra. A partir de entonces, un concepto como silla o piedra representa para él, a modo de etiqueta, una plétora de caracteres de tamaño, dureza, peso, forma, adecuación a un fin. Así, puede registrar sus experiencias, apartarlas y guardarlas, y tenerlas siempre dispuestas para recuperarlas.

4. K. JASPERS

Jaspers se ubica, fundamentalmente, en el marco de la filosofía existencial («Existenzphilosophie») o existencialismo que tuvo su máximo desarrollo en el período entre guerras. Médico y filósofo, Jaspers reacciona críticamente frente a un pensamiento demasiado abstracto y racionalista y trata de indagar el hombre en su existencia, el hombre como existente de carne y hueso.

En su obra titulada *Filosofía*, Jaspers insiste en la tesis según la cual el hombre considerado en su totalidad no puede convertirse jamás en objeto de investigación, puesto que el hombre es siempre más de lo que sabe sobre sí mismo. El aumento de conocimientos, tanto en intensidad como en extensión, hace que la superstición científica sea relativamente menor que en otros tiempos, lo cual se debe también a la mayor conciencia del problema.

Para Jaspers el ser humano es irreductible a conceptos, pues la existencia en cuanto tal, es metafísica. Rehuye cualquier forma de esencialismo en torno a lo humano y desarrolla un discurso arraigado a la existencia, un discurso donde la cuestión de la angustia y de la libertad es central. El hombre es el animal que se angustia, dice Jaspers siguiendo a Kierkegaard, y se angustia porque su existencia no está determinada «a priori», sino que es un campo inédito de posibilidades.

La cuestión en torno al hombre no se plantea como una cuestión a resolver única y exclusivamente mediante el contenido de unos conocimientos. Por

el contrario, para llegar a una respuesta se exige lo que Jaspers llama fe filosófica («philosophische Glaube»). En esta cuestión, es preciso reconsiderar la distinción entre fe filosófica y fe religiosa. En el fondo de toda concepción antropológica subsiste, según Jaspers, una fe que significa confianza, aceptación de algo que no puede ser probado o demostrado de un modo concluyente. Los argumentos y los silogismos se construyen a partir de esa fe, pero en toda Antropología existe algo dado de modo previo, aceptado y no necesariamente de naturaleza religiosa.

Las situaciones fronterizas o limítrofes de la existencia humana («die Grenzsituation»), esto es, el sufrimiento y la muerte, preocupan especialmente a Jaspers y trata de desarrollar un pensamiento antropológico donde estas experiencias no queden desplazadas en un segundo plano, sino en un primer plano filosófico. Por su doble condición de médico y de filósofo, Jaspers resulta un autor extraordinariamente lúcido para establecer el puente y la conexión entre el mundo médico y el mundo filosófico.

5. M. HEIDEGGER

Heidegger desarrolla en su obra más conocida, *El ser y el tiempo*, una analítica de la existencia humana en clave fenomenológica. La perspectiva de este profesor de Freiburg es, fundamentalmente, de orden metafísico y despliega un análisis del ser humano como existente («Dasein») en el conjunto de la realidad. La pregunta por el ser, por el sentido del ser constituye el tema central de la existencia humana, pues el ser humano, en tanto que animal metafísico, no puede eludir la pregunta por el sentido último del ser. Heidegger considera necesario superar el olvido del ser típico de la filosofía moderna y desarrolla una filosofía donde el ser, el misterio del ser, sea la clave y el punto de partida.

Heidegger reflexiona en torno a la categoría de la finitud. En su Antropología, el ser humano es una existencia temporal y finita cuyo destino último es la muerte. El hombre, dice Heidegger, es un ser para la muerte («Sein-zum-Tode»). Para Heidegger, la Antropología Fundamental tiene como finalidad que el hombre tome conciencia de la finitud en lo más íntimo de la esencia del ser humano. La finitud, para Heidegger, no es un estado objetivo, sino más bien la forma fundamental que experimenta el ser humano. Únicamente sobre este fondo puede explicarse un hecho tan aparentemente evidente como es que el ser humano se pregunte por Dios, por la Razón, por la Naturaleza o por la Cultura.

Para Heidegger, la existencia humana es esencialmente caduca. Se realiza en el esquema del tiempo y del espacio, en el constante esquema de las propias posibilidades del ser. La existencia es, por lo mismo, esencialmente histórica. Se encuentra bajo el destino del ser y tiene como horizonte de su intelección una determinada comprensión del ser, histórica y manejable. En esta descripción fundamental de la existencia humana, la categoría de la angustia, tan fundamental en la filosofía existencial, adquiere una magnitud extraordinaria. El ser humano es un ser angustiado y la angustia no es el miedo, porque no se refiere al estado psicológico frente a lo desconocido, sino al estado anímico frente a la finitud y a la muerte.

La reflexión sobre el habla, es decir, sobre la lingüisticidad del ser humano, constituye un capítulo fundamental en la obra antropológica de Heidegger. El hombre es un animal capaz de palabra, pero es preciso distinguir la palabra de la habladuría. El misterio del ser no puede resolverse desde el mero hablar, tampoco desde el lenguaje de las ciencias experimentales, pues la pregunta por el ser («die Seinsfrage») trasciende el marco de dichas ciencias, se trata de una pregunta metafísica, o de la pregunta metafísica por definición. Sin embargo, el ser humano es un ser capaz de palabra y sólo la palabra, la palabra poética constituye la clave de acceso al misterio del ser. En este sentido, la poesía, y especialmente la poesía de Hölderlin, constituye el acceso al misterio inefable del ser. Los poetas tienen la llave del ser, pues la palabra poética que está más allá de la palabra filosófica y del concepto científico, se refiere, frontalmente, al misterio último del ser.

Es clásica, además, la diferencia heideggeriana entre la existencia auténtica y la existencia inauténtica. Según su análisis antropológico, hay dos formas de ejercer el oficio de ser persona. Uno puede vivir auténticamente, es decir, enfrentándose al destino de su ser, a la angustia de la muerte. Pero uno puede vivir inauténticamente, es decir, eludiendo las grandes preocupaciones de orden filosófico que conlleva el existir humano. Para Heidegger, sólo desde la autenticidad del existir es posible construir una vida plenamente humana en el sentido más propio del término. En base a esto, es fundamental construir una pedagogía de la autenticidad, pues el ser humano debe enfrentarse a sus propios límites para comprenderse adecuadamente y aceptarse en su condición. La tabuización del sufrimiento, de la muerte, en definitiva, de la caducidad, está muy relacionada con el existir inauténtico.

6. E. MOUNIER

El tema antropológico o, más precisamente, del universo personal es recurrente en la filosofía de E. Mounier (1905-1950), el padre del personalismo comunitarista. El personalismo comunitarista constituye un movimiento filosófico, ético, estético e, inclusive, político que se desarrolló durante la década de los treinta y de los cuarenta en Francia alrededor de la figura de E. Mounier y de la revista *Esprit*. La persona constituye el centro de reflexión de esta corriente filosófica, pero no sólo en un plano descriptivo, sino también en un plano normativo.

La defensa de la persona, el respeto a su dignidad, la reivindicación de una sociedad y de una política al servicio de la persona humana constituyen los tópicos fundamentales de la filosofía personalista. En el *Manifiesto personalista* de Mounier se lleva a cabo una crítica radical a los sistemas políticos y sociales donde la persona sufre una disolución de su originalidad y su singularidad se desvanece en el Todo, en el Sistema, en el Conjunto.

La obra de Mounier se refiere, directamente, a la cuestión de la persona, aunque de un modo circular. No existe, a lo largo de toda su obra una definición canónica y definitiva de la persona, sino un conjunto de intuiciones y de trazos de gran profundidad filosófica en torno a la esencia de lo personal. La persona, para Mounier, no es una parte de un todo, un residuo interno, un principio abstracto, ni una arquitectura inmóvil, sino una actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión que se aprehende y se conoce en su acto, como movimiento de personalización.

Mounier destaca en la persona cuatro dimensiones fundamentales: la encarnación, la vocación, la comunicación y la trascendencia. La encarnación se refiere al arraigo del hombre en el mundo. El hombre está arraigado en el mundo, se desarrolla en la historia y en un determinado contexto político, económico y social. Mounier critica la visión sustancialista y espiritualista de la persona. La persona, para él, no es una sustancia definida «a priori», sino una realidad intrínsecamente dinámica que se desarrolla al amparo de la historia. El ser humano es, por naturaleza, un ser arraigado y en este sentido la corporeidad adquiere un valor y un significado especial en su obra, pues la corporeidad es la primera forma de arraigo del ser humano en la historia. Además, critica a las antropologías de corte espiritualista y animista, donde el ser humano se define exclusivamente como espíritu. Para Mounier el ser humano es, fundamentalmente, un espíritu encarnado, una naturaleza arraigada a la historia.

Vocación significa llamada y el ser humano es un ser con vocación, es decir, llamado a desarrollar un proyecto existencial con su vida, una determina-

da función en el mundo y en la historia. La vocación impele a la persona a un movimiento de concentración y exteriorización. La concentración se refiere a la capacidad que tiene el ser humano de focalizar sus esfuerzos en una dirección. La exteriorización es, por otro lado, la cristalización histórica de dicha vocación, la concreción en el ámbito de la vida pública, de la representación. La vocación, pues, es un principio de unidad viviente y creador y debe volver sobre sí misma para tomar nuevos impulsos. La exterioridad, la acción, el compromiso histórico, viven y se nutren de la riqueza creativa interior.

La comunicación es clave en la antropología de corte personalista, pues la persona se describe como un ser radicalmente comunicativo que crece y se desarrolla a partir de la comunicación con sus semejantes. La persona se expone, es comunicable por naturaleza. Su acto primero es suscitar con otras personas una sociedad y no puede realizarse plenamente la afirmación personal sin la dimensión de la comunicación que se funda sobre estos actos originales que posteriormente desarrollaremos: salir de sí, comprender, asumir el destino del otro, dar y ser fiel.

En la antropología de Mounier, el ser humano es un animal trascendente. El padre del personalismo se refiere a una doble trascendencia, a saber, la trascendencia espiritual, esto es, de la persona sobre la naturaleza; y la trascendencia metafísica, de la persona sobre sí misma.

SEGUNDA PARTE

Análisis pluridimensional de la persona

CAPÍTULO 7

LA SUBLIME DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

1. NOCIÓN DE DIGNIDAD

Una de las cuestiones fundamentales en Antropología y en Ética es el debate en torno a la sublime dignidad de la persona humana. La afirmación de la dignidad personal es constante en los textos de las grandes constituciones democráticas modernas, desde la Constitución de Virginia del año 1776 hasta las últimas constituciones europeas. Por otro lado, el término dignidad es recurrente en los textos jurídicos y legales de carácter nacional, europeo e internacional. También en las declaraciones universales de la Organización de las Naciones Unidas, la afirmación de la dignidad personal es un tópico y una constante, un ejemplo evidente de ello es la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948.

También en los códigos deontológicos, el término dignidad está constantemente referido, aunque no está definido, ni delimitado conceptualmente. En los códigos deontológicos de Enfermería, la afirmación de la dignidad personal del paciente es fundamental y ello implica una praxis donde el respeto a su intimidad, la atención a su vulnerabilidad y la protección de su libertad es básica. También en los derechos de los enfermos, el término dignidad resulta ser el término clave alrededor del cual pivota todo el articulado. El enfermo es, ante todo, persona y, en tanto que persona, tiene una dignidad y esa dignidad

requiere un trato ético y un tipo de relación cualitativa que se concreta en una serie de modos de proceder. La ética asistencial se fundamenta, en último término, en la dignidad personal. El ser humano no puede ser tratado de cualquier modo, porque tiene una dignidad. El enfermo merece un trato personalizado y justo porque tiene una dignidad intrínseca.

Sin embargo, en el plano filosófico la cuestión resulta muy problemática, pues se trata de justificar el sentido y la razón de ser de dicha dignidad sublime. ¿Por qué es digno el ser humano? ¿Dónde radica la raíz de dicha dignidad? ¿Por qué tiene una dignidad absoluta? ¿Por qué es más digno que cualquier otro ser? La cuestión no es simple, pues existen posturas intelectuales donde se pone entre paréntesis esta pretendida dignidad del ser humano. Desde perspectivas biocéntricas, por ejemplo, el ser humano es una expresión de la vida en un conjunto plural de manifestaciones biológicas. Desde esta cosmovisión, la persona no tiene una dignidad sublime, sino una situación de simetría respecto a los otros seres.

La problematización de los conceptos constituye, al fin y al cabo, una característica central de la filosofía y el término dignidad no queda exento de dicha problematización. Desde el sentido común, la afirmación de la dignidad personal parece ser un absoluto, pero la indagación filosófica consiste, precisamente, en poner en tela de juicio dicho sentido común y hallar razones sólidas para justificar cualquier tesis. Desde el sentido común, la tierra es estática y el sol se mueve y, sin embargo, desde un punto de vista científico y cosmológico esta tesis es falsa. Definir y delimitar filosóficamente lo que significa la dignidad humana es una tarea fundamental, pues nos hallamos ante un escenario político, social y científico, donde el límite entre lo personal y lo impersonal, entre lo humano y lo inhumano, lo digno y lo indigno, resulta cada vez más problemático y ello tiene efectos de carácter jurídico muy determinantes.

En algunas corrientes de tipo bioético, se distingue, por ejemplo, el concepto de ser humano del concepto de persona. T. Engelhardt, en su obra magna *Fundamentos de Bioética*³⁶, define a la persona como un ser autónomo y en este sentido afirma que existen personas que no son seres humanos y seres humanos que no son personas. En planteamientos de tipo biocéntrico, se utiliza también la expresión «primates personas». El debate sobre el estatuto personal del embrión, la dignidad del enfermo terminal y otras cuestiones de carácter similar, pone de manifiesto que la cuestión de la dignidad

personal no es una cuestión menor, sino fundamental en el debate ético y bioético de este final de siglo.

El análisis filosófico de la dignidad humana constituye un tema central de la Antropología y de la Ética. Es un tema antropológico, porque se refiere a la persona humana, pero también es un tema ético, porque la idea de dignidad tiene un carácter normativo. El porqué de la dignidad personal precisa de un desarrollo de tipo antropológico, pero la concreción normativa de dicho porqué es una cuestión fundamentalmente ética. La afirmación de la dignidad personal implica una determinada praxis y la Ética debe regular y justificar racionalmente dicha praxis.

El término dignidad es un término polisémico cuyo contenido difiere según contextos y según autores. En primer lugar, se puede definir como un atributo o característica que se predica universalmente de la persona humana. Decir de una realidad que es digna o que tiene dignidad significa, «a priori», reconocerla como superior a otra realidad e implica, por consiguiente, un trato de respeto. El respeto y la dignidad son conceptos mutuamente correlacionados. La dignidad conlleva el respeto y el respeto es el sentimiento adecuado frente a una realidad digna como la persona.

La dignidad no es, evidentemente, un atributo de carácter físico o natural, sino un atributo que se predica universalmente de toda persona indistintamente de sus caracteres físicos y de sus manifestaciones individuales. En este sentido, la dignidad no es algo que se tiene, como un elemento cuantificable, sino que es algo que se predica del ser. La dignidad no se relaciona con la lógica del tener, sino con la lógica del ser. Filosóficamente hablando, la dignidad no se tiene, sino que uno es o no es digno.

El término dignidad indica un atributo universalmente común a todos los hombres, sin cuyo reconocimiento no se puede ejercer la libertad y menos aún la justicia. Se trata de una característica específica que coloca al ser humano en un nivel superior de la existencia según el cual debe ser respetado por todos los existentes.

Existen distintas formas de comprender la idea de dignidad: la dignidad ontológica que se refiere al ser, la dignidad ética que se refiere al obrar y la dignidad teológica que se refiere a Dios.

2. DIGNIDAD ONTOLÓGICA

La dignidad ontológica se refiere al ser y se fundamenta en el ser. Decir que la persona tiene una dignidad ontológica, es afirmar que goza de una dig-

³⁶ Cf. Engelhardt, T. *Fundamentos de Bioética*. Barcelona, 1996.

nidad y, por lo tanto, es merecedora de un respeto y de una consideración. Por el mero hecho de ser persona, esto es, de ser de un modo determinado, de tener una esencia concreta, debe respetarse y tratarse de un modo cualitativamente distinto. La dignidad de la persona humana, desde este punto de vista, radica en su ser y no en su obrar. Puede actuar de forma indigna, pero a pesar de ello, tiene una dignidad ontológica que se refiere a su ser. Es digna por el mero hecho de ser persona.

Desde esta perspectiva metafísica, la persona es digna y lo es intrínsecamente, no por razones externas, por elementos adyacentes a su ser, sino por ser persona. Puede hallarse en un estado de desarrollo precario o puede hallarse impedida de determinadas características y atributos, pero ello no supone una reducción de su dignidad, pues su dignidad no radica en el grado de desarrollo de la misma, ni en las particularidades externas, sino en el ser y el ser es el fundamento y la raíz de la persona. Afirmar la dignidad de la persona significa que no se puede atentar contra ella, ni tratarla de una forma inferior a su categoría ontológica.

La dignidad que podríamos calificar de ontológica es irrenunciable y constitutiva. Pertenece a toda persona por el mero hecho de ser persona y se halla incondicionalmente ligada a su naturaleza racional y libre. Desde este punto de vista, la persona es digna de un amor y respeto fundamental, con independencia de sus condiciones singulares y de su particular actuación: todos los hombres, incluso el más depravado, tienen estricto derecho a ser tratados como personas.

Por consiguiente, desde esta perspectiva no hay momentos privilegiados en el surgimiento de la dignidad personal; o mejor, existe un momento básico y fundamental: el de la constitución de la persona humana. La dignidad ontológica tiene un carácter absoluto. En este sentido, dice R. Guardini que «sacrificar la integridad de la persona por un fin cualquiera, incluso el más elevado, significaría, visto en la realidad, no sólo un crimen, sino también una dilapidación. La persona posee una dignidad absoluta»³⁷.

3. DIGNIDAD ÉTICA

Existe una dignidad arraigada al ser y una dignidad arraigada al obrar. La dignidad del obrar es la dignidad ética y se refiere a la naturaleza de nuestros

³⁷ Guardini, R. *Persona y mundo*. Madrid, 1963; p. 212.

actos. Hay actos que dignifican al ser humano, mientras que hay actos que lo convierten en un ser indigno. Es lícito, desde esta perspectiva, hablar de una dignidad añadida, complementaria o, si se desea utilizar un término más correcto, moral; una nobleza ulterior, derivada del propio carácter libre del hombre, de su índole de realidad incompleta, pero dotada de la capacidad de conducirse a sí misma a su perfección definitiva.

En este sentido utilizamos el término dignidad en la vida y el lenguaje coloquial. Decimos que un médico es muy digno o que una asistenta es digna y cuando decimos esto nos referimos fundamentalmente a la acción que desarrollan dichos sujetos. La dignidad ética no debe identificarse ni confundirse con la dignidad ontológica. La primera se relaciona con el obrar, la segunda, en cambio, se relaciona con el ser. Hay seres, que por su forma de obrar y de participar en el seno de la comunidad, se hacen dignos de una dignidad moral, mientras que los hay que por su forma de vivir, son indignos desde un punto de vista moral. Sin embargo, ambos, por el mero hecho de ser personas, tienen una dignidad ontológica.

4. DIGNIDAD TEOLÓGICA

La dignidad teológica se elabora por referencia a Dios. Desde el punto de vista bíblico, en el *Génesis*, la persona se define como imagen y semejanza de Dios. No esta o aquella persona, sino toda persona. Esto significa que la persona es un ser heterogéneo en el conjunto de la creación, pues sólo ella es icono de Dios.

Esta particularidad en el conjunto de la creación es la base de su dignidad. Desde un punto de vista teológico, lo que hace a la persona un ser digno, no es su naturaleza, su inteligencia, su libertad o su capacidad de amar, sino el hecho de ser imagen de Dios. La razón última, pues, de su dignidad radica en que es imagen de la Bondad Suprema.

Santo Tomás de Aquino, la figura más sobresaliente del pensamiento cristiano medieval, hace radicar la superioridad de la persona sobre el resto de la creación material en el hecho de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios, y ese mayor grado de similitud se debe a que el hombre posee una voluntad libre, por la que puede dirigirse a sí mismo hacia su propia perfección. Con palabras de la *Suma Teológica*: «el hombre es imagen de Dios en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio de sus actos».

Esta fundamentación de la dignidad, que en la historia del pensamiento occidental ha tenido tanto influjo, pertenece a una tradición simbólica muy determinada: el universo judeocristiano.

5. DIGNIDAD ABSOLUTA Y DIGNIDAD RELATIVA

La dignidad puede ser absoluta y puede ser relativa. Se dice que un ser goza de una dignidad relativa en el plano ontológico cuando existe un ser que se considera superior a él en cuanto a su dignidad. De este modo, la dignidad de la planta es relativa. Esto no significa que no tenga dignidad, sino que su dignidad es inferior a la dignidad del animal y lo es porque su grado de participación en el ser, su modo de ser, su esencia es inferior a la animalidad.

Un ser, en cambio, goza de una dignidad absoluta, cuando su dignidad es eterna e imperecedera y no depende de ningún otro ser. Desde la perspectiva medieval, por ejemplo, la dignidad de la persona humana es absoluta en el ámbito de la naturaleza material, puesto que su esencia es superior al animal y a la planta, pero no es absoluta, en cambio, respecto a Dios, porque su esencia no se identifica con Dios, sino que es definida como imagen y semejanza de Dios.

La dignidad ética es relativa, pues depende del obrar humano. Uno puede dignificarse con su obrar o caer en indignidad. Sin embargo, la dignidad ontológica, que radica en el ser, no es relativa, sino de carácter absoluto.

6. CARACTERIZACIONES FILOSÓFICAS DE LA DIGNIDAD HUMANA

A lo largo de la historia del pensamiento occidental, se han desarrollado distintas caracterizaciones de la dignidad humana. El origen de esta idea, puede hallarse ya en el mundo griego, pues en el mundo grecorromano se ensalza al hombre. El hombre es el animal que tiene «logos», el ser racional, capaz de investigar la verdad y de conocer el cosmos. El animal se define además, como un ser social y político, capaz de crear comunidad. Estas peculiaridades, el ser racional y el ser político, le confieren una dignidad superior a la esfera animal. En esta línea discursiva es preciso ubicar a Platón, a Aristóteles y al mismo Séneca que definió al hombre como «sacra res».

Pico della Mirandola, en el Renacimiento, argumentó a favor de la dignidad humana desde otra dirección. En una especie de oración teológica —dentro, precisamente, de su conocido *Discurso sobre la dignidad humana*— po-

ne en boca del Creador las siguientes palabras, con las que quiere compendiar los motivos de la eminente nobleza del hombre: «No te he dado una morada permanente, Adán, ni una forma que sea solamente tuya, ni ninguna función peculiar a fin de que puedas, en la medida de tu deseo y de su juicio, tener y poseer aquella morada, aquella forma y aquellas funciones que a ti mismo te plazcan (...). Tú, sin verte obligado por necesidad alguna, decidirás por ti mismo los límites de tu naturaleza, de acuerdo con el libre arbitrio que te pertenece y en las manos de quien te he colocado (...). No te he creado ni divino ni terrestre, ni mortal ni inmortal, para que puedas con mayor libertad de elección y con más honor, siendo en cierto modo tu propio modelador y creador, modelarte a ti mismo según las formas que puedas preferir. Tendrás el poder de asumir las formas inferiores de vida, que son animales; tendrás el poder, por el juicio de tu espíritu, de renacer a las formas más elevadas de la vida, que son divinas». El poder ser, la potencialidad infinita del ser humano constituye, según Pico della Mirandola, el núcleo teórico de su dignidad.

El máximo teórico de la dignidad humana en la Ilustración europea es, sin lugar a dudas, I. Kant. Dice Kant en la *Metafísica de las costumbres* que la humanidad misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por ningún hombre (ni por otro, ni siquiera por sí mismo) como un simple medio o instrumento, sino siempre, a la vez, como un fin; y en ello precisamente estriba su dignidad (la personalidad). Kant enuncia la ley del respeto absoluto al hombre, aunque no se refiere a un fundamento de tipo ontológico. La dignidad humana se fundamenta en la autonomía del ser humano. Esto resulta más manifiesto cuando, en el capítulo III de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant remite la dignidad personal a la autonomía de la voluntad y a la libertad.

Afirma Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman cosas; en cambio, los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho.

Según Kant toda persona tiene un derecho absoluto, derivado de su misma condición de persona, a ser considerada como un cierto fin; no cabe subordinarlo a causa alguna, por alta que ésta sea, si ello lesiona su dignidad constitutiva. Toda persona ha de ser tratada como lo que es, como algo único e irremplazable, provista de unas características particulares y de un destino también peculiar, que en parte él mismo determina. «La persona —dice en es-

ta línea Guardini— se sustrae a la relación de propiedad... Persona significa que no puedo ser utilizado por nadie, sino que soy un fin en sí mismo»³⁸.

En el personalismo contemporáneo, el concepto de persona ha ido experimentando ciertos cambios fundamentales, por lo menos en dos sentidos. En primer lugar, en lo que toca a su estructura. En segundo lugar, en lo que se refiere al carácter de sus actividades. Con respecto a la estructura, se ha tendido a abandonar la concepción sustancialista de la persona para hacer de ella un centro dinámico de actos. En cuanto a sus actividades, se ha tendido a contar entre ellas las volitivas y las emocionales tanto o más que las racionales. Solamente, así, piensan muchos autores, es posible evitar realmente los peligros del impersonalismo, el cual surge tan pronto como se identifica demasiado la persona con la sustancia y ésta con la cosa, o la persona con la razón y ésta con su universalidad.

Según Max Scheler la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa, que en sí antecede a todas las diferencias esenciales de actos. El ser de la persona fundamenta todos los actos esencialmente diversos. La persona no es, pues, según esta concepción, un ser natural. Pero no es tampoco un miembro de un espíritu cósmico. Es la unidad de los actos espirituales o de los actos intencionales superiores. Si se puede decir de la persona que es también individuo, hay que agregar que es un individuo de carácter espiritual. La raíz de la dignidad personal, según esta corriente filosófica, radica en el carácter dinámico, espiritual, único e interpersonal de su ser.

7. MANIFESTACIONES DE LA DIGNIDAD PERSONAL

En los apartados precedentes hemos descubierto los sentidos en que puede afirmarse que el hombre es digno y nos hemos referido al fundamento radical de su dignidad. Preguntémonos ahora: ¿existe algún medio concreto que nos haga patente ese valor, esa excelencia indisolublemente unida a toda persona? Entre los muchos posibles, vamos a analizar dos:

En primer lugar, la persona —toda persona— se configura como una realidad única e irrepetible, y, por tanto, en el sentido más estricto del término, como algo insustituible. Esto mismo puede afirmarse haciendo ver que sólo las personas aportan una auténtica novedad al conjunto del universo. En efec-

to, mientras los demás seres se encuentran de alguna manera contenidos en su propia especie, el hombre —cada hombre— se configura como una realidad irrepetible, no incluida en modo alguno en las personas de sus padres ni en el conjunto de todos los seres humanos.

En segundo lugar, cabe advertir el valor insigne de toda persona precisamente, porque ella tiene la capacidad de amar, constituyéndose —por este motivo— como un fin en sí misma, como un auténtico bien o valor. Kant insiste en que la grandeza humana se manifiesta con mucha mayor claridad en la actitud activa correspondiente: el hombre es noble y digno, fundamentalmente, por ser capaz de amar y en la misma medida en que tiene aptitud para ello. Todo ello permite enunciar que la particular nobleza del ser humano y de toda la realidad personal, queda recogida en la fórmula que lo define como sujeto y objeto de amor.

³⁸ Guardini, R. *Persona y mundo*, ed. cit., p. 180.

CAPÍTULO 8

LA PERSONA, UNA ESTRUCTURA PLURIDIMENSIONAL

1. LA PERSONA COMO ESTRUCTURA

El término estructura se refiere, en el lenguaje común, a un todo organizado sistemática y ordenadamente, es decir, a un conjunto de elementos integrados e interrelacionados mutuamente. Así, por ejemplo, cuando uno se refiere a una estructura arquitectónica, se refiere a una construcción o más particularmente a los vértices fundamentales de dicha construcción. En toda construcción arquitectónica, hay unas columnas y unas paredes fundamentales que sostienen todo el andamiaje. Describir las paredes y apuntalar las columnas fundamentales de la persona humana es la finalidad de la Antropología Filosófica.

Siguiendo la noción de estructura que propone Laín Entralgo a partir de su interpretación de X. Zubiri, se puede definir a la persona como una estructura porque es una totalidad unitariamente configurada y ejecutora de actividades también unitarias, entre ellas la básica de vivir como persona individual³⁹. Los elementos estructurales de la persona humana forman un sistema integrado a su vez por varios subsistemas. El sistema básico está constituido por

³⁹ Cf. Laín Entralgo, P. *Antropología médica para clínicos*. Barcelona, 1984; pp. 9-14.

la unidad psicoorgánica de cada persona: sistema compuesto por los dos subsistemas primarios, el orgánico (organismo) y el psíquico (psique).

Desde esta clave hermenéutica, la persona no es un todo caótico, sino una estructura configurada, es decir, con una determinada conformación externa. «"Persona" —dice Romano Guardini— significa en primer lugar conformación. La afirmación de que algo está conformado significa que los elementos de su constitución, como materia, fuerzas, propiedades, actos, procesos, relaciones, no están mezclados caóticamente, ni tampoco volcados desde el exterior en ciertas formas, sino que se encuentran en conexiones de estructura y función, de tal manera que, en cada caso, el elemento subsiste desde el todo y puede entenderse desde él, y el todo subsiste y puede entenderse desde los elementos»⁴⁰.

La estructura humana es una estructura muy compleja y plural que tiene distintos estratos y niveles de expresión, una estructura pluridimensional, es decir, que tiene varias dimensiones. La finalidad de las Ciencias Humanas consiste, precisamente, en separar estas dimensiones y explicarlas, mientras que la finalidad de la Antropología Filosófica es analizar la base fundamental de dichas dimensiones, es decir, la estructura del ser humano.

La imagen del polígono, como estructura geométrica, puede iluminar, hasta cierto punto, esta tesis. En un polígono existen distintas caras y cada una de ellas está orientada hacia una determinada dirección. La persona humana también tiene distintas caras y cada cara o dimensión se refiere a una particularidad del ser humano. Por lo tanto, no se trata de una estructura plana, sino de una estructura pluridimensional.

Precisamente en esta pluridimensionalidad radica la complejidad de lo humano y la radical diferencia entre los seres humanos, pues estas dimensiones en la esfera humana no son caras simétricas como en el polígono geométrico, sino que en cada ser humano tienen una extensión y un grueso particular. Esta estructura, además, no es ajena al entorno, sino que está en completa y total interacción con el entorno y precisamente por ello es una estructura plurirelacional, pues establece relaciones de distinta naturaleza con su entorno.

Es preciso, en este sentido, distinguir dos procesos fundamentales en el ser humano: el proceso de estructuración y el proceso de desestructuración. La persona no nace por generación espontánea, sino que está sujeta a un proceso de ontogénesis. La génesis de esta estructura está en el seno materno, pero se construye lentamente, biográficamente, no sólo en el sentido

genético o somático del término, sino fundamentalmente histórico y cultural. La construcción de la estructura humana es un proceso complejo porque en él interactúan distintas dimensiones y fuerzas.

El proceso de estructuración, por lo tanto, es un «continuum» a lo largo de toda la vida humana. El crecimiento humano es cualitativamente distinto del crecimiento animal, porque tiene connotaciones de tipo estético, ético, religioso, político, social, intelectual y emotivo y eso significa que la persona está siempre en proceso de estructuración, pues se puede crecer en muchas dimensiones. Pero además, la persona, en cuanto tal, no es una estructura absoluta e inalterable, como puede serlo una estructura de tipo geométrico, sino que es una realidad que sufre procesos de desestructuración, es decir, de caotización, no sólo en el sentido material del término, sino en el sentido racional, emotivo, religioso, cultural, económico y social.

Estructuración y desestructuración son, pues, dos movimientos fundamentales de la existencia humana. Este binomio tiene una particular aplicación en el ámbito de la educación y del cuidar. Educar, desde esta perspectiva, es estructurar, o mejor dicho, dar elementos o instrumentos para una estructuración de la persona en todos los niveles y en todos los sentidos. En una educación de tipo unidimensional se desarrolla una única dimensión de la estructura personal y precisamente por ello es reduccionista.

Por otro lado, cuidar, desde esta perspectiva antropológica, es asistir a un sujeto que sufre una desestructuración global en su ser, porque la desestructuración jamás es regional o sectorial, sino que afecta a todas las dimensiones. Si una cara del polígono geométrico se reduce, todo el polígono sufre una alteración en su forma exterior. Estructurar es, en último término, construir y ahí radica el sentido de la asistencia y del cuidar. La desestructuración somática, ética, cultural, religiosa, emotiva e intelectual es un proceso patológico que requiere la praxis terapéutica y el cuidado en distintas direcciones.

En este sentido, la persona humana no es una estructura fija y estática, como si de una estructura matemática se tratara, sino que se trata de una estructura moldeable, pues adquiere formas y manifestaciones muy distintas a lo largo de su existencia. La persona es una estructura en sentido filosófico y esto significa, en último término, que está constituida por una solidaridad espacial y dinámica de los elementos integrantes de cada uno de estos sistemas y que existe una radical unidad de elementos de carácter orgánico y de elementos de carácter psíquico. Solidaridad, dinamismo y subsistencia son tres rasgos esenciales de la persona humana entendida como estructura.

⁴⁰ Guardini, R. *Mundo y persona*. Madrid, 1963; pp. 163-164.

2. PERSONA COMO TOTALIDAD

Una de las notas características de la realidad personal es la totalidad. La persona es totalidad, es decir, se refiere a la totalidad humana, a todos sus constitutivos, a todas sus partes, al conjunto. Se trata de un todo concreto que excluye ser parte como la mano o el pie, el alma o el cuerpo, excluye ser universal como todo lo abstracto, las ideas, las categorías y debe ser existente. La persona es una totalidad entitativa de la que se destaca el ser propio.

«La persona —dice Frankl— no es sólo un "in-dividuum", sino también "insummabile": quiero decir que no solamente no se puede partir sino tampoco se puede agregar, y esto porque no es sólo unidad sino que es también una totalidad»⁴¹. Totalidad no debe identificarse con homogeneidad, pues el ser humano en su misma estructura y en su relación con el entorno o la circunstancia es un ser heterogéneo, pero esta heterogeneidad no es caótica, sino que está estructurada de un modo ordenado. En una construcción de tipo arquitectónico existen distintos materiales y distintos elementos, cada uno de los cuales cumple con su función, sin embargo, el conjunto es un todo, una totalidad. El ser humano es una estructura total, plural en su interioridad, pero organizada como un todo.

Esto significa que la persona humana no puede partirse o dividirse, pues la estructura es una unidad y la partición de la estructura supone la descomposición de la misma. La persona humana es indivisible, pero no sólo en el sentido somático del término, sino en el sentido estético, ético, religioso, emotivo e intelectual. Frankl lo expresa con otras palabras: «La persona es un individuo: la persona es algo que no admite partición, no se puede subdividir, escindir, porque es una unidad»⁴².

En el plano del conocimiento, uno se ve impelido a separar y a organizar los contenidos de la persona para poder analizarlos a fondo y eso es precisamente lo que se hace en las ciencias especializadas, en la anatomía, por ejemplo, o en la fisiología o la psicología, pero la persona en cuanto tal es un todo y jamás puede considerarse el todo por una parte. La persona no se reduce a su riñón, no se reduce a su mente o a su forma externa, sino que es un todo integrado. Además, el todo es más que la suma de sus partes aisladas, pues en la integración entre los distintos elementos aparece una novedad radical que es la novedad del ser humano en la naturaleza.

⁴¹ Frankl, V. *La voluntad de sentido*. Barcelona, 1996; p. 106.

⁴² Frankl, V. *La voluntad de sentido*. Barcelona, 1996; p. 106.

En determinados análisis de tipo superespecializado, es frecuente la pérdida del todo y la visión unilateral del ser humano y la reducción a una de sus partes. El especialista tiende a observar al ser humano desde su prisma intelectual, esto es, como sociólogo, como nefrólogo, como cardiólogo y ello conlleva, por lo general, una pérdida de hondura y de anchura en la mirada.

La persona es una totalidad, no una simple suma de cualidades. En el centro de esta totalidad personal está una subjetividad que es propia de cada ser, que sólo a él le pertenece, que le permite tomar decisiones libremente y que tiene conciencia de sí mismo, de las demás personas y del mundo con el que se relaciona. Esta totalidad integrada o ensamblada a partir de un conjunto de características inteligibles establece nexos con otras personas, de tal manera que pueden ser amigos, pueden desearse el bien o pueden amarse.

Por otro lado, afirmar que el ser humano es una totalidad significa que no se puede agregar nada a lo que es. Esto debe entenderse adecuadamente, pues el ser humano a lo largo de su vida integra muchos elementos del exterior, no sólo a través de la alimentación, sino de la cultura. Pero la persona es una estructura total y eso significa que es un proyecto unitario y que en el seno de dicha estructura integrará elementos extrínsecos, pero siempre en el marco de su estructura.

Desde la perspectiva antropológica, el enfermo, además de tener sus facetas somática, psicológica y sociocultural, posee una faceta interior que le da unidad o totalidad al conjunto y que lo integra al mundo de los valores y principios fundamentales de la vida y del mundo. El conocer rasgos de esta faceta esto es, el que una enfermera sepa cuáles son las creencias, los valores o la fe de un paciente, sobre todo si éste se encuentra en graves condiciones, puede ser de gran importancia, pues ello puede permitirle ofrecer una ayuda más singularizada, más personalizada.

3. PERSONA COMO SUBSISTENCIA

La persona humana es simultáneamente, una estructura subsistente y abierta. La subsistencia es un concepto fundamental en la metafísica medieval y se refiere, generalmente, al concepto de substancia. En la definición de Boecio que apuntamos anteriormente, la persona es fundamentalmente una substancia y esto se refiere, desde el punto de vista aristotélico, a una realidad que subsiste en sí misma y por sí misma. La subsistencia, en el lenguaje medieval, es de tipo espiritual. El alma subsiste a las transformaciones del tiempo y del espacio.

En el lenguaje coloquial, decimos que algo subsiste cuando, a pesar de los elementos externos, resiste y se mantiene en la existencia. Subsistir, por lo tanto, no significa solamente existir, sino mantenerse igual a sí mismo, a pesar de las múltiples variaciones del entorno. Es un concepto que se relaciona directamente con la idea de fidelidad. Subsistir es ser fiel a uno mismo. Se refiere, además, a algo que está oculto («sub») y que no resulta fácil de detectar desde un punto de vista externo. Subsiste una idea, subsiste una tesis, subsiste una persona.

La estructura personal es una estructura subsistente. Es decir, su identidad se mantiene a pesar de que experimenta transformaciones y cambios trascendentales. La estructura arquitectónica de una casa se mantiene a lo largo de su existencia, pero la casa, a lo largo del tiempo, puede experimentar transformaciones muy significativas. Uno puede cambiar la decoración de su hogar, puede pintar la fachada exterior, cambiar de lugar los muebles, todo ello constituyen transformaciones exteriores o interiores, pero no de tipo estructural, pues las paredes fundamentales y las columnas subsisten.

Hay algo que subsiste en el ser humano, algo que se mantiene a lo largo de su existencia y que le permite reconocerse como tal a lo largo de su vida. Pero no resulta fácil identificar ese fondo último del ser humano que subsiste, a pesar de la historia y de las transformaciones que experimenta. Cuando uno observa un álbum de fotos familiares, se reconoce en esas fotos antiguas, a pesar de que existe una gran diferencia entre el niño que sale en la foto y el adulto que mira el álbum con cierta nostalgia. Sin embargo, algo subsiste, pues el adulto se reconoce en ese niño, se identifica con él.

Este algo subsistente se ubica más allá de la exterioridad, porque desde el punto de vista corpóreo, el ser humano experimenta cambios fundamentales a lo largo de su crecimiento somático. Desde un punto de vista exterior, la subsistencia es una ficción, pues la vida humana es un fluir perpetuo, como decía Heráclito y adquiere formas y expresiones muy distintas. También desde el punto de vista cultural, el ser humano se transforma, adquiere nuevos registros, desarrolla nuevas posibilidades, se introduce en universos culturales que desconocía en su infancia y comprende el mundo desde otra óptica. También desde el punto de vista ético se transforma la persona, pues sus juicios morales adquieren un grueso y una problematización mayor en la medida en que la persona crece y descubre la complejidad de lo real.

Decir que la persona es una estructura subsistente significa decir que existe en sí misma y para sí misma, cerrada sobre sí, siendo ella misma y no otra cosa, incapaz de volverse algo diferente de lo que es. Pero, ¿dónde radica, entonces, la subsistencia? ¿Qué es lo que realmente subsiste en el ser humano?

Algo subsiste en la estructura personal, pero no puede identificarse ni describirse de un modo exterior, tampoco se puede verbalizar materialmente su contenido, pues se trata de su estructura y la estructura está oculta en el ser humano, pero es el fundamento que sostiene todo el andamiaje y el desarrollo posterior. La estructura íntima de la persona es una pequeña isla cerrada sobre sí en la universalidad del ser, una entidad autónoma, en la que ningún ser creado jamás puede penetrar. Cada ser humano es un misterio inviolable, su núcleo esencial, su autoconciencia no puede nunca ser compartida por nadie.

Quizás una imagen de tipo metafórico puede iluminar la cuestión. Existe una unidad subsistente entre el niño de la fotografía navideña y el adulto que la observa, pero esta unidad subsistente no es aparente, sino interior, no es formal, pues la forma del adulto es muy distinta de la forma del niño, sino que es de tipo material, es decir, ambos tienen una materia común, un mismo yo.

Uno puede moldear un bloque de barro y hacer con él distintas figuras. El niño es una figura de este bloque de barro y el adulto es otra figura, pero ambas están hechas del mismo barro. La vida, la historia, las experiencias, las vivencias moldean la estructura humana y de este modo aparecen distintas configuraciones, pero más allá de estas variaciones subsiste algo, una identidad, un yo que no es estático, sino completamente abierto y sensible a lo exterior. La vida es el gran alfarero que va moldeando el rostro de la persona, las distintas caras del polígono humano.

4. PERSONA COMO DINAMISMO

Existen distintos modos de comprender la dinamicidad humana. Decir que la persona es un dinamismo significa afirmar que es un ser móvil y mutante, una fuerza de acción, de creación y de pensamiento. El movimiento, como Aristóteles dijo, no se refiere únicamente al desplazamiento de tipo físico o espacial, sino a cualquier mutación, en el orden afectivo, intelectual, cultural o religioso. Hay, en este sentido, cambios de tipo accidental que suponen una transformación menor en el sujeto humano y, por otro lado, cambios de tipo sustancial que implican una mutación de tipo estructural.

La dinamicidad del ser humano debe comprenderse en un sentido pluridimensional y plurirrelacional. En efecto, la dinamicidad humana se desarrolla en distintas líneas. El hombre es dinámico en el plano intelectual, porque piensa la realidad y trata de comprender los objetos que aparecen en su entorno. El dinamismo de tipo intelectual es el fundamento de todas las ciencias

y del desarrollo del saber humano. El ser humano es dinámico en el plano afectivo, porque sus sentimientos experimentan transformaciones y su sentir es mutante y variable. El ser humano es dinámico en el orden espacio temporal porque se desplaza continuamente.

Frankl, por ejemplo, se refiere a la dinamicidad del espíritu humano cuando dice que «la persona es dinámica: justamente por su capacidad de distanciarse y apartarse de lo psicofísico es donde se manifiesta lo espiritual. Por ser dinámica no debemos hipostasiar a la persona espiritual, y por eso no podemos calificarla de substancia, por lo menos en el sentido corriente. Existir significa salirse de sí mismo y enfrentarse consigo mismo, y eso lo hace la persona espiritual en cuanto se enfrente consigo mismo...»⁴³.

La dinamicidad es inherente a la condición humana y se contrapone directamente a la idea de lo estático. La piedra es estática e inerte, es decir, está quieta y no siente, pero el ser humano es dinámico porque se mueve y el motor de su dinamicidad puede ser extrínseco o intrínseco. La dinamicidad requiere un motor y un fin, pues el moverse humano no es arbitrario o ciego, sino que persigue un determinado fin, una teleología. Uno se puede mover por estímulos externos o se puede mover por un móvil de tipo interno y ambos motores no deben comprenderse de modo excluyente. La fuerza motriz puede ser, pues, de una doble naturaleza, pero el dinamismo humano se refiere a un fin.

Se pueden distinguir, siguiendo a Kierkegaard, dos tipos de fines en la existencia humana: los fines relativos y los fines fundamentales. El ser humano, a lo largo de su jornada, se mueve para alcanzar determinados fines: la comida, el sueldo, la ropa, o la entrada para un concierto. Esos fines son de carácter relativo y se transforman con el tiempo y con las necesidades y con los gustos de la persona. Pero más allá de esta pantalla de fines relativos, el ser humano es, por definición, un animal teleológico, es decir, se orienta hacia un Fin exterior a sí mismo, a un fin que está más allá de esos fines relativos y que da sentido a su existencia y a su dinamismo. Ese fin último que el ser humano anhela, que todo ser humano desea es, según Aristóteles, su Bien y la consecución de este Bien es la felicidad. La felicidad es, pues, el fin último de la persona entendida como dinamismo.

La felicidad constituye un capítulo fundamental de la Antropología Filosófica y también de la Ética, pues el discurso racional en torno a la felicidad humana tiene un carácter descriptivo, por un lado y, normativo, por otro. No existe, sin embargo, una idea unívoca de felicidad, sino distintos modos de comprender y de interpretar la esencia de la plenitud humana. A lo largo del

⁴³ Frankl, V., op. cit., p. 113.

pensamiento occidental se han desarrollado distintas caracterizaciones de la felicidad humana, que se relacionan con la sabiduría (Aristóteles), con el ejercicio de la virtud moral (Sócrates), con el placer sensual y espiritual (Epicuro), con el autodomínio de tipo estoico, con la contemplación beatífica (santo Tomás), con la explosión instintiva y dionisiaca del ser humano (Nietzsche), con la praxis de la revolución (Marx), etc.

En el seno de dichas antropologías de la felicidad, subsiste una idea clara: el ser humano desea, por naturaleza, ser feliz y se mueve para alcanzar esta felicidad. Puede llegar a culminar su deseo o puede no culminarlo y ver frustrado su deseo natural, pero el ser humano es un animal deseoso de ser feliz. La erótica de la felicidad está en la misma entraña del ser humano y es la raíz última de su dinamicidad pues los fines relativos se orientan, en último término, al fin último que es la felicidad. En este debate resulta trascendental la crítica al imaginario social y cultural de felicidad y deshacer críticamente los falsos tópicos en torno a la felicidad humana.

La felicidad, desde nuestro esquema antropológico, significa el pleno y total desarrollo de todos los órdenes y niveles potenciales de la estructura pluridimensional y plurirelacional que es el sujeto humano. Esto significa que la felicidad no se relaciona única y exclusivamente con el desarrollo de una dimensión del ser humano, sino con el pleno e íntegro desarrollo de toda la estructura personal.

5. PERSONA COMO UNICIDAD

«Persona —dice Guardini— significa que yo no puedo ser habitado por ningún otro, sino que en relación conmigo estoy siempre solo conmigo mismo; que no puedo estar representado por nadie, sino que yo mismo estoy por mí; que no puedo ser sustituido por otro, sino que soy único»⁴⁴.

El mismo nombre «persona» tiene un estatuto lógico-gramatical único. La persona, a diferencia de los demás nombres, tanto comunes como propios, no significa primeramente la naturaleza humana, el concepto de hombre, predicable de cada uno de los hombres, porque lo son realmente, ya que realizan esta naturaleza universal en su individualidad. El término persona nombra directamente lo individual, lo propio y singular de cada hombre. La persona como tal, al designar al sujeto existente único e irrepetible, sólo puede tener un nombre propio y un pronombre.

⁴⁴ Guardini, R. *Mundo y persona*, ed. cit., p. 180.

El término persona significa directamente el ser personal propio de cada hombre, su nivel más profundo, misterioso e inalcanzable. La persona no es algo, sino alguien. La persona nombra a cada individuo personal, lo propio y lo singular de cada hombre, su estrato más profundo, que no cambia en el transcurso de la vida humana. Lo que significamos con el término yo, tú, nosotros, él, alguien, es una realidad consistente, estable, autónoma, en contraposición a lo accidental.

Una de las cuestiones más arduas de aclarar desde el punto de vista antropológico es la génesis de dicha unicidad. La afirmación que el ser humano es único y distinto es, prácticamente, un universal en la Antropología Filosófica contemporánea, pero ¿dónde radica esa unicidad? ¿Se construye «a priori» o «a posteriori»? ¿Qué características o atributos tiene dicha unicidad? La unicidad de cada ser humano no sólo se refiere a sus rasgos fenotípicos, sino a todas y cada una de sus dimensiones y al conjunto integrado de las mismas. Soy único no sólo por *mi* configuración externa, sino por *mi* modo de sentir, *mi* modo de pensar, *mi* modo de valorar los actos, *mi* modo de amar.

En el debate sobre la génesis de la unicidad existen dos posturas que, aparentemente, son excluyentes pero que, desde nuestro punto de vista, son necesarias de integrar. Existe una postura apriorística, según la cual la unicidad está dada «a priori», antes del nacer y, existe, por otro lado, la postura contraria, según la cual la unicidad no está dada «a priori» sino que se construye y, por lo tanto, es una categoría «a posteriori». Ambas ideas no son excluyentes, pues uno puede aceptar un principio apriorístico en la persona que, a través de la existencia y de la interrelación, vaya adquiriendo una determinada forma, esto es, su unicidad.

Desde nuestro enfoque antropológico, la unicidad es una categoría híbrida, lo que significa que en ella inciden elementos de tipo externo como la educación, la cultura, el contexto y, por otro lado, elementos de tipo interno que tienen un carácter apriorístico y que no pueden aislarse o considerarse de forma ahistórica.

La persona es, en cualquier caso, singular, individual y única. Las cosas no son estimables por la esencia que poseen. En ellas todo se ordena, incluida su singularidad a las propiedades de la especie. No ocurre así con la persona, porque interesa su individualidad. A diferencia de todos los demás, la persona humana es un individuo único, irrepetible e insustituible. Merece por ello, ser nombrado con un nombre propio que se refiera a él mismo. Precisamente porque la persona es un ser único, su muerte no se puede interpretar como la pérdida de algo, sino como una ausencia radical.

CAPÍTULO 9

LA PERSONA, UNA ESTRUCTURA PLURIRELACIONAL

1. PERSONA Y RELACIÓN

La persona humana, en tanto que estructura plurirelacional, es un nudo constante de relaciones en múltiples direcciones y de distinta naturaleza. El descubrimiento de la naturaleza relacional del ser humano es muy remoto en la historia del pensamiento, pero su desarrollo como categoría filosófica constituye el tema central de la antropología relacional del siglo xx. El ser humano no está solo ni aislado en el conjunto del universo, sino que establece vínculos, de un modo explícito o implícito, con el entorno.

Martin Buber es, quizás, uno de los máximos exponentes de la antropología relacional de nuestro siglo. «Relación —dice el autor de *Yo y Tú*— es reciprocidad. Mi Tú me afecta a mí como Yo le afecto a él. Nuestros alumnos nos enseñan, nuestras obras nos edifican. El "malvado" se vuelve revelador cuando le roza la palabra básica. ¡Cuán grandemente somos instruidos por los niños, por los animales! Vivimos inescrutablemente incluidos en la fluyente reciprocidad universal»⁴⁵. En efecto, el vivir humano se desenvuelve ineludiblemente

⁴⁵ Buber, M. *Yo y Tú*. Madrid, 1993; p. 16.

te en el tejido solapado y complejo de las interrelaciones. «La persona —llega a decir Buber— aparece cuando entra en relación con otras personas»⁴⁶.

Relación es un término que se refiere al nexo, al vínculo entre dos entidades. En el entorno humano existen otras personas, existen otros seres vivos, existe la naturaleza, los artefactos técnicos. El ser humano establece un marco de relaciones con dichos seres. La relación con el mundo es especialmente educativa para el ser humano, pues a partir de ella conoce el entorno y se conoce a sí mismo.

2. ÁMBITOS DE RELACIÓN

Los ámbitos de interacción entre la persona y el mundo son múltiples, precisamente porque el mundo no es una masa homogénea, sino un todo plural, un rico mosaico de formas y entidades y, por otro lado, la persona es una estructura pluridimensional y única y, de ese ensamblaje se pueden articular infinitas formas de vivir, de conocer, de amar, de existir. El número y la intensidad de dichas relaciones es ilimitado, pues la variedad de posibilidades es infinita.

La persona es un «ser-en-el-mundo», según la expresión de Heidegger («In-der-Welt-Sein») y esto significa que establece vínculos con el mundo y, más concretamente, con las distintas entidades del mundo. En efecto, esta relación con el entorno no es de carácter abstracto, sino concreto y particular. El hombre no se relaciona con el mundo como si el mundo fuera ajeno a él, sino que el hombre está en el mundo y establece inevitablemente relaciones con entidades concretas de su entorno más inmediato. Juan se relaciona con Carmen en un determinado momento de la historia y en un lugar concreto. Pedro contempla un determinado paisaje natural en un momento determinado. José utiliza el ordenador para escribir una carta y lo hace durante una fracción de tiempo que se puede medir.

El espacio y el tiempo son las coordenadas donde se desarrolla dicho marco relacional y estas coordenadas son fundamentales para comprender la intensidad, la gravedad y el desarrollo de dichas relaciones. Sin entrar en la ardua cuestión de determinar la naturaleza del tiempo y del espacio, objeto de estudio de la Filosofía de la Naturaleza, resulta evidente que el hombre desarrolla su vida y sus relaciones, del orden que sean, en el marco de la espa-

⁴⁶ Ídem, p. 50.

cialidad y de la temporalidad. Conozco a una persona en un lugar y en un determinado momento y precisamente puedo conocerla porque, casualmente, nos hemos encontrado en dicho espacio y en el mismo momento. El cruce espacio temporal es la condición de posibilidad de la relación interpersonal, aunque esta tesis en el espacio y el tiempo virtual supone una revolución de los conceptos habituales y un tipo de relaciones interpersonales completamente inéditas en la historia. Pero, desde el punto de vista tradicional, la interacción entre sujetos humanos supone el cruce, el nexo espacio temporal.

Espacio y tiempo pueden ser formas «a priori» de la sensibilidad (Kant), o pueden ser realidades objetivas y externas al sujeto cognoscente (Aristóteles), pero en cualquier caso, lo que resulta evidente es que el ser humano percibe sus relaciones dentro de la esfera del tiempo y del espacio y no puede hacerlo de otro modo. Cualquier relación, de la naturaleza que sea, se desarrolla en un espacio y a lo largo de un determinado tiempo que, puede ser más extenso o más intenso.

La temporalidad y la espacialidad determinan la naturaleza de nuestras relaciones. Resulta distinto conocer a una persona en plena actividad laboral donde el tiempo se percibe de un modo acelerado, a conocerla durante el tiempo de verano. Resulta distinto conocer a una persona en un espacio denso y masificado como en un espectáculo masivo que conocerla en un espacio más personal e íntimo. La temporalidad y la espacialidad son intrínsecas al vivir humano y cualquier relación, en el plano de la existencia, es de carácter temporal y se concreta en un determinado espacio, aquí o ahí. Eso significa que la buena gestión del espacio y del tiempo es clave para una adecuada praxis de la naturaleza relacional del ser humano. La masificación, la aglomeración, la celeridad de la vida humana perjudican gravemente el contenido y la forma de las relaciones que el hombre establece con sus semejantes.

M. Buber distingue tres ámbitos posibles de relación: la naturaleza, los seres humanos y los seres espirituales. «Tres son —dice Buber— las esferas en las que se construye el mundo de la relación. La primera, la vida con la naturaleza, en que la relación llega hasta el nivel del lenguaje. La segunda, la vida con los seres humanos, en que la relación adquiere forma lingüística. La tercera, la vida con las entidades espirituales, en que la relación carece de lenguaje, pero generando lenguaje»⁴⁷.

A la vida con la naturaleza, M. Buber la denomina el mundo físico, el de la consistencia. En el mundo físico, el ser humano se relaciona con los seres

⁴⁷ Ídem, p. 76.

de la naturaleza, con seres materiales que oponen una resistencia: con las piedras, con las plantas, con los árboles, con los animales. Un niño que tira una piedra, un hombre que pasea a su perro, un niño que arranca una flor, una mujer que riega una planta, son relaciones que se ubican dentro la esfera del mundo físico. A la vida con los seres humanos, la denomina Buber el mundo psíquico, esto es, el de los afectos. En el mundo afectivo, el ser humano establece vínculos con sus semejantes, próximos o lejanos. Un padre habla con su hijo, un profesor discurre ante sus discípulos, un extranjero interroga a un nativo, un preso se esconde del carcelero. Todas y cada una de estas formas de interrelación constituyen el mundo afectivo.

En el mundo noético, el ser humano establece relación con entidades de tipo espiritual, es decir, no material. El ser humano tiene la facultad de pensar objetos que no existen realmente, sino que son construcciones de su imaginación. Tiene, además, la facultad de recordar cosas que no están presentes pero se pueden hacer inmaterialmente presentes en la mente. Cuando el hombre piensa en conceptos abstractos de la metafísica (el ser, la esencia, la forma, la materia) o cuando piensa entidades de tipo fantástico (el centauro, la sirenita) o cuando piensa en experiencias que tuvo en el pasado, entonces se está relacionando con otro tipo de objetos que no están físicamente en el mundo, pero están en su mente. Este entramado de relaciones constituye el mundo noético.

Existen tres ámbitos más de relación que deben desarrollarse desde el punto de vista antropológico, a saber, la relación con uno mismo (mundo reflexivo), la relación con los artefactos técnicos (mundo tecnológico) y la relación con la esfera trascendente (mundo trascendente) que se refiere al vínculo o la religación, para decirlo con Zubiri, que el ser humano establece con el Misterio último de la realidad.

En el mundo reflexivo, el ser humano se relaciona consigo mismo, no con una idea o un concepto abstracto de su mente, sino consigo mismo, es decir, con su naturaleza. El ser humano tiene la capacidad de establecer vínculos y relaciones con el mundo externo, con la exterioridad, pero también puede establecer una relación reflexiva consigo mismo, es decir, una relación cuyo destinatario sea el mismo. Además del mundo afectivo que es fruto de la relación interpersonal, está el mundo reflexivo que es fruto de la relación intrapersonal.

El monólogo interior constituye la cristalización oral de esta relación que cada cual puede establecer con uno mismo. Esta tesis también se puede iluminar con la metáfora de la estructura arquitectónica. Uno puede salir al balcón de su casa y contemplar los árboles (mundo natural) y saludar a los vecinos (mundo afectivo), o puede regar las plantas (mundo natural) o escupir a

un peatón (mundo afectivo), pero además de estas relaciones extrínsecas, puede encerrarse en la habitación, cerrar las ventanas y pensarse a sí mismo (mundo reflexivo). Este itinerario hacia la estructura íntima de uno mismo es la relación intrapersonal y el mundo reflexivo es la expresión de dicho trabajo de introspección. Las *Confesiones* de San Agustín, las *Confesiones* de Rousseau, los *Diarios* de Kafka o los *Papeles* de Kierkegaard son expresiones textuales de esta capacidad que tiene el ser humano de relacionarse consigo mismo, para ingerir en su mismidad e investigar el laberinto de su propia interioridad.

Pero el ser humano no sólo se relaciona con la naturaleza, sino también con la técnica, es decir, con las entidades que él mismo ha creado, de modo artificial, a partir del trabajo y el ingenio personal. Por técnica, los griegos no se referían solamente a los objetos fabricados en serie, sino fundamentalmente a las obras de arte que el ser humano construye. En nuestro mundo contemporáneo, en cambio, la técnica se refiere a las entidades que el hombre ha creado artificialmente y de un modo mecanizado. La técnica es el paisaje del mundo contemporáneo o, para decirlo con E. Junger, es nuestro uniforme.

En efecto, el ser humano no vive en un espacio virgen desde el punto de vista natural, sino en un espacio modificado, transformado e instrumentalizado por la mano y la inteligencia humana. La colonización tecnológica del mundo de la vida es un «factum» de la vida contemporánea y no puede olvidarse el mundo tecnológico en la descripción antropológica del ser humano, pues el hombre contemporáneo está constantemente en interacción con la tecnología, en la esfera familiar, en la esfera profesional, en la esfera lúdica o pública. El impacto tecnológico en el universo personal no es de carácter accidental, sino de carácter sustancial, pues ha transformado cualitativamente todas las esferas humanas: el mundo natural, el mundo interpersonal y el mundo reflexivo. Resulta imposible comprender al hombre actual al margen del mundo tecnológico.

La Filosofía de la Tecnología, que en la actualidad tiene un desarrollo extraordinario, tiene sus orígenes en el pensamiento de Heidegger, de Jünger y de Ortega y Gasset. A lo largo de nuestro siglo, y especialmente a partir del lanzamiento de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki en el mes de agosto de 1945, la reflexión en torno a los límites y las posibilidades de la tecnología experimentó un desarrollo extraordinario. Cabe aquí situar las agudas reflexiones de K. Jaspers, en *La era de la Bomba atómica* o el ensayo de Mounier titulado *El pequeño temor del siglo xx* e, inclusive, la reflexión literaria de G. Bernanos desde un punto de vista hipercrítico.

Posteriormente, la Filosofía de la Tecnología se ha multiplicado en campos de estudio y corrientes de pensamiento. Particularmente interesantes son, en la actualidad, las reflexiones de H. Jonas en *El principio de responsabilidad* y los agudos análisis de J. Ellul en torno al destino de la civilización tecnológica. En cualquier caso, el «homo ciberneticus» ya no es una ficción de la historia, ni material de películas futuristas, sino una realidad, y es preciso investigar, a fondo, las consecuencias que tiene la irrupción de este hombre en el conjunto de la realidad y cómo quedan afectadas todas las esferas relacionales del ser humano.

Existe, además, un mundo trascendente en el ser humano que se refiere a las relaciones del «anthropos» con lo desconocido, con lo extraño, con el Misterio último de la realidad. Desde un punto de vista etimológico, religión («relligio»), significa vínculo, esto es, relación. Cicerón, que vivió en un contexto paganizado y politeísta, la definió como la relación entre lo humano y lo divino y, posteriormente, san Agustín adoptó dicha definición y la cristianizó. Religión es relación, pero un tipo de relación diferente de las precedentes, pues el ser humano se refiere a una realidad que está más allá del orden espacio-temporal y se refiere a ella mediante símbolos, alegorías, metáforas y prácticas de tipo ritual.

En el mundo trascendente el ser humano desarrolla un tipo de actividades propias y exclusivas que no se pueden comprender desde otros mundos. El rito, la adoración, el culto, la meditación, la liturgia... La oración, en este conjunto heterogéneo de vivencias y experiencias religiosas, se refiere, fundamentalmente al diálogo Dios-Hombre, se podría definir como la verbalización de la relación entre lo humano y lo divino. Según Kierkegaard, orar es, fundamentalmente, escuchar, ser receptivo a la Voz de Dios que resuena en la conciencia eterna del hombre. Según Marcel, la oración constituye la actividad más propiamente humana y Wittgenstein relaciona el acto de orar con la pregunta por el Sentido último de la existencia. El ser humano ora, esto es, se refiere a Alguien que está más allá de su marco existencial.

En cualquier caso, el ser humano tiene un mundo trascendente que se expresa, en el plano cultural, histórico, estético y ético, de múltiples y variadas maneras. El objetivo de la Fenomenología de la religión es abordar el fenómeno religioso desde todas sus múltiples perspectivas, para llevar a cabo una descripción sintética del mismo, aunque sea en perspectiva de mínimos. La finalidad de la Filosofía de la religión, por otro lado, consiste, precisamente, en investigar la hondura y la consistencia de dicho mundo desde un plano racional y crítico. Por otro lado, en la Antropología de la religión, el objetivo fundamental es estudiar al ser humano en tanto que animal

religioso, a partir de las distintas caracterizaciones históricas del mundo trascendente ⁴⁸.

El cuadro completo del entramado relacional del ser humano es, pues, el siguiente: mundo natural, que se refiere al binomio hombre-naturaleza; mundo afectivo, que se refiere al binomio hombre-hombre; mundo noético, que se refiere al binomio hombre-idea; mundo tecnológico, que se refiere al binomio hombre-artefacto técnico; mundo reflexivo, que se refiere al binomio hombre-mismidad; y, finalmente, mundo trascendente, que se refiere al binomio hombre-misterio.

En el plano de la vida cotidiana, estos mundos se relacionan mutuamente y se dan de modo simultáneo. Un hombre habla con su mujer por teléfono. En esta escena se produce la intersección de dos mundos: el mundo afectivo y el mundo tecnológico. Un joven contempla un paisaje alpino con una amiga. En esta escena se establece una relación entre el mundo natural y el mundo afectivo y ello tiene efectos en la relación interpersonal. La intersección de las esferas es constante en la vida humana y posibilita nuevos mundos y nuevas situaciones.

Por todo ello puede afirmarse que el hombre es un ser polifacético, polifónico y policósmico. Es un animal polifacético porque desarrolla actividades distintas, es un animal polifónico porque puede articular distintos juegos de lenguaje (Wittgenstein), pero además, es un animal policósmico porque vive en distintos mundos que son producto de su creación.

3. TIPOS DE RELACIÓN

No resulta nada fácil establecer una completa tipología de las relaciones que el ser humano puede establecer en cada uno de sus mundos, porque cada ser humano es único y, por lo tanto, también son únicas las relaciones e interconexiones que establece con el mundo. A pesar de ello, constituye una tarea fundamental de la Antropología Filosófica determinar, aunque sea en un cuadro de mínimos, los tipos fundamentales de relación.

Desde un punto de vista global, es preciso distinguir los siguientes tipos: la indiferencia, la instrumentalidad, el amor-contemplación y el juego. En el plano de la realidad, estas tipologías jamás se presentan en estado puro, sino en una total y completa ambigüedad, pues el fondo último de la relación

⁴⁸ Cf. Duch, L. *Antropología de la religión*. Barcelona, 1996.

resulta impenetrable desde el punto de vista exterior. Además, el núcleo de una relación puede responder a distintas intencionalidades, extrínsecas o intrínsecas, y resulta muy difícil deslindarlas. En toda relación hay, al menos, una intencionalidad y la intencionalidad es el sentido y la razón de ser de la acción. El porqué de la relación es la intencionalidad de la misma.

3.1. La indiferencia

La indiferencia es, de hecho, ausencia de relación, pues significa el descuido absoluto para con el otro. Ser indiferente a algo es no percatarse de su diferencia, es tratarlo como un todo homogéneo, como algo inexistente. La indiferencia es, en este sentido, la absoluta irrelevancia del otro, no sólo de lo que dice, de lo que piensa o de lo que siente, sino de su individualidad. Por ello, la indiferencia supone la negación del otro, del ser del otro.

La relación de indiferencia es máximamente negativa desde el punto de vista antropológico, porque el ser humano es una estructura subsistente y relacional y, la interacción en el mundo natural y sobre todo en el mundo personal, es fundamental para el crecimiento y el desarrollo de uno mismo. La indiferencia desemboca en el autismo de tipo antropológico, donde cada cual está encerrado en su mundo y es incapaz de descubrir la otredad del otro. En la construcción de la identidad personal, la indiferencia es fatal, pues no es posible elaborar la propia identidad sin integrar los elementos del mundo exterior. El olvido de la particularidad de cada cual es la consecuencia directa de la relación de indiferencia. Para el hombre indiferente, el mundo es un todo, homogéneo y gris.

La indiferencia, como tipo relacional, se puede desarrollar en los distintos mundos personales. En primer lugar, en el mundo reflexivo, pues uno puede ser indiferente a sí mismo y vivir en la exterioridad de su ser. La indiferencia reflexiva no se refiere al descuido del cuerpo, al abandono estético de uno mismo, sino al abandono de la propia identidad. El olvido del yo es la más enfática expresión de la indiferencia reflexiva.

La indiferencia de tipo reflexivo es muy grave, porque supone el desconocimiento del yo, de lo que uno es y de lo que uno desea para sí. Desemboca en un tipo de existencia impersonal, donde el yo, mi yo, es completamente irrelevante y mi vida es la expresión microcósmica e inercial de un proceso general, de un movimiento colectivo, en todos los órdenes, social, político, económico, religioso, ético y estético. La indiferencia reflexiva es, pues, particularmente negativa porque desemboca en la muerte de la subjetividad,

en el anonimato, en el hombre sin atributos (R. Musil)⁴⁹, en el hombre hueco (P. Berger)⁵⁰.

La consecuencia directa de esta indiferencia reflexiva es el vasallaje a la exterioridad, es decir, la obediencia incondicional al Todo. Heidegger se refirió al hombre impersonal con el término «Man», Ortega y Gasset también se refería a este problema cuando desarrolló el análisis del «hombre-masa»⁵¹ y, antes que ellos, Nietzsche, en su lúcido análisis del espíritu de rebaño se refiere al gregarismo del hombre irreflexivo. Camus desarrollará, a partir de Nietzsche, una crítica radical a la moral de los cobardes, donde el cobarde es el hombre irreflexivo e indiferente consigo mismo. La indiferencia reflexiva, pues, desemboca en la trivialidad, en el estereotipo y en la pérdida de la personalidad, pero no sólo en el sentido psicológico o social del término, sino en el sentido metafísico. Es la desaparición del yo, de la persona.

El primer imperativo de la Antropología y, por extensión, de la ética es: concóctete a ti mismo y, eso es precisamente lo que Sócrates requería a sus contemporáneos inspirándose en el oráculo de Delfos. La indiferencia de tipo reflexivo es, por otro lado, muy frecuente en las sociedades postmodernas, donde el sujeto se identifica por su exterioridad, por su formalidad corpórea.

Por otro lado, la relación de indiferencia también puede articularse en el mundo natural, especialmente en el «homo urbanus» que vive completamente al margen del ritmo y de las estaciones de la naturaleza. En el hombre rural existe una íntima interacción con la naturaleza, con la esfera natural, porque vive de ella y en ella se desarrolla. El sentido de la tierra, el amor por los paisajes y las peculiaridades infinitas del mundo natural está muy arraigado al hombre rural. Por otro lado, el hombre urbano descubre la naturaleza en los libros y en los anuncios publicitarios y este aislamiento es particularmente negativo desde todos los puntos de vista.

El olvido de la naturaleza, la indiferencia respecto a la vida natural, respecto a los animales, a las plantas y al conjunto de la vida orgánica es muy notable entre los habitantes de las grandes metrópolis tecnológicas. Su desconocimiento de la realidad natural es abismal y tienen serias dificultades para distinguir las distintas especies de árboles que existen a su alrededor. Como reacción a este olvido, está adquiriendo mucha fuerza el naturalismo y las corrientes de tipo ecológico, no sólo en el plano político, sino también en el plano filosófico. Se está desarrollando, en esta dirección, la sensibilidad eco-

⁴⁹ Cf. Musil, R. *El hombre sin atributos*. Barcelona, 1993.

⁵⁰ Cf. Berger, P. *Una gloria lejana*. Barcelona, 1994.

⁵¹ Cf. Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas*. Madrid, 1983.

lógica y ecoética, donde aparece de nuevo la esfera de lo natural y el valor y la dignidad que tiene este mundo en el conjunto del universo.

También desde el punto de vista antropológico, esta indiferencia es negativa, pues el ser humano es, al fin y al cabo, una entidad natural, un ser de la naturaleza y esta indiferencia respecto a la naturaleza supone el desarraigo de su propia esencia y de sus propios orígenes. Hallar el equilibrio entre naturaleza y civilización constituye, sin lugar a dudas, el reto fundamental de nuestras sociedades en este fin de siglo. El orden antropológico, el equilibrio en el seno de la estructura humana no puede existir al margen de la vida natural, pues el ser humano no es un artefacto de tipo tecnológico, sino que está vinculado estrechamente a la naturaleza, a pesar de la civilización y del desarrollo tecnológico de las sociedades humanas.

La indiferencia en el mundo afectivo o interpersonal se refiere al desconocimiento radical del otro. La indiferencia significa no reconocer al otro en tanto que otro, no reconocerle como sujeto humano, individual, único e irrepetible. Consiste en identificarlo como una parte del todo, como un elemento del gran conglomerado, pero sin identidad. La indiferencia interpersonal es particularmente grave, pues el ser humano necesita a sus semejantes para desarrollarse en la plenitud de sus facultades.

La indiferencia afectiva es fundamental en las grandes ciudades masificadas, donde el otro forma parte de un decorado urbano, de un tupido tejido de individualidades que ya han dejado de serlo. La pérdida del nombre es un buen síntoma de este proceso. El protagonista de *El castillo* de Kafka, por ejemplo, se llama K., pues su identidad se ha desvanecido completamente y ya no es nada para nadie⁵¹. La reducción del otro a nada, a «nihil», es la indiferencia.

La indiferencia de tipo relacional está muy conectada con la crisis de la comunidad y el advenimiento de las masas. Es preciso distinguir aquí el concepto de comunidad y el concepto de masa (colectividad)⁵². En la comunidad cada cual juega un rol y es reconocido por el rol que juega. En la comunidad existe un reconocimiento recíproco de los miembros y se identifican por su nombre. En la comunidad hay un centro de gravedad, un polo de identidad y en este sentido uno puede referirse a una comunidad de tipo religioso, de tipo académico o de tipo lúdico. La familia constituye, en este sentido, la comunidad matriz, el lugar fundamental de reconocimiento recíproco,

⁵¹ Cf. Kafka, F. *El castillo*. Barcelona, 1985.

⁵² Cf. Tönnies, F. *Comunitat i societat*. Barcelona, 1985.

de construcción de la identidad. Cada cual juega su rol en un marco de afectividad.

En la masa, por otro lado, uno desconoce completamente el rol ajeno, desconoce la identidad del otro. Lo que le pasa al otro, lo que siente el otro, lo que espera el otro, lo que sufre el otro, es completamente irrelevante. No existe, en la masa, un centro de cohesión, un eje común. Cada cual es un punto, un átomo, en un gran recipiente plural. En este sentido, la masa es una pura yuxtaposición de individualidades que no tienen ninguna interacción entre sí. En la masa, el otro es una nada, es un no existente, un no-yo.

La colonización masiva de las comunidades naturales es un fenómeno muy extenso en las sociedades modernas y postmodernas. Ante esta colonización, la comunidad difícilmente puede resistir y eso tiene efectos en el plano relacional, pues la relación interpersonal en el seno de la comunidad tiene una calidad y un valor afectivo que jamás puede tener en el marco de la masa o de la colectividad. La calidad de las relaciones humanas no se puede medir desde unos parámetros externos o meramente cuantitativos, pues se refiere a la hondura ética y afectiva de los lazos humanos. El espacio connatural del ser humano es la comunidad y, de hecho, en ella nace y en ella se desarrolla. El seno materno, desde este punto de vista, es la primera estructura de acogida del ser humano, la primera comunidad y, en este espacio, se desarrolla y madura hasta irrumpir al exterior y entrar en una segunda comunidad: la familia.

Esta pérdida de la comunidad y su disolución en la masa, tiene graves repercusiones antropológicas, pues el ser humano es un animal comunitario, necesita establecer vínculos con sus semejantes y sólo en el seno de una comunidad es acogido y puede desarrollar sus potencialidades. La crisis de las comunidades desemboca, en último término, en una crisis de la humanidad del hombre.

La crisis de la comunidad no es ajena a los grandes centros y a las grandes ciudades de tipo sanitario. Al fin y al cabo, el mundo asistencial constituye un subsistema del gran sistema social (Luhmann) y esto significa que no es ajeno a la masificación y a la praxis de la indiferencia. Pero la colonización masiva de la comunidad sanitaria resulta especialmente grave, pues cuando el ser humano sufre un dolor o una enfermedad, siente con una necesidad imperiosa la protección y el amparo de la comunidad. Sólo es posible curar y cuidar a un ser humano, como es debido, en el marco de la comunidad y ello implica la superación de la indiferencia. La reducción del otro a número o a cama es un grave síntoma de indiferencia hacia su singularidad y ello repercute gravemente en la calidad asistencial.

En el mundo tecnológico, la relación de indiferencia está completamente ausente, especialmente en el hombre contemporáneo cuya vida se desarrolla en una constante y total interacción con artefactos tecnológicos. La creación de cultura, el desarrollo de las artes, el proceso de aprendizaje, la producción de alimentos, el desplazamiento de las masas humanas, los espectáculos de diversión, en todas y cada una de estas esferas, el mundo de la tecnología se hace presente. Quizás, en el hombre primitivo, el artefacto tecnológico era irrelevante, pero en la actualidad, todos los estratos de la cotidianidad están colonizados por la tecnología. Cuando uno observa minuciosamente su habitación se da cuenta de ello: el ordenador, que me permite trabajar y redactar este libro, la lámpara que me permite leer y estudiar, el despertador que me recuerda diariamente la amarga tarea de levantarse, el reloj, que me acompaña a lo largo de toda la jornada, el teléfono que interrumpe constantemente mi ritmo de trabajo..., la cantidad de artefactos técnicos es abismal. El mismo análisis se puede abordar en el mundo profesional, cultural, educativo, sanitario, empresarial o lúdico.

La indiferencia, como modalidad relacional, también tiene sus repercusiones en el mundo trascendente e implica la ausencia del Misterio en la vida personal. La indiferencia de tipo religioso no se debe confundir con el agnosticismo o el ateísmo, pues en estas actitudes hay un tipo de relación con lo divino aunque de una naturaleza muy distinta. En la actitud atea, por ejemplo, se lleva a cabo una negación radical de la realidad de Dios, pero ello no significa indiferencia respecto a Dios, pues el hombre ateo se obstina en negar a Dios, en negar su realidad y, en este sentido, tiene una relación con lo divino que se mueve en el ámbito de la negatividad. Zarathustra, el profeta del ateísmo, no es indiferente a la esfera divina, como tampoco lo es el *Único* de M. Stirner.

Desde el punto de vista agnóstico, la realidad de Dios constituye un interrogante fundamental que trasciende los límites de la razón humana. En el mundo trascendente del agnóstico, Dios constituye la pregunta fundamental, el interrogante clave de la existencia humana, pero ello no significa ausencia de relación o indiferencia, pues la razón agnóstica es, por definición, una razón en estado de búsqueda. En esta línea intelectual, el pensamiento trágico de Miguel de Unamuno es muy iluminador. En la indiferencia de tipo trascendente, Dios es el gran ausente de la vida humana, pues su existencia, su esencia, su naturaleza resulta completamente irrelevante.

3.2. La instrumentalidad

El ser humano es un ser instrumental, esto significa que tiene la capacidad de convertir en instrumentos las realidades de su entorno. Un instrumento es algo que sirve para algún fin, es decir, es un medio para conseguir un determinado objetivo. El libro es un instrumento de cultura, la pelota es un instrumento lúdico, el fusil es un instrumento de guerra. El instrumento puede ser de naturaleza material o de naturaleza inmaterial. La información es un instrumento fundamental para orientarse en el mundo y la música puede ser un instrumento de meditación personal. El ser humano tiene la capacidad de utilizar su racionalidad de modos muy distintos. La razón instrumental, cuyo análisis se debe, sobre todo, a Adorno y a Horkheimer, se relaciona con la capacidad que tiene el ser humano de convertir el mundo en medio para sus fines.

M. Buber, en su espléndido ensayo *¿Qué es el hombre?*, se refiere a tres modos de instrumentalización muy propios de nuestro tiempo. Según su punto de vista, nuestra época ha experimentado la torpeza y el fracaso del alma humana entre campos diferentes. «Primero —dice— ha sido la técnica. Las máquinas que se inventaron para servir al hombre en su tarea acabaron por adscribirle a su servicio; no eran ya, como las herramientas, una prolongación de su brazo, pues el hombre se convirtió en su mera prolongación, en un miembro periférico pegadizo y coadyuvante»⁵³. Y continúa: «El segundo campo ha sido el de la economía. La producción, que aumentó en proporciones prodigiosas con el fin de suministrar al número creciente de hombres aquello que habían de menester, no ha logrado desembocar en una coordinación racional. Parece como si la producción y empleo de los bienes se desprendieron también de los mandatos de la voluntad humana»⁵⁴.

Y concluye: «El tercer campo es la acción política. Con espanto creciente fue dándose cuenta el hombre en la primera guerra mundial y, ciertamente, a los dos lados de la trinchera, que se hallaba entregado a potencias inabarcables que, si bien parecían guardar relación con la voluntad de los hombres, se desataban de continuo, se burlaban de todos los propósitos humanos y traían consigo la destrucción de todos. Así se encontró el hombre frente al hecho más terrible: era como el padre de unos demonios que no podía sujetar»⁵⁵.

⁵³ Buber, M. *¿Qué es el hombre?* México, 1954; pp. 77-80.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

En el mundo tecnológico, la relación de indiferencia está completamente ausente, especialmente en el hombre contemporáneo cuya vida se desarrolla en una constante y total interacción con artefactos tecnológicos. La creación de cultura, el desarrollo de las artes, el proceso de aprendizaje, la producción de alimentos, el desplazamiento de las masas humanas, los espectáculos de diversión, en todas y cada de una de estas esferas, el mundo de la tecnología se hace presente. Quizás, en el hombre primitivo, el artefacto tecnológico era irrelevante, pero en la actualidad, todos los estratos de la cotidianidad están colonizados por la tecnología. Cuando uno observa minuciosamente su habitación se da cuenta de ello: el ordenador, que me permite trabajar y redactar este libro, la lámpara que me permite leer y estudiar, el despertador que me recuerda diariamente la amarga tarea de levantarse, el reloj, que me acompaña a lo largo de toda la jornada, el teléfono que interrumpe constantemente mi ritmo de trabajo..., la cantidad de artefactos técnicos es abismal. El mismo análisis se puede abordar en el mundo profesional, cultural, educativo, sanitario, empresarial o lúdico.

La indiferencia, como modalidad relacional, también tiene sus repercusiones en el mundo trascendente e implica la ausencia del Misterio en la vida personal. La indiferencia de tipo religioso no se debe confundir con el agnosticismo o el ateísmo, pues en estas actitudes hay un tipo de relación con lo divino aunque de una naturaleza muy distinta. En la actitud atea, por ejemplo, se lleva a cabo una negación radical de la realidad de Dios, pero ello no significa indiferencia respecto a Dios, pues el hombre ateo se obstina en negar a Dios, en negar su realidad y, en este sentido, tiene una relación con lo divino que se mueve en el ámbito de la negatividad. Zarathustra, el profeta del ateísmo, no es indiferente a la esfera divina, como tampoco lo es el *Único* de M. Stirner.

Desde el punto de vista agnóstico, la realidad de Dios constituye un interrogante fundamental que trasciende los límites de la razón humana. En el mundo trascendente del agnóstico, Dios constituye la pregunta fundamental, el interrogante clave de la existencia humana, pero ello no significa ausencia de relación o indiferencia, pues la razón agnóstica es, por definición, una razón en estado de búsqueda. En esta línea intelectual, el pensamiento trágico de Miguel de Unamuno es muy iluminador. En la indiferencia de tipo trascendente, Dios es el gran ausente de la vida humana, pues su existencia, su esencia, su naturaleza resulta completamente irrelevante.

3.2. La instrumentalidad

El ser humano es un ser instrumental, esto significa que tiene la capacidad de convertir en instrumentos las realidades de su entorno. Un instrumento es algo que sirve para algún fin, es decir, es un medio para conseguir un determinado objetivo. El libro es un instrumento de cultura, la pelota es un instrumento lúdico, el fusil es un instrumento de guerra. El instrumento puede ser de naturaleza material o de naturaleza inmaterial. La información es un instrumento fundamental para orientarse en el mundo y la música puede ser un instrumento de meditación personal. El ser humano tiene la capacidad de utilizar su racionalidad de modos muy distintos. La razón instrumental, cuyo análisis se debe, sobre todo, a Adorno y a Horkheimer, se relaciona con la capacidad que tiene el ser humano de convertir el mundo en medio para sus fines.

M. Buber, en su espléndido ensayo *¿Qué es el hombre?*, se refiere a tres modos de instrumentalización muy propios de nuestro tiempo. Según su punto de vista, nuestra época ha experimentado la torpeza y el fracaso del alma humana entre campos diferentes. «Primero —dice— ha sido la técnica. Las máquinas que se inventaron para servir al hombre en su tarea acabaron por adscribirle a su servicio; no eran ya, como las herramientas, una prolongación de su brazo, pues el hombre se convirtió en su mera prolongación, en un miembro periférico pegadizo y coadyuvante»⁵³. Y continúa: «El segundo campo ha sido el de la economía. La producción, que aumentó en proporciones prodigiosas con el fin de suministrar al número creciente de hombres aquello que habían de menester, no ha logrado desembocar en una coordinación racional. Parece como si la producción y empleo de los bienes se desprendieron también de los mandatos de la voluntad humana»⁵⁴.

Y concluye: «El tercer campo es la acción política. Con espanto creciente fue dándose cuenta el hombre en la primera guerra mundial y, ciertamente, a los dos lados de la trinchera, que se hallaba entregado a potencias inabarcables que, si bien parecían guardar relación con la voluntad de los hombres, se desataban de continuo, se burlaban de todos los propósitos humanos y traían consigo la destrucción de todos. Así se encontró el hombre frente al hecho más terrible: era como el padre de unos demonios que no podía sujetar»⁵⁵.

⁵³ Buber, M. *¿Qué es el hombre?* México, 1954; pp. 77-80.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

Los elementos señalados por Buber corresponden, de facto, a consecuencias directas o indirectas del desarrollo instrumental de nuestra sociedad en tres esferas: la tecnología, la economía y la política

La instrumentalidad puede desarrollarse y, de hecho, se desarrolla en los distintos mundos personales, y del mismo modo que la indiferencia, tiene distintos ámbitos de aplicación. Existe, por de pronto, la instrumentalización del mundo reflexivo, es decir, de uno mismo. El ser humano se puede convertir a sí mismo en instrumento de algo, de una Idea, del Estado, de la Ciencia, de cualquier otra instancia superior. La autoinstrumentación puede ser, por otro lado, consciente o inconsciente. Uno puede, reflexivamente, convertirse en instrumento de algo, porque lo ha meditado y considera que ahí radica el sentido de su vida, pero uno puede convertirse en instrumento de una instancia superior sin darse cuenta de ello. Hay, además, instrumentalizaciones explícitas, cuando uno sabe perfectamente que está ahí para cumplir un determinado fin y las hay implícitas, cuando uno no conoce con exactitud si es un instrumento para alguien o para algo.

La instrumentalización reflexiva se refiere a la exterioridad (corporeidad) o a la interioridad del sujeto, a la globalidad o a la parcialidad de uno mismo. Uno puede instrumentalizar su corporeidad porque se halla en una situación crítica y necesita sobrevivir, pero también puede instrumentalizar su inteligencia y ponerla al servicio del mejor postor. Puede instrumentalizarse globalmente, íntegramente, pero puede también instrumentalizar una parte de sí mismo. La instrumentalización reflexiva puede tener, por otro lado, expresiones heroicas, como en el caso del héroe que da su vida y la convierte en instrumento de salvación para una comunidad.

La autoinstrumentalización puede, pues, obedecer a distintas intencionalidades y razones. Constituye tarea de la Ética analizar esas motivaciones y valorarlas a partir de los principios de la Ética, pues determinadas formas de instrumentalización reflexiva son libres e inclusive sublimes, desde un punto de vista ético, pero otras son consecuencia de la precariedad y de la vulnerabilidad del ser humano. Cuanto más vulnerable, más fácilmente instrumentalizable.

La instrumentalización de la naturaleza es una constante en la vida del hombre. De hecho, la historia de la civilización es, hasta cierto punto, la historia de la instrumentalización de la naturaleza. La civilización y la instrumentalización son procesos que van parejos. La ciudad («civitas») que es el espacio humano por definición es, al fin y al cabo, la transformación instrumental de la naturaleza al servicio del hombre. A lo largo del tiempo, el ser humano ha perfeccionado sus técnicas y sus métodos para instrumentalizar la natura-

leza y se ha servido de ella en todos los planos: en la alimentación, en la medicina, en la economía...

El ser humano, pues, tiene la capacidad de transformar radicalmente los paisajes naturales y de convertirlos en materia instrumental, es decir, en reservas para su fin. Un campesino labra la tierra, un leñador sierra un gran abeto, un minero extrae carbón de una mina, este tipo de acciones son de carácter instrumental y son ejemplos de la capacidad que tiene el ser humano para transformar la naturaleza. La instrumentalización de la naturaleza, sin embargo, debe regularse éticamente, pues no todo es lícito en la relación hombre-naturaleza y existen modos de interacción que pueden dañar gravemente el medio ambiente y la subsistencia del planeta en el futuro. El tema de la ecoética o ética ecológica se orienta fundamentalmente a este fin.

En el plano interpersonal, la instrumentalización es una realidad. El ser humano tiene la capacidad de transformar a sus semejantes en instrumentos de producción, de diversión, de consumo e, inclusive, de decoración. Desde la esclavitud, en el antiguo Egipto, hasta la prostitución infantil en nuestro mundo contemporáneo, la instrumentalización del prójimo es una práctica constante en la esfera del mundo afectivo.

Determinadas actitudes en el mundo laboral son claramente ubicables dentro de la instrumentalización, aunque el trabajo en su misma esencia, trasciende el marco de la instrumentalización y se refiere, fundamentalmente, al bien. No toda forma de instrumentalización interpersonal se puede identificar con el trabajo, pues el trabajo cuando se desarrolla dentro de los cauces de la ética profesional, es una actividad central de la vida humana que no sólo tiene efectos positivos desde el punto de vista social, político o económico, sino también desde un punto de vista personal. Mediante el trabajo, el ser humano exterioriza su naturaleza, desarrolla sus facultades y actualiza sus capacidades y potencialidades.

Sin embargo, la esfera laboral no está exenta de instrumentalización. El trabajo instrumentalizado fue precisamente el trabajo alienado que criticó duramente Marx en la génesis de la Revolución Industrial. La utilización indiscriminada de niños y de niñas como mano de obra barata, la privación de sus derechos fundamentales, la mecanización de su labor y la explotación, sin descanso ni vacaciones, de hombres y de mujeres, son formas alienantes de trabajo. La instrumentalización del prójimo puede obedecer a distintos criterios: económico, político, religioso, mediático o cultural, pero en todas estas formas, el prójimo se convierte en objeto de un modo involuntario.

La instrumentalización del prójimo es, en el fondo, una praxis de poder que tiene su génesis en el desequilibrio o la asimetría que existe en el plano

social, político y económico. En este punto, la dialéctica del amo y del esclavo que desarrolló Hegel en la *Fenomenología del espíritu* como clave interpretativa de la historia, es muy iluminadora, pues en todo acto de instrumentalización es posible distinguir dos niveles que se oponen dialécticamente: el señor y el esclavo, el verdugo y la víctima, el sujeto y el objeto.

La transformación del otro en objeto deteriora gravemente su dignidad ética, pues atenta directamente contra sus derechos fundamentales. El ser humano es, siempre y en cualquier circunstancia, sujeto y fin en sí mismo y la objetivación del mismo implica una pérdida de dignidad, aunque en el plano ontológico jamás pierde el valor personal, pues, a pesar de todo, sigue siendo persona y ahí radica, precisamente, la grave inmoralidad de dicha instrumentalización. La instrumentalización del ser humano es una acción que vulnera la esencia de la persona, pues la persona es, por definición, un fin en sí mismo (I. Kant) y debe ser respetada en cuanto tal. Sin embargo, en la vida cotidiana la instrumentalización de la esfera afectiva es un «factum», aunque en el plano normativo constituye un atentado a la sublime dignidad de la persona humana.

La relación que establece el ser humano con los artefactos tecnológicos es, por lo general, de tipo instrumental, pues se utilizan para conseguir un determinado fin y su existencia responde a este objetivo. El coche sirve para desplazarse y la máquina de afeitar sirve para rasurarse. El ser humano utiliza, sin embargo, los instrumentos tecnológicos de un modo ambiguo, pues puede utilizarlos para bien o puede utilizarlos para mal. El uso de la tecnología jamás es virgen, ya que responde siempre a una intencionalidad secretamente guardada en el corazón del agente.

La instrumentalidad invade también la esfera trascendente, pues el ser humano puede instrumentalizar lo divino y tratar de manipularlo según sus intereses. El sectarismo, el fanatismo y otras patologías de la religión son formas de instrumentalización de lo divino. La utilización del nombre de Dios en los enfrentamientos bélicos, por ejemplo, constituye una instrumentalización de la esfera divina.

En la praxis asistencial, la instrumentalización de la persona del enfermo es una posibilidad que, en el plano de la ética, debe reprobarse. Cuando en el marco asistencial, se priorizan determinadas líneas de acción cuyo fin es de carácter económico o científico o mediático, entonces cabe la posibilidad de instrumentalizar gravemente a las personas enfermas. Los intereses de tipo farmacológico, las presiones de tipo económico e inclusive de tipo social, pueden llevar a una asistencia de tipo instrumental, es decir, a un tipo de asistencia donde el enfermo sea tratado como instrumento al servicio de otros intereses: la investigación, el prestigio social, la contabilidad...

En la aplicación de los cuidados, la persona del enfermo jamás puede ser objeto de instrumentalización, pues el óptimo ejercicio de cuidar requiere la consideración del enfermo como un fin en sí mismo.

3.3. El amor-contemplación

El ser humano es «capax amoris», es decir, capaz de amar. El amor no es un elemento accidental en el vivir humano, sino esencial. Constituye el argumento central de la novela y de la dramaturgia clásicas, también en la poesía, el amor y, especialmente el desamor, se transforman en materia de creación. La historia de *Anna Karenina* (L. Tolstoi), la pasión de *Romeo y Julieta* (Shakespeare), la compasión del *Príncipe Mixkín* (Dostoievsky), los versos de Neruda o los poemas de amor de Miguel Hernández constituyen tópicos (lugares) literarios y poéticos de esta experiencia tan arraigada al vivir humano.

El término amor, en su concepción más prístina, quiere expresar una de las más vitales y ricas experiencias humanas. Pertenece al grupo de palabras clave, con las que puede ser aclarado el sentido de la totalidad de la existencia humana. Por amor, entendemos, por de pronto, todo aquel conjunto de vivencias, mediante las cuales intuimos un algo único y especial que se halla en la otra persona, en cada una de las otras personas, y que nos hace entrar en relación profunda con ella, con todo nuestro ser. Es aquella experiencia por la que una persona entra en relación plena, cálida y verdadera con otra persona, a la que reconoce bondad y dignidad y de la que recibe, en reciprocidad, el mismo reconocimiento.

El amor vivido en reciprocidad es un acontecimiento fundamental para la existencia humana. El amor, la amistad, la estimación de unos hacia otros, está considerada, en general, como la más bella y completa de las experiencias humanas. En el amor humano, pese a la diversidad que se da entre las personas, los que se aman se toman a cargo uno al otro, de tal forma que el bien de uno es bien para el otro, y la vida de uno es complementariedad para la vida del otro. Toda relación de amor y de amistad tiene un excedente insuprimible de decisión y de riesgo, que va más allá de las consideraciones que, desde la razón, pueden motivarla.

«Amo, ergo sum» —dijo un filósofo corrigiendo a Descartes. En el marco de la filosofía personalista del siglo xx, no es el *logos* lo que ocupa la centralidad del vivir humano, sino el amor. Según esta línea hermenéutica, el amor es la experiencia central y el motor de toda actividad humana. Pero el amor, como el ser, se dice de muchas maneras, pues existen distintas formas de

amar y de ser amado. E. Fromm desarrolló, en su clásico ensayo *El arte de amar*, un panorama global de dichas formas. El ser humano ama en múltiples direcciones y con distintas intensidades.

El amor constituye, por lo tanto, un tema clave de la Antropología Filosófica, pues está en la matriz de muchas actitudes y procesos humanos y no se puede comprender al ser humano íntegramente sin considerar seriamente este tipo de nexos, o de vivencia. El amor, al fin y al cabo, es una vivencia interior que se expresa en todos los ámbitos y todas las esferas de lo humano, especialmente en el mundo interpersonal, pero también en el mundo natural y en el mundo trascendente.

«Prima facie», el amor se puede definir como el nexo unitivo con la realidad. Resulta imposible conocer la realidad sin amarla, porque la condición necesaria para introducirse en el misterio de la realidad es amarla, es interesarse por ella, es vincularse a ella. El conocimiento requiere el amor, pero el amor requiere el conocimiento, pues sólo se puede amar algo si de algún modo se conoce, aunque no sea necesariamente de forma intensa. En este sentido, amar y conocer constituyen dos actitudes mutuamente implicadas en el vivir humano. El acto de conocer radica, fundamentalmente, en la razón, pues la razón humana es el instrumento básico de conocimiento de lo real. El acto de amar, por otro lado, radica, fundamentalmente, en el corazón. Como decía L. Feuerbach en su *Filosofía del Futuro*, corazón y razón, constituyen el binomio fundamental de la existencia humana y ambos están mutuamente implicados⁵⁶.

Ramon Llull, en su magistral obra poética el *Llibre d' Amic e Amat*, utiliza la imagen de la cuerda para definir el amor y dice que el amor es la cuerda (el lazo) que enlaza el Amado y el amigo. El ser humano, en tanto que estructura pluridimensional y plurirelacional tiene la capacidad, esto es, la potencialidad, de establecer vínculos con la realidad. En el amor, esta capacidad se convierte en actualidad, pues a través del amor, el ser humano construye lazos con lo real y crea distintos mundos relacionales. Así emerge el mundo natural, el mundo afectivo, el mundo trascendente.

El amor, pues, es fundamental para el crecimiento del ser humano en tanto que estructura plurirelacional, pues es el nexo fundamental con la realidad. El vínculo madre e hijo en el seno materno constituye la experiencia matriz del amor. El crecimiento del «nasciturus» sólo es posible en el marco de dicha relación, pues necesita constantemente la alimentación y la protección de la ma-

⁵⁶ Cf. Feuerbach, L. *Principios de la filosofía del futuro*. Barcelona, 1976, Madrid.

dre. El amor es pues, creativo en sí mismo, ya que la unión del ser humano con la realidad es fecunda e imprevisible. Crecer es, en definitiva, amar, pues el ser humano sólo puede desarrollarse plenamente si establece vínculos con lo real, pero no de carácter instrumental, sino de carácter contemplativo.

El ser humano no sólo ama la realidad, sino que necesita ser amado, necesita ser respetado en cuanto tal. El deseo de amor, de afectividad, de cariño, a fin de cuentas, está en la misma entraña del ser humano, porque la persona no es una estructura férrea e inmutable ajena al mundo y a su circunstancia, sino una estructura indigente y precaria, como veremos posteriormente y dicha estructura requiere constantemente el amor de los otros para crecer y desarrollarse. En el recién nacido, la necesidad de ser amado es patente y explícita. Necesita protección, atención, disposición y cuidados para subsistir y, sólo en el marco de esta afectividad, puede crecer humanamente e integralmente. En la persona enferma, por otro lado, la necesidad de ser amado es también patente, pues requiere los cuidados, la atención y el respeto de sus semejantes para poder desarrollarse humanamente.

La afectividad, pues, constituye la atmósfera necesaria para el crecimiento del ser humano. En este sentido, el espacio adecuado para el desarrollo del ser humano es la comunidad, porque en la comunidad, el reconocimiento afectivo entre los distintos miembros es un rasgo fundamental de la misma. En el seno de la comunidad, el ser humano se siente amado y reconocido y esta experiencia le faculta para introducirse en espacios de riesgo y para desarrollar sus potencialidades. El amor da, en este sentido, seguridad y permite al ser humano desenvolverse sin complejos ni temores. La ausencia de afectividad, por otro lado, dificulta el desarrollo del ser humano y puede inclusive ser fuente de patologías en todos los órdenes.

En este sentido, el hombre es sujeto activo de amor, porque ama y desea amar lo ajeno a sí mismo, pero también es sujeto pasivo de amor, porque necesita el amor de sus semejantes para desarrollarse íntegramente. En el marco de esta reciprocidad se desarrolla la identidad personal. En efecto, sólo es posible desarrollar la estructura plurirelacional de la persona en la esfera del amor, tanto en sentido activo como en sentido pasivo. Ello implica una pedagogía del amor, pues la adecuada expresión de los sentimientos es fundamental para el desarrollo del ser humano como sujeto activo de amor.

La praxis educativa, en este sentido, no debe limitarse al aspecto racional del ser humano, sino fundamentalmente al aspecto afectivo, pues el deseo de amar es la fuerza motriz del conocimiento. La educación logocéntrica o racionalista crea, desde esta perspectiva, analfabetos sentimentales, es decir, seres incapaces de expresar y de comunicar, verbalmente o gestualmente, su

capacidad de amar. También crea indigentes afectivos, es decir, seres que sufren una notoria carencia afectiva por parte de sus educadores.

No resulta nada fácil estructurar de un modo sistemático las distintas manifestaciones de la relación de amor-contemplación en el seno del mundo humano, pues la variación de intensidades y de niveles se extiende de un modo infinito. En este sentido, no se puede identificar la amistad, que se fundamenta en la semejanza y en la fidelidad con el enamoramiento, donde la seducción y la pasión son características determinantes. Tampoco se puede identificar, por otro lado, el enamoramiento con la compasión, pues la compasión es el sufrimiento por el sufrimiento ajeno, la praxis de la misericordia.

Nuestro propósito, en este espacio, no es desarrollar una fenomenología de las formas de amor humano, sino una descripción global y genérica de la relación de amor-contemplación, o más exactamente, un análisis trascendental de la misma. Se trata de ahondar en las condiciones de posibilidad de la relación de amor-contemplación, en su estructura fundamental.

La relación de amor-contemplación requiere tres categorías fundamentales: la dualidad, el deseo y el bien. Si el amor, como se ha dicho, es el vínculo unitivo con la realidad, entonces requiere la diferencia de planos en el conjunto de la realidad, es decir, la dualidad entre el ser humano y el mundo. La negación del otro como ser distinto imposibilita la praxis del amor-contemplación. Sólo si existe el otro o lo otro, es posible desarrollar la relación de amor-contemplación. Pero debe ser una existencia reconocida. En la concepción totalitaria de la realidad, la dualidad es mera ficción, y desemboca en la negación del amor como vínculo, pues sólo es posible establecer lazos con algo o con alguien si existe la dualidad de entidades.

El amor, desde esta perspectiva, no es la disolución del yo en el tú, o la desintegración del yo en la naturaleza, o el desvanecimiento de la subjetividad frente al Misterio de Dios, sino el vínculo con lo otro y ello supone dualidad. El amor es, pues, unión, pero no disolución, porque en el amor, el yo no se deshace ontológicamente en el tú, sino que subsiste en tanto que yo. En la mística, que precisamente significa unión, el lazo del amor adquiere las máximas cotas de expresión y la vinculación con el otro es tan intensa que el yo pierde sus límites configuradores y se reconoce y reencuentra en el tú.

La mística, como modalidad del amor, no sólo debe interpretarse en la esfera de lo trascendente, sino también debe interpretarse en la esfera de lo natural y de lo interpersonal. Existe la unión mística con Dios y tenemos conocimiento de ella a través de los textos poéticos de la historia de la humanidad. San Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila son expresiones paradigmáticas de esta unión mística y a través de sus composiciones poéticas, el antropólogo

go puede ahondar en el núcleo de dicha experiencia. La fusión mística con el otro significa la total unión con él y, por lo tanto, la pérdida de los límites personales, el reconocimiento de uno mismo en el otro, la identidad con todas las cosas, la disolución de mi mundo personal, de mi voluntad individual en la voluntad común. En los textos de Schopenhauer y de Nietzsche es posible detectar esta experiencia mística aunque en el plano del mundo natural y no del mundo trascendente.

La relación de amor-contemplación requiere, por otro lado, deseo, o para decirlo con Platón, «eros». El deseo no es estrictamente racional, sino que emerge del fondo pasional del ser humano y es la condición fundamental del amor. El deseo no es unívoco, sino plural y equívoco en la vida humana. Uno puede desear un cargo público, pero también puede desear una casa con jardín o una relación sexual. El deseo tiene grados de expresión muy distintos y tonalidades muy variadas. El deseo no sólo debe interpretarse en el plano de lo somático, ni el «eros» debe relacionarse únicamente con la pulsión de tipo sexual (Freud), pues existe también el deseo de tipo noético y de tipo espiritual. El deseo de justicia, tan arraigado a la Filosofía latinoamericana de la Liberación o el deseo de Dios tan característico de san Agustín, son formas de deseo que no pueden reducirse ni explicarse categóricamente desde la esfera orgánica o somática.

El deseo es plural y en todos los mundos que habita el ser humano desarrolla su naturaleza erótica. En el mundo natural, en el mundo interpersonal, en el mundo tecnológico, en el mundo trascendente..., el deseo recorre todo el universo personal. Además, no todo deseo tiene efectos positivos ni todo deseo es éticamente justificable. El deseo de destrucción, de crueldad, son formas negativas de deseo tanto para el ser humano como para su circunstancia. El deseo de lo prohibido es un deseo fundamental en el ser humano y está muy relacionado con el deseo de transgresión que describe filosóficamente G. Bataille⁵⁷. El hombre, por naturaleza, desea transgredir el orden ético, estético, social, político, religioso, porque en la transgresión experimenta gozo.

El amor es deseo, pero no cualquier forma de deseo, porque el odio, por ejemplo, es sustancialmente deseo, pero es un tipo de deseo que tiene como fin la destrucción del otro. Por lo tanto, el amor es deseo, pero deseo de Bien y, en este sentido, es necesario desarrollar la tercera categoría: la categoría del Bien.

⁵⁷ Cf. Bataille, G. *El erotismo*. Barcelona, 1985.

En la relación de amor-contemplación, el elemento identificador es el deseo de Bien. Desear el bien de alguien es desear su desarrollo integral, su plena actualización en todos los planos y niveles de lo humano. Amar a alguien es respetar su alteridad, es respetar su individualidad y velar para que sea él mismo. El amor es, en este sentido, respeto a la alteridad, pero no sólo respeto, sino deseo de bien. Amar a alguien es, desde esta perspectiva, desear que sea él mismo, que realice su propia individualidad, que desarrolle su heterogeneidad en el mundo. Hay relaciones de amor que no son, propiamente, de amor-contemplación, sino de tipo instrumental, pues el otro se convierte en objeto de manipulación. Robar la identidad del otro, transformarlo en mi objeto de devoción o de placer es un tipo de relación instrumental.

La relación de amor-contemplación puede desarrollarse en la esfera reflexiva, pues uno puede amarse a sí mismo y puede contemplarse y respetarse. La autoestima es fundamental para el equilibrio del ser humano, pues sólo si uno se acepta y se ama a sí mismo, puede aceptar y amar a sus semejantes. El amor de tipo intrapersonal no sólo se refiere al plano físico, sino también al plano interior. Amarse a sí mismo es desear el bien para uno mismo y este deseo es fundamental para el desarrollo pleno de la persona. La dejadez, el abandono de uno mismo son formas de autodesprecio. El narcisismo constituye una forma hiperbólica de amor reflexivo y produce una grave fractura en el equilibrio del ser humano, pues pierde la armonía del mundo y se ubica en el centro de la esfera. Desde la perspectiva antropológica, el narcisismo y el desprecio de uno mismo, son actitudes negativas que desembocan en todo tipo de desórdenes y desequilibrios emocionales.

La relación de amor-contemplación se desarrolla también en la esfera natural y en la esfera tecnológica, pues uno puede amar el mundo natural (los paisajes, los colores, las montañas, las especies) y puede amar la técnica (su ordenador, su coche, su reloj); sin embargo, sólo la persona puede y debe ser, en sentido propio, el fin último de la relación de amor-contemplación, pues sólo ella es un fin en el universo, o para decirlo con Kant, sólo ella pertenece al reino de los fines.

El amor a la naturaleza, la fraternidad cósmica con el todo es la condición de posibilidad de toda relación interpersonal, pues la naturaleza es el hogar del hombre y en ella crece y se desarrolla. El respeto y el cuidado por la tecnología es fundamental, pero en el sentido instrumental, pues facilita el desarrollo de la vida humana. Sólo en el mundo interpersonal, la relación de amor-contemplación adquiere sus cotas más altas de expresividad. La complejidad de formas que puede adquirir la interacción entre dos seres humanos es abis-

mal y ello se debe, fundamentalmente, a la riqueza pluridimensional de la estructura ontológica de la persona humana.

En la praxis asistencial, la relación de amor-contemplación es fundamental. La amistad médica es, según Pedro Laín Entralgo, la matriz del acto terapéutico y su última razón de ser. En la praxis asistencial, el respeto a la persona del enfermo no significa indiferencia ante él, sino respeto a su individualidad y voluntad de bien. La amistad, dijo Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, es un tipo de relación que se fundamenta en el deseo recíproco de bien. Ser amigo de alguien es, en este sentido, desear su bien, desear su perfeccionamiento en todos los ámbitos. La simetría en el deseo es la clave de la amistad.

En la praxis del cuidar, la práctica de la amistad que, como se ha dicho, es una modalidad de la relación de amor-contemplación, es fundamental, pues sólo desde la voluntad explícita de bien, es posible cuidar a alguien y ayudarle a superar sus debilidades y aliviarle sus dolores. La amistad, como veremos más adelante, es la condición necesaria para el ejercicio de cuidar, pero no es, por sí sola, condición suficiente, porque el cuidar requiere otros factores determinantes.

3.4. La maldad

La maldad se relaciona directamente con la intencionalidad de destruir, es decir, de dañar la realidad. Uno puede cometer un mal, sin advertirlo, consecuencia de un error o de un imprevisto, pero la maldad es la intencionalidad en el mal, es la persistencia en el mal, es decir, la voluntad, explícita o implícita, de causar un mal a algo o alguien. La praxis de la maldad se relaciona con lo que Kierkegaard llama la dimensión demoníaca de la existencia humana y que él ilustra alegóricamente a partir del mito de la caída original en *El Concepto de la Angustia*.

El deseo de cometer mal tiene su génesis en el interior del individuo y a lo largo de la historia de las religiones ha sido objeto de múltiples y distintas interpretaciones simbólicas. En el universo judeocristiano, por ejemplo, la génesis de la maldad se relaciona con la desobediencia de Adán y con la caída original en el jardín del Edén. En la historia del pensamiento occidental, la cuestión no ha pasado inadvertida y, de hecho, la reflexión en torno a la maldad del ser humano es una constante. San Agustín, Lutero, Calvino analizaron la cuestión desde la perspectiva teológica, a partir del pecado original.

Kant, por otro lado, trató de desarrollar una reflexión de tipo racional en torno al mal radical y lo que relacionó con las pasiones. Voltaire critica dura-

mente a Leibniz y a su visión optimista del mundo. Sade desarrolla literariamente el tema de la maldad en sus novelas, especialmente en *Justine*. Schopenhauer teoriza sobre ella a partir de la noción de egoísmo, Bataille se refiere a la cuestión desde una perspectiva cultural y psicoanalítica y E. M. Cioran considera que la maldad es una categoría central de la existencia humana.

La praxis de la maldad implica una cierta caotización y desestructuración de lo real. El orden, esto es, el equilibrio y la armonía se relacionan directamente con el Bien; mientras que el desequilibrio y la desarmonía se relacionan directamente con el Mal. La desesperación, en la antropología dialéctica de Kierkegaard, por ejemplo, se identifica con el desequilibrio estructural en el seno de la interioridad humana.

Para Platón, el mundo de las Ideas es un mundo cósmico y ordenado, es el patrón del Bien, de la Unidad y de la Belleza; mientras que el mundo terrenal es una imagen distorsionada por la materia de esa Idealidad. En la filosofía de orden medieval, el Bien se transforma en la Belleza y en la Unidad. El mal, por otro lado, se refiere al desorden y a la desintegración. La maldad es la voluntad de introducir desorden, desequilibrio y tensión en la estructura de lo real. La voluntad de maldad se relaciona en este sentido, con la voluntad de perversión, de subversión del orden de la naturaleza, del orden social, del orden político.

En el plano antropológico, la maldad es la intencionalidad de dañar la estructura personal del ser humano, sea en sus estratos somáticos, en sus niveles de tipo psicológico, en el ámbito de la afectividad o de las relaciones humanas. La capacidad de imaginación y de inventiva del ser humano en la aplicación de la maldad es abismal y la historia cuenta con un arsenal de ejemplos y de museos. La praxis de la maldad implica, además, continuidad, es decir, fidelidad en la acción. No se trata de una acción puntual, sino continuada en el tiempo. Resquebrajar el orden, caotizar la estructura humana, romper la armonía con el mundo es el fin último de la maldad humana.

La génesis de la maldad puede obedecer a distintos motivos. Puede ser, por de pronto, la respuesta instintiva a una humillación, a un trato indebido y, en este caso, la maldad tiene un origen extrínseco al sujeto. En esta esfera, cabe situar, por ejemplo, la venganza. En la historia del teatro español del Siglo de Oro, particularmente en las obras de Lope de Vega, la venganza es un pretexto para lucir la maldad humana. El resentimiento, también es una forma de maldad extrínseca, pues su génesis está en el exterior. Pero el resentimiento no se puede identificar con la venganza, pues en el resentimiento la respuesta a la humillación o a la traición no es directa y enfática como en la

venganza, sino de un modo indirecto y mediato. M. Scheler, por ejemplo, en *El resentimiento en la moral*, define el resentimiento como una intoxicación del espíritu⁵⁸.

Existe, por otro lado, la maldad gratuita que no responde a ningún tipo de intencionalidad extrínseca, ni es la respuesta a una traición, a una vejación o a una humillación. La maldad gratuita tiene otra finalidad: el gozo con el sufrimiento o el dolor ajeno cuya máxima expresión es la crueldad humana. La historia de las civilizaciones humanas no puede comprenderse exhaustivamente sin considerar esta categoría antropológica, pues la praxis de la maldad o del mal radical, como decía Kant, no es ajena a la vida de los hombres, sino real y efectiva. La barbarie existe, es una posibilidad real que se concreta en la historia de distintas formas y no puede ocultarse tras una visión angelical del ser humano⁵⁹. En el plano de la ética, la maldad constituye un tipo de relación con el mundo absolutamente reprochable, pues desemboca en la destrucción de lo otro.

El bien, según los medievales, es difusivo en sí y por sí mismo, y se manifiesta de muchas maneras. También la maldad se expresa de múltiples maneras, no sólo en las agresiones de tipo físico, sino en la palabra, en el pensamiento, en las distintas esferas de la vida pública, social y profesional. El insulto, la vejación, la humillación moral, la tortura son expresiones elocuentes de la maldad humana. La guerra constituye, desde el punto de vista antropológico, el espacio donde la maldad humana adquiere sus cotas más altas de expresividad⁶⁰. El desprecio, la crueldad, la violencia gratuita, la tortura, el genocidio son expresiones históricas, pretéritas y actuales, de la maldad humana, de la capacidad que tiene el ser humano para infundir mal a sus semejantes.

La praxis de la maldad puede articularse hacia el exterior, pero también hacia el interior del sujeto. Existe, por de pronto, una maldad de tipo reflexivo, es decir, que recae sobre el mismo sujeto. La voluntad de hacerse mal, de dañarse, sea en el orden físico o en el orden moral, no es una posibilidad inédita en la existencia humana, sino una posibilidad real que se relaciona directamente con el masoquismo. Gozar con el propio sufrimiento o con el dolor corporal constituye, sin lugar a dudas, un tipo de placer difícil de comprender desde la perspectiva lógica.

⁵⁸ Cf. Scheler, M. *El resentimiento en la moral*. Madrid, 1993.

⁵⁹ Cf. Henry, M. *La barbarie*. Madrid, 1996.

⁶⁰ Cf. Weil, S. *Escritos sobre la guerra*. Madrid, 1996.

En algunos casos, la maldad reflexiva obedece a razones externas. En algunos campos de refugiados, dañarse expresamente determinadas partes del cuerpo era un modo de evitar la explotación de tipo laboral o sexual. En otros casos, la voluntad de cometerse un mal, responde a fines de tipo social. La huelga de hambre debería comprenderse desde esta posibilidad. El ser humano, por razones de tipo social o laboral o solidario, puede abstenerse racionalmente de ingerir alimentos inclusive con el riesgo de morir. La voluntad de hacerse mal, en este caso, no obedece al gozo, sino a un fin extrínseco. Uno se instrumentaliza a sí mismo infligiéndose un mal para conmocionar la opinión pública y desencadenar una reacción.

La praxis de la maldad no sólo se refiere al plano reflexivo, sino también a la esfera natural y a la esfera tecnológica. La crueldad con los animales, que tan duramente criticó A. Schopenhauer, el gozo por la destrucción del medioambiente son posibilidades existenciales que sólo pueden explicarse por la relación de maldad. Pero también la esfera tecnológica puede ser objeto de maldad. El vandalismo, la destrucción por la destrucción, la aniquilación de las obras humanas, en definitiva, el instinto tanático que tan agudamente analizó Freud se relaciona directamente con la relación de maldad.

En el plano interpersonal, la maldad se expresa de múltiples modos. La humillación del prójimo, la crueldad, el sadismo, la extorsión, la violación de la identidad personal, la tortura son formas de interacción interpersonal donde la maldad adquiere un rostro gigantesco. El sadismo cuyo máximo desarrollo intelectual se debe, precisamente, al Marqués de Sade que le dio su nombre, es una forma de interacción con el prójimo cuyo fin es el placer, el placer a través de la percepción del dolor ajeno. J. P. Sartre lo desarrolla desde un punto de vista fenomenológico en su magna obra *El ser y la nada* y lo define como la capacidad que tiene el ser humano de gozar con el mal ajeno⁶¹.

3.5. El juego

El juego es un tipo de relación que no puede explicarse ni definirse a partir de las relaciones estudiadas anteriormente, pues canónicamente, no pertenece a la indiferencia, ni a la instrumentalidad, ni a la relación de amor-contemplación, ni por supuesto, a la maldad. Uno puede convertir el juego en una relación instrumental e, inclusive, en un pretexto para desarrollar una relación

⁶¹ Cf. Sartre, J. P. *L'Être et le Néant*. París, 1949.

de amor, o para expresar la maldad, pero el juego trasciende estos usos instrumentales del mismo.

La relación lúdica es particularmente característica del ser humano. «El juego —dice Gadamer— es una función elemental de la vida humana, hasta el punto de que no se puede pensar en absoluto la cultura humana sin este componente»⁶². En efecto, el aspecto lúdico es central en la cultura humana y en toda cultura, arcaica o moderna, pueden recabarse distintas concreciones del «homo ludens». El juego es anterior a la escritura y, por supuesto, a la ciencia. La descripción del juego, además, es una forma de acceso intelectual al universo de una determinada cultura, porque el modo como los hombres juegan es muy revelador de la naturaleza de dicha cultura o sociedad.

«El juego —añade Gadamer— aparece (entonces) como el automovimiento que no tiende a un final o a una meta, sino al movimiento en cuanto movimiento, que indica, por así decirlo, un tipo de exceso, de la autorepresentación del ser viviente»⁶³. En efecto, el juego es por definición, ateleológico, pues no se orienta a un determinado fin, sino que el fin del juego es él mismo, radica en su misma actividad. El juego es afinístico, es una relación autoteológica con el mundo, porque no tiene nada extrínseco a sí mismo. El fin de una partida de dominó no es ganar, sino jugar la partida, entretenerse mediante esta actividad.

El juego tiene su propia lógica y sus propias leyes. Es una actividad autónoma y requiere un aprendizaje, pues la adquisición y el dominio de dichas normas requiere dedicación y experiencia. En este sentido, el juego es una relación independiente, aunque puede ser objeto de manipulaciones externas y de intereses ajenos. Los intereses de tipo económico se pueden mezclar en el juego, pero el juego, en sí mismo, no es la suma de intereses económicos, sino una actividad anterior.

En el juego hay, además, un cierto exceso o «hybris», pues no se trata de una relación estrictamente racional, aunque interviene la razón, sino de un tipo de relación donde el ser humano abandona, provisionalmente, el orden del mundo y su rol en el conjunto de la sociedad. Se produce, así, una evasión del mundo por el juego. «Lo particular del juego humano —considera Gadamer— estriba en que el juego también puede incluir en sí mismo a la razón, el carácter distintivo más propio del ser humano consistente en poder darse fines y aspirar a ellos conscientemente, y puede burlar lo característico de la

⁶² Gadamer, H. G. *La actualidad de lo bello*. Barcelona, 1991; p. 66.

⁶³ Gadamer, H. G., *ibidem*, p. 67.

razón conforme a fines»⁶⁴. El juego es, pues, un fenómeno sin fines y el ser humano es un animal que juega, como dijo agudamente Eugeni D'Ors.

El jugar exige siempre un «jugar-con», es decir, tiene una dimensión ineludiblemente relacional. Eso significa que el juego es un tipo de relación que se da, de un modo especial, en el mundo afectivo, porque el ser humano juega con sus semejantes, aunque uno puede jugar con uno mismo, pero ello exige la duplicación de planos en la conciencia.

Desde el punto de vista del desarrollo integral de la persona humana, el juego tiene un papel fundamental, pues constituye un campo de interacción interpersonal y de desarrollo de las facultades de la persona, no sólo en el orden racional, sino también en el orden de la imaginación, de la corporeidad, de la memoria, etc. En el proceso de construcción personal, el juego tiene un papel determinante. Aprender a jugar no sólo tiene un valor cultural, sino un valor antropológico.

⁶⁴ Ibídem, p. 67.

CAPÍTULO 10

LA PERSONA, UNA ESTRUCTURA INDIGENTE

1. EL ANIMAL MÁS DESNUDO

La persona humana es una estructura indigente, es decir, un ser frágil y quebradizo, no sólo en su génesis, sino también en su desarrollo vital y lo es desde muchas perspectivas. Todos los mundos relacionales (el mundo natural, el mundo afectivo, el mundo tecnológico...) son, en este sentido, indigentes, pues carecen de autosuficiencia.

Los clásicos griegos y romanos le definieron como el animal más desnudo. Plinio, por ejemplo, en la *Fábula del hombre* lo expresa de la siguiente manera: «Sólo el hombre en el día de su nacimiento es arrojado desnudo sobre el desnudo suelo, para prorrumpir de inmediato en llanto y quejidos; ningún otro entre los animales es más propenso a las lágrimas y esto desde el primer momento de su vida —mientras que, puedo jurarlo, la tan mentada sonrisa de la infancia no es concebida a ningún niño menor de seis semanas. Este débil alumbramiento es seguido por un período de cautiverio que no padecen ni siquiera los animales criados en nuestro medio, pues se aprisionan todos los miembros del infante, de modo que habiendo éste exitosamente nacido yace con manos y pies engrillados, llorando»⁶⁵.

⁶⁵ Plinio. *Historia Natural*, VII, 2-5.

Y añade: «¿Cuándo empieza el hombre a hablar? ¿Cuándo a caminar? ¿Cuándo es su boca lo suficientemente firme para tomar alimento? ¿Por cuánto tiempo late su cráneo, señal de que es el más débil entre todos los animales? Luego sus enfermedades y todas las curas inventadas contra sus dolencias, cuidados estos a su vez derrotados por nuevos males»⁶⁶.

La vida de ninguna criatura es más precaria que la del ser humano. «El hombre —dice Gregorio Nysseno— viene al mundo despojado de protecciones naturales, sin armas y en la pobreza, carente de lo necesario para satisfacer las necesidades de su vida: aparentemente merece más piedad que envidia. En materia de armas, no tiene ni la defensa de los cuernos, ni las puntas de las uñas, ni cascotes, ni dientes, ni aguijón emponzoñado para dar muerte, órganos todos, en fin, que la mayor parte de los vivientes tiene sobre sí para defenderse de las heridas; tampoco está su cuerpo recubierto por una envoltura de pelos (...). El león, el cerdo, el tigre, la pantera y otros animales semejantes tienen con que defenderse por sí mismos. El toro tiene cuernos, la liebre la rapidez, la gacela el salto y la precisión de su mirada, otros tienen su gran estatura, otros una trompa; los pájaros tienen alas, la abeja el aguijón; a todos sin excepción, la naturaleza ha dado un medio de defensa. El hombre, en cambio, es el menos rápido de los corredores; entre los animales corpulentos es el más delgado; entre los que tienen defensas naturales, el más fácil de capturar»⁶⁷.

En la Modernidad, el reconocimiento de la indigencia estructural de la persona humana se puede detectar en el *Emilio* de J. J. Rousseau. «Todos han nacido desnudos y pobres —dice el filósofo de Ginebra— sujetos todos a las miserias de la vida, al sufrimiento, a las necesidades, a los dolores de todo tipo; finalmente, todos están condenados a la muerte. De eso no está exento ningún mortal»⁶⁸. El hombre, dicho de otro modo, no se reconoce en sus propiedades, en sus facultades o en sus prerrogativas, sino en los tormentos que le agobian. «Ecce homo», dice Rousseau a modo de definición del ser humano.

Herder, en sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, y en su tratado *Sobre el origen del lenguaje*, compara el ser humano con los animales y se percató que, en muchos aspectos, el hombre queda por detrás del animal —en fuerza y en seguridad de sus instintos—, y frente a él es, por así decirlo, «un ser carente»; pero, a la vez, está llamado a «arrancarse del

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ San Gregorio Nysseno. *La creación del hombre*. Buenos Aires, 1968; p. 23.

⁶⁸ Cf. Rousseau, J. J. *Emili*. Barcelona, 1986.

medio de sus defectos» y hacer de sí mismo aquél que tiene que ser; para ello, le han sido dadas la razón y la libertad.

La persona humana es, pues, un ser indigente y esto significa que tiene necesidades, es decir, que debe cumplir una serie de obligaciones para poder realizarse como tal. La estructura personal no es un andamiaje férreo e incólume a la erosión, sino muy débil y necesita constantes refuerzos para subsistir y para desarrollarse íntegramente.

2. LAS NECESIDADES HUMANAS

Constituye un trabajo de enorme envergadura intelectual, desarrollar el cuadro completo de las necesidades humanas, pues la indigencia humana se manifiesta en un conjunto de necesidades muy distintas en cuanto a intensidad y expresión. Además, el ser humano tiene la capacidad de construirse, para sí mismo, nuevas necesidades, necesidades que no existían con anterioridad, pero que le resultan vitales para subsistir y para desarrollarse. Esta capacidad de fabricar necesidades es especialmente visible en el «homo occidentalis» y en eso se fundamenta, en último término, la economía de consumo. El ser humano tiene, pues, la capacidad de transformar una necesidad de tipo superfluo o banal en una necesidad de tipo vital.

Nuestro propósito, aquí, es abordar, desde un punto de vista general y sistemático, las necesidades fundamentales del ser humano, más allá de esas que fabrica obedeciendo a determinados intereses de tipo económico e industrial. Como ser natural que es, el ser humano tiene unas necesidades de tipo orgánico que comparte con los otros seres de la naturaleza, aunque desde una vivencia distinta dada su complejidad.

La necesidad de alimentación, de procreación, de conservación, de seguridad constituyen necesidades fundamentales del ser vivo, pero en el ser humano adquieren una significación y una expresividad simbólica muy peculiar, fruto de su estructura pluridimensional. La alimentación, por ejemplo, en la sociedad humana no se refiere, simplemente a la ingerencia de alimentos para vivir, sino que engendra una cultura, que es la cultura gastronómica y, además, un espacio de alimentación que se convierte en espacio de interrelación personal, esto es, en mundo afectivo. El almuerzo, por ejemplo, no es un mero proceso de alimentación, sino un fenómeno cultural, un espacio de socialización y de interrelación personal.

Nuestra intención aquí, es referirnos a las necesidades más particularmente humanas que no son, precisamente, del orden físico u orgánico, sino

del orden ético, estético, político, cognoscitivo y religioso. «Hay otras necesidades —dice Simone Weil—, en cambio, que no tienen relación con la vida física sino con la vida moral. Pero también son terrenas, como las primeras, y tampoco tienen una relación directa accesible a nuestra inteligencia con el destino eterno del hombre. Son, como las necesidades físicas, necesidades de la vida de aquí abajo. Es decir: si no se satisfacen el hombre cae poco a poco en un estado más o menos análogo a la muerte, más o menos próximo a una vida meramente vegetativa»⁶⁹.

«Estas necesidades son —según la filósofa francesa— mucho más difíciles de reconocer y enumerar que las del cuerpo. Pero todo el mundo admite que existen»⁷⁰. La descripción fenomenológica de dichas necesidades del ser humano es fundamental en una Antropología del Cuidar, pues el desarrollo pleno de los cuidados exige un conocimiento transversal de las necesidades humanas. Cuidar de un ser humano es algo más que paliar sus necesidades de tipo somático. Consiste, fundamentalmente, en percibir todas sus necesidades y velar por ellas, responder a ellas.

2.1. El orden

«La primera necesidad del alma humana —dice Weil—, la máxima a su destino universal, es el orden: un tejido de relaciones sociales tal que nadie se vea forzado a violar obligaciones rigurosas para cumplir otras obligaciones»⁷¹. El ser humano necesita orden para vivir y para poder desarrollarse, pues en el caos se siente inseguro y vulnerable. La determinación del norte y del sur, de lo que está bien y de lo que está mal, de lo feo y de lo bello, es consubstancial al ser humano. En el fondo, educar y ordenar son dos procesos paralelos, pues educar es dar instrumentos al educando para que éste ordene el mundo, su mundo.

El orden no sólo se refiere a la dimensión social, sino a todos y a cada uno de los mundos de la persona. El ser humano desea ordenar el mundo reflexivo, es decir su misma realidad, pero desea también ordenar el mundo afectivo y tener un equilibrio y una armonía en el orden interpersonal, en definitiva, saber a qué atenerse. La necesidad de orden también debe extrapolarse al

⁶⁹ Weil, S. *Echar raíces*. Madrid, 1996; p. 26.

⁷⁰ Weil, S. *Ídem.*, p. 26.

⁷¹ Weil, S. *Ídem.*, p. 28.

mundo natural, al mundo tecnológico y al mundo trascendente. La esfera que es la imagen geométrica del orden y de la simetría constituye el fin de la existencia humana. La finalidad del ser humano en el mundo es hallar una lógica y un sentido al conjunto de lo real. Este orden de tipo afectivo, racional, interpersonal y natural en sentido pleno escapa a las posibilidades humanas, pero el ser humano tiende a construir órdenes provisionales, para saber qué debe hacer y cuál es la dirección que debe tomar.

La salud se relaciona directamente con la noción de orden, o más exactamente, con la percepción del orden. Un cuerpo sano, por ejemplo, es un cuerpo bien organizado, donde cada órgano desarrolla las funciones que tiene asignadas. La introducción del caos en este orden de tipo somático es, precisamente, la patología. Pero además de la patología somática, existe también la cultura y la sociedad patológica. Un cuerpo social es un cuerpo ordenado, donde cada ser humano desarrolla una determinada función y uno sabe a qué atenerse. La fractura social, la ruptura de dicho orden engendra caos en el seno de la sociedad y, algunas veces, este caos tiene un efecto catártico. También la cultura de una determinada comunidad puede enfermar. Nietzsche se refería a la enfermedad de la cultura racional, precisamente por un exceso de orden lógico. El orden en el seno de la persona, de la sociedad y de cultura, es sinónimo de salud, aunque la percepción de la salud va más allá del orden.

La persona humana se ha definido más arriba como una estructura pluridimensional y plurielacional. La caotización de dicha estructura es la enfermedad y, en este sentido, la enfermedad no es un fenómeno accidental o banal en la vida humana, sino estructural, pues altera el orden global del ser humano y no sólo una parcela de su integridad. El dolor de muelas tiene un efecto global, a pesar de que el origen de dicho dolor es muy sectorial. El cólico nefrítico es muy regional, pero tiene efectos globales en la persona. En el ser humano, en tanto que estructura pluridimensional y plurielacional, todo está interconectado y lo más infinitamente pequeño tiene efectos en la estructura global.

Cuando el ser humano sufre una desestructuración global de su ser, siente, con imperiosa urgencia, la necesidad de orden. La necesidad de orden es universal en la especie humana, pero en circunstancias de sufrimiento esta necesidad todavía es más notoria. En este sentido, el acto de cuidar debe integrar esta necesidad y reconstruir el orden que la enfermedad ha ocasionado en el individuo. Todo su orden se ha desvanecido, su organización de la jornada, su comprensión del espacio y del tiempo. En estas coordenadas, se ve obligado a construir otro orden, un orden provisional. Cuidar a una perso-

na enferma es, en este sentido, ordenar su mundo o más exactamente, ayudar al enfermo a ordenar la realidad, la nueva realidad, por sí mismo.

No existe, sin embargo, un orden común para todo ser humano, sino que cada cual tiene su orden y tiene su mundo. La idea de orden es muy distinta entre los seres humanos. En el ejercicio de ordenar una habitación, por ejemplo, el resultado final es muy distinto si el agente ordenador es la madre o el hijo, porque ambos parten de ideas muy dispares del orden. El orden se relaciona, generalmente, con lo habitual, con lo cotidiano, con el «continuum» espacio-temporal. Cada cual tiene su orden espacial y su orden temporal. En el proceso de enfermar ese orden se desvanece y el enfermo sucumbe a la caotización de su realidad. En esta circunstancia, cuidar es crear un nuevo orden, un nuevo marco referencial, donde el sujeto vulnerable se reencontre de nuevo y sepa a qué atenerse.

2.2. La libertad

«Un alimento indispensable para el alma humana —dice S. Weil— es la libertad. En sentido estricto consiste en la posibilidad de la elección. Se trata, desde luego, de una posibilidad real»⁷². Y añade: «La libertad de expresión total, ilimitada, para toda opinión, cualquiera que sea, sin ninguna restricción o reserva, es una necesidad absoluta para la inteligencia. Consiguientemente, es una necesidad del alma, ya que cuando la inteligencia se encuentra a disgusto el alma entera está enferma»⁷³.

La persona vulnerable, en tanto que persona, tiene la necesidad de ser libre, pues, a pesar de su vulnerabilidad, tiene el deseo de construir un proyecto libre con su existencia y desea poder expresarse y comunicarse desde la más estricta libertad. En el proceso de cuidar, el respeto a la libertad del ser humano es un principio fundamental de la ética asistencial y debe ser considerado seriamente. En algunos casos, el ejercicio de esta libertad puede estar muy menguado por problemas de carácter somático o psicológico, sin embargo, desde la ética asistencial es preciso velar en favor del desarrollo máximo de su libertad, aunque esté muy reducida. El principio de autonomía personal constituye uno de los grandes principios de la ética biomédica y consiste en el respeto a la decisión libre y responsable de la persona enferma.

⁷² Weil, S. Ídem, p. 30.

⁷³ Weil, S. Ídem, p. 38.

La libertad es indispensable en la vida humana, porque en un marco de represión o de coacción, el ser humano queda completamente determinado. Cuidar a una persona enferma es velar por su libertad, es tratar de ayudarle a ejercer su libertad, aunque sea en una perspectiva de mínimos.

2.3. La obediencia

«La obediencia —según Weil— es una necesidad vital del alma humana. Es de dos tipos: obediencia a las reglas establecidas y obediencia a los seres humanos vistos como jefes. Implica el consentimiento, no a cada una de las órdenes recibidas, sino de una vez para siempre, con la única salvedad llegado el caso de las exigencias de la conciencia»⁷⁴.

La necesidad de obedecer a alguien constituye, según la filósofa francesa, una necesidad fundamental en el cuadro de necesidades humanas. Este deseo se refiere, por un lado, a la obediencia de un sistema de reglas establecidas y, por otro lado, a la obediencia a seres humanos que tienen una autoridad moral. Esta necesidad de obediencia es clave para comprender muchas actitudes, pero tiene un límite, a saber, el límite de la conciencia. El ser humano necesita obedecer a alguien, pero no es un puro autómatas que ejecuta órdenes, sino que tiene conciencia moral y en tanto que ser moral, tiene la capacidad de juzgar dichas órdenes y reflexionar críticamente en torno a las mismas.

En la persona enferma, esta necesidad todavía es más notoria. Un buen enfermo —según la tradición—, obedece las prescripciones de su médico. Sólo es posible cuidar a un ser humano si el sujeto en cuestión acepta un cuadro de responsabilidades. Sin embargo, el ejercicio de cuidar no es unidireccional, sino bidireccional, pues cuidar no es mandar un determinado conjunto de prescripciones, sino justificar racionalmente las mismas y corresponsabilizar a la persona enferma de sus decisiones. El deseo de obediencia que siente la persona y especialmente si está enferma, jamás puede convertirse en un pretexto para desarrollar la conducta autoritaria.

⁷⁴ Weil, S., ídem, p. 31.

2.4. La responsabilidad

«La iniciativa y la responsabilidad, la sensación de ser útil, e incluso indispensable, son —según S. Weil— necesidades vitales del alma humana»⁷⁵. Todo ser humano desea ser útil en el conjunto de la sociedad, de la vida pública, del espacio íntimo. Cuando uno se da cuenta de que ya no es útil para hacer una determinada función o percibe que su presencia es un estorbo o un inconveniente para sus semejantes, entonces sufre una descomposición de su mundo y ello desemboca, generalmente, en la desesperación, en la frustración y en el nihilismo práctico.

La persona del enfermo puede sufrir este tipo de alteración, pues por causa de su enfermedad no puede desarrollar sus funciones habituales y puede percibirse a sí mismo como una carga e inclusive como algo inútil. Esta sensación de inutilidad todavía es más enfática en un contexto social y cultural pragmático y utilitario donde se identifica el bien con lo útil y donde el sujeto humano es valorado en tanto que produce algo útil al conjunto de la sociedad. La presión exterior y el imaginario social son un factor clave en la génesis de esta sensación.

Cuidar de un ser humano es llenar de sentido esta necesidad de responsabilidad y ayudarle a superar esta sensación de inutilidad y de estorbo social, pero ello sólo es posible si la persona enferma no percibe en su entorno esta presión. La persona del enfermo no es un sujeto pasivo, ni debe ser tratado como un objeto estático que está ahí a la disposición de los agentes sanitarios. Siente también la necesidad de la responsabilidad, es decir, la necesidad de asumir sus propios actos y decisiones. Eso significa que en el ejercicio de cuidar, es preciso contar con él e involucrarlo en el proceso de curación.

El sentimiento de inutilidad es muy negativo desde la perspectiva antropológica, pues lleva a una amputación del sujeto. En este marco, la persona enferma debe descubrir otras utilidades, otras formas de dar sentido a su existencia. Cuando uno se siente inútil, cuando uno se siente un estorbo, la responsabilidad de este sentimiento no es exclusivamente suya, sino del entorno que le rodea. Cuidar a un ser humano en este estado constituye un reto y un desafío, pues requiere la transformación del entorno y la construcción a través del diálogo de nuevas utilidades.

⁷⁵ Weil, S., ídem, p. 32.

2.5. La igualdad

«La igualdad es —según Weil— una necesidad vital del alma humana. Consiste en el reconocimiento público, general y efectivo, expresado por las instituciones y las costumbres, de que a todo ser humano se le debe la misma cantidad de respeto y de consideración; porque el respeto se le debe al ser humano como tal, y en esto no hay gradaciones»⁷⁶.

El principio de justicia constituye uno de los principios básicos de la ética biomédica y se relaciona directamente con la necesidad que siente el ser humano de igualdad. Constituye un deber profesional tratar a la persona del enfermo sin discriminación alguna, de un modo equitativo y justo. Tratar equitativamente a las personas no significa tratarlas de un modo homogéneo, sino de un modo personalizado. Dar a cada cual lo que necesita, es distinto de dar a cada persona lo mismo, porque el ser humano no es un objeto prefabricado en serie, sino un ser único e irrepetible y cada cual tiene su ritmo y sus necesidades personales.

Ser justo y equitativo en el trato es velar por las necesidades de cada ser humano. El anciano enfermo quizás necesita más tiempo para comprender una información que el adulto, pues el adulto puede percartarse de su estado con mucha más celeridad. En la distribución del tiempo no puede utilizarse un patrón común, sino que debe medirse por la necesidad de cada cual. La escasez de recursos humanos y técnicos y las presiones de orden externo dificultan extraordinariamente el desarrollo de una asistencia justa y equitativa en el sentido más pleno del término.

En el ejercicio de cuidar es preciso articular debidamente el principio de justicia y satisfacer la necesidad de igualdad que tiene el ser humano. Cuando una persona enferma se da cuenta que otra persona en su condición ha sido objeto de un trato prioritario por razones ajenas a la enfermedad, entonces siente una grave sensación de impotencia y ello empeora gravemente su estado anímico y entorpece, por lo tanto, su proceso de curación y el restablecimiento en la salud.

2.6. La jerarquía

«La jerarquía —afirma S. Weil— es una necesidad vital del alma humana. Está constituida por una cierta veneración, por una cierta devoción hacia los

⁷⁶ Weil, S. Ídem, p. 33.

superiores, considerados no en sus personas ni en el poder que ejercen, sino como símbolos»⁷⁷.

La jerarquía y el orden son ideas que se relacionan intrínsecamente. Un mundo ordenado es, generalmente, un mundo jerarquizado donde cada cual ocupa un eslabón en la pirámide cósmica. El ser humano tiende a jerarquizar la realidad, no sólo la realidad política y social, sino también ética y estética. Todo ser humano, en tanto que sujeto moral, tiene una pirámide de valores en su interioridad. Una pirámide axiológica o pirámide de valores es, fundamentalmente, una jerarquización de los valores éticos.

La persona enferma siente el deseo de la jerarquía. El médico, en el imaginario social, es mucho más que un profesional, es un símbolo social, cultural y, en algunos contextos rurales, es casi objeto de devoción. En el ejercicio de cuidar, la confianza de la persona enferma hacia sus cuidadores es fundamental. Dejarse cuidar, en definitiva, es un acto de confianza. Pero esta confianza sólo es posible si la persona enferma reconoce en sus cuidadores una autoridad moral, una competencia profesional y ética.

La autoridad moral no tiene nada que ver con el autoritarismo. El autoritarismo es un tipo de actitud irracional cuyo fin es, generalmente, la imposición violenta de un criterio y la humillación ajena. La autoridad moral, por otro lado, se relaciona con la ejemplaridad y la competencia en todos los ámbitos. Uno tiene autoridad moral en un campo profesional cuando, por su praxis y por su sensibilidad, es reconocido como un profesional ejemplar y modélico. El testimonio es fundamental para adquirir la autoridad moral.

2.7. El honor

«El honor —dice S. Weil— es una necesidad vital del alma humana. El respeto debido a cada ser humano como tal, aunque le sea dispensado efectivamente, no basta para satisfacer esta necesidad, pues dicho respeto es idéntico para todos, e inmutable, mientras que el honor no se relaciona simplemente con el ser humano como tal sino con él considerado en su entorno social»⁷⁸.

El honor constituye un tema literario fundamental en la literatura barroca. El deseo de honor, la venganza por el honor robado, la pérdida del honor por una acción u omisión constituyen temas recurrentes en el teatro español del

⁷⁷ Weil, S. Ídem, p. 35.

⁷⁸ Weil, S. Ídem, p. 34.

Siglo de Oro. El honor se relaciona con la dignidad, pero no con la dignidad ontológica o ética, sino con otro tipo de dignidad que se podría denominar dignidad social. La dignidad ontológica se refiere al ser, la dignidad ética se refiere al obrar, mientras que la dignidad social se refiere a la valoración extrínseca de tipo social.

Uno puede perder esta dignidad si comete un acto que, desde el punto de vista de las costumbres sociales y religiosas, vulnera las reglas establecidas. Se trata pues, de una cuestión extrínseca al ser humano que se relaciona directamente con el entorno. El honor se puede perder, se puede restablecer, se puede robar y es completamente relativo a un contexto y período histórico. Lo que resulta ser un deshonor en el siglo XIX, en la actualidad no tiene ninguna consideración de tipo negativo. Sin embargo, aparecen otras formas de honor y de dignidad social. Existen acciones que honran a la persona, es decir, le confieren una dignidad social, y hay acciones que la deshonran, es decir, son objeto de repudio desde el punto de vista social.

La persona del enfermo siente, como toda persona, la necesidad de honor. En tanto que persona merece un respeto y ello se desprende de su dignidad ontológica, pero en tanto que sujeto social también merece una consideración y un respeto, es decir, una dignidad social. Determinados comentarios despectivos en torno a la persona del enfermo vulneran gravemente su dignidad social. La dignidad social de la persona enferma está más que cuestionada en nuestro entorno, pues estar enfermo es, por de pronto negativo, y es un síntoma de debilidad, de precariedad. En una sociedad hiperpragmática, la dignidad social hacia la persona enferma sufre una grave erosión.

En el ejercicio de cuidar, la necesidad de honor es básica. Eso no significa tratar a la persona del enfermo de un modo afectado y manierista, sino tratarlo con consideración y respeto. El respeto y la consideración social jamás deben perderse de vista en el proceso de cuidar.

2.8. La seguridad

«La seguridad —dice Weil— es una necesidad esencial del alma. Significa que no está bajo el peso del miedo o del terror salvo como consecuencia de un concurso de circunstancias accidentales y por breves y escasos momentos»⁷⁹.

⁷⁹ Weil, S., Ídem, p. 45.

En la filosofía de S. Weil, la desgracia tiene un peso trascendental. En su clásico ensayo, *La gravedad y la gracia*, describe la desgracia como ese evento que imprevisiblemente se produce en una circunstancia y daña significativamente y gratuitamente al ser humano. El accidente de tráfico, la enfermedad repentina, el desprendimiento de un balcón, el dolor de riñón..., son desgracias que irrumpen gratuitamente en el escenario de la cotidianidad.

La vida humana se desarrolla entre estas dos polaridades: la gravedad y la gracia⁸⁰. Esto significa que el ser humano necesita seguridad para desarrollarse y poder construir su personalidad y por ello la seguridad es una necesidad esencial del alma humana. «Todos sabemos —dice Wittgenstein— qué quiere decir en la vida ordinaria estar seguro. Me siento seguro en mi habitación, ya que no puede atropellarme un autobús. Me siento seguro si he tenido la tosferina y, por tanto, ya no puedo tenerla de nuevo. En esencia, sentirse seguro significa que es físicamente imposible que ciertas cosas puedan ocurrirme...»⁸¹.

Sentirse seguro, sentirse a salvo es fundamental para el ser humano. Frente a la inseguridad, siente vértigo y tiende a la inacción. Sólo puede desarrollarse como estructura pluridimensional y plurirelacional en el seno de un espacio seguro y protegido. Si uno se siente inseguro frente a su semejante, resulta imposible construir el mundo afectivo, pues el desarrollo de la interpersonalidad requiere seguridad y confianza en el otro.

El seno materno constituye, desde este punto de vista, el primer hogar del ser humano y en él el «nasciturus» se siente seguro y protegido de lo exterior. El llanto del nacimiento simboliza el abandono de ese hogar tan cálido y la introducción del recién nacido en un nuevo espacio, el espacio familiar. La comunidad es el lugar donde el sujeto se halla máximamente protegido y, sin embargo, esta seguridad también es frágil y vulnerable.

Esta necesidad, en la enfermedad, se expresa con mucha más notoriedad y debe ser asistida y cuidada. En la praxis de los cuidados, el factor seguridad es clave. Cuidar de un ser vulnerable es, en primer lugar, darle seguridad, protegerle del dolor y del sufrimiento. Sólo es posible crecer como ser humano y superarse a sí mismo desde la seguridad. La inseguridad genera desconfianza, escepticismo. En el ámbito de la salud, el escepticismo, el miedo y la desconfianza constituyen graves obstáculos en el proceso de curación. La persona del enfermo debe sentirse segura y ello sólo es posible si el

⁸⁰ Cf. Weil, S. *La gravedad y la gracia*. Madrid, 1990.

⁸¹ Cf. Wittgenstein, L. *Conferencia sobre ética*. Barcelona, 1980; p. 40.

cuidador es capaz de darle seguridad, con sus palabras, con sus gestos, con sus miradas.

La necesidad de seguridad se relaciona directamente con la necesidad de comunicación y de información. Cuando la persona del enfermo está informada debidamente, cuando la comunicación entre los dos protagonistas del proceso asistencial es fluida, entonces adquiere una cierta seguridad y sabe a qué atenerse. La desinformación genera, por lo general, inseguridad y falsas expectativas. Dar seguridad, por lo tanto, no significa mentir o engañar a la persona, sino darle los referentes necesarios para saber a qué atenerse. En algunos casos, dar seguridad es muy difícil porque el cuadro morboso de la persona enferma es muy crítico o, por otro lado, las expectativas son completamente inciertas.

2.9. El riesgo

«El riesgo —dice Weil— es una necesidad del alma. Su ausencia suscita una especie de tedio que paraliza de forma diferente que el miedo pero casi tanto como él»⁸². La necesidad de riesgo y de aventura se opone directamente a la necesidad de seguridad, pero ambas, de un modo dialéctico, se cruzan en el seno del ser humano. En este cruce antinómico de necesidades, el ser humano manifiesta, una vez más, su carácter ambiguo y contradictorio.

Una vida sin riesgo, sin aventura, sin novedad, puede desembocar en una especie de tedio o de aburrimiento existencial. El ser humano necesita consumir novedades y correr riesgos en su vida afectiva, en su vida intelectual, en su vida profesional y política. Entre el riesgo y la seguridad transcurre la vida humana, aunque hay tipos humanos que tienden más a la seguridad y hay tipos humanos que viven permanentemente en el riesgo. La práctica de determinados deportes, la realización de ciertos viajes sin la debida información, la práctica de determinados entretenimientos y juegos, son ejemplos patentes de esta necesidad que tiene el ser humano de correr riesgos.

Cuando la persona sufre una enfermedad, esta necesidad vital se reduce considerablemente, pues la necesidad de riesgo se da especialmente en la persona sana. En la persona enferma, la necesidad más imperiosa de su alma, es la necesidad de seguridad, de protección. Sin embargo, en el proceso de cuidar, es necesario tener en cuenta el factor riesgo, pues puede ser in-

⁸² Weil, S. *Ídem*, p. 46.

clusivo estimulante y pedagógico para la persona del enfermo. Correr cierto riesgo, atreverse a ser autónomo, intentar desarrollar una actividad que, «a priori», resulta muy difícil de desarrollar en un contexto de enfermedad, es fundamental para romper la continuidad y la monotonía de la vida de la persona enferma.

2.10. La propiedad privada

«La propiedad privada —afirma S. Weil— es una necesidad vital del alma. El alma está aislada, perdida, si no está rodeada de objetos que sean para ella como una prolongación de los miembros del cuerpo»⁸³.

Es preciso distinguir, aquí, dos espacios fundamentales en la vida humana: el espacio de la privacidad y el espacio de lo público. La persona humana necesita un espacio privado, es decir, un lugar donde pueda ser tal cual es, donde protegerse de las presiones externas y poder expresar su identidad personal sin complejos ni temores. El ser humano necesita un espacio propio para desarrollarse y crecer y sólo en él puede desarrollar su intimidad. La propiedad privada, por lo tanto, no se relaciona directamente con una posesión o riqueza de tipo económico, sino que se refiere a un espacio propio, donde el ser humano tiene sus objetos, sus cosas, sus fotografías y, en esos objetos, se reconoce y se encuentra a sí mismo.

En la administración de los cuidados, es absolutamente indispensable considerar esta necesidad que tiene el ser humano. Cuidar de una persona enferma es velar, en la medida de lo posible, por su privacidad. Cuando esta asistencia se produce en un marco público e impersonal, entonces la persona del enfermo siente con mucho más ímpetu el deseo o la necesidad de propiedad privada. Siente el deseo de tener sus cosas y sus objetos al alcance, pues para él tienen un valor que trasciende su materialidad. Aunque no siempre es posible, en la práctica de los cuidados, es preciso facilitar, al máximo, esta privacidad, pues tiene efectos determinantes en la calidad asistencial y en el estado anímico de la persona enferma.

⁸³ Weil, S., ídem, p. 46.

2.11. La propiedad colectiva

«La participación en los bienes colectivos, participación consistente no tanto en el goce material cuanto en el sentimiento de propiedad, constituye —para S. Weil— una necesidad igualmente importante. Se trata más de un estado de ánimo que de una disposición»⁸⁴.

Además del espacio privado, existe el espacio público que se refiere a ese ámbito donde el sujeto desarrolla su dimensión política y social y su función profesional. El ser humano no es un átomo aislado en un conjunto infinito de partículas, sino un animal político y social que tiende a establecer lazos con sus semejantes y desea participar en los bienes colectivos. Lo público afecta en lo privado y, desde este punto de vista, no puede serle indiferente. Tiene la necesidad de participar en la gestión y en la distribución de dichos bienes colectivos.

A este tipo de necesidad se le puede denominar necesidad política, aunque no debe interpretarse esta expresión en un sentido unilateral, pues todo ser humano es «homo politicus» y eso significa que tiene el deseo de participar, de un modo explícito o no, en la construcción del espacio público. Vetarle esta participación constituye, desde el punto de vista ético, un atentado directo contra su libertad y, desde el punto de vista antropológico, implica una reducción de la estructura pluridimensional del ser humano.

2.12. La verdad

«La necesidad de la verdad —dice S. Weil— es la más sagrada de todas. Sin embargo nunca se habla de ella»⁸⁵.

Según Platón, el conocimiento de la verdad constituye el fin último de la filosofía, pero no de esta o de esa verdad, sino de la verdad última del Mundo, del Hombre y de Dios. Aristóteles, en la *Metafísica*, define la filosofía como la ciencia de la verdad, pues su fin es describir lo que las cosas son en sí mismas y por sí mismas. La verdad se relaciona directamente con la realidad y con la fidelidad a lo real. Una expresión es verdadera cuando es fiel a la realidad. El engaño es, por otro lado, la distorsión de lo real.

El engaño puede ser intencional o no intencional. Uno puede, intencionalmente, engañar a sus semejantes por distintas razones y comunicar un con-

⁸⁴ Weil, S., ídem, p. 47.

⁸⁵ Weil, S., ídem, p. 48.

tenido falso, pero por otro lado también es posible que uno, sin percatarse de ello, comunique algo que considere verdadero y, en cambio, sea falso. Además, el engaño puede ser extrínseco o intrínseco. Uno puede engañar a sus semejantes, pero puede también engañarse a sí mismo y construirse una imagen deformada de la realidad porque es incapaz de aceptar el peso de la realidad tal cual es. El ser humano siente el deseo radical de verdad, pero también, siente el deseo de engañarse a sí mismo.

Decir la verdad es decir lo que las cosas son, tal cual son, sin exageraciones ni reducciones. Hay muchas formas de decir y de comunicar la verdad y el cómo, desde una perspectiva ética, es fundamental. Decimos que una información es verdadera cuando expresa el hecho tal cual ocurrió. Sin embargo, en toda descripción de la realidad hay un elemento subjetivo, pues el ser humano observa la realidad desde su prisma y precisamente por ello, el diálogo constituye el gran método de aproximación a la verdad, pues en él, el acercamiento no es solitario, sino plural y racional.

La voluntad de verdad es intrínseca al ser humano y el deseo de saber lo que son las cosas realmente es fundamental, pues la persona no puede vivir permanentemente en el engaño o en el simulacro. La comunicación de la verdad en la praxis asistencial es, quizás, una de las cuestiones más delicadas en la ética biomédica, sobre todo cuando lo que hay que comunicar es particularmente grave y no está dentro del marco de expectativas de la persona enferma.

En el ejercicio de cuidar, la comunicación de la verdad debe desarrollarse en función del destinatario, pues no todo ser humano está capacitado para soportar la verdad y es preciso comunicársela según sus necesidades y sus posibilidades. En esta cuestión, la personalización es fundamental y cualquier directriz de tipo colectivo lleva a consecuencias negativas. El cuidado a una persona enferma implica el respeto a la verdad, pero satisfacer la necesidad de verdad no consiste simplemente en comunicar lo que las cosas son, sino en preparar las circunstancias adecuadas y el terreno idóneo para comunicar esa verdad.

2.13. El arraigo

«Echar raíces quizás sea —dice S. Weil— la necesidad más importante e ignorada del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado

y ciertos presentimientos de futuro... El ser humano tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios de que forma parte naturalmente»⁸⁶.

El ser humano no es una entidad abstracta o de tipo noético, sino una realidad concreta e histórica que se desarrolla en un determinado contexto espacial y temporal. Tiende a arraigarse en su contexto vital, es decir, a echar raíces, a involucrarse en él e implicarse en todo lo que pasa a su alrededor.

La experiencia de la enfermedad es una experiencia de desarraigo, pues la persona enferma, por razón de su patología, debe abandonar los espacios habituales y debe aislarse de la vida pública y social. El desarraigo tiene consecuencias de tipo negativo en el estado anímico de la persona, pues la pérdida de las raíces lleva al desamparo y a la soledad. Por otro lado, el desarraigo de la enfermedad es interior, pues la persona enferma se siente incómoda en su corporeidad, se siente extraña en su ser. En el ejercicio del cuidar, esta categoría es fundamental, pues es necesario arraigar al ser humano en su nueva situación y ayudarle a echar raíces en su nuevo contexto.

En definitiva, el arraigo, la verdad, la propiedad, el riesgo, la seguridad, el honor, la jerarquía, la igualdad, la responsabilidad, la obediencia, la libertad y el orden constituyen el cuadro completo de las necesidades del alma humana según la filosofía de Simone Weil. Un esquema fundamental en la Antropología del Cuidar.

⁸⁶ Weil, S., *Idem*, p. 51.

CAPÍTULO 11

DIMENSIÓN EXTERIOR DE LA PERSONA: LA CORPOREIDAD

1. EL SER HUMANO COMO ANIMAL BICÉFALO

La doble dimensión del ser humano, como sujeto exterior y sujeto interior, constituye una aportación fundamental de la Antropología Filosófica y tiene muchos precedentes a lo largo de la historia de la filosofía occidental. San Agustín, por ejemplo, distingue en el hombre: el «homo» exterior y el «homo» interior. Existe el ser humano, en tanto que actor público, en tanto que agente social o profesional, pero además, existe el ser humano como sujeto interior, dotado de un mundo personal, privado e íntimo. El ser humano no se resuelve en la pura exterioridad de su ser, en la corporeidad, en el lenguaje, en el vestido, en la gestualidad, sino que tiene una esfera interior. Sin embargo, el conocimiento de la dimensión exterior de la persona es fundamental, pues es la ventana de acceso a la interioridad y es un elemento fundamental de su identidad personal.

Tolstoi se refiere a esa doble dimensión de la persona humana en un plano literario. «La vida del hombre —dice el pensador ruso— es doble: una existencia es la íntima, individual, tanto más independiente cuanto que los intereses son más elevados y más abstractos; la otra es la general, la vida en el hormiguero humano, que le rodea con sus leyes, obligándole a someterse a

ellas»⁸⁷. El ser humano es, en este sentido, un animal bicéfalo, un «janus» bi-fronte, pues exterioridad e interioridad no pueden reducirse mutuamente, ni tampoco pueden explicarse por un principio superior. La estructura pluridimensional y plurirelacional de la persona tiene un doble rostro: la exterioridad que se refiere a la parte visible del ser humano y la interioridad que se refiere a la dimensión invisible del mismo.

El mundo reflexivo y el mundo trascendente se refieren fundamentalmente a la interioridad, pues acontecen en el seno del individuo, sin embargo tienen una manifestación externa. La relación Dios-hombre acontece en el seno de la interioridad humana, pero se expresa a través de unas determinadas formas y lenguajes externos: el rito, el símbolo, la liturgia, la oración comunitaria... El mundo afectivo, el mundo natural y el mundo tecnológico, por otro lado, se desarrollan en la exterioridad del sujeto, aunque también tienen una dimensión interior, pues la relación con un ser humano no es un mero roce epidérmico, sino que conlleva una vivencia interior y la contemplación de un paisaje natural no es un fenómeno puramente exterior, sino que despierta en el seno del individuo vivencias de tipo interior, como el sentimiento de lo sublime que tan bellamente analizó Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*⁸⁸.

E. Stein, desde la perspectiva fenomenológica contemporánea, distingue también estas dos esferas de la condición humana. «Podemos distinguir—dice la filósofa judía— dos áreas en las que el espíritu humano penetra en su vida despierta y consciente: el mundo exterior y el mundo interior (...). El mundo exterior puede ser comprendido en dos sentidos: o bien todo lo que no pertenece al yo, a la unidad monádica de mi ser, y en este caso comprendería también los mundos interiores de otros espíritus; o bien lo que es sólo accesible a la percepción exterior, al mundo del cuerpo con todo lo que le pertenece; en este caso los mundos interiores de otras personas pertenecerían también al mundo “interior”»⁸⁹.

Como dice Stein, la exterioridad del ser humano se puede considerar de dos modos: por un lado, puede definirse como todo lo que está más allá del yo y, por otro lado, se puede referir al mundo exterior que percibo por los sentidos. Desde nuestro punto de vista, la realidad exterior no es simplemente lo que está más allá del yo, sino lo que es percibido a través de los sentidos. Más allá del yo existen otros mundos interiores y esos mundos no forman par-

⁸⁷ Tolstoi, L. *Guerra y paz*. Madrid, 1998; p. 290.

⁸⁸ Cf. Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, 1961.

⁸⁹ Stein, E. *Ser finito y ser eterno*. México, 1994; pp. 380-381.

te de mi exterioridad, sino que puedo conocerlos y amarlos a través de la relación interpersonal. La exterioridad, según su perspectiva, corresponde al aspecto material de la realidad, estudiada por los físicos y los químicos. La exterioridad es visible y mensurable.

María Zambrano distingue, siguiendo a su maestro Ortega y Gasset, estas dos dimensiones en la persona humana, aunque las denomina de otro modo: el adentro y el afuera, esto es, la interioridad y la exterioridad. El ser humano puede vivir hacia dentro de su estructura o hacia fuera. El hombre es un animal ensimismado, porque sólo él puede desarrollar este movimiento hacia la interioridad. El ensimismamiento constituye este movimiento hacia el interior de uno mismo.

El equilibrio entre estas dos esferas de lo humano, el adentro y el afuera, es fundamental para el pleno desarrollo de su personalidad. Existe, pues, una íntima relación entre interioridad y corporeidad. La corporeidad, como dice Metz, no es simplemente algo diferente de la interioridad, sino la interioridad misma en sus manifestaciones externas, en su comportamiento mundano espacio-temporal. En su corporeidad y a través de ella, la persona permanece siempre manifiesta y revelada.

Por eso la corporeidad se llama también palabra, símbolo y gestualidad. El ensimismamiento es fundamental para conocerse a uno mismo y cultivar la interioridad, pero, por otro lado, la exteriorización es básica para desarrollar la capacidad relacional de uno mismo. El ser humano no se puede construir a sí mismo desde el aislamiento, pero tampoco puede hacerlo desde la más completa y total exteriorización. Es necesaria, pues, la adecuada armonía e integración entre ambas esferas de la estructura personal.

El hombre es un animal somático («homo somaticus»), pero no se identifica totalmente con su cuerpo, pues el yo, es decir, la identidad personal trasciende la materialidad del cuerpo. La autoconciencia, como Descartes puso de relieve, distingue claramente nuestro ser de nuestro cuerpo. Cada exigencia de la vida física requiere un equilibrio entre ser y tener, entre el afuera y el adentro.

En la administración de los cuidados, esta doble naturaleza del ser humano debe considerarse seriamente, pues sólo es posible cuidar íntegramente a un ser humano, si se despliega el cuidado de su interioridad (el adentro) y el cuidado de su exterioridad (el afuera), pero no de un modo dividido, sino de un modo unitario, en el seno de la misma acción.

2. CUERPO Y CORPOREIDAD

El estudio antropológico de la dimensión corpórea del ser humano, como elemento constitutivo de la identidad personal, es relativamente nuevo en la historia del pensamiento occidental. Sus precedentes filosóficos deben hallarse en Dilthey, Husserl, Scheler, Merleau-Ponty, Marcel y Mounier, entre otros.

La corporeidad es esencial en el ser humano. Como dice B. Mondin: «La somaticidad humana es efectivamente "fenómeno" o sea manifestación de algo que lo trasciende; es el símbolo de una realidad más profunda... que se llama habitualmente el alma. Y es precisamente la somaticidad la que expresa esta realidad íntima y profunda que al mismo tiempo se esconde y se revela, y la hace efectiva. Es en el cuerpo donde se puede leer la bondad, la malicia, el goce, la serenidad, la astucia... del hombre»⁹⁰.

Existen, por lo pronto, dos formas de caracterizar la materialidad del ser humano. Una consideración científica donde se analiza el cuerpo humano como objeto que pesa y que tiene una determinada densidad. Es el cuerpo enclavado en el mundo. Nuestro cuerpo puede ser tratado como un objeto. Puede ser pesado, fotografiado, transportado, disecado. Sus muchas partes y órganos pueden ser descritos gráficamente e ilustrados en los libros de texto de anatomía. Pero mi yo no se une a tal objeto. Este objeto es un cuerpo, no mi cuerpo, no el cuerpo sujeto, el cuerpo comprendido como corporeidad. Mi cuerpo es el cuerpo que yo vivo, que yo experimento, que yo soy⁹¹.

Existe, pues, otro modo de considerar la materialidad del ser humano. En una consideración fenomenológica de la materialidad del ser humano, el cuerpo no es tratado como objeto de análisis científico, sino como fuente de expresividad, de comunicación y de interrelación. Es la corporeidad.

Mi cuerpo es la realidad que yo tengo y que yo soy. Mejor aún, es la totalidad de todas las realidades que no tengo en un sentido absoluto porque las soy, y que no soy de un modo absoluto porque las tengo. Al yo no le acontece ser un cuerpo en el mundo, del mismo modo en que yo estoy en esta habitación. Yo estoy continuamente encarnándome a mí mismo. La encarnación no es algo que me ha acontecido en algún tiempo, cuando el alma entró en mi cuerpo. Es coextensiva en el tiempo con mi existencia en el mundo. Mi modo de existir es encarnándome a mí mismo.

⁹⁰ Mondin, B. *Antropología filosófica*. Roma, 1995; p. 47.

⁹¹ Sobre la corporeidad ver: VV.AA. *La signification du corps*. Louvain-la-Neuve, 1981.

Como dice G. Marcel, el hombre no tendría que decir «tengo un cuerpo», sino «tengo lo que tengo en razón de mi cuerpo». El cuerpo es prerequisite, la condición indispensable, de toda posesión real. Cuando tengo algo, trato de establecer entre la cosa y mí mismo la misma forma de intimidad que existe entre mi cuerpo y mí mismo. Si el cuerpo es para mí la condición de toda posesión, no puedo decir en verdad que tengo mi cuerpo.

El cuerpo que soy explica mi facticidad y mi perspectivismo. En primer lugar, mi facticidad. Porque en razón de mi cuerpo, estoy siempre en una cierta condición o situación. Mi cuerpo me hace varón o mujer, joven o viejo, fuerte o débil, bajo o alto, enfermo o sano. Me coloca aquí o allí, me hace vivir en el tiempo presente. En segundo lugar, mi perspectivismo. En razón de mi cuerpo, no puedo al mismo tiempo estar en el norte y en el sur, ver la casa que tengo delante y la que tengo detrás, mirar al río desde ambas orillas. Todas estas restricciones me son impuestas, no puedo evitar vivir sin gran número de ellas, me rodean por todas partes. Constituye mi facticidad y me imponen una cierta perspectiva.

En definitiva, desde la perspectiva fenomenológica que aquí abordamos, el ser humano no tiene un cuerpo, como si se tratara de una realidad extrínseca o de un elemento accidental a su identidad, sino que vive, crece y se desarrolla en un cuerpo. En este sentido, el cuerpo humano no es un puro objeto, sino una fuente de expresividad y de comunicación y, precisamente por ello, es corporeidad.

3. LA EXPERIENCIA DE LA CORPOREIDAD

Cada ser humano tiene su experiencia de la corporeidad. Se trata de una vivencia subjetiva y personal, pues cada cual vive y se desarrolla en el marco de su corporeidad y le resulta imposible ubicarse en la corporeidad ajena. Yo no puedo dejar de ser varón o mujer, joven o viejo, pero el modo como reacciono ante esta facticidad depende de mí. La masculinidad o la feminidad, la juventud o la vejez no son elementos extrínsecos a mi identidad personal, sino que me definen y me delimitan de un modo determinante.

E. Stein describe exhaustivamente y de un modo muy plástico su propia experiencia de la corporeidad. «La cabeza —dice la fenomenóloga judía—, así como el cuerpo entero, es una cosa física, perceptible para los sentidos externos. Pero mi percepción está sometida allí a limitaciones extrañas que no aparecen a propósito de otros cuerpos. Respecto a él no poseo una libertad entera de movimiento, no puedo observarlo por todos los lados, puesto que

no puedo *separarme de él*. Al contrario, no dependo respecto a él solamente de la percepción externa. Lo percibo también de dentro, porque es el *cuerpo animado* («Leib») y no sólo *masa corporal* («Körper»); es *mi* cuerpo y me pertenece como no me pertenece nada de lo exterior. Habito en él como en mi domicilio *innato*, siento lo que pasa en él y con él, y al mismo tiempo lo percibo. La sensación de los procesos físicos es también mi vida como mi pensamiento y mi alegría, aunque se tratase de manifestaciones vitales de una especie totalmente diferente. El frío que recorre mi piel, una presión en la cabeza, un dolor en un diente, no los efectúo como una operación intelectual deseada y esas sensaciones tampoco suben de mis profundidades como la alegría, sino que estoy en ello: lo que toca mi cuerpo me toca precisamente a mí y precisamente en donde esto lo toca»⁹².

La experiencia de la propia corporeidad es un fenómeno completamente individual. El protagonista de *La náusea* de Sartre expresa, de un modo muy plástico, su experiencia íntima de la corporeidad, particularmente, de su mano: «Veo mi mano que se extiende sobre la mesa. Vive, soy yo. Se abre, los dedos se despliegan y apuntan. Está apoyada sobre el dorso. Me muestra su vientre gordo. Parece un animal boca arriba. Los dedos son las patas. Me divierto haciéndoles moverse muy rápidamente, como las patas de un cangrejo caído de espaldas. El cangrejo está muerto, las patas se encogen, se doblan sobre el vientre de mi mano. Veo las uñas, la única cosa mía que no vive. Y de nuevo, mi mano se vuelve, se extiende boca abajo, me ofrece ahora el dorso. Un dorso plateado, un poco brillante, como un pez, si no fuera por los dedos rojos en el nacimiento de las falanges. Siento mi mano»⁹³.

El ser humano no es una enteología de tipo espiritual, sino una realidad encarnada, una entidad concreta: es niño o adulto, es joven o viejo, es varón o mujer, es pobre o es rico, es alto o bajo..., y este conjunto de determinaciones son fundamentales para comprender su identidad. Uno puede aceptar su corporeidad o rebelarse frente a ella, recibirla de buen modo y sacarle el mayor provecho: todo esto depende, en el fondo, de cada cual.

Existe un tipo de relación enfermiza con uno mismo que consiste en la no aceptación de la propia corporeidad y ello tiene grandes consecuencias de tipo anímico e interpersonal. La incomodidad con la propia corporeidad puede ser fruto de la presión exterior y sólo puede sanarse mediante la aceptación de uno mismo, de sus virtudes y sus defectos. El ser humano no inventa ni crea su corporeidad, sino que se halla viviendo en un cuerpo que no ha ele-

⁹² Stein, E., ídem, p. 382.

⁹³ Sartre, J. P. *La náusea*. Madrid, 1981; p. 129.

gido. Aceptarlo, cuidarlo, preservarlo de los riesgos y dignificarlo constituye una tarea necesaria para el equilibrio global del ser humano.

El ser humano es facticidad, pero también es proyecto. Es una realidad definida y acotada, pero se orienta a algo que no es y está más allá de sí mismo. En tanto que ser humano, puedo proyectar, en cierto modo, yo soy un proyecto. En el hombre, hay una tensión dialéctica entre una situación que está siempre aquí y un proyecto que está siempre más allá de aquí. Por medio de mis proyectos, trasciendo mi facticidad, y de este modo soy una combinación de facticidad y de trascendencia. También la corporeidad debe comprenderse desde esta dialéctica. Esto significa que la persona tiene una cierta capacidad para moldear, trabajar y desarrollar mi corporeidad a partir de un determinado proyecto, pero jamás debe perder de vista su facticidad, es decir, el conocimiento de lo que es y de sus límites.

La corporeidad, además, es el centro absoluto de referencia. Cada uno de mis sentidos —mis ojos, mis oídos, mi piel— es para mí un centro de referencia para cierto grupo de sensaciones. Mi mundo visual se organiza en referencia a mi visión, mi mundo táctil en referencia a mi órgano del tacto, especialmente la piel de mis manos, y así sucesivamente. Ver y tocar son experiencias enteramente diferentes, pero el hecho de que es mi cuerpo el que las realiza produce su unificación. Los centros de referencia visual y táctil se relacionan con un centro común de referencia que es mi cuerpo.

«Sólo el hombre —dice Plessner— es objetiva y circunstancialmente consciente de su situación corporal, lo cual es un continuo entorpecimiento, pero también un continuo estímulo para superarla. Su relación consigo mismo en cuanto cuerpo tiene «a priori» carácter instrumental, porque lo vive como "medio". En la forzosidad de tener que encontrar continuamente un equilibrio entre el cuerpo-cosa, que él de algún modo es, y el organismo habitado y dominado por él (...) se le descubre al hombre el carácter de medio, el carácter instrumental de su existencia física»⁹⁴.

La corporeidad tiene en el ser humano un carácter ambiguo, pues, por un lado se utiliza como instrumento, ya que a través de cuerpo uno se desplaza o levanta una piedra, pero por otro lado, la corporeidad trasciende el marco de la instrumentalidad, por ser el hogar donde el yo crece y se desarrolla. No es un mero instrumento de comunicación o de expresión o de desplazamiento, sino un elemento constitutivo de la identidad personal y por ello la mera relación instrumental con el cuerpo es reduccionista. El cuerpo humano tiene

⁹⁴ Plessner, H. *La risa y el llanto*. Buenos Aires, 1978; p. 57.

una integridad y tiene una dignidad y no puede ser utilizado única y exclusivamente como instrumento al servicio de otro fin.

Marcel, en su diario metafísico, describe la percepción de su corporeidad en estos términos: «Cuando busco esclarecer mi vinculación a mi cuerpo, éste me aparece como algo de lo que ante todo tengo práctica (...); sin embargo, todas esas prácticas son prolongaciones de la práctica inicial que es precisamente la del cuerpo. Y es respecto a la práctica, y de ningún modo respecto al conocimiento, la verdadera prioridad de que gozo respecto a mi cuerpo. Dicha práctica sólo es posible sobre la base de una cierta comunidad sentida. Pero esta comunidad es indivisible, yo no puedo decir legítimamente: yo y mi cuerpo. Dificultad que radica en que pienso mi relación con mi cuerpo por analogía a mi relación con mis instrumentos»⁹⁵.

La relación entre el yo y la corporeidad no debe comprenderse desde el esquema sujeto-objeto, pues el cuerpo humano jamás puede reducirse únicamente y exclusivamente a objeto y, por otro lado, no existe un yo desarraigado del cuerpo. Esto significa que el binomio yo y mi cuerpo, es, antropológicamente falso, aunque en el lenguaje coloquial es muy frecuente. No se trata de una dualidad, sino de una unidad heterogénea y resulta imposible separar un aspecto de otro. El cuerpo humano se refiere siempre a un yo y, por otro lado, el yo se refiere siempre a un cuerpo.

En la teoría hilemórfica de Aristóteles, el ser humano es una unidad indisoluble de tipo material y formal. La materia no puede desligarse de la forma y la forma se refiere a una materia. El alma humana, que es la forma del cuerpo, se refiere directamente a una materia. También en la fenomenología contemporánea esta unidad antropológica constituye una tesis fundamental, aunque desde otra perspectiva de análisis.

4. EL VALOR DE LA CORPOREIDAD

El descubrimiento de la corporeidad es, como se ha dicho anteriormente, un fenómeno relativamente nuevo en la Antropología Filosófica occidental. La consideración positiva de la corporeidad y su lugar preeminente en la construcción de la identidad personal es una tesis muy contemporánea. Pero este olvido y menosprecio ético hacia la corporeidad no es gratuito, sino que tiene unas raíces históricas muy claras.

⁹⁵ Marcel, G. *Ser y tener*. Madrid, 1996; p. 24.

Dice a este respecto M. Scheler: «Muy cierto es que, en punto a menosprecio del cuerpo y en particular de las cosas sexuales, ha habido dentro de la historia del cristianismo, las más espantables manifestaciones. Pero el núcleo de la doctrina y la práctica cristiana ha permanecido libre de estas exageraciones. En la idea de "la resurrección de la carne", la carne misma, la idea del "cuerpo" está santificada e incorporada al propio reino de Dios. Y también la filosofía cristiana se ha mantenido, en el fondo, apartada del dualismo del alma y del cuerpo»⁹⁶. De hecho, «la unión indisoluble de alma y del cuerpo —dice Mounier— es el eje del pensamiento cristiano. Éste no opone el espíritu al cuerpo o la materia en su significación moderna»⁹⁷.

El ser humano es, pues, una existencia incorporada o, para decirlo con Mounier, la encarnación es un atributo fundamental de la existencia humana y no un mero accidente. Se trata, en el fondo, de una estructura armónica y organizada que, además de sus funciones de tipo fisiológico, tiene un valor simbólico, expresivo, comunicativo e histórico.

Esta caracterización antropológica positiva de la corporeidad tiene, por de pronto, consecuencias de tipo ético y estético. En el plano de la estética, el ser humano se preocupa por la formalidad de su corporeidad, por la simetría y el equilibrio del mismo y, por otro lado, en el plano de la ética, exige el respeto y la consideración hacia su persona exterior, es decir, hacia su corporeidad.

En el plano de los cuidados, la ética de la corporeidad es fundamental, porque la administración de los cuidados implica, por lo general, el trato con una corporeidad ajena y ello implica respeto, consideración, delicadeza. El cuidador no siente la corporeidad ajena, no sabe exactamente qué siente y cómo siente el dolor la persona del enfermo, pues la percepción de la corporeidad es, como se ha dicho, individual e insustituible.

Por todo ello, resulta casi imposible juzgar desde fuera el grado de veracidad o de falsedad de dicha expresión, pues, en el fondo, cada cual sólo puede referirse a su dolor o a su placer. Resulta imposible sentir el dolor de muelas que siente el prójimo, pues es un mal que afecta a su corporeidad. Puedo solidarizarme con su sufrimiento y, además, debo hacerlo desde una perspectiva ética, pero me resulta imposible vivir lo que él vive, porque se trata de una experiencia arraigada a su corporeidad y cada cual sólo puede vivir y desarrollarse en su corporeidad.

⁹⁶ Scheler, M. *El resentimiento en la moral*. Madrid, 1993; p. 130.

⁹⁷ Mounier, E. *Obras Completas*, III. Salamanca, 1990; p. 463.

Para conocer, con cierta aproximación, qué siente la persona enferma y cuál es la magnitud de su dolor, el cuidador debe comunicarse con ella, pero no de un modo puntual, sino de un modo continuo, debe estar atento a su expresividad gestual y verbal, pues es el canal de expresión de la vivencia interna. La corporeidad humana es unitaria y expresiva, pero es intrínsecamente vulnerable, porque tiene como toda la estructura personal un carácter indigente. Frente a la vulnerabilidad corporal, se requiere, desde la perspectiva ética, un cuidado solícito y atento.

5. HISTORICIDAD Y CORPOREIDAD

La persona humana es una estructura pluridimensional y plurirelacional de carácter histórico y temporal. La corporeidad no es ajena a la historicidad del ser humano, sino que expresa su historia y su biografía. Cada ser humano tiene su historia, dibuja su itinerario en el mundo y el conocimiento de esta historia personal es fundamental para comprender su personalidad, sus deseos y sus expectativas. La persona humana, en tanto que estructura pluridimensional y plurirelacional, trasciende el marco de la historia, pues es una estructura, pero no puede comprenderse sin la historia, pues la historia moldea y transforma cualitativamente esta estructura. En este debate, existe una tensión entre el historicismo antropológico, donde la persona se concibe como pura y crasa historia y el sustancialismo antropológico, donde la persona es una estructura o sustancia y la historia es irrelevante en su personalidad.

En este debate, me parece particularmente sugerente la solución de Duch, según la cual la persona es estructura e historia, es decir, es una estructura que se desarrolla en la historia⁹⁸. La determinación de la persona como una estructura ahistórica constituye, desde nuestro punto de vista, un grave reduccionismo antropológico, pero, por otro lado, la reducción de la persona a historia, resulta también un grave reduccionismo. Existe una estructura que, a lo largo de un período de tiempo, se desarrolla, se desenvuelve, va adquiriendo distintas formas y modelos. Se trata, pues, de una estructura móvil, o, como dijimos más arriba, dinámica.

La corporeidad como la interioridad no son ajenas al transcurso de la historia. A lo largo del decurso vital, el ser humano se transforma, cambia, madura, crece y, no sólo desde el plano material, sino también y, fundamental-

mente, desde el plano interior. Todos los mundos que construye el ser humano a lo largo de su biografía tienen un carácter ineludiblemente histórico: el mundo natural, el mundo reflexivo, el mundo tecnológico, el mundo trascendente y, por supuesto, el mundo interpersonal.

La corporeidad está completamente involucrada en la historicidad. En este sentido, la experiencia antropológica del álbum de fotos familiares es muy ilustrativa. Cuando uno se contempla a sí mismo en ese álbum familiar, se da cuenta de la historicidad de su cuerpo. «¡Qué cambiado estoy!» —se acostumbra a exclamar en un contexto de esta naturaleza. «¡Anda, cómo he cambiado!» —piensa uno en su interior. Y de hecho es verdad, porque todo se ha transformado en dicha persona: el peso, la expresión del rostro, la altura, la textura de la piel, el color del cabello, las manos, la rigidez de los músculos. Esta transformación del cuerpo a lo largo del decurso vital expresa la historicidad de dicha corporeidad y ningún ser humano es ajeno a este fenómeno. En el álbum de fotos, uno observa también a sus familiares y se da cuenta que también ellos se han transformado cualitativamente desde entonces.

En el plano de cotidianidad, resulta difícil percatarse de la historicidad de nuestra corporeidad, porque nos falta perspectiva. Cuando, de veras, el ser humano se da cuenta del carácter histórico de su ser y de su materialidad es cuando se observa a sí mismo diacrónicamente, es decir, a lo largo del tiempo. Al pasar las hojas del álbum, se da cuenta de las mutaciones que experimenta su corporeidad, pero sincrónicamente, es decir, en la inmediatez del espejo, resulta difícil percatarse de este hecho. Cuando, después de un largo tiempo, por ejemplo, nos encontramos de nuevo a una persona que había vivido con nosotros durante muchos años, nos damos cuenta que ha cambiado corporalmente, pero en la cotidianidad del vivir estos cambios no se perciben, sino se trata, obviamente, de mutaciones sustanciales.

Aceptar la historicidad de la condición humana y, fundamentalmente, de su corporeidad, constituye un reto y un desafío fundamental de nuestro tiempo, pues en el imaginario social se oculta la vejez y se identifica, con demasiada frecuencia, con la decrepitud e inclusive, con la enfermedad. Envejecer no es enfermar, tampoco se trata de una patología que hay que ocultar y disimular. Constituye un proceso fundamental de la vida humana, una etapa ineludible que, como toda etapa humana, tiene sus tareas y sus virtudes. El envejecimiento no es una posibilidad remota, sino el destino inevitable de la vida humana.

El envejecimiento, por otro lado, no es un fenómeno exclusivamente corporal, aunque se expresa en la somaticidad del individuo. Se trata de un proceso que afecta a la persona íntegramente considerada, en la esfera afectiva,

⁹⁸ Cf. Duch, L. *Antropología de la religión*. Barcelona, 1996.

en la esfera reflexiva, en la esfera trascendente. Existe un arte de envejecer y consiste en aceptar con amor esta etapa y descubrir sus grandes virtudes y sus grandes posibilidades. Séneca, en su eterno diálogo en torno a la senectud, desarrolla de un modo insuperable las virtudes y las excelencias de la ancianidad⁹⁹. La experiencia en el juicio, la serenidad, la gratitud, la perspectiva, la tranquilidad de espíritu, la libertad respecto al mundo, constituyen fenómenos propios de la vejez que sólo en el arte de envejecer son posibles descubrir y trabajar como el escultor trabaja su pieza.

La obsesión por una corporeidad joven y dinámica, la lucha frenética contra la historia, el arduo ejercicio de maquillarse, el miedo al descolgamiento, a la arruga y a cualquier epifenómeno de la caducidad revela, al fin y al cabo, una enorme inmadurez y una total incapacidad para aceptar la historicidad de nuestro propio ser y de nuestra corporeidad. El mito de la eterna juventud, cuya máxima expresión está en el *Fausto* de Goethe, puede desembocar en actitudes y comportamientos enfermizos. Resulta imposible luchar contra el tiempo. «Chronos» siempre gana la partida. Desde esta perspectiva, uno se puede esforzar en desplazar los fenómenos externos de la vejez, pero resulta un esfuerzo en balde, pues el ser humano es, como todo ser vivo, un animal que envejece y debe aceptar su destino con naturalidad y con amor, pues, al fin y al cabo, constituye la culminación de una vida, de un itinerario.

La incapacidad para aceptar la deformación y curvatura que experimenta la corporeidad humana en este período constituye un fenómeno muy actual y propio de la cultura occidental. El «homo occidentalis» es el único animal que no acepta la historicidad de su ser y se obstina en fijar esta historia en su juventud. Aceptarse a uno mismo, vivir la propia corporeidad con toda su grandeza y su miseria constituye una tarea fundamental de nuestro tiempo y requiere una pedagogía de la historicidad y de la corporeidad.

En la corporeidad de un ser humano, es posible percatarse no sólo de sus años, sino de su biografía, de su dedicación laboral, de su modo de vivir, de sus sufrimientos y enfermedades. La corporeidad es, en este sentido, el registro de la historia personal, el sismógrafo del itinerario biográfico. Las manos, la piel, las arrugas de la cara, la tensión de los músculos, los dolores son elementos fundamentales de nuestra corporeidad y cada uno de ellos expresa lo que somos, lo que hemos vivido, lo que hemos amado, lo que hemos tocado.

El registro de la historicidad en el cuerpo humano es un dato antropológicamente evidente y a partir de este registro es posible distinguir distintas ti-

⁹⁹ Cf. Séneca. *De la vejez*. Barcelona, 1982.

pologías humanas. En el hombre rural del siglo XIX, por ejemplo, el color oscuro de su piel, la dureza de las manos, el acelerado envejecimiento de su rostro, son fenómenos externos que revelan una vida de duro trabajo en el campo, a pleno sol, con herramientas pesadas y difíciles de manejar.

G. Marcel relaciona intrínsecamente la dimensión histórica del ser humano con su dimensión corpórea, porque el cuerpo es el testigo de la historia y de la vida. Son distintas las manos de un labrador que las manos de cirujano, es distinta también la rugosidad y el color de su piel. El cuerpo es la viva expresión de la historia. «Mi cuerpo —dice el pensador francés— es una historia o, más exactamente, el resultado, la fijación de una historia. Por tanto, no puedo decir que tengo un cuerpo, al menos propiamente hablando, pero la misteriosa relación que me une a mi cuerpo está en la raíz de todas las posibilidades de tener»¹⁰⁰.

A lo largo de la vida humana, la corporeidad experimenta grandes mutaciones. Es distinta la experiencia de la corporeidad en el niño, en el adolescente, en el joven, en el adulto o en el anciano. Aunque la génesis de la corporeidad humana se remonta al seno materno, el descubrimiento de dicha corporeidad es más tardío y se relaciona fundamentalmente con el período de adolescencia. Entonces uno se percató de que tiene un cuerpo, de que su cuerpo tiene una determinada forma, de los límites y las miserias de su propia corporeidad.

No sólo se transforma pues el cuerpo, sino la experiencia y autopercepción que tiene el ser humano de su cuerpo a lo largo de la vida. En determinadas etapas del decurso vital, otorgamos una trascendencia extraordinaria a la forma de nuestro cuerpo, mientras que en otras etapas ni siquiera nos percatamos de que vivimos, crecemos y nos desarrollamos en un cuerpo.

El cuerpo humano, además, no es asexual, sino que tiene una condición sexuada. La sexualidad no se refiere única y exclusivamente a la genitalidad de la persona o a sus órganos reproductores, sino al conjunto de la estructura personal, tanto en su esfera interior como en su esfera exterior. La condición sexuada se manifiesta en la corporeidad y presenta rasgos notoriamente distintos desde el plano fenotípico. Pero esta diferencia no es meramente exterior, sino que también se produce en el plano de las vivencias. Hay una vivencia femenina de la corporeidad y sólo puede describirla y verbalizarla con propiedad la mujer y, por otro lado, hay una vivencia masculina de la corporeidad y sólo el varón puede referirse a ella.

¹⁰⁰ Marcel, G. *Ser y tener*, ed. cit., p. 87.

No se puede, en este sentido, identificar la experiencia femenina de la corporeidad con la experiencia masculina de la misma. Por lo tanto, no sólo es histórica la experiencia de la corporeidad, sino que, además, es sexuada. En el polo femenino, la unidad entre la esfera exterior y la esfera interior, el afuera y el adentro, para decirlo como María Zambrano, es más compacta, fundamentalmente porque el yo está más instalado e integrado en su corporeidad y la sensibilidad y la apropiación del cuerpo es muy superior.

Por otro lado, en la vivencia masculina de la corporeidad, el cuerpo se vive como algo distante y ajeno, pues existe una clara separación entre el yo y su corporeidad, entre la esfera exterior y la esfera interior. El dualismo filosófico y antropológico es una elaboración teórica de tipo masculino y responde a este tipo de experiencia. La sujeción al cuerpo, al ritmo de la materia y a sus ciclos es mucho más notoria en la vivencia femenina de la corporeidad.

En la aplicación de los cuidados, la consideración del cuerpo humano como una realidad histórica y biográfica es fundamental, pues permite al cuidador comprender y situarse en la esfera de la persona vulnerable. La persona del enfermo como toda persona tiene una historia y esta historia, como dijimos más arriba, no es ajena a su corporeidad. La historia clínica se refiere, fundamentalmente, a las alteraciones y patologías de dicha corporeidad y es absolutamente necesaria para saber a qué atenderse antes de intervenir a un ser humano y tener un cuadro bien elaborado de su somaticidad. Sin embargo, en la acción de cuidar, este tipo de historia es demasiado reductiva, pues en el ejercicio de cuidar intervienen factores que trascienden el marco de la materialidad del individuo enfermo.

Para cuidar adecuadamente a un ser humano es preciso conocer su biografía, su historia personal, su itinerario y parte de este itinerario puede leerse a partir de su corporeidad.

6. CORPOREIDAD Y LENGUAJE

El cuerpo humano es una realidad expresiva y comunicativa por sí misma y en sí misma y, en este sentido, se puede definir como lenguaje. En efecto, el cuerpo humano no es una masa objetiva y compacta, ni un todo amorfo, sino un todo expresivo y comunicativo y esta capacidad expresiva de la corporeidad humana se denomina el lenguaje no verbal.

El ser humano es, como veremos más adelante, un animal hablante, pero además de hablar, tiene la capacidad de expresarse a sí mismo y de comuni-

car sus vivencias de un modo gestual y preverbal, es decir, sin utilizar la palabra, el «logos», el «verbum». En la vida cotidiana, palabra y gesto constituyen una unidad de sentido, pues cuando el ser humano habla también gestícula, acompaña a sus palabras con gestos faciales, manuales y, precisamente por ello, resulta imposible disociar en el acto comunicativo estos dos aspectos: el aspecto verbal y el aspecto no-verbal. Desde un punto de vista teórico, es preciso, sin embargo, deslindar ambos aspectos, para no confundirlos ni reducirlos al lenguaje verbal.

Este tipo de comunicación, que, además, es fundamental en la vida humana, sólo es posible porque el cuerpo es expresión e inclusive símbolo. Determinadas expresiones o composturas de nuestro cuerpo son mucho más que meras formas estéticas o ejercicios gimnásticos, adquieren el valor de símbolo, son expresiones de un deseo, de un temor, de una alegría o de una frustración. La claridad del lenguaje no verbal en el rostro de un niño alegre, por ejemplo, es muy superior a una larga cadena de palabras que quisieran expresar lo que siente ese niño. La expresión facial de un hombre que sufre es mucho más enfática y directa que la verbalización de dicha experiencia.

El gozo, el llanto, la alegría, el dolor, la pena, la resignación son experiencias humanas que, a través del lenguaje del cuerpo, resultan muy expresivas y muy detectables en el plano de la comunicación interpersonal. Antes de emitir una palabra, nuestro interlocutor ya sabe cuál es nuestra situación, ya se ha elaborado una preconcepción de nuestra situación y lo ha hecho a partir de la expresión de nuestra corporeidad. La expresión corporal, en este sentido, pesa mucho más que la cadena verbal y en el rostro de un ser humano es posible visibilizar con mucha claridad la frustración, a pesar de que él se obstine en negarla mediante palabras.

Sin embargo, el lenguaje corporal como todo lo humano es ambiguo y eso significa que siempre oculta algún tipo de vivencia que no fluye en el exterior. La capacidad de representación y de simulacro es muy notoria en el ser humano, pues, por encima de todo, la persona es actor y ése es además el significado etimológico de la palabra persona en su raíz griega. El actor puede jugar con su expresión corporal y de hecho, toda la dramaturgia se fundamenta en esta posibilidad, en la posibilidad de fingir, de exagerar, de jugar con la propia corporeidad y de expresar con ella sentimientos, vivencias y dolores que no existen. En el buen actor, esa expresión cobra tal realidad y patetismo que uno trasciende el plano de la ficción y llega a pensar que ese sentimiento y que esa experiencia es verdadera.

La ambigüedad está, pues, omnipresente en el lenguaje corporal y ello plantea, en algunos casos, graves incomprendiones en el plano de la comu-

nicación interpersonal, pues no siempre existe simetría entre lo que uno expresa de sí mismo mediante su corporeidad y lo que el otro interpreta de él a partir de lo que percibe en su rostro. La hermenéutica de la corporeidad ajena es un trabajo repleto de ambigüedades y de perplejidades, inclusive cuando se trata de la persona más cerca en el plano afectivo.

Esta incompreensión es muy patente cuando uno se da cuenta de que la imagen preconcebida que ha elaborado del otro a partir de su expresión corpórea o de su mirada o de sus muecas, no se relaciona exactamente con la verdad de dicha persona, es decir con lo que realmente siente o vive. Entonces se ve obligado a cambiar su estrategia en el ámbito comunicativo e inclusive la acción que había calculado a partir de dicha preconcepción. No existe, por lo tanto, un plano de completa simetría entre el lenguaje corporal ajeno y la interpretación de dicho lenguaje. La posibilidad de fracasar en esta interpretación es patente.

El lenguaje corporal tiene sus límites, pero no sólo desde el punto de vista de la comunicación externa, sino también desde el punto de vista personal interno. La ambigüedad es, como se ha dicho, muy patente en el plano de la interpersonalidad, pero es preciso referirse a otro tipo de límites.

Existe el límite que uno experimenta en sí mismo cuando trata de manifestar lo que siente en su interior mediante el cuerpo, mediante el gesto o la palabra. Existe, en algunos casos, un abismo sin fondo, entre lo que uno expresa de sí y lo que uno siente verdaderamente en su corazón, pero este abismo no siempre es fruto de una maniobra intencional, sino fruto de una incapacidad, la incapacidad de decir quién soy y qué siento. El ser humano, en tanto que ser bicéfalo, tiene dos mundos, el mundo interior y el mundo exterior y, la exteriorización de sus vivencias no es un proceso puramente transparente, sino translúcido. La corporeidad es translúcida.

En el ejercicio de cuidar, es fundamental desarrollar esta hermenéutica de la corporeidad en el plano de la práctica, pues el rostro de una persona enferma puede ser mucho más significativo que lo que diga con sus palabras. Cuando el cuidador le pregunta a una persona enferma cómo se encuentra, ya sabe, «a priori», cuál es su estado y lo sabe porque lo ha visto reflejado en su rostro. Puede equivocarse, evidentemente, por lo que decíamos de la ambigüedad, pero a pesar de ello, el dato de la corporeidad es fundamental en su ejercicio de cuidar.

El rostro es el espejo de la interioridad, pero no se trata de un espejo plano, sino extraño y polimórfico. Esto significa que el cuidador debe tenerlo muy en cuenta, aunque no debe absolutizarlo. A partir de este dato, debe elaborar una estrategia de intervención y de comunicación. En definitiva, la obser-

vación del rostro de la persona enferma es clave para detectar su humor, su estado de ánimo, sus vivencias. El rostro humano habla.

En algunos casos, además, la persona enferma se encuentra en tal estado de vulnerabilidad física y de precariedad comunicativa, que se halla en una total incapacidad para expresarse mediante palabras. En estos casos, la hermenéutica de la corporeidad ajena debe desarrollarse con mucha más cautela y con mucha más intensidad, pues la expresión corporal es el único instrumento para acceder al universo interior de la persona vulnerable y para conocer lo que piensa, lo que siente, lo que desea y por qué llora.

En estos casos, los cuidados son fundamentales, pues el peligro de objetivación y de cosificación de lo humano es muy patente y ello implica un grave riesgo desde el punto de vista ético. El ser humano jamás puede ser tratado como una cosa, a pesar de que su capacidad expresiva verbal y gestual sufra una terrible erosión. La dignidad ontológica del ser humano está más allá de su capacidad expresiva y comunicativa y la persona enferma jamás puede reducirse a un cuerpo objetivo e inerte, pues más allá de sus límites y de sus fragilidades externas o internas, es persona y el ser persona es algo subsistente. Hay algo de mí que subsiste más allá del declive exterior y ese algo, ese misterio, exige respeto, responsabilidad.

En cualquier fenómeno de tipo afectivo, el lenguaje corporal tiene un papel muy destacado. En el amor, en el odio, en la ternura, en el miedo, en el temor, en cada una de dichas experiencias, la corporeidad adopta una u otra expresión. La historia del arte es, en este sentido, un material de gran valor antropológico pues, en las manifestaciones pictóricas o escultóricas de la historia del arte, uno puede observar los gestos tópicos de la corporeidad humana para manifestar el dolor, el placer, la ternura o el miedo. Hay unos gestos tópicos que son universales en la historia del arte y que, además, tienen un carácter transcultural. El sufrimiento esculpido en el *Laocoonte*, la desesperación expresada en *El grito* de E. Munch, la mirada perpleja de la *Gioconda*, el dolor de la guerra en el *Guernica* de Picasso, son tópicos fundamentales de la corporeidad humana y constituyen un material de extraordinario valor para esbozar una analítica fenomenológica a partir del arte del lenguaje corporal.

La corporeidad juega, como se ha dicho, un rol fundamental en la esfera de la afectividad. En el proceso de enamoramiento, por ejemplo, el papel del lenguaje corporal es fundamental y, de un modo especial, la mirada. Sin embargo todo el proceso de enarmorarse está completamente rodeado de un hábito de misterio y de ambigüedad y ahí radica, precisamente, el carácter seductor y atractivo de dicho proceso. Si uno supiere exactamente lo que siente

el otro y pudiera calcular con precisión aritmética el valor de sus expresiones, entonces el misterio del enamoramiento se desvanecería. Cuando uno se enamora realmente de alguien, no sabe exactamente por qué se ha enamorado de esa persona, pues no puede aportar razones objetivas para justificar dicha situación. La ausencia de razones es intrínseca al proceso de enamoramiento.

Uno se enamora de alguien, de alguien concreto que tiene una corporeidad y una interioridad. La génesis de este proceso radica, fundamentalmente, en la percepción del otro, pero no en la percepción del otro como cuerpo o como espíritu, unilateralmente considerados, sino en la percepción del otro como una globalidad, como una totalidad, que se manifiesta a través de una corporeidad. Pero uno no sabe si este sentimiento de atracción, de deseo, es recíproco o meramente exclusivo. Ahí radica la tensión del enamoramiento. Uno no sabe con claridad qué siente el otro y se ve obligado a interpretar su expresión, sus miradas y sus gestos en un terreno de máxima ambigüedad. ¿Qué esconde esa mirada? —se pregunta. ¿Por qué me mira de ese modo? —se demanda. En el fondo, no sabe qué peso y qué magnitud tienen para la persona ajena esas expresiones y tampoco sabe con certidumbre qué intencionalidad hay detrás de tales gestos y de tales miradas. El riesgo de fracasar en dicha interpretación es patente y constituye una posibilidad tan real como efectiva.

Resultaría un arduo y exhaustivo trabajo elaborar todas las formas y modalidades que adopta la corporeidad humana en el conjunto de la esfera afectiva. Deberíamos abordar la expresión corporal de la ternura, del amor, de la desesperación, del dolor, de la compasión, de la indiferencia, del menosprecio, de todas y cada una de las manifestaciones del mundo interpersonal. Todo ello implica una tarea que trasciende los límites de este texto.

7. ROSTRO, MIRADA Y SILENCIO

La corporeidad es un todo integrado, sin embargo está compuesto por distintos elementos y cada uno de ellos tiene una fuerza expresiva. En la vida cotidiana, la percepción de la corporeidad ajena se produce de un modo global, pues uno no distingue el peso significativo que tiene cada elemento corporal. Uno, simplemente, se percata que su vecino está alegre o que su padre está triste y se da cuenta de ello a partir de la percepción global del otro, sin detenerse en cada fragmento de la corporeidad ajena. Sin embargo, en el

plano fenomenológico, es preciso distinguir las zonas más significativas y expresivas de la corporeidad humana, pues el cuerpo humano, en tanto que lenguaje, no es un todo continuo y plano, sino una estructura heterogénea y ondulada y hay zonas muy expresivas y comunicativas que destacan por su valor semántico.

No todas las partes integrantes de nuestra corporeidad son, pues, igualmente expresivas. El rostro es, quizás, la parte más significativa y expresiva de la corporeidad humana. Cuando uno desea saber qué siente el otro o qué espera el otro, el rostro constituye el material más sólido para interpretar sus deseos y sus expectativas. El rostro habla, pues todo en él es expresivo, la alegría, la tristeza, la decepción, la paz, la angustia, el ensimismamiento, el enamoramiento. Pero en el conjunto facial, los ojos —la mirada— son quizás los elementos más expresivos y más interpelantes del rostro humano.

Desde un punto de vista simbólico, el ojo es más que el órgano de la visión, es el límite de la exterioridad y de la interioridad, el cruce del adentro y del afuera. El ser humano es corporeidad y esta corporeidad le cubre íntegramente, sin embargo, el ojo constituye un elemento heterogéneo y discontinuo en el conjunto, constituye una apertura hacia lo interior, la ventana de la interioridad. Quizás por ello, el ojo, en la historia del arte tiene un valor misterioso y enigmático.

La mirada humana tiene un gran valor semántico y ha sido objeto de profundas y exhaustivas interpretaciones a lo largo de la historia de la filosofía. Existe, además, una tipología de la mirada humana, porque la persona puede mirar de modos muy distintos. La persona es el animal que mira, aunque mira de un modo equívoco y plural. También mira el animal, pero la mirada humana tiene un valor expresivo, e inclusive, un valor simbólico que es exclusivo de la condición humana. Resulta imposible desarrollar el cuadro global de esta tipología, pero sí es posible resaltar algunas de las formas más representativas del mirar humano.

Existe, por de pronto, la mirada altiva que indica superioridad y jerarquía, hay la mirada compasiva que expresa proximidad con el sufrimiento ajeno, hay la mirada de temor que expresa temor ante lo desconocido, hay la mirada de deseo, la mirada de desprecio, la mirada perdida en el infinito. En el plano de la cotidianidad, el ser humano desarrolla un exhaustivo abanico de miradas y a través de esas miradas se expresa, se comunica, se relaciona con sus semejantes. «Hay miradas que matan» —reza el adagio popular— y, de hecho es muy cierto, pues hay miradas que tienen tal densidad, tal intensidad que ante ellas uno se siente completamente amenazado e inclusive violado en su

interioridad. J. P. Sartre desarrolló con gran minuciosidad el carácter cosificador y depredador de la mirada humana ¹⁰¹.

La mirada humana es máximamente significativa, pues expresa algo interior, un estado oculto, un deseo, un sufrimiento, una alegría. La mirada humana no es un puro ejercicio visual, sino la expresión más reveladora del adentro. Precisamente por ello, la interpretación de la mirada de la persona enferma es fundamental en el ejercicio de cuidar.

La mirada humana es desafiante, pero el cruce de miradas todavía es más desafiante y llega, inclusive, a ser violento en el seno del mundo interpersonal. Mirarse fijamente a los ojos no es nada fácil, pues uno se siente invadido, secuestrado en su misma interioridad. Resulta muy difícil resistir la mirada ajena y permanecer durante un largo período de tiempo en el cruce de miradas. El silencio con contacto visual causa todavía más ansiedad, por eso se trata de ocultar, a veces con palabras para evitarlo y llenarlo. Cuando uno se siente taladrado por la mirada del otro, teme perder su intimidad y precisamente por ello se siente incómodo y tiene la necesidad imperiosa de cambiar de orientación su mirada.

El lenguaje corporal es plural y heterogéneo, pues el ser humano es capaz de múltiples formas de expresión más allá de la palabra. El llanto, por ejemplo, en la condición humana, tiene varias categorías funcionales. El llanto indica, por de pronto asociación. Llorar con alguien estrecha los lazos más profundamente que la risa, porque incluso un llanto breve suave no parece borrarse tan fácilmente, sino que se graba más profundamente en los corazones. El llanto de la persona ajena mueve a la solidaridad.

Existen distintos tipos de llanto. Hay el llanto que expresa condolencia, pero hay también el llanto que expresa gozo, el llanto que comunica ansiedad social o dolor psicológico. Existe el llanto por sí mismo y se relaciona con el concepto de culpabilidad, por haber infringido las normas sociales, éticas o espirituales. Finalmente, está también el llanto estético. Este llanto depende, naturalmente, de nuestros conceptos estéticos y de nuestra experiencia de la belleza.

El grito, como el silencio, no es una forma unívoca de expresión, sino que esconde distintos registros semánticos. Hay gritos humanos que expresan agresión, dolor psicológico o físico, sobresalto, alarma, ánimo e, inclusive, alegría. El silencio humano es máximamente significativo. Está el silencio natural del ambiente, durante el cual podemos escuchar los sonidos insignificantes que realzan el silencio mismo y percibir de manera especial no sólo las pala-

¹⁰¹ Cf. Sartre, J. P. *L'Être et le Néant*. París, 1949.

bras aisladas sino la elocuencia de una respiración tranquila, fatigosa o emocional, un suspiro, una fricción, un instante de sollozo.

Está el silencio del amor compasivo que une en lugar de separar, une ante el dolor de otra persona o con un enfermo con quien a veces no hay nada que decir. Tounier lo expresa de este modo: «Ella (una doctora con un enfermo desahuciado) se daba cuenta de que él no quería (...) palabras, ni exhortación, ni siquiera compasión; quería (...) compañerismo real, profundo, ardiente. Pasó con él una hora entera en silencio completo, y esa hora es para ella una de las más bellas de su vida» ¹⁰².

Los silencios se usan también en el mundo interpersonal para expresar funciones negativas, como negación de la comunicación, una forma elocuente que generalmente conlleva igualmente la negación del contacto ocular. Se utiliza como silencio manipulativo cuando se está causando intencionalmente una ansiedad que está en proporción directa a su duración.

«Para existir como persona —dice Guardini—, el hombre tiene también, empero, que callar. No ser mudo, pues la mudez es una falta de palabra, en la cual se ahoga la persona. El callar presupone, en cambio, la persona. Sólo la persona puede ser en aquel silencio concentrado que se llama callar; de igual modo que sólo la persona puede dirigirse a otros y sumirse junto con ellos en silencio... El silencio pertenece a la palabra... Tanto la palabra como el callarse son fenómenos parciales; sólo juntos constituyen el todo en sentido propio, para el que, sin embargo, no hay nombre. De igual manera que sólo la luz y la oscuridad juntas constituyen la unidad única total» ¹⁰³.

El ser humano es un animal hablante, pero también es un animal silente, aunque el ser humano cuando calla resulta mucho más enigmático y misterioso que cuando habla. La palabra suaviza la presencia ajena y dulcifica la acidez de su misterio.

El ejercicio de cuidar exige una rigurosa observación de la corporeidad humana y de su potencial expresivo. La mirada, la boca, las manos, el llanto, el grito, son instrumentos de comunicación que el cuidador debe considerar muy seriamente en el despliegue de su labor, pues la persona enferma se expresa y se comunica a través de dichos elementos y es, absolutamente indispensable, ser receptivo a ellos.

¹⁰² Citado en Poyatos, L. *La comunicación no verbal*. Madrid, 1990; vol. I, p. 179.

¹⁰³ Ídem, p. 204.

8. CORPOREIDAD E INDIGENCIA

La experiencia de la corporeidad se relaciona directamente con la indigencia, pues el cuerpo humano no es una máquina perfecta e infalible, sino una estructura precaria y frágil. La fractura de la corporeidad no significa, simplemente, la alteración de una de sus partes, sino que tiene enormes consecuencias en el estado anímico del sujeto, en su interioridad. La corporeidad humana es indigente y uno se percata de esta indigencia a través del sufrimiento, del dolor que padece su cuerpo.

Por medio de nuestra corporeidad estamos abiertos al mundo, también por ella somos vulnerables, estamos constitutivamente amenazados. Estamos siempre en peligro de ser golpeados, arrojados, quemados, aplastados, envenenados. Por medio de nuestra corporeidad también estamos abiertos a otra persona. Por ello, la corporeidad es diálogo aun antes de que se pronuncie una sola palabra; comunidad antes de que se haya alcanzado un punto de vista común, y aun el que no quiere habla, habla por medio de sus gestos y de su silencio ¹⁰⁴.

El peso negativo de la corporeidad es muy perceptible en la experiencia de la enfermedad. En el arte de cuidar, es preciso tener en consideración este dato, pues cuidar es, también, ayudar a un ser humano a apropiarse adecuadamente de su corporeidad y ello sólo es posible, si el cuidador es consciente de la transformación anímica que supone en la persona del enfermo la percepción de su enfermedad.

¹⁰⁴ Cf. Torralba, F. *Rostres del silenci*. Lleida, 1996.

CAPÍTULO 12

LA DIMENSIÓN INVISIBLE DE LA PERSONA: LA INTERIORIDAD

1. EL LABERINTO DE LA INTERIORIDAD

Según Teilhard de Chardin, todos los seres del universo contienen una interioridad tanto como una exterioridad ¹⁰⁵. El hombre tiene una interioridad además de una exterioridad. El hombre tiene conciencia, tiene noción de los objetos y de sí mismo. Esta propiedad no debe ser pensada como exclusiva del hombre. En éste se ha desarrollado más ampliamente, pero debemos admitir su presencia, en un grado menor de intensidad, en todos los niveles de la realidad material.

El hombre no vive en la inmediatez de la naturaleza, del mundo. Su pensamiento y su libertad son mediaciones que configuran un cosmos humano. En este sentido, la complejidad del ser humano respecto al conjunto de los seres vivos es muy superior, aunque esta superioridad no debe comprenderse en términos de poder necesariamente sino también en términos de fragilidad.

«En esto —dice Plessner— el animal aventaja al hombre, porque el animal no se vive a sí mismo como interior y "yo" dentro del aislamiento frente a

¹⁰⁵ Cf. Chardin, T. de. *El fenómeno humano*. Madrid, 1970.

la existencia física y, en consecuencia, no tiene que superar ninguna escisión entre sí mismo y sí mismo, entre sí mismo y la existencia física. Su ser-cuerpo no le aparta de su tener-cuerpo. Vive sin duda en esta separación, porque sin ella no sería posible ningún movimiento ni salto»¹⁰⁶.

El hombre se destaca y separa del mundo, porque tiene un centro interior, porque está remitido constantemente a sí mismo, porque es una identidad insustituible e intransferible. El yo es singular, incanjeable, irreplicable. La auto-experiencia originaria del yo nos revela ese centro unificador de nuestras acciones.

Me distingo de cuanto no soy yo por la interioridad que poseo irreductiblemente. «La interioridad del hombre —dice Guardini— es, en último término, una interioridad del obrar y del crear. Los datos de la impresión y de la estimación son tomados como punto de partida para hacer de la materia del mundo un segundo mundo, del mundo de la naturaleza un mundo de la obra y de la acción»¹⁰⁷.

En la comprensión de la realidad humana, la interioridad es fundamental. La autopercepción de esta interioridad, de este mundo interior, es la intimidad. Lo expresa en primera persona Pedro Laín Entralgo: «Yo soy, por supuesto, en el mundo; pero también soy en mí mismo, cuando me recluyo —la metáfora espacial es ineludible— en el hondón de mí mismo, en ese reducto íntimo en el que sin palabras, y en radical soledad respecto del mundo, aunque llevando mi mundo conmigo, puedo ensimismarme, decir "yo" y "yo mismo"»¹⁰⁸.

La interioridad humana es un laberinto inextricable. E. Stein, inspirándose en la poesía de santa Teresa de Ávila, dice que la interioridad humana es un castillo donde hay distintas moradas y en estas moradas habita el yo. No existe una plano, ni una cartografía delimitada para orientarse en este paisaje interior, tampoco existe un hilo de Ariadna que permita superar las falsas pruebas del laberinto. Cada cual es un mundo y el adentro humano es una caverna oscura donde se pueden recorrer distintos itinerarios.

En la interioridad radica, al fin y al cabo, la dimensión misteriosa del ser humano y su peculiar originalidad y singularidad en el conjunto del universo. La corporeidad, de por sí, ya abre una zanja entre el individuo y el exterior, entre él y sus semejantes, pero la interioridad todavía expresa más esta heterogeneidad radical del ser humano, de cada ser humano. El ser humano resiste a la totalización y a la subordinación al conjunto, porque tiene interioridad.

¹⁰⁶ Plessner, H. *La risa y el llanto*, p. 56.

¹⁰⁷ Guardini, R. *Mundo y persona*, ed. cit., p. 173.

¹⁰⁸ Laín Entralgo, P. *Alma, cuerpo, persona*. Barcelona, 1995; p. 165.

Lo expresa categóricamente Levinas: «La interioridad está esencialmente ligada a la primera persona del yo. La separación sólo es radical si cada ser tiene su propio tiempo, es decir su interioridad, si cada tiempo no es absorbido en el tiempo universal. Gracias a la dimensión de la interioridad, el ser se niega al concepto y resiste a la totalización»¹⁰⁹.

La interioridad es el espacio donde crece y se desarrolla el yo. La conciencia del yo significa el descubrimiento de la propia identidad personal y ese descubrimiento acontece en el seno de la interioridad. El yo no es algo físico, tampoco es algo de tipo espiritual, sino que es la expresión para indicar la conciencia de la identidad personal. Cada ser humano tiene su identidad, el descubrimiento de dicha identidad es el descubrimiento del yo y ello supone el trabajo de la interioridad y el diálogo en el plano afectivo.

Por otro lado, el yo no es una entidad encerrada en el foro de la conciencia, no se trata de un yo aislado del mundo y de la exterioridad. El yo se despliega en el seno de la interioridad, pero la interioridad, como afirma E. Stein, es un castillo que tiene ventanas y el yo puede asomarse por estas ventanas y contemplar el mundo. La «contemplatio mundi» es fundamental en la construcción de la identidad personal y la relación con el otro en el mundo afectivo. Precisamente por ello, cabe decir que el descubrimiento del yo es un trabajo exterior e interior, pues implica la soledad, pero también la exterioridad, el diálogo, el afecto, la relación de amor-contemplación.

2. INTERIORIDAD Y SOLEDAD

La soledad es una posibilidad existencial del ser humano, pero no sólo una posibilidad, sino una necesidad. La persona es una estructura plurirrelacional, pero ello no significa que esté siempre y constantemente en relación con sus semejantes. Esta dimensión relacional del ser humano puede estar en potencia o en acto. La permanente instalación en la exterioridad, en el mundo de las relaciones desemboca en una descomposición del yo, en una pérdida de la interioridad, pues el ser humano es bicéfalo y debe cultivar el adentro y el afuera para alcanzar la plenitud. El descubrimiento del adentro presupone, todavía más, exige el tuteo personal con uno mismo y este tuteo, este terrible cara a cara con uno mismo (¡el más terrible de todos!) sólo es posible ejecutarlo en la esfera de la soledad.

¹⁰⁹ Levinas, E. *Totalidad e infinito*. Salamanca, 1997; p. 81.

El ser humano necesita la soledad para desarrollarse y crecer. La soledad, desde esta perspectiva, también debería ubicarse en el cuadro de necesidades de S. Weil, pues la soledad es el espacio, no sólo de carácter físico sino también metafísico, donde se produce el reencuentro personal. Reencontrarse es encontrarse de nuevo con uno mismo y este ejercicio es fundamental para delimitar las fronteras de la propia identidad personal y precisar el sentido de mi heterogeneidad en el mundo.

La soledad, desde una perspectiva antropológica, trasciende el marco geográfico. Hay lugares muy solitarios en el planeta tierra y hay, por otro lado, lugares hiperpoblados, donde la densidad humana por metro cuadrado es descomunal. Hacer soledad no tiene un sentido meramente geográfico, no significa necesariamente desplazarse a un lugar solitario que, por otro lado, es muy difícil de hallar en las grandes concentraciones urbanas. Se puede hacer soledad en el lugar más denso del mundo, pues la soledad, en la esfera humana, no es un espacio físico, sino una atmósfera de tipo anímico. Por otro lado, uno puede hallarse en el lugar más solitario del planeta y no tener experiencia de la soledad, pues se requiere una determinada predisposición anímica para ello.

Existe, en el decurso de la vida humana, un doble riesgo: el riesgo de vivir permanentemente en la exterioridad y, por otro lado, el riesgo de aislarse del mundo afectivo y encerrarse en el caparazón de la soledad. Ambos movimientos desembocan en un desequilibrio de tipo antropológico, pues el ser humano, en tanto que estructura relacional, necesita al otro para construirse, pero, en tanto que «homo» interior, también necesita la soledad para descubrirse a sí mismo.

La experiencia de la soledad es, por otro lado, una experiencia de vértigo y, precisamente por ello, resulta violenta y difícil de soportar. Uno siente vértigo ante un precipicio y tiene miedo a desprenderse por él. En la soledad personal hay algo de precipicio y precisamente por ello el ser humano teme la soledad, su soledad. Pascal, por ejemplo, en sus *Pensamientos* se refiere al castigo de la soledad como el mayor de los suplicios que se puede hacer a un hombre y Nietzsche afirma que sólo Zarathustra, el profeta del ateísmo, puede soportar la soledad de las montañas y de las cimas. Los hombres de la ciudad son incapaces de soledad, pues están instalados en la exterioridad, en la vida social y desconocen el reino de la interioridad y sus infinitos itinerarios.

La soledad es, por otro lado, la condición de posibilidad de la identidad personal. La soledad es el trascendental del yo, pues la consciencia del yo no se produce en el reino de lo exterior, sino en el reino interior del sujeto huma-

no. La fusión entre el adentro y el afuera, la síntesis entre el «homo» exterior y el «homo» interior no se produce por generación espontánea, sino que requiere una atmósfera anímica. La soledad es ese taller donde el yo se construye a sí mismo, donde transforma lo dado e interioriza las experiencias vividas para elaborarse una imagen global de sí mismo y del mundo. La soledad pues, es el taller de la interioridad y en ese taller el yo no construye un objeto ajeno a sí mismo, sino que se construye a sí mismo. El yo tiene una naturaleza autopoyética, pero necesita materiales para configurarse y esos materiales son sus experiencias, sus vivencias, sus frustraciones, sus alegrías en el mundo exterior.

Por otro lado, la soledad es fundamental para ejercitar la contemplación. El ser humano, además de ser un animal dinámico y activo, es «homo contemplans», pues tiene la capacidad de contemplar el mundo y de contemplarse a sí mismo, en definitiva, de convertirse en espectador de la realidad. Sólo es posible contemplar algo desde la soledad, pues la contemplación requiere la máxima apertura de las ventanas del castillo interior, la máxima receptividad y ello implica el aislamiento del mundo afectivo y la paralización de la «vita activa».

Miguel de Unamuno, en su precioso ensayo sobre *La soledad*, considera que el ejercicio de la soledad, el aislamiento y el recogimiento personal, son fundamentales para conocer a los otros hombres y para ahondar con más intensidad en la entraña de uno mismo ¹¹⁰. Desde esta perspectiva, la soledad no significa aislamiento del mundo afectivo, sino un modo de acercamiento más hondo a la extrañez del otro. El otro, desde la soledad, aparece de un modo diferente a mi conciencia. En la soledad, la extrañez del otro es, aparentemente, radical, pero en el taller de la interioridad, lo extraño se convierte en prójimo.

Esta excursión de lo extraño a lo prójimo requiere soledad, pues en el ámbito de la exterioridad, lo que resulta evidente son las diferencias en el seno del mundo afectivo. La comprensión de la unión radical entre los seres humanos más allá de sus particularidades físicas, históricas, lingüísticas, económicas..., es un descubrimiento interior. La soledad, por lo tanto, no es un ejercicio de misantropía, sino de solidaridad radical con el otro. La comunión plena con el otro no puede desarrollarse meramente en el plano exterior, pues la «communio» implica reciprocidad de conciencias (M. Nédoncelle), es decir, comunicación entre el adentro personal y el adentro ajeno.

¹¹⁰ Cf. Unamuno, M. de. *Soledad*. Madrid, 1950.

Existe, pues, una soledad buscada, que responde a una necesidad vital del hombre y que constituye el fundamento de su identidad personal, pero existe, por otro lado, una soledad obligada que se impone desde el exterior y que significa la negación del mundo afectivo. La soledad deseada desde el adentro es bella, la soledad obligada desde el afuera es dolorosa. Esta soledad dolorosa, tan presente en las grandes urbes masificadas, está íntimamente relacionada con la crisis de la comunidad y del mundo afectivo. Desde esta perspectiva, uno puede sentirse completamente solo en la más poblada de las ciudades del mundo y esta soledad es consecuencia de la colonización masiva del mundo de la cotidianidad.

En la comunidad resulta difícil hallarse solo, inclusive cuando uno está solo físicamente. Sabe que hay alguien que piensa en él, que hay alguien que vela por su salud, por su prosperidad, por su trabajo. La sensación de no estar solo en el mundo es fundamental para el equilibrio del sujeto y para su desarrollo. Una de las experiencias más bellas que cuenta Wittgenstein, en su *Conferencia sobre ética*, se refiere precisamente a la sensación de estar a salvo, como una de las experiencias místicas que no se puede verbalizar. «La experiencia de la absoluta seguridad —dice Wittgenstein— ha sido descrita diciendo que nos sentimos seguros en las manos de Dios» ¹¹¹.

Sentirse a salvo, estar acompañado y tener consciencia de ello es fundamental para soportar la soledad física. Sin embargo, en un contexto social donde la masa amorfa crece exponencialmente y la comunidad sufre una crisis irreversible, la atomización de los individuos es un hecho ineludible y ello desemboca, con mucha frecuencia, en la experiencia de la soledad obligada, de la soledad forzada. Ésta es la soledad de tantos ancianos, que viven solos en un decrepito hogar. Ésta es la soledad del huérfano, ésta es la soledad de la viuda, ésta es la soledad del presidiario, ésta es la soledad del indigente que duerme en la calle.

En la aplicación de los cuidados, la cuestión de la soledad es fundamental, pues cuidar a un ser humano, es, en primer lugar, estar con él, es decir, no abandonarle a la soledad dolorosa. Cuando el ser humano sufre dolor o enfermedad, siente con un deseo imperioso la afectividad del prójimo, siente con hondura la necesidad de desarrollar su mundo afectivo y, precisamente entonces, la experiencia de la soledad obligada, la experiencia del abandono es particularmente negativa y tiene efectos muy graves en el estado anímico de dicho sujeto. Cuidar de un ser humano es, en definitiva, no dejarle a la intemperie.

¹¹¹ Wittgenstein, L. *Conferencia sobre ética*, p. 40.

3. INTERIORIDAD Y MORADA

El ser humano necesita la soledad interior para desarrollarse íntegramente, pero también necesita protegerse de la soledad dolorosa, para poder desenvolverse de un modo equilibrado. La intemperie es el abandono, la morada es el cuidado. El ser humano necesita, para vivir humanamente, construirse una morada, es decir, un lugar donde sentirse protegido y resguardado de la intemperie. La morada, en la condición humana, es mucho más que una parcela de terreno con tabiques de protección; es, fundamentalmente, un espacio personal de acogida.

La persona humana, en tanto que estructura indigente, necesita morar, es decir, necesita estructuras de acogida para poder desarrollarse en cuanto tal. «Existir —afirma Levinas— significa, a partir de aquí, morar. Morar no es precisamente el simple hecho de la realidad anónima de un ser arrojado a la existencia como una piedra que se lanza hacia atrás. Es un recogimiento, una idea hacia sí, una retirada hacia su casa como a una tierra de asilo, que corresponde a la hospitalidad, a una espera, a un recibimiento humano» ¹¹².

La referencia a Sartre es explícita en este texto. Para Sartre, el ser humano está arrojado a la existencia y debe construir, a partir de ahí, un proyecto libre con su vida. La soledad, el abandono, la violencia y la incompreensión constituyen los elementos de su mundo afectivo y, precisamente por ello, el mundo se presenta como algo hostil, duro y desagradable que produce la experiencia de la náusea ¹¹³. Para Levinas, la construcción de la morada es fundamental en la vida humana, pues sólo así es posible desarrollar las categorías de hospitalidad y de recibimiento, en definitiva, el mundo afectivo en sentido positivo.

El ser humano pues, además de existir como una entidad individual y autónoma, necesita construir moradas en el mundo. El morar se debe incluir en el cuadro de necesidades, pues, en un mundo sin hogar resulta imposible vivir humanamente. El ser humano tiene la necesidad de habitar el mundo y habitar el mundo significa construir un espacio personal y familiar, el propio espacio, el propio paisaje. En la sociedad cibernética, sin embargo, la disolución de la vida personal y la destrucción de la morada son posibilidades muy factibles.

La era técnica es la era de la masificación de los hombres en la gran ciudad, de los artículos para la masa, del turismo de masas y las empresas de

¹¹² Levinas, E. *Totalidad e infinito*, p. 173.

¹¹³ Cf. Sartre, J. P. *La Náusea*. Madrid, 1981.

masas. La sociedad se hace en su administración cada vez más colectivista. Por eso atomiza al hombre y lo aísla. El hombre se hace cada vez más individualista. Sale en silencio de su casa del piso tercero, sin conocer a ninguno de sus vecinos. Conduce en silencio a través del tráfico, encerrado en su coche. Ve a los otros pasar en sus coches, pero no puede hablar con ellos, sino a lo sumo darse a entender haciendo signos con sus manos. Durante el trabajo ha de limitarse a unas pocas palabras con sus colegas. Al anochecer enchufa la televisión y va sintiendo cómo acaba el día sin abrir boca. Su vida está organizada de tal forma que no puede ya vivirla. Se siente solitario y, sin embargo, como dice Jacobi, sin el tú, el yo es imposible.

«El papel privilegiado de una casa no consiste —según Levinas— en ser el fin de la actividad humana, sino en ser condición y, en este sentido, el comienzo. El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se perfila sólo como mundo, se realiza como casa. El hombre está en el mundo como habiendo venido desde un dominio privado, desde un "en lo de sí", al que puede retirarse en todo momento»¹¹⁴.

El sentimiento de abandono, de desarraigo y de intemperie es particularmente hondo en la persona enferma y la necesidad que tiene de morada, de hogar, es muy intensa. Cuidar, en este sentido, es construir una morada, es decir, un espacio personal y propio, un lugar donde el mundo afectivo de la persona enferma pueda aflorar.

4. INTERIORIDAD E INCONMENSURABILIDAD

«Por el espíritu que la determina —dice Romano Guardini—, la interioridad de la personalidad se hace, por principio, inconmensurable. Mensurables son sólo sus manifestaciones al exterior, las cuales descansan en condiciones asimismo mensurables; ella misma, empero, no puede medirse... Desde el punto de vista del espíritu, la interioridad escapa también a todo dominio. Sus manifestaciones pueden ser dominadas, pero los procesos mismos sólo dentro de las posibilidades del acostumbramiento, sugestión..., mientras que el núcleo espiritual permanece libre»¹¹⁵.

El atributo más preciso para definir la interioridad humana es la inconmensurabilidad. Lo inconmensurable es, exactamente, lo que no se puede medir, porque trasciende el dominio de la cantidad, de la sistematización nu-

mérica. La experiencia de la noche, es por ejemplo, inconmensurable, pues resulta imposible fijar las distancias y describir sistemáticamente el marco de lo real. La experiencia de Dios es, según los grandes místicos, una experiencia inconmensurable, pues resulta imposible acotar verbalmente y delimitar conceptualmente en qué consiste, en último término, dicha experiencia, que san Agustín relacionó con el sentimiento de lo oceánico.

También la experiencia de la interioridad es inconmensurable. El cuerpo humano puede analizarse desde la perspectiva objetiva. Puede pesarse y medirse, se puede cuantificar el ritmo cardíaco, los flujos de sangre, los procesos químicos que se desarrollan en el estómago, se puede calcular el esfuerzo y el desgaste calórico que implica subir una maleta al piso octavo, etc. El cuerpo, por lo tanto, cae dentro de los márgenes de lo mensurable. No se puede, por otro lado, describir, en términos objetivos, la experiencia personal de la corporeidad, la vivencia íntima del propio cuerpo.

En el plano de la interioridad, esta inconmensurabilidad es radical y abismal, no sólo desde un punto de vista personal, sino también desde una perspectiva interpersonal. El adentro personal es inconmensurable, pues no tiene límites ni fronteras, pero también lo es el adentro ajeno y uno se percata de ello cuando ahonda en su mundo afectivo y profundiza en el vínculo de la amistad. Entonces el otro, el otro-amigo aparece como un ser inconmensurable. Cuando uno se introduce en el seno de su interioridad, se percata que en ese mundo no hay fondo, pues el camino hacia lo más hondo de uno mismo no tiene fin. En el seno del castillo interior, siempre es posible recorrer más pasillos y más moradas y resulta imposible elaborar una cartografía total de dicha región.

La experiencia de la inconmensurabilidad es un fenómeno humano y exclusivamente humano y, además, se desarrolla en dos direcciones: hacia dentro y hacia fuera. El espacio celestial es inconmensurable y también lo es el espacio intrapersonal. El ser humano, en tanto que animal de frontera, puede vivir ambas experiencias: la experiencia del macrocosmos y la experiencia del microcosmos. A esta doble experiencia se refiere Pascal en sus *Pensamientos* cuando habla del terror de las esferas celestiales y del temor a la soledad. El vértigo, pues, en la condición humana, tiene un doble rostro: el vértigo hacia el adentro y el vértigo hacia el cielo infinito.

Cuando uno se echa en la hierba en una noche solitaria del mes de agosto y contempla el espacio celestial, esa oscura bóveda repleta de puntos luminosos, tiene experiencia de lo inconmensurable. El espacio infinito que se levanta por encima de su cuerpo es inconmensurable. Entonces uno se siente terriblemente pequeño en ese conjunto cósmico y se da cuenta de la pre-

¹¹⁴ Levinas, E. *Totalidad e infinito*, p. 170.

¹¹⁵ Guardini, R. *Persona y mundo*, ed. cit., p. 177.

cariedad radical de su ser. ¡Que diminuto soy! —piensa uno en su interioridad. Pero la misma experiencia tiene el ser humano cuando descubre su «homo» interior y viaja por el seno de su interioridad. Entre esas esferas inconmensurables, transcurre la vida de los hombres.

5. INTERIORIDAD E INTIMIDAD

El derecho a la intimidad es un derecho fundamental en ética de los cuidados y se refiere fundamentalmente al derecho que tiene la persona de guardar su misterio y su secreto, de guardarlo de sí mismo y guardarlo de la tentación de los demás, es decir, de las invasiones bárbaras en el mundo personal. La persona tiene que respetar el misterio de los otros: es una exigencia de la convivencia.

La intimidad es una estructura existencial de la persona donde entran en relación dos dimensiones fundamentales de la condición humana, a saber, la interioridad y la interpersonalidad. La característica fundamental de la intimidad, según M. Vidal, es la comunicación de personas, pero permaneciendo personas ¹¹⁶. En la intimidad no hay lugar para lo artificial ni para la desconfianza o para una actitud sospechosa que mantiene a las personas alejadas unas de otras y que obliga a cerrarse al otro.

Existe una atmósfera de confianza, dentro de la cual el yo y el tú, rodeados de intimidad, se confían mutuamente sus secretos personales y lo saben a seguro. «El Otro que recibe en la intimidad —afirma Levinas— no es el usted del rostro que se revela en una dimensión de grandeza, sino precisamente el tú de la familiaridad: lenguaje sin enseñanza, lenguaje silencioso, entendimiento sin palabras, expresión en el secreto» ¹¹⁷.

A la intimidad personal acompaña siempre el sentimiento del pudor. Éste es un sentimiento de protección del individuo y de su valor personal contra la esfera de lo general. El respeto y el tacto son elementos necesarios para la intimidad subjetiva; y la apertura de la intimidad intersubjetiva es el clima necesario para que se dé la intimidad personal. La intimidad personal está sometida a muchos riesgos en el mundo actual. La intimidad personal es, pues, una intimidad vulnerable. En la era de la indiscreción, la intimidad es socialmente vulnerada.

¹¹⁶ Vidal, M. *Moral de actitudes II*. Madrid, 1975; p. 530.

¹¹⁷ Ídem, p. 173.

«La familiaridad y la intimidad —dice Levinas— se producen como una dulzura que se expande sobre la faz de las cosas. No es sólo una conveniencia de la naturaleza a las necesidades del ser separado que, de entrada, las goza y se constituye como separado —es decir, como yo— en este gozo; sino también una dulzura proveniente de una amistad con este yo. La intimidad que ya supone la familiaridad es una intimidad con alguien. La interioridad del recogimiento es una soledad en un mundo ya humano. El recogimiento se refiere a un recibimiento» ¹¹⁸.

En el ejercicio del cuidar, el respeto a la intimidad del otro es fundamental y ello implica un tipo de interacción con la persona del enfermo donde la familiaridad y la confidencialidad se conviertan en categorías básicas. El ser familiar con la persona del enfermo es una condición, «sine qua non», para el desarrollo de los cuidados. En el ejercicio del cuidar, la dimensión interior de la persona no es irrelevante, sino fundamental y ello implica el desarrollo de la familiaridad y de la confidencialidad. En este sentido, la relación entre la persona del cuidador y la persona enferma no puede comprenderse, exclusivamente, desde categorías contractuales, pues la familiaridad y la confidencialidad trascienden el marco de contrato social.

¹¹⁸ Levinas, E. *Totalidad e infinito*, p. 172.

CAPÍTULO 13

LA DIMENSIÓN INTERPERSONAL: EL ROSTRO A ROSTRO

1. PERSONA Y SOCIABILIDAD

El desarrollo de la interpersonalidad constituye, como se ha dicho, uno de los cimientos fundamentales de la vida humana. El ser humano es, potencialmente, un ser social, es decir, tiende por naturaleza a establecer vínculos en el mundo afectivo. Esta potencialidad relacional del ser humano se actualiza en el rostro a rostro, es decir, en el cruce espacio temporal de dos seres humanos. Este cruce sincrónico y geográfico constituye la condición de posibilidad efectiva de la dimensión interpersonal del ser humano.

«El hombre —dice X. Zubiri— tiene este carácter social “de suyo”, es decir, es “de suyo” una realidad social. Por tanto, la sociabilidad no es una relación externa que modifica a un hombre ya constituido en su “plena” realidad, sino que la realidad sólo es “plena” por envolver ya su radical sociabilidad. Diversidad de cada cual y sociabilidad no son sino dos aspectos de la unitaria realidad de cada hombre. Ninguno de ellos es anterior al otro, sino que son rigurosamente congéneres y constitutivos de una realidad sustantiva. La sociabilidad pertenece al hombre entero como animal de realidades, pertenece a su forma de realidad. El hombre es esencialmente social. Cada hombre lleva

dentro de sí a los "otros" en forma de sociabilidad. El hombre es animal social» ¹¹⁹.

El análisis de la interpersonalidad desde una perspectiva filosófica constituye, quizás, la característica más explícita del personalismo comunitarista del siglo xx. El hincapié en la dimensión relacional del ser humano y en el diálogo y el amor como categorías fundamentales de la existencia humana han sido notoriamente analizados en el presente siglo a partir de las obras de Buber, Ronsenzweig, Levinas, Ebner, Marcel, Mounier, entre muchos otros.

2. NOTAS DEL ENCUENTRO INTERPERSONAL

Pedro Laín Entralgo desarrolla sistemáticamente las notas características del encuentro con el otro y lo separa radicalmente de la bipolaridad sujeto-objeto ¹²⁰. La reducción del otro a objeto constituye una mutilación radical de la interpersonalidad, pues significa convertir al otro en realidad pasiva e inerte.

La relación entre dos personas humanas jamás puede comprenderse a partir de la dualidad sujeto-objeto. En esta cuestión, la afinidad entre Laín Entralgo y Buber es explícita. «La vida del ser humano —dice Buber— no se limita al círculo de los verbos activos. No se limita a las actividades que tienen algo por objeto. Yo percibo algo. Yo me afecto por algo. Yo me represento algo. Yo quiero algo. Yo siento algo. Yo pienso algo. La vida humana no sólo consta de todas esas cosas y de otras semejantes» ¹²¹. Y añade el filósofo judío: «Todas esas cosas y otras semejantes en su conjunto fundan el reino del Ello. Pero el reino del Tú tiene otro fundamento. Quien dice Tú no tiene algo por objeto» ¹²².

El mundo de las cosas es el reino del ello, de lo impersonal. Desde este mundo, resulta imposible abordar con hondura la riqueza y la fecundidad intrínseca la relación interpersonal. Jamás puede reducirse la relación entre dos seres humanos a la esfera del mundo cósmico, pues tiene un tipo de características y de rasgos inalienables que la difieren sustancialmente y no sólo accidentalmente.

Estos rasgos de la relación interpersonal que Laín describe sucintamente y que, por otro lado, tienen mucha afinidad con la tradición personalista, po-

¹¹⁹ Zubiri, X. *Sobre el Hombre*. Madrid, 1986; pp. 196-197.

¹²⁰ Laín Entralgo, P. *Teoría y realidad del otro*. Madrid, 1983; pp. 581-582.

¹²¹ Buber, M. *Yo y Tú*, p. 8.

¹²² *Ibidem*.

drían desarrollarse a partir de este cuadro de categorías: la inabarcabilidad, el inacabamiento, la inaccesibilidad, la innumerabilidad, la inconmensurabilidad, la interioridad, la no probabilidad y la no indiferencia.

En primer lugar, la categoría de la inabarcabilidad. Algo es inabarcable cuando no puede agarrarse con los brazos o se nos escapa entre los dedos. El océano es inabarcable no sólo porque no podemos agarrarlo con los brazos, sino porque no podemos visualizarlo de un modo entero. Por otro lado, la arena de la playa es inabarcable, porque cuando tratamos de cogerla se nos escapa entre los dedos. Lo infinitamente pequeño es inabarcable, pero lo infinitamente grande también resulta inabarcable.

La persona es inabarcable, pero no porque sea infinitamente pequeña o infinitamente grande, sino porque es infinitamente sugerente. Lo sugerente de la persona no se refiere sólo a su expresividad, a su corporeidad que, en sí misma ya resulta sugerente, sino, sobre todo, a su interioridad. La persona es inabarcable porque es un adentro y este adentro, considerado en sí mismo, desborda mi capacidad de objetivación. La ambigüedad radical del ser humano, su carácter antinómico y contradictorio le convierte en el animal más sugerente y, por lo tanto, más inabarcable.

En segundo lugar, la categoría del inacabamiento. Lo acabado se relaciona directamente con el mundo de las cosas, pero no con el mundo de lo humano. Uno puede decir que una casa está terminada o que una película se ha acabado, pero resulta imposible afirmar que una relación interpersonal pueda acabarse. Uno puede poner fin a dicha relación, por los motivos que sean, pero ello no significa que, en sí misma, dicha relación haya llegado a su acabamiento, pues siempre es posible desarrollar nuevas formas de interacción y de convivencia. La interpersonalidad no tiene fin, porque la persona es una realidad sin fondo y, en este sentido, siempre es posible ahondar más en la relación interpersonal.

La persona ajena es, desde la perspectiva personal, una realidad siempre inacabada, siempre creadora y originalmente proyectada hacia el futuro. Uno puede referirse a alguien y decir que está acabado, pero lo dice en términos laborales, o en términos de salud; sin embargo, en términos de relación, resulta imposible afirmar categóricamente que alguien está acabado y hacerlo significa, en el fondo, reducir la persona al reino del ello, para decirlo con la terminología de Buber.

En tercer lugar, está la categoría de la inaccesibilidad. El mundo de las cosas es un mundo accesible por los sentidos. Uno mira a su alrededor y se da cuenta que hay un mundo de realidades que puede conocer, medir, tabular, dividir, deshacer e, inclusive, destruir. Uno accede a esta realidad, a tra-

vés de los sentidos externos: la vista, el oído, el tacto, el gusto y el olor. El acceso último a lo real, es decir, a la esencia de las cosas, a lo que son en sí mismas y por sí mismas, es una cuestión compleja que entra dentro del ámbito de la Teoría del Conocimiento.

Lo que interesa poner de relieve aquí es la inaccesibilidad del otro en el marco de la relación interpersonal. Lo que es en sí misma, lo que piensa, lo que siente, lo que sufre la persona que tengo enfrente, es fruto, en último término, de su interioridad y precisamente por ello, resulta constitutivamente inaccesible. La interioridad es lo que hace inaccesible a la persona.

En cuarto lugar, está la categoría de la innumerabilidad. Las cosas se pueden numerar y se pueden numerar los objetos que el hombre fabrica con su ingenio y tecnología, pero la persona no se puede numerar, porque una persona es una realidad única y numerándola, reduciéndola a cómputo y estadística se la desvirtúa.

En quinto lugar, está la categoría de la inconmensurabilidad. Nos hemos referido a ella a propósito de la soledad humana. La persona humana, por ser inconmensurable, no es susceptible de cuantificación. En su realidad personal, ningún hombre es más o menos que otro. También en el marco de la relación interpersonal, debe aplicarse la categoría de la inconmensurabilidad. No se puede medir la cantidad de amor, de odio, de afecto o de ternura que se gesta en el seno de una relación interpersonal. Es algo inconmensurable. Las obras, los actos externos, constituyen un referente para aclarar algo de lo que ocurre en la interioridad, pero jamás pueden utilizarse como criterio exclusivo de medida.

En sexto lugar, está la categoría de la no exterioridad. El otro como persona se me revela en mi interior y esto significa que la relación interpersonal no sólo debe contemplarse desde la esfera de los gestos, las miradas y los contactos, sino desde la esfera del adentro.

En séptimo lugar, está la categoría de la no probabilidad. No es posible realizar un cuadro probabilístico de lo que va a ser la vida de un hombre y menos aún lo que va a dar de sí una relación interpersonal. Existen instrumentos para precisar el grado de compatibilidad o incompatibilidad entre personas, pero tienen un carácter aproximativo y siempre están sujetos al error. No puede ser de otro modo, pues el ser humano es el animal imprevisible y cualquier cábala probabilística debe comprenderse desde el plano meramente hipotético, pero jamás categórico. En la realidad de otro hombre me es probable lo que de ella se objetiva, y cierto lo que en ella es más propio e inaccesible: su vida personal.

Por último, está la categoría de la no indiferencia. Una persona no me es,

no puede serme indiferente. Tan pronto como me abro a ella, su existencia me llega al corazón; tan pronto como la he tratado como tal persona, su pérdida es para mí literalmente irreparable.

Quizás se podría añadir a este cuadro de Laín Entralgo, la categoría de la inmediatez, pues la relación interpersonal es una relación inmediata, directa. «La relación con el Tú —dice Buber— es inmediata. Entre el Yo y el Tú no media ningún sistema conceptual, ninguna presciencia y ninguna fantasía; y la memoria misma se transforma, pues desde su aislamiento se precipita en la totalidad. Entre el Yo y el Tú no media ninguna finalidad, ningún deseo y ninguna antelación; y el anhelo mismo cambia puesto que pasa del sueño a la manifestación. Toda mediación es un obstáculo. Sólo donde toda mediación se ha desmoronado acontece el encuentro»¹²³.

En el ejercicio del cuidar, este cuadro de categorías es básico, pues, al fin y al cabo, la acción de cuidar es una acción que se despliega en el mundo interpersonal y se debe desarrollar a partir de dichas categorías. En la analítica de dicha acción, veremos qué elementos característicos y peculiares tiene el cuidar en la esfera de las relaciones interpersonales.

3. INTERPERSONALIDAD Y CRECIMIENTO

El crecimiento de la persona humana, en el sentido integral del término, está íntimamente relacionado con su dimensión interpersonal y con el desarrollo efectivo de dicha dimensión. Es imposible crecer como ser humano al margen de la interpersonalidad, pues el hombre sólo puede desarrollarse en continua interacción con lo externo.

La primera realidad a la que el niño presta atención, no está constituida por los objetos que lo rodean, ni por el propio yo, ni por sus miembros y su cuerpo, sino por la madre que lo cuida. Ella es percibida oscuramente como la fuente de alimentos, calor, bienestar y, luego, poco a poco como la fuente de afecto, aprobación y cariño. Al principio el niño se comporta como un simple nudo de instintos. Su primera reacción humana será quizá su sonrisa. Esto se produce al principio como la expresión espontánea de un sentimiento de euforia, que no se dirige a nadie en particular, sólo gradualmente se volverá un signo de reconocimiento y de afecto.

El niño percibe el rostro sonriente de la madre, escucha vagamente el sonido de las expresiones cariñosas que le dirige y responde a su presencia

¹²³ *Ibidem*, p. 13.

afectuosa con una cálida sonrisa. Éste parece ser, según Virgilio, su primer contacto, más o menos consciente, con el mundo circundante. En este mundo circundante hay un sujeto con quien entra en contacto por primera vez, su sonrisa es el medio por el cual dice: tú. A partir de aquí, entran en la esfera de interés y atención del niño los otros miembros de la familia. Todavía pasa un cierto tiempo hasta que descubre que él mismo es una entidad separada; esto se manifestará cuando comience a hablar de sí mismo como yo; su creciente atención hacia los otros parece coincidir con el crecimiento de la atención hacia sí mismo. En este sentido, los filósofos que ponen la primacía en la intersubjetividad tienen justa razón: el tú llega antes que el yo.

El niño no puede desarrollarse intelectualmente, afectivamente, si no está en continuo intercambio con los otros seres humanos. El factor intersubjetivo, tan esencial en el desarrollo del niño, sigue siendo luego trascendental durante toda la vida del hombre. En la juventud, en la madurez, en la ancianidad, la relación interpersonal adquiere otras modalidades tanto en extensión como en intensidad, sin embargo, sigue siendo fundamental para el pleno desarrollo de la persona humana y lo es a lo largo de todo el decurso vital.

4. INTERPERSONALIDAD Y PLENITUD

La plenitud es el horizonte máximo de realización de lo humano. El ser humano es, como se ha dicho, un animal de ideales, un ser utópico que desea alcanzar la plenitud, la felicidad. La experiencia de la plenitud es muy difícil de abordar en el plano teórico, pues la plenitud humana depende de muchos factores, externos e internos, naturales y culturales, materiales e invisibles. Sin embargo, la construcción de dicha plenitud resulta imposible al margen de la dimensión interpersonal. El ser humano necesita a sus semejantes para alcanzar su plenitud, pero no sólo a sus semejantes, sino también el equilibrio interior y la plena consumación de todos los mundos donde habita: el mundo natural, el mundo trascendente, el mundo tecnológico.

Las experiencias del encuentro y de la vida dialogal son para todo hombre imprescindibles e inolvidables. A base de ellas, se forma el sueño de una sociedad humana con hombres humanos. La comunidad de tú y yo en el medio vital de un lenguaje humano es una utopía necesaria en las indigencias reales de la civilización técnica ¹²⁴.

¹²⁴ Cf. Moltmann, J. *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*. Salamanca, 1980.

La experiencia de la plenitud que, en la vida humana, acontece de un modo puntual como si de un relámpago se tratara, se relaciona con el equilibrio, con la paz, con el bienestar total. El diálogo interpersonal puede ser un tópico o lugar de la plenitud humana, pues dialogar con otro ser humano, dialogar de verdad, puede ser una de las experiencias de mayor plenitud. Buber se ampara en Sócrates para abordar este modelo de plenitud, que se fundamenta en el diálogo.

«Pero cuán bello y legítimo suena el tan viviente, tan enérgico Yo de Sócrates! —dice Buber—. Es el Yo del diálogo interminable, y la atmósfera del diálogo exhala el perfume en todos sus caminos, lo mismo ante los jueces, que en la última hora de prisión. Este Yo ha vivido una relación con los seres humanos, la cual se corporeiza en el lenguaje. Creía en la realidad de los seres humanos, y a ella se dirigía. De este modo estuvo con ellos en la realidad, y ésta ya no le abandonó. Tampoco su soledad puede ser nunca abandono, y cuando el mundo de los seres humanos le silencia, oye a su decir» ¹²⁵.

La experiencia de la plenitud también puede relacionarse con el mundo natural y de hecho la confraternización cósmica con la naturaleza puede convertirse en un tópico fundamental de la plenitud humana. El sentimiento de unidad con todos los seres naturales, la fusión con el Todo, tan reiterada en los románticos, constituye un modelo de plenitud que no excluye, por supuesto, el diálogo.

Buber describe la plenitud natural amparándose, precisamente, en la figura romántica de Goethe. «¡Bello y legítimo suena el Yo pleno de Goethe! —dice Buber— es el Yo del puro intercambio con la naturaleza; ésta se le ofrece y habla incesantemente con él, le revela sus secretos y, sin embargo, no traiciona su misterio. Este Yo cree en ella, y ... estoy con ella en una realidad única. Por eso cuando el Yo vuelve sobre sí permanece en él el espíritu de lo real, el mirar del sol se adhiere al ojo feliz que se acuerda de su propia condición solar, y la amistad de los elementos acompaña al ser humano en el silencio del morir y del llegar a ser» ¹²⁶.

La experiencia de la plenitud también puede abordarse desde la perspectiva trascendente, desde el mundo de lo divino. Buber ilumina esta forma de plenitud que incluye la plenitud dialógica y la plenitud natural en la figura de Jesús. La completa unión con Dios (el Padre) es la expresión inequívoca de la plenitud en la esfera trascendente.

¹²⁵ Buber, M. *Yo y Tú*, ed. cit., p. 52.

¹²⁶ Ídem, pp. 52-53.

En definitiva, la plenitud se relaciona intrínsecamente con la interpersonalidad y ello implica la comunicación, pues sólo en la comunicación se concreta y se realiza la dimensión interpersonal del hombre. La interpersonalidad, es decir, la dualidad entre personas, constituye el requisito fundamental de la comunicación, pero la plenitud de la dimensión interpersonal del ser humano precisa el desarrollo exhaustivo de la comunicación, del «homo communicans». La interpersonalidad, pues, es el trascendental de la comunicación, pero sin la comunicación, la interpersonalidad del ser humano es meramente potencial.

CAPÍTULO 14

LA DIMENSIÓN COMUNICATIVA: ESENCIA Y SENTIDO

1. LA PERSONA, «HOMO COMMUNICANS»

El tema de la comunicación puede abordarse desde distintas perspectivas disciplinares. Se puede considerar la comunicación desde un ámbito sociológico y analizar los distintos procesos sociales de interacción, desde un ámbito cultural y ahondar en las formas de comunicación que tiene una determinada cultura, pues en cada cultura la comunicación se desarrolla según unos determinados patrones y esquemas lingüísticos. En la teoría de la comunicación se aborda la cuestión desde un plano abstracto y se investigan las condiciones de posibilidad de la misma y los elementos axiales del proceso comunicativo. La comunicación, además, no es un tema exclusivo del ser humano, pues también se comunican, a su modo, los animales de otras especies y, por lo tanto, es una cuestión que incumbe a la biología y a la zoología.

Desde una perspectiva antropológica, la comunicación es trascendental, pues el ser humano es, por definición, «homo communicans» y, lo es, mucho antes de emitir palabras, mucho antes de aprender a escribir y a leer. Uno puede, intencionalmente, comunicarse con otro o puede tratar de aislarse del conjunto y no comunicarse, pero en ambos casos, el hombre es, en sí mismo y por sí mismo, comunicativo, aunque existen distintos grados, niveles e in-

tensidades de comunicación. El hecho de la comunicación es una evidencia cotidiana, no una evidencia de tipo intelectual. Nos percatamos que las personas interactúan entre sí y se comunican cosas y este hecho constituye una evidencia en nuestra cotidianidad, aunque también lo es la pluralidad de modos de establecer comunicación en el seno de la especie humana. La sonrisa, la palabra, la carta, el puñetazo, son formas plurales de comunicación humana. La comunicación, por otro lado, constituye el nexo de interacción entre los seres humanos y es el campo de realización de la vida humana.

El fundamento de la comunicación último entre seres humanos radica en la estructura relacional de la persona humana. En cada cultura, en cada momento histórico, esta dimensión adquiere unos rasgos externos u otros (los fenotipos de la comunicación), pero sólo es posible la comunicación interpersonal, porque la estructura del ser humano es una estructura abierta al mundo y no un cosmos cerrado sobre sí mismo. En la comunicación, el ser humano desarrolla su naturaleza relacional y establece contacto con la realidad ajena. Desde este punto de vista, resulta necesario investigar las condiciones de posibilidad de la comunicación interpersonal y los fracasos en dicho proceso, porque también constituye una evidencia afirmar que la incomunicación, la incomprensión, la asincronía rítmica entre las personas humanas es un hecho cotidiano ¹²⁷.

En la historia contemporánea de la Antropología Filosófica, el aspecto comunicativo de la persona humana ha adquirido mucho relieve. En algunos planteamientos filosóficos, la raíz diferencial del ser humano está, precisamente, en su naturaleza comunicativa y, sobre todo, en su capacidad dialógica. La comunicación, como se ha dicho, no es un fenómeno exclusivo del mundo humano, pero el diálogo, en el sentido etimológico del término, el ejercicio compartido del *logos*, es una posibilidad comunicativa del ser humano.

En el diálogo, la comunicación humana adquiere su máxima plenitud. «El hombre —dice Guardini— está referido esencialmente al diálogo. Su vida espiritual orientada a la comunicación» ¹²⁸. F. Ebner, va todavía más allá, y recogiendo una lúcida expresión de Hölderlin, afirma que el ser humano es, en su misma esencia, un diálogo, un ser dialógico.

El primer acto de la persona es suscitar con otros una sociedad de personas, cuyas estructuras, costumbres, sentimientos y, finalmente, institucio-

¹²⁷ He desarrollado esta cuestión en *Ontología de la comunicación interpersonal*. *Trípodas*, 1997; 3: 85-109.

¹²⁸ Guardini, R. *Persona y mundo*, ed. cit., p. 202.

nes, estén marcadas por su naturaleza de personas. La persona se funda, según E. Mounier, en una serie de actos originales que no tienen su equivalente en ninguna otra parte dentro del universo.

En efecto, el primer movimiento que revela a un ser humano en la primera infancia es un movimiento hacia el otro. Por experiencia interior, la persona se nos aparece como una presencia dirigida hacia el mundo y las otras personas, sin límites, mezclada con ellas. Las otras personas no limitan a la persona, sino que la hacen ser y desarrollarse. La persona no existe sino hacia los otros, no se conoce sino por los otros, no se encuentra sino en los otros.

La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El nosotros precede o al menos acompaña al yo. La persona, por el movimiento que la hace ser, se expone. De tal manera es, por naturaleza, comunicable, inclusive la única que puede serlo. Cuando la comunicación se rebaja o se corrompe, yo mismo me pierdo profundamente. Todas las locuras manifiestan un fracaso de la relación con el otro. La persona existe en la medida en que existe para otros y en última instancia ser es amar.

En el plano antropológico, la comunicación puede articularse en dos esferas: la esfera de la palabra y la esfera del gesto. En la vida cotidiana, palabra y gesto, verbo y mirada, constituyen una unidad de sentido y a ello nos referimos en el capítulo de la interpersonalidad. La determinación del ser humano como animal hablante está en la génesis del pensamiento occidental, pues aunque el gesto es fundamental en la vida humana, la palabra es una enigmática realidad que constituye la clave de lectura del mundo humano, de la cultura y de la civilización. El hombre es el animal hablante, «homo loquens».

El ser humano, según la mentalidad griega, es un animal dotado de «logos», es decir, un animal hablador, esto es, que tiene la capacidad de emitir palabras, de expresar con palabras sus emociones, sus pensamientos, sus ideas, sus deseos, sus expectativas, sus recuerdos, en definitiva, su mundo. La palabra —el «logos»— transforma nuestra presencia puramente física y pasiva en una presencia comunicativa. La palabra atestigua mi existencia y también la de los otros seres.

2. EL ANIMAL HABLANTE

«El ser humano —dice Heidegger— habla. Hablamos despiertos y en sueños. Hablamos continuamente; hablamos incluso cuando no pronunciamos palabra alguna y cuando sólo escuchamos o leemos; hablamos también cuan-

do ni escuchamos ni leemos sino que efectuamos un trabajo o nos entregamos al ocio. Siempre hablamos de algún modo, pues el hablar es natural para nosotros. Este hablar no se origina siquiera en una voluntad particular. Suele decirse que el hombre posee el habla por naturaleza. La enseñanza tradicional postula que el hombre, a diferencia de la planta y del animal, es el ser viviente capaz de habla. Esta frase no quiere decir solamente que el hombre, además de otras facultades, posee también la de hablar. Quiere decir, que solamente el habla capacita al hombre a ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante»¹²⁹.

En la descripción antropológica de Heidegger, el habla no es un elemento accidental de la naturaleza humana, sino el elemento constitutivo. El habla está arraigada en la vecindad más próxima al ser humano. Esto significa que, a través de ella, no sólo nos comunicamos unos con otros, sino que, además, revelamos nuestra esencia más íntima. El ser humano habla con los otros, pero también consigo mismo.

«¿Qué significa hablar? —se pregunta Heidegger—. La opinión corriente constata: hablar es la acción de los órganos de fonación y de audición. Hablar es la expresión fonética y la comunicación de estados de ánimo humanos. Éstos son guiados por pensamientos»¹³⁰. Sin embargo, el hablar humano trasciende el marco biológico y los procesos orgánicos y se refiere a otra esfera de lo real. Existen unas condiciones de carácter somático y fisiológico en el hablar, pero el sentido y la finalidad del hablar no se puede abordar desde una lectura meramente biologicista del ser humano.

Según Heidegger, el hablar tiene tres aspectos. En primer lugar, el ejercicio de hablar tiene una finalidad expresiva. Cuando un ser humano se expresa, comunica algo de sí mismo que está oculto, algo que está en su interioridad: un deseo, una frustración, una alegría, un imperativo. Hablar es expresar estados, pero también es expresar la propia naturaleza, la propia interioridad. Uno puede expresar deseos de tipo puntual, pero se expresa a sí mismo (su mismidad) a través de ellos. El hombre se exterioriza, pues, a través del habla. En la acción de hablar, el «homo» interior aflora a la superficie, el adentro aparece en el afuera y los otros se percatan de quien soy. También existe la posibilidad del engaño o del simulacro, pero el hablar humano, en su génesis es un proceso de exteriorización, de representación de uno mismo, lo que presupone un interior.

¹²⁹ Heidegger, M. *De camino al habla*. Barcelona, 1987; p. 11.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 11.

El lenguaje tiene una función esencialmente comunicativa. La vida interior se hace realidad esencialmente en el lenguaje. El lenguaje no sólo constituye un medio por el cual se comunican acontecimientos, sino que la vida y la labor espiritual se realizan ellas mismas en el hablar. El lenguaje revela la naturaleza entera de la persona humana, muestra claramente la interacción y la interdependencia entre los seres humanos. El lenguaje y sus distintas manifestaciones (poéticas, místicas, religiosas) revelan la esencial inconmensurabilidad del ser humano y de su capacidad expresiva y la tensión inherente a la condición humana.

En segundo lugar, el hablar es considerado como una actividad del hombre. Consecuentemente debemos decir: el hombre habla y habla siempre una lengua determinada. En efecto, el hablar jamás debe comprenderse de un modo abstracto, pues el ser humano habla una determinada lengua y esa lengua define y delimita su mentalidad y su cosmovisión. La lengua materna confiere al ser humano una determinada forma de ver el mundo. El aprendizaje de una lengua es mucho más que adquisición de unas determinadas normas sintácticas y reglas ortográficas, significa el aprendizaje de otro mundo, de otra forma de ver el mundo. Esta actividad es fundamental para desarrollar fecundamente la potencialidad relacional del ser humano.

«El lenguaje —dice Guardini— no es un sistema de signos de entendimiento por medio del cual entran en comunicación dos hombres, sino que es el ámbito de sentido en que todo hombre vive. El lenguaje es una conexión de formas de sentido determinadas por leyes supraindividuales, en la cual el hombre nace y por la cual el hombre es formado. Es un todo independiente del individuo, del cual éste, según su capacidad, forma una parte. En este mundo de formas de sentido vive el hombre»¹³¹.

En tercer lugar, el hablar tiene un nervio teleológico, pues se orienta a un determinado fin. El hablar es finalístico, inclusive cuando uno habla por hablar. A través del habla, el ser humano se expresa a sí mismo y lo hace siempre en el marco de unos cánones lingüísticos, pero su finalidad última es representar y exponer lo real y lo irreal. Cuando el hombre habla, trata de exponer, es decir, poner hacia fuera, lo real, lo que ha visto, lo que ha oído, lo que ha tocado con sus manos. La voluntad de expresar lo real es fundamental en el hablar humano, aunque esta voluntad siempre está sujeta al error, pues la capacidad humana de conocer y de dar nombre a la realidad está limitada por sus facultades cognoscitivas y por los límites lingüísticos de su lengua histórica.

¹³¹ Guardini, R. *Persona y mundo*, ed. cit., p. 203.

Por otro lado, el hablar humano no se refiere exclusivamente al mundo real, sino también al mundo irreal. El hombre es el animal fantástico, capaz de crear mediante su imaginación mundos inexistentes, personajes ahistóricos, figuras mitológicas y espacios imposibles. La potencia imaginativa del ser humano se expresa especialmente en el arte, y las vanguardias estéticas del siglo xx son un claro exponente de ello.

Aunque esta caracterización es insuficiente para describir la riqueza del habla en el hombre, «nadie se atrevería a negar, ni a declarar como inútil o incorrecta —dice Heidegger— la caracterización del habla como una exteriorización fónica de estados de ánimo; como una actividad humana y como una representación simbólica y conceptual. Este modo de contemplar el habla es correcto porque se ajusta a aquello que una investigación sobre sus formas puede siempre entrever en ellas»¹³².

A partir de este texto conclusivo de Heidegger, es posible, pues, caracterizar el hablar humano de un triple modo. Primero, como exteriorización fónica de estados de ánimo y esto alude, directamente, a la finalidad expresiva del hablar; segundo, como actividad humana histórica y concreta y esto se refiere a la historicidad del hablar humano y, tercero, como una representación simbólica y conceptual de la realidad y de la irrealidad. En efecto, mediante el habla, el ser humano construye conceptos y símbolos. El hablar conceptual es una modalidad de hablar, cuyo fin es tratar de sujetar la realidad y delimitarla objetivamente. La ciencia utiliza conceptos. Con el símbolo, el ser humano trata de expresar la realidad y la irrealidad desde otros niveles de experiencia, donde lo subjetivo y lo comunitario son fundamentales.

El hablar humano es, como todo lo humano, vulnerable y ello significa que está limitado y que el ser humano no puede expresarlo todo con palabras y observa, a menudo, cómo su hablar no expresa lo que realmente siente, ni lo que realmente desea. La finalidad del hablar es representar lo real y lo irreal, pero esta representación, en el plano de lo humano, siempre es frágil y provisional y, precisamente por ello el ser humano es, ineludiblemente, un diálogo permanentemente abierto a la realidad y a los otros.

La palabra implica una especie de intercambio personal, como la participación consciente en el mismo ser, por parte de dos personas, con un enriquecimiento mutuo, a la manera de un círculo que, originándose en el centro, se abre a un diámetro mayor para revertir luego sobre sí mismo, una vez adquirido un radio mayor de extensión. La manera más genuina de comunicar-

¹³² Ídem, p. 14.

se dos personas es la palabra. Ésta es, pues, en principio, irremplazable. Aunque otras formas de expresión puedan sustituirla momentáneamente, nunca podrán suplantarla. El ser humano se sirve de la palabra para comunicar sus efusiones más personales. La persona se hace transparente a la otra mediante la palabra, al volcar en ella todo su ser personal.

El valor de la palabra es decisivo para el ser personal del hombre, porque es la manifestación de la relación interpersonal del yo con el tú, dando sentido a la vida de cada uno de los hombres en su relación personal. La palabra tiene una función insustituible: plenifica la interrelación del yo con el tú, puesto que el tú es la respuesta al otro, abierto a su comunicación; aspecto que pertenece tanto a la posibilidad de autoexpresarse como a la de la misma persona dialogante.

La función de la palabra es la de planificar la interrelación esencial del yo con el tú, puesto que el tú es la respuesta al otro, abierto a su comunicación; y esta dimensión pertenece tanto a la esencia de la persona como su posibilidad de expresarse. El peso de la palabra es de tal manera decisivo para la humanidad que funda la única relación posible entre el yo y el tú, como la luz que ilumina la vida de cada uno de los hombres en su autorrelación personal. En la más profunda estructura personal del hombre entra la palabra, como vínculo del yo con el tú.

La palabra tiene, sin embargo, límites. En la relación interpersonal, la fragilidad de las palabras se constata con temor y temblor, pues frente a determinadas experiencias, uno se siente impotente, incapaz de decir lo que siente, lo que vive en su interior. «La palabra —dice Levinas— no tiene la transparencia total de la mirada dirigida a la mirada, la franqueza absoluta del cara-a-cara que se extiende en el fondo de toda palabra»¹³³.

3. CONDICIONES DE LA COMUNICACIÓN INTERPERSONAL

En un discurso trascendental en torno a la comunicación, se trata de indagar las condiciones básicas e ineludibles para que tenga lugar la comunicación entre los seres humanos. En el proceso comunicativo intervienen muchos factores de carácter ambiental y, por lo tanto, ajenos a la persona humana, sin embargo, tienen un efecto determinante en el proceso de comunicación. En un espacio muy ruidoso, por ejemplo, o en un lugar muy masifi-

¹³³ Levinas, E. *Totalidad e infinito*, p. 199.

cado, la posibilidad de establecer una comunicación interpersonal es muy remota, pues existen graves interferencias.

El espacio y el tiempo son fundamentales en el ejercicio de la comunicación, pues la comunicación entre dos seres humanos siempre es histórica y, por lo tanto, depende de las condiciones espacio-temporales, de la ubicación de ambas personas y de sus ritmos vitales. En este epígrafe, nos limitamos a esbozar las condiciones antropológicas de la comunicación interpersonal, es decir, lo que tiene que darse, desde la perspectiva humana, para que se desarrolle el proceso comunicativo.

E. Mounier considera que la comunicación humana requiere, al menos, cuatro condiciones ineludibles: éxtasis, comprensión, asunción y fidelidad.

En primer lugar, es preciso salir de sí. El éxtasis constituye la condición fundamental para la comunicación interpersonal. «La persona —dice Mounier— es una existencia capaz de separarse de sí misma, de desposeerse, de descentrarse para llegar a ser disponible para otros»¹³⁴. El movimiento extático es fundamental en el acto comunicativo, pues si el ser humano no sale de sí mismo para ir hacia el otro, entonces resulta imposible la interacción yo-tú. En el proceso comunicativo, reconocer la centralidad del otro es fundamental, pues sólo es posible establecer contacto comunicativo si uno se abre a la persona ajena. Salir de sí implica abandonarse a uno mismo para reconocer al otro.

En segundo lugar, se precisa la comprensión. No hay comunicación interpersonal sin comprensión. La comprensión consiste en la capacidad que tiene la persona de colocarse en el punto de vista del otro. En el plano de la cotidianidad, la incomprensión entre los seres humanos es muy patente y ello se debe a múltiples factores. Por de pronto, la expresión lingüística de la persona es un factor decisivo. Los seres humanos no hablamos de un modo único, no sólo en el sentido idiomático del término, sino en el sentido formal.

Existen distintos registros lingüísticos en la esfera humana, pero sólo es posible establecer comunicación interpersonal, si uno se acerca al registro de la persona ajena. Ponerse en la piel del otro es fundamental para que el otro comprenda lo que estoy diciendo y, en segundo lugar, para que el yo comprenda cómo el otro recibe lo que le estoy diciendo. Captar su estado anímico, su registro lingüístico, su situación ambiental, en definitiva, comprenderlo, es una condición ineludible de comunicación interpersonal.

En tercer lugar, es fundamental asumir lo ajeno, es decir, tomar sobre sí. Asumir no significa estar de acuerdo en el plano racional con lo que dice o ex-

¹³⁴ Mounier, E. *Obras Completas*. Salamanca, 1990; vol. III, p. 476.

presa el otro interlocutor. El disenso, la diferencia de criterios no tiene que identificarse con la ausencia de comunicación, sino con la disparidad de mentalidades y de modos de enfocar una determinada cuestión. Sólo es posible percatarse de esta disparidad si uno se comunica con el otro. Por lo tanto, asumir, no debe comprenderse en esta dirección. El asumir se refiere, fundamentalmente, a una disposición de tipo anímico y afectivo. La asunción es la capacidad del ser humano de integrar en su ser la pena, la alegría, la tarea de los otros, es «sentir dolor en el pecho».

En cuarto lugar, la comunicación exige fidelidad. La fidelidad es fundamental en la acción comunicativa, pues es el hilo subterráneo que mantiene la ligazón entre dos interlocutores. La comunicación interpersonal sólo es posible en la continuidad, pues el ser humano es una estructura compleja y resulta imposible comunicarse plenamente en el plano interpersonal de un modo puntual o intermitente. La fidelidad, es decir, la constancia, la tenacidad en la acción comunicativa es una «conditio sine qua non» de la misma.

«La aventura de la persona —dice Mounier— es una aventura continua desde el nacimiento hasta la muerte. Así pues, la consagración a la persona, el amor, la amistad, sólo son perfectos en la continuidad. Éste no es un despliegue, una repetición uniforme como los de la materia o de la generalidad lógica, sino un "continuo" resurgir»¹³⁵. De este modo, la relación interpersonal positiva es una provocación, una fecundación mutua.

4. FRACASOS DE LA COMUNICACIÓN

La comunicación interpersonal tropieza con varios fracasos. Como decíamos más arriba, el fracaso comunicativo es un fenómeno polifactorial, pues inciden muchos elementos en la erosión del proceso comunicativo. E. Mounier se refiere, explícitamente, a los obstáculos que el mismo hombre pone en el proceso de comunicación, sea de un modo intencional o sin intencionalidad alguna. Ahí se pone de relieve, una vez más, la naturaleza ambigua del ser humano, pues a pesar de ser «homo communicans», también es «homo incommunicans», tiene la habilidad de entorpecer intencionalmente la comunicación entre personas. El fracaso comunicativo se refiere a la frustración del contacto comunicativo entre dos seres humanos.

Los factores antropológicos de dicho fracaso se pueden tipificar, según el personalista francés, en dos: la opacidad y la resistencia. El ser humano es

¹³⁵ Mounier, E., op. cit., p. 477.

una estructura abierta, pero no completa ni totalmente abierta, pues en tanto que «homo interior», hay en él un fondo opaco a la luz del exterior. Precisamente por ello no resulta adecuado afirmar, llana y simplemente, que el ser humano es una estructura abierta o una estructura opaca, pues en tanto que animal bicéfalo, apertura y opacidad se dan simultáneamente en su ser. Quizás la mejor expresión para definir el hombre en su dimensión comunicativa es comprender al hombre como animal translúcido.

La opacidad constituye un factor clave en el fracaso comunicativo. «Siempre —dice Mounier— escapa algo del otro a nuestro más completo esfuerzo de comunicación. En el máximo de los diálogos, la coincidencia perfecta no me está dada»¹³⁶. Esta opacidad última del otro radica en su interioridad y revela que hay en el fondo de todo ser humano algo estrictamente incomunicable.

El segundo factor en el fracaso comunicativo es, según el padre del personalismo comunitarista, la resistencia. La resistencia se refiere a un tipo de oposición al otro, pero de carácter intencional. «Algo, en el fondo de nosotros, —dice Mounier—, resiste al esfuerzo de reciprocidad, una suerte de mala voluntad fundamental»¹³⁷.

En el universo en que vivimos, la persona está mucho más a menudo expuesta que protegida, desolada que comunicada. El ser humano es avidez de presencia, pero el mundo entero de las personas permanece para ellas masivamente ausente. La comunión que es la plenitud de la comunicación interpersonal no es la disolución, sino la total compenetración entre dos o más seres. La comunión es más rara que la felicidad, más ágil que la belleza.

En el ejercicio de cuidar, el factor de la comunicación es fundamental, pues sólo es posible cuidar adecuadamente a un ser humano en el marco de una comunicación interpersonal con un cierto grado de calidad. La erosión del mundo sanitario y de los procesos habituales de asistencia y de terapéutica responde a muchos factores, pero la comunicación constituye un factor central. Formar sólidamente a los agentes sanitarios en el arte de la comunicación es determinante para conseguir una asistencia más óptima.

¹³⁶ Ídem, p. 478.

¹³⁷ Ídem, p. 478.

CAPÍTULO 15

LA DIMENSIÓN ÉTICA: LA RESPONSABILIDAD FRENTE AL OTRO

1. LA PERSONA, SER LIBRE

La vida humana es autoconstrucción ética. No podemos vivir, al menos humanamente, sin conducir de algún modo nuestra vida. Cuando obramos —y vivir es obrar—, obramos con vistas a algo. De ahí la contextura implacablemente moral del hombre. Desde que tomamos conciencia de las exigencias de nuestra perfección, observamos nuestra naturaleza para ver prefigurada en ella la perfección anhelada. Antes de hablar de norma moral, es preciso percatarse de que nuestra realidad humana es constitutivamente ética.

La persona, volviendo la mirada sobre sí misma, toma conciencia de su libertad. Libertad que no es tan sólo un dato psicológico, sino un hecho ontológico, es decir, arraigado a su ser. Soy mi libertad. Tengo que hacerme, haciéndolo todo, excepción de mi naturaleza. La libertad es una facultad de la voluntad. El hombre en cuanto sujeto libre, obra autodeterminándose. El sujeto que decide lo que va a hacer, sabe que podía haber determinado otra actuación. En la entraña misma de la libertad hay una referencia al valor. Valor que no es una cosa, sino un contenido de sentido.

El hombre, a diferencia del animal, no tiene una vida puramente instintiva. Las circunstancias y las situaciones le fuerzan a conducirse inteligente-

mente. No está ensamblado en el medio circundante, respondiendo instintivamente a los estímulos, como el animal, sino que está domiciliado en un mundo en el cual ha de actuar y ha de ser responsable. Ante las diversas posibilidades tiene que preferir la suya. El hombre es, por encima de sus estructuras psicológicas, ineludiblemente, libre. Precisamente porque no le es dada por naturaleza su realización, tiene que hacerla por sí mismo, conforme a un determinado sistema de preferencias, hasta el límite de sus fuerzas.

El ejercicio concreto de la libertad supone elección y la elección supone multiplicidad de posibilidades elegibles. Seleccionamos estimativamente la posibilidad que hacemos nuestra. Y la seleccionamos cuando obramos humanamente, conforme a la razón, a nuestra razón. «El hombre, animal de realidades, es —según Zubiri— por lo mismo animal de posibilidades. Por ser animal de posibilidades puede hacer una vida; pero por ser animal de posibilidades apropiadas es, constitutivamente, un animal moral, y solamente porque es un animal moral, esto es, porque es realidad moral, puede y tiene que vérselas con eso que llamamos el bien» ¹³⁸.

La persona es un ser vocacionalmente abierto a la libertad. «La persona —dice Frankl— es existencial: con esto se significa que no es fáctica ni pertenece a la facticidad. El hombre, como persona, no es un ser fáctico sino un ser facultativo; él existe de acuerdo a su propia posibilidad para la cual o contra la cual puede decidirse. Ser hombre es ante todo, y como siempre vuelvo a decir, ser profunda y finalmente responsable. Con eso también se significa que es más que meramente libre: en la responsabilidad se incluye el para qué de la libertad humana —aquello para lo que el hombre es libre—, en favor de qué o contra qué se decide» ¹³⁹.

Sólo es libre el ser que no está completamente acabado. Las piedras son lo que son. No tienen ningún principio de autoperfeccionamiento. Donde hay vida comienza a haber la posibilidad de libertad, pero mientras no se llega a la vida inteligente, la posibilidad de autoacabamiento sigue las pautas del instinto vital, que no permite una auténtica liberación. El animal salvaje es libre porque no está enjaulado, pero en medio del bosque no hace lo que quiere, porque no tiene aún posibilidades reales de escoger. La libertad animal es una libertad atada, desde dentro, por una limitación de la naturaleza: falta la interioridad.

Cuando decimos que el hombre es libre queremos decir que el hombre es capaz de acabarse a sí mismo y al mundo que lo rodea, y que al hacerlo

¹³⁸ Zubiri, X. *Sobre el Hombre*, p. 379.

¹³⁹ Frankl, V. *La voluntad de sentido*, ed. cit., p. 111.

puede descubrir y elegir entre los medios que están a su alcance. De forma más estricta, diremos que el hombre es libre cuando actúa según la propia conciencia de bien razonablemente descubierto y sentido, sin constricciones exteriores o interiores.

Según E. Stein, «lo que llamamos "acciones libres": una decisión, la realización voluntaria de una acción, la aceptación querida de un pensamiento espontáneo, la ruptura consciente de una secuencia de pensamientos, una petición, una oración, un consentimiento, una promesa, una orden, una sumisión; todo esto constituyen acciones del yo, múltiples en su sentido y en su estructura interior, pero todas con uniformidad; en efecto, por ellas el yo da un contenido y una dirección a su ser y "engendra", en cierto sentido, su propia vida al comprometerse él mismo en una dirección definida y al entregarse a cierto contenido de experiencia» ¹⁴⁰.

«Con esto —añade la filósofa judía— él no se convierte en su propio creador, ni llega tampoco absolutamente a ser libre: la libertad de determinarse a sí mismo le es dada, así como también la vitalidad que él desarrolla en la dirección escogida: cada acción es una respuesta a una sugestión y a la aceptación de un ofrecimiento» ¹⁴¹. El ejercicio de la libertad presupone, pues, el conocimiento del yo, de la interioridad, de la heterogeneidad que existe en el mundo circundante y mi propia identidad personal.

El ejercicio de libertad auténtica implica la superación del libre albedrío y se refiere, fundamentalmente, a la idea de proyecto. Ser libre no se limita, simplemente, a elegir entre dos o más alternativas, sino que se refiere a un proceso global de construcción del sujeto, a un itinerario individual de plenitud y, en este sentido, es mucho más exigente que lo que se representa en el imaginario social. El hombre siente miedo frente a libertad, decía Fromm en uno de sus más conocidos ensayos ¹⁴², y tiene miedo porque debe autoconstruirse desde sí mismo, responsabilizarse de sus actos, edificar un proyecto personal con la existencia que le ha sido dada.

El ser humano, como dice Herder, es el primer liberado de la naturaleza, a él le está dada la posibilidad de tomar su vida con sus manos. Schiller lo expresa bellamente cuando dice que en el animal y en la planta, la naturaleza no sólo da la determinación, sino que además la ejecuta también por sí sola. Pero en el ser humano sólo le da la determinación, y lo deja a él mismo su

¹⁴⁰ Stein, E. *Ser finito y ser eterno*, p. 387.

¹⁴¹ Ídem.

¹⁴² Cf. Fromm, E. *El miedo a la libertad*. Barcelona, 1978.

cumplimiento. Tiene razón A. Gehlen cuando dice que el ser humano no sólo vive, sino que acarrea con su vida.

La libertad humana no es infinita, ni omnipotente, pues el ser humano es una estructura indigente y vulnerable y esto significa que el ejercicio de su libertad está limitado, «a priori» (estructuralmente) y «a posteriori» (históricamente). El hombre no puede hacerlo todo, pues tiene una naturaleza y partir de esta naturaleza construye con su vida un proyecto fundamental. La libertad humana es histórica, pero se desarrolla a partir de una determinada estructura que es la estructura de la persona humana. Uno no escoge su naturaleza física, su color de piel, su capacidad de intelección, su altura o su imaginación. Hay algo dado en la vida humana y con lo dado construye el hombre su libertad. En el fondo, la libertad se trata de una acción demiúrgica.

Por otro lado, el ser humano se desarrolla en el seno de un determinado enclave histórico, político, económico, religioso y, en tanto que animal histórico, estos elementos de su entorno le influyen y condicionan el ejercicio de su libertad. «El ejercicio de la libertad —dice Laín Entralgo— está siempre condicionado. Nunca la espontaneidad de un acto humano es completa, por genial que sea su originalidad y por importante que en el mundo llegue a ser su novedad; siempre es reactiva a la situación global de su autor en el momento de concebirlo, o ante alguno de los componentes de esa situación»¹⁴³.

Por otro lado, el ser humano no puede hacer lo que quiera con sus semejantes. El ejercicio de su libertad en el plano de la sociedad, no puede ni debe poner en crisis la libertad ajena y la armonía del mundo. Como dice lacónicamente Levinas: «mi libertad no es la última palabra, no estoy solo»¹⁴⁴. Existen otros seres humanos en el mundo y en el ejercicio de mi libertad debo contar con ellos. Y añade el filósofo de origen lituano: «Ser libre es construir un mundo en el que se pueda ser libre»¹⁴⁵. Esto significa que sólo es posible ejercer adecuadamente la libertad personal en un marco de responsabilidad compartida. «La responsabilidad para con el prójimo —concluye Levinas— es anterior a mi libertad»¹⁴⁶.

¹⁴³ Laín Entralgo, P. *Alma, cuerpo, persona*, p. 166.

¹⁴⁴ Levinas, E. *Totalidad e infinito*, p. 123.

¹⁴⁵ Ídem, p. 183.

¹⁴⁶ Levinas, E., op. cit., p. 263.

2. LA ESENCIA DE LA RESPONSABILIDAD

El ser humano es un ser libre, o más exactamente, vocacionalmente llamado a ser libre, aunque este deseo fundamental de libertad se puede frustrar por muchas razones de carácter intrínseco o extrínseco. Uno puede aliarse a sí mismo y huir de la responsabilidad que implica ser libre y actuar por uno mismo y, por otro lado, uno puede ser objeto de manipulación, de coacción o instrumentalización ajena y sufrir la ausencia de la libertad.

Por otro lado, el ser humano está constitutivamente llamado a ser responsable, no sólo responsable de sus actos, sino de sus semejantes y del entorno natural y social. La responsabilidad, como la libertad, es una posibilidad existencial y ética del ser humano, pero puede frustrarse por múltiples razones. De hecho, el ser humano —y la historia lo revela con un largo rosario de episodios—, ha demostrado, con su acción o su omisión, ser el animal más irresponsable de todos, pues ha puesto en crisis el mantenimiento de su propia vida en el planeta y el bienestar de las generaciones futuras¹⁴⁷.

El desarrollo de la persona, en tanto que ser libre, implica la responsabilidad y, en este sentido, la exigencia ética de ser responsable no es un puro valor fáctico, sino que tiene su génesis en la misma entraña de la Antropología Filosófica. La «responsabilidad —dice Levinas— es más de lo que puedo o no haber cometido con respecto al otro y de todo cuanto haya podido o no ser de mi incumbencia, como si estuviese entregado al otro antes de consagrarme a mí mismo. Es una autenticidad que no se mide por lo que me es propio —(...)—, por lo que ya me ha afectado, sino por la pura gratitud con la alteridad»¹⁴⁸.

La negación del otro y de su alteridad constituye un acto irresponsable. La ética exige el respeto y la atención al otro en tanto que otro y requiere la máxima atención a su vulnerabilidad. La instrumentalización objetiva del otro constituye un atentado directo a la ética. El protagonista de *La náusea* de Sartre expresa con mucha plasticidad su relación con el señor de Rollebon como una relación instrumental, de tipo sujeto-objeto.

«El señor de Rollebon —dice el protagonista— era mi socio: él me necesitaba para ser, y yo le necesitaba para no sentir mi ser. Yo proporcionaba la materia bruta, esa materia bruta que tenía para dar y tomar, con la cual no sabía qué hacer: la existencia, mi existencia. Su parte era representar. Permanecía frente a mí y se había apoderado de mi vida para representarme la su-

¹⁴⁷ Cf. Jonas, H. *El principio de Responsabilidad*. Barcelona, 1995.

¹⁴⁸ Levinas, E. *De Dios que viene a la Idea*. Madrid, 1994; p. 263.

ya. Yo ya no me daba cuenta de que yo existía, ya no existía en mí sino en él; por él comía, por él respiraba, cada uno de mis movimientos tenía sentido fuera, allí, justo frente a mí, en él; ya no veía mi mano trazando las letras en el papel, ni siquiera la frase que había escrito; detrás, más allá del papel, veía al marqués que había reclamado este gesto, cuya existencia consolidaba este gesto. Yo era sólo un medio para hacerla vivir, él era mi razón de ser, me había librado de mí» ¹⁴⁹.

Esta preocupación central por el otro, que constituye el meollo de la responsabilidad, lo expresa J. L. Marion con un término muy particular: la conminación. «La conminación —dice— me dirige hacia el otro para rendirle el reconocimiento de que él vale como un fin en sí y no como un medio» ¹⁵⁰. Y añade: «la conminación me hace descubrirme —sin que ninguna voz exterior me constriña al respecto— obligado a otro: yo debo a..., corresponde tal cosa..., es obligado...; en el rostro del otro no leo la directa visibilidad del otro en persona (...), sino mi propio llamamiento a exponerme en él» ¹⁵¹. Y concluye: «la conminación me hace responsable del otro (Levinas) y no solamente frente otro (Sartre)» ¹⁵².

Esta demanda de responsabilidad compromete al ser humano a tomar partido por el otro, a implicarse por el otro, por el bien del otro. Se trata de un contrato eminentemente moral, una preocupación, una pre-ocupación por el bien ajeno. E. Hirsch, en plena sintonía con el pensamiento de Levinas y de Jonas, considera que «la responsabilidad —elemento primordial del despertar de la ética— se funda en la capacidad que tiene la persona de aceptar en su intimidad y como imperativo la demanda formulada por el otro» ¹⁵³.

Esta capacidad que tiene el ser humano para responsabilizarse, no sólo de sus acciones personales, sino del otro, en tanto que ser frágil y vulnerable, pone de relieve su naturaleza ética.

¹⁴⁹ Sartre, J. P. *La náusea*. Madrid, 1981; p. 128

¹⁵⁰ Marion, J. L. *Prolegómenos a la Caridad*, ed. cit., p. 107.

¹⁵¹ Ídem.

¹⁵² Ídem.

¹⁵³ Hirsch, E. *Médecine et éthique*. París, 1990; p. 65.

CAPÍTULO 16

LA DIMENSIÓN HISTÓRICO-BIOGRÁFICA DE LA PERSONA HUMANA

1. LA HISTORICIDAD DEL SER HUMANO

La historicidad del ser humano constituye un dato fundamental de la Antropología Filosófica. «El hombre —dice N. Berdiaev— es en gran medida un ser histórico; el hombre vive en lo "histórico" y lo "histórico" habita en el hombre. Entre el hombre y lo "histórico" existe una solidaridad tan profunda y misteriosa en su fundamento primordial, una reciprocidad tan concreta, que es imposible separarlos. No se puede separar al hombre de la historia, no se le puede considerar en abstracto; tampoco se puede establecer una disociación entre la historia y el hombre, ni considerar lo "histórico" únicamente como un fenómeno (...), como manifestación del mundo percibido exteriormente y dado a nuestra experiencia, contraponiéndolo a la realidad del noumeno (...), a la esencia del ser, a la secreta realidad interior» ¹⁵⁴.

El ser humano, como cualquier otro ser vivo, nace, crece y muere, sin embargo, la persona, en tanto que animal histórico, es un ser biográfico, es decir, vincula los distintos elementos de su decurso vital y construye su historia, que es exclusivamente suya. La historicidad pues, se relaciona con la con-

¹⁵⁴ Berdiaev, N. *El sentido de la historia*. Madrid, 1979; p. 26.

ciencia, con la memoria y con el recuerdo. El hombre, en virtud de su memoria, recuerda, pero no sólo recuerda datos objetivos, acontecimientos distintos que han ocurrido a lo largo de su decurso vital, sino que tiene consciencia de haber escrito una historia con su existencia.

«El hombre —dice X. Zubiri— es animal histórico “de suyo”. La historia no es un conjunto de vicisitudes que caen sobre el hombre, ni, por tanto, es la historia la “vicisitudinalidad” (valga lo brutal del vocablo) humana. Todo lo contrario: el hombre es histórico por ser hombre. El hombre es formal y constitutivamente histórico “de suyo”. La historicidad es un momento constitutivo de la realidad misma del hombre»¹⁵⁵. Lo «histórico» es una cierta revelación de la más profunda esencia de la realidad mundana, del destino del mundo y de lo que constituye su número fundamental: el destino del hombre.

Existe una historia colectiva que se refiere al conjunto de una comunidad, de un país o de un continente. Ésta es la historia impersonal, la historia que se cuenta en los grandes manuales y enciclopedias. Todo ser humano nace en un momento dado de esta historia colectiva y las palpitaciones del tiempo (de ese tiempo), como decía Ortega y Gasset, le afectan, pues la estructura personal no es incólume a los eventos externos, a las mutaciones de la historia social, política, económica y religiosa. «El hombre —dice Berdiaev— en su vida presente, reencuentra la auténtica realidad del grandioso mundo histórico a través de la memoria, de la tradición interior, de la comunión interior entre los destinos de su espíritu individual y los de la historia»¹⁵⁶.

Sin embargo, el ser humano no sólo es animal histórico porque pertenece al conjunto global de la historia colectiva, sino porque construye su historia, su biografía y la construye en íntima y total interacción con sus semejantes en el marco de una historia común, pero se trata de su historia, de una historia que puede contar, escribir, explicar o narrar. Uno puede estar contento con su historia, o puede estar frustrado por ella, pero la historia, como el tiempo, es irreversible y resulta imposible borrar el itinerario que uno ha recorrido en el pasado.

El paso del tiempo, la caducidad, la irreversibilidad del decurso vital, la imposibilidad de frenar el reloj o de dilatarlo (como en los cuadros de Dalí) y abrir un paréntesis eterno en la condición humana son cuestiones fundamentales desde un punto de vista antropológico y constituyen, en sentido global, temas recurrentes en la historia de la poesía occidental. El ser humano se de-

sarrolla y se construye en la temporalidad, pero siente la temporalidad como un peso o, para decirlo con Nietzsche, como el peso más pesado de todos¹⁵⁷.

En efecto, el enclave de la persona humana en la temporalidad es tenso, e inclusive dramático, pues el ser humano se resiste a aceptar obstinadamente el paso del tiempo y lucha contra la temporalidad, no sólo por el aspecto que toma su corporeidad al transcurrir los años, sino porque siente el deseo de trascender el tiempo, desea ser eterno. «Sólo la historia interior —dice Kierkegaard— es verdadera historia, mas la verdadera historia lucha con aquello que es el principio de vida en la historia: con el tiempo»¹⁵⁸. El ser humano, en tanto que síntesis de temporalidad y eternidad, no se obstina a aceptar la temporalidad, sino que desea trascenderla y vivir en un eterno presente¹⁵⁹. El deseo de eternidad y de vivir en plenitud está en la entraña de la condición humana.

Desde una perspectiva filosófica de corte determinista, la historia individual se explica por la historia colectiva, pues el ser humano, desde este enfoque, es un simple elemento del engranaje del tiempo. Sin embargo, desde la afirmación de la libertad de la persona, la historia de cada ser humano es única y exclusiva, pues es la cristalización de su proyecto existencial, es la concreción, a lo largo del decurso vital, de su libertad. No existen dos biografías parejas, cada ser humano es un mundo aparte y el desarrollo de su vida histórica no puede explicarse por la vida de otro, ni puede reducirse a un principio de carácter impersonal y globalizador. A pesar de ello, es preciso afirmar que esta historia individual está continuamente moldeada por la historia colectiva y que jamás puede comprenderse con hondura al margen de los acontecimientos comunes.

En este sentido, el factor de la tradición es fundamental para comprender la identidad personal de cada ser humano, pues la herencia del pasado, de lo vivido a lo largo de distintas generaciones moldea el sujeto presente. «La tradición —dice Berdiaev— es un cierto vínculo libre, espiritual, hereditario al interior del hombre; no es algo trascendente e impuesto al hombre, sino inmanente»¹⁶⁰.

¹⁵⁵ Zubiri, X. *Sobre el Hombre*, pp. 203-204.

¹⁵⁶ Berdiaev, N., *ídem.*, p. 29.

¹⁵⁷ Cf. Nietzsche, F. *La gaya ciencia*, & 341.

¹⁵⁸ Kierkegaard, S. *Diálogos sobre el matrimonio*. Madrid, 1965; p. 221.

¹⁵⁹ Cf. Kierkegaard, S. *La enfermedad mortal*. Barcelona, 1994.

¹⁶⁰ Berdiaev, N., *ídem.*, p. 35.

2. LA HISTORIA INTERIOR Y LA HISTORIA EXTERIOR

Desde la perspectiva antropológica que se ha abordado aquí, es preciso distinguir dos tipos de historia: la historia interior y la historia exterior. Según Kierkegaard hay «dos especies de historia: la exterior y la interior. Se trata de dos especies corrientes cuyo movimiento es de sentido contrario»¹⁶¹. El ser humano, en tanto que animal bicéfalo, es un adentro y un afuera. Ambas dimensiones de la persona humana son, ineludiblemente históricas. El adentro no constituye un todo estático, una realidad monádica e idéntica a sí misma para la eternidad. Más bien lo contrario. El adentro de cada cual se transforma y experimenta graves mutaciones a lo largo del decurso vital. Cada ser humano tiene su historia interior. Esta historia se refiere a las vivencias más íntimas, a los recuerdos inolvidables, a los sentimientos que uno ha vivido a lo largo de su itinerario como persona.

Por otro lado, está la historia exterior del ser humano, que se refiere al conjunto de mutaciones y transformaciones que la persona experimenta en el plano de la representación. A lo largo de la historia, uno representa distintos papeles en el Gran Teatro del Mundo, como diría Calderón de la Barca. Ésta es la historia epidérmica del ser humano, es lo que los otros conocen de su persona. Uno define la persona ajena por el rol profesional que desarrolla en el mundo: profesor, enfermera, jardinero, lampista..., pero el ser humano, en cuanto tal, trasciende su rol profesional y desde una perspectiva integral, jamás puede reducirse una persona al rol que desarrolla en la vida pública. Antes que el profesional, está la persona.

Ambas historias, interior y exterior, se cruzan constantemente en la vida del sujeto, pues el ser humano, en tanto que estructura global, vive de un modo íntegro su historia: el adentro influye en el afuera y el afuera influye en el adentro.

La historia más íntima de un ser humano, la historia más personal no radica en el exterior, no está escrita en las enciclopedias, sino en la interioridad de sí mismo. Sólo uno mismo sabe, con propiedad, lo que ha sido su vida y su historia. La relación con dicha historia es fundamental para el bienestar y la serenidad del sujeto. La negación de la propia historia constituye, en el fondo, la negación de uno mismo. Se impone, pues, la tarea de asumir la propia historia, de aceptar el propio recorrido, a pesar de las múltiples precariedades del mismo.

¹⁶¹ *Diálogos sobre el matrimonio*, pp. 220-221.

Por otro lado, resulta imposible conocerse a sí mismo, si uno desconoce las raíces de su historia personal. El ser humano nace, crece y se desarrolla en el seno de una tradición, de un universo simbólico, lingüístico y cultural, y en esa atmósfera, como diría Kierkegaard, se construye, se desarrolla, recorre su itinerario personal. Resulta imposible comprender al ser humano fuera del marco de la tradición, pues el ser humano es, por definición, el animal tradicional. Conocer las raíces culturales de uno mismo es fundamental para poder responder, con una mínima seriedad, a la pregunta: ¿quién soy yo?

El relato autobiográfico adquiere un relieve especial en este punto, ya que el ser humano sólo puede tener un conocimiento adecuado de sí mismo si es capaz de narrar su vida, de contar, oral o textualmente, lo que ha sido su vida. En esta esfera, el género memorístico, el dietario, el diario, constituyen un material de gran valor desde el punto de vista antropológico. En un diario, uno cuenta lo que ha sido su historia interior, sus vivencias más hondas, uno recorre con la letra los paisajes de la interioridad y se descubre a sí mismo en el texto. La exteriorización verbal del adentro es fundamental para conocerse a sí mismo y darse cuenta de lo que uno es y de lo que uno ha sido.

La dualidad, pues, de historias, es puramente artificial en la vida cotidiana del ser humano, y sólo se hace patente en el plano teórico. Sin embargo, es preciso deslindarlas conceptualmente para evitar una lectura de la historicidad del ser humano en clave exterior o de representación. Desde un punto de vista ontológico, se podría considerar que la historia interior se refiere propiamente al ser, mientras que la historia exterior se refiere al tener.

3. EL RECUERDO Y LA ESPERANZA

La historia del ser humano no es, por otro lado, una «continuum» rectilíneo. El abismo, la fractura, la discontinuidad, la oscilación no son fenómenos ajenos al decurso vital de uno mismo. Cada ser humano traza con su biografía una determinada curvatura y no existe una función para describir la linealidad de dicha curvatura. Y no existe, porque el sentido de la línea resulta imposible de pronosticar, pues la vida humana es un proyecto que se construye en libertad.

La libertad es, al fin y al cabo, el fundamento último de la historia. «Si no existiese libertad —dice Berdiaev— tampoco habría historia. La libertad es el fundamento metafísico primordial de la historia»¹⁶².

¹⁶² Berdiaev, N., *Idem*, p. 60.

La percepción subjetiva del tiempo no es unívoca en el ser humano, sino una experiencia completamente personal. Existe el tiempo objetivo que puede medirse con las agujas de un reloj o las hojas de un calendario, pero existe la percepción individual e interior del tiempo y esa percepción depende del modo de llenar dicho tiempo. Una hora son sesenta minutos, pero la percepción subjetiva de una hora puede prolongarse indefinidamente o puede, por otro lado, acortarse hasta tal extremo que uno ni siquiera se ha dado cuenta que ha pasado una hora. El modo como el ser humano vive ese tiempo es fundamental en la percepción subjetiva del mismo. En el sufrimiento, la percepción del tiempo es lenta y pesada, mientras que en la salud, el tiempo corre con celeridad. En la enfermedad, por otro lado, el tiempo fluye lento y calmado y uno tiene la impresión que el día jamás se va a terminar.

En la aplicación de los cuidados es particularmente necesario reconocer y considerar la percepción subjetiva del tiempo, pues el tiempo que vive la persona del enfermo es muy distinto del tiempo que vive la persona que le visita o la persona que le cuida. La diferencia fundamental radica en que el modo de llenarlo es muy distinto en una persona que está en plenas facultades para desarrollar sus actividades cotidianas y una persona que, por motivos patológicos, está aislada de su obrar cotidiano. En la conciencia de la persona enferma, el tiempo se dilata hasta el límite, porque no tiene nada que hacer y las horas transcurren muy lentamente. Cuidar a una persona enferma es ayudarle a llenar su tiempo con otro tipo de actividades, actividades que pueda desarrollar dentro de sus límites, y eso significa, en último término, ayudarle a vivir el curso de las horas de un modo más llevadero.

El ser humano estructura su tiempo a partir de tres categorías: presente, pasado y futuro. El presente es, de hecho, inabordable desde la conciencia, pues, cuando es retenido por ella, se convierte ineludiblemente en pasado. Y, por otro lado, cuando la conciencia reflexiona sobre las posibilidades y alternativas que se presentan en la vida, entonces el presente todavía no existe, ya que de hecho, la conciencia se proyecta hacia el futuro. El ahora, pues, es inabordable desde el plano de la conciencia. Cuando el actor piensa su acción, la petrifica en el pasado. Cuando el actor proyecta lo que va hacer, entonces, la proyecta hacia el futuro.

Todo ser humano distingue, en su historia personal, un pasado y un futuro. El pasado se refiere al conjunto heterogéneo de experiencias que uno ha vivido y a las distintas etapas que uno ha recorrido a lo largo de su itinerario. El futuro es puramente mental pues, de hecho, no existe realmente, sólo está dentro de la mente humana como expectativa, como ilusión, como esperanza.

El pasado tampoco existe, de hecho, pues sólo cobra realidad mediante el recuerdo. Lo que ha ocurrido determina las alternativas de futuro y moldea profundamente la persona, pero no existe como existe esta flor, este libro o este paisaje. Uno retiene el pasado en la memoria y gracias a la memoria puede reconstruir ordenadamente lo que ha vivido, lo que ha sufrido, lo que ha estudiado. La memoria es fundamental en el orden estructural del ser humano, tiene una función cosmidadora, pues ordena el material vivido y lo retiene.

De ese modo, el ser humano puede reconocerse en el pasado y uno espera cosas en su futuro y recuerda experiencias del pasado. Entre el pasado (el recuerdo) y el futuro (la esperanza) se desarrolla la vida humana. La persona humana tiene la capacidad de mirar atrás y reconocerse a sí mismo en episodios del pasado, pero tiene la capacidad de mirar adelante e imaginar cómo va a ser su vida en el futuro, cómo van a ser sus hijos. Memoria y expectativa son dos elementos inherentes al ser humano.

«Los hombres —dice Kierkegaard— se dividen en dos grandes clases, los que preferentemente viven de la esperanza y los que con preferencia viven en el recuerdo. Las dos partes indican una relación defectuosa con el tiempo. El individuo sano vive a la vez en la esperanza y en el recuerdo y sólo gracias a esto encuentra su vida la verdadera y rica continuidad. Pues vive en la esperanza y no añora, como los individuos que viven exclusivamente en el recuerdo, retrotraerse en el tiempo»¹⁶³.

El equilibrio entre pasado y futuro, entre recuerdo y esperanza es fundamental en el ser humano. La salud se relaciona, también, con la percepción del tiempo. Sólo se puede vivir con fecundidad el presente, el tiempo presente, desde el equilibrio y la armonía entre recuerdo y esperanza.

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 231-232.

CAPÍTULO 17

LA DIMENSIÓN METAFÍSICO-TRASCENDENTE DE LA PERSONA HUMANA

1. EL HOMBRE COMO ANIMAL METAFÍSICO

Existe una dimensión en el ser humano y sólo en el ser humano que es la dimensión metafísica y se relaciona directamente con su interioridad. Lo metafísico se refiere, desde un punto de vista etimológico a lo que está más allá de lo físico, esto es, a lo perceptible mediante los instrumentos de conocimiento sensibles de que dispone el ser humano. La persona es un ser físico, porque tiene una determinada corporeidad, una determinada extensión en el espacio, un peso y una magnitud. Pero se refiere por naturaleza a otra dimensión que está más allá de lo físico y que Aristóteles denominó canónicamente metafísica.

La dimensión metafísica del ser humano se manifiesta, especialmente, en su preguntar. El hombre se interroga por el sentido del mundo, por el sentido de la historia, por el sentido de la muerte y de la creación. La pregunta por el sentido de la realidad es la pregunta metafísica por definición y es la más humana de las preguntas. La persona humana nace, crece y vive en una determinada parcela del mundo y de la historia, pero desea conocer lo que está más allá de su tiempo y de su espacio, lo que se refiere al origen y al destino final de su ser y de su stirpe. La pregunta metafísica se desdobra, de este modo, en dos grandes planos: el plano del origen (la protología) y el plano del final (la escatología). ¿De dónde vengo? ¿Hacia dónde voy?

Por otro lado, el ser humano se halla cercado de un conjunto de interrogantes que se refieren a realidades que no son de carácter físico o tangible, sino de carácter metafísico, porque trascienden el plano de la sensibilidad. El amor, por ejemplo, tiene una expresión en el orden gestual, en el orden lingüístico, en el orden somático y cultural, pero la pregunta por la esencia del amor, en tanto que sentimiento humano universal, trasciende el marco de sus manifestaciones y se trata de una pregunta ineludiblemente metafísica. El morir es el proceso más natural de la vida, pues todo ser vivo necesariamente muere y la muerte, en tanto que proceso, tiene unos rasgos de tipo biológico, social, cultural e, inclusive, psicológico, pero la pregunta por el sentido de la muerte, por el más allá de la muerte, por la vida eterna, es una pregunta inequívocamente metafísica que el ser humano no puede dejar de plantearse porque está arraigada a su misma humanidad.

El hombre no puede razonablemente dejar de plantearse aquellas cuestiones fundamentales, que atañen a su propia persona. Porque su absentismo denotaría el desconocimiento de lo más esencial de su vida, originándose como una especie de enfrentamiento entre su yo y su persona. Como dice G. Colli, «el hombre posee, además de las fuerzas destinadas a conservar la especie y el individuo (actividad finalista y utilitaria), otras capacidades (que se pueden identificar en su misma estructura anatómica), que penetran, por su misma naturaleza, más allá de la esfera de lo útil, y exigen ser satisfechas mediante una expresión autónoma»¹⁶⁴. Esta capacidad de trascender el orden de lo físico, de lo material, de lo tangible, para alcanzar interrogativamente el núcleo metafísico de la realidad es propio y exclusivo de la naturaleza humana.

«Excepto el hombre —dice Schopenhauer—, ningún ser se sorprende de su propia existencia, sino que para todos ellos ésta se comprende hasta tal punto por sí misma, que no reparan en ella. En la serenidad de la mirada de los animales habla todavía la sabiduría de la naturaleza; porque en ellos la voluntad y el intelecto no están aún suficientemente alejados para poder extrañarse mutuamente de su reencuentro»¹⁶⁵. La dimensión metafísica se relaciona directamente con la admiración.

El ser humano, además de «homo faber», puede desarrollar también su capacidad contemplativa y admirarse del mundo, del espectáculo de la naturaleza viva, del nacimiento de un niño o de una puesta de sol. Ante la admiración, el ser humano se pregunta qué sentido tiene el mundo, y qué sentido

tiene su existencia en el conjunto del universo. Es el animal inquieto, el eterno contestatario de la naturaleza, el más interrogativo de todos los seres que existen.

Asombrarse de la realidad es mucho más que observarla. Constituye una actividad y una experiencia propiamente humana y desencadena toda la reflexión metafísica. El mismo Aristóteles consideraba en su magna obra, la *Metafísica*, que el origen del filosofar es la admiración. La dimensión, pues, metafísico-trascendente se refiere a esta capacidad de trascender (ir más allá) el orden material que tiene el ser humano.

Esta capacidad de trascender no presupone necesariamente la afirmación de otro mundo o de otra esfera de realidad de tipo espiritual o noético, aunque es razonable y coherente aceptar, por fe, una realidad de tipo inmaterial más allá de nuestro mundo cósmico. Sin embargo, en el plano estrictamente antropológico, lo que puede afirmarse de un modo categórico es la apertura metafísico-trascendente del ser humano hacia una realidad que se sitúa más allá del mundo de las cosas. El análisis de la consistencia o inconsistencia de dicha realidad constituye la tarea fundamental de la metafísica y de la teología natural.

La dimensión metafísica del ser humano se relaciona directamente con el pensamiento de la muerte, de la *propia* muerte y con la reflexión en torno al sufrimiento. El ser humano, como todo ser vivo, es un ser que muere, pero sólo él tiene conciencia reflexiva de su propia muerte, de la muerte que se avecina en su futuro. La percepción de esta muerte venidera, la experiencia del sufrimiento inútil activa extraordinariamente la dimensión metafísica del ser humano. En esas circunstancias, la pregunta por el sentido, por la razón de ser de la existencia y de la vida humana adquiere un relieve y una consistencia muy notoria.

«Su asombro (del hombre) —dice Schopenhauer— es tanto más serio cuanto afronta aquí por primera vez, con conciencia, la muerte, y junto con la finitud de toda existencia se le impone también en mayor o menor medida la vanidad de todo afán. Con esta meditación y este asombro se origina, por tanto, la necesidad, exclusivamente propia del hombre, de una *metafísica*: él es, por consiguiente, un animal "*metaphysicum*"»¹⁶⁶. El hombre se percata enfáticamente de su dimensión metafísica cuando cruza experiencias-límite, como el dolor, la muerte, el desamparo, la frustración, la aniquilación. Entonces se da cuenta, de un modo patente, que su vida no es eterna, que su ser no es

¹⁶⁴ Colli, G. *El libro de nuestra crisis*. Barcelona, 1991; p. 124.

¹⁶⁵ Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*, I, E, 17.

¹⁶⁶ Schopenhauer, A., ídem.

absoluto, que su tiempo y sus fuerzas son limitadas y entonces se pregunta si hay algo o alguien más allá de su esfera personal y de su mundo físico.

«La consideración del sufrimiento y la miseria de la vida —dice Schopenhauer— proporcionan el impulso más fuerte para la meditación filosófica y para las interpretaciones metafísicas del mundo. Si nuestra vida no tuviera fin y estuviera exenta de dolor, tal vez a nadie se le ocurriría preguntar por qué existe el mundo y por qué tiene precisamente este modo de ser, sino que todo se comprendería justamente también por sí mismo»¹⁶⁷.

«Por muy grandes que sean los progresos que la *física* (entendida en el sentido amplio de los antiguos) —dice Schopenhauer— pueda hacer jamás, con ello no se habrá realizado el menor paso hacia la *metafísica*, del mismo modo que una superficie, por muy lejos que se prolongue su extensión, jamás conseguirá contenido cúbico»¹⁶⁸.

2. LA BÚSQUEDA DE SENTIDO

«El hombre —dice Frankl— busca la tensión. Busca concretamente tareas que tengan sentido, que puedan mantenerle en una "sana tensión". Es también lo que yo designo con el concepto motivacional de "deseo de sentido". Si el hombre *encuentra* un sentido, entonces y sólo entonces se siente feliz, pero también se capacita para el sufrimiento. En efecto, el hombre está dispuesto entonces a asumir privaciones e incluso a poner en juego su vida... Y a la inversa, si el hombre no atribuye *ningún* sentido a la vida, maldice ésta, aunque externamente le vayan bien las cosas, y a veces se deshace de ella. A pesar del bienestar y del lujo. O precisamente en el bienestar y en el lujo. La sociedad industrial satisface prácticamente todas las necesidades del hombre, y la sociedad de consumo se preocupa de crear necesidades. Pero hay una necesidad que no queda satisfecha: la necesidad de sentido, el deseo de sentido»¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Schopenhauer, A., *Idem*.

¹⁶⁸ Schopenhauer, A., *WWV*, I, E, 17.

¹⁶⁹ Frankl, V. *Homo patiens*, p. 53.

3. EL HORIZONTE DE LO TRASCENDENTE

La dimensión de la persona no es concebible en forma de un coto cerrado; eso iría contra la misma identidad del yo, cuya máxima autocomprensión le viene dada por su referencia a un tú, que despliega la relación a sí mismo. Esta tendencia a otro, como expresión de la misma estructura de la persona, manifiesta su íntima manera de ser.

El hombre acusa un sentido de trascendencia en su relación personal, como su estructura más fundamental. La apertura es el nervio central de la dimensión trascendente de la persona. El yo, a través de ella, vive la comunión personal con el tú, y viceversa. Y es precisamente en dicha interrelación donde aflora el sentido de la trascendencia de la persona. El despliegue de la apertura del hombre manifiesta que él está instalado en una dirección de trascendencia.

La emergencia del hombre respecto de sí mismo es signo inequívoco de su inquietud radical. El despliegue de la dimensión trascendente de la persona parece ser una necesidad ínsita en lo más profundo de la misma. De una u otra manera debe el hombre reconocer las proporciones infinitas de su dimensión de apertura. La aspiración a autotrascenderse, expresada en mil formas distintas, está siempre asociada al ser personal. El hombre no puede eludir el planteamiento de la existencia del ser trascendente. Pues experimenta la necesidad incontestable de desplegar su dimensión trascendente, plasmada a veces en el deseo de absolutizar algún ideal.

«Toda la realidad humana —dice V. Frankl— se caracteriza por su autotrascendencia, esto es, por la orientación hacia algo que no es el hombre mismo, hacia algo o hacia alguien, más no hacia sí mismo, al menos no primariamente hacia sí mismo. Cuando me pongo al servicio de algo, tengo presente ese algo y no a mí mismo, y en el amor a un semejante me pierdo de vista a mí mismo. Yo sólo puedo ser plenamente hombre y realizar mi individualidad en la medida en que me trasciendo a mí mismo de cara a algo o alguien que está en el mundo»¹⁷⁰.

Según Pedro Laín Entralgo, la respuesta ante el horizonte de lo trascendente se puede articular al menos de seis formas: la evasión, la desesperación, el nihilismo, la metáfora, el agnosticismo y la creencia.

Sciacca reconoce que la naturaleza humana está impulsada a trascender el orden natural en virtud de no haber nada en la naturaleza que pueda ser el objeto adecuado a esa infinita capacidad de sentir, de pensar y de querer.

¹⁷⁰ Frankl, V., *Idem*, p. 65.

La convicción de que el ser tiene en la nada no sólo su horizonte sino también su destino, ha surgido más de una vez en el pensamiento occidental, desde la segunda mitad del siglo XIX.

La metáfora, entendida como actitud mental ante lo último, no como simple ejercicio retórico del poeta, es un recurso para decir alusivamente algo que por la vía de la ciencia y la razón no puede conocerse y decirse; algo, por tanto, trascendente.

El agnosticismo no consiste en negar tajantemente la existencia de algo último, por tanto trascendente, sino en admitir como posible o como probable tal existencia pero dudar de la capacidad de la mente humana para conocerla.

Ante la trascendencia es posible también la actitud creyente, la creencia: la entrega personal, no sólo con la inteligencia, también con el corazón y la conducta, a una certidumbre última que siendo transracional, hallándose más allá de la razón científica y filosófica, a todos puede presentarse como no absurda, más aún, como razonable, y que al creyente se le presenta como orientadora y sustentadora.

4. LA EXPERIENCIA DEL MISTERIO

La experiencia del Misterio constituye el término y el origen de la actitud religiosa de la persona humana. El Misterio no se puede objetivar, porque trasciende el vínculo sujeto-objeto.

«El hombre religioso —dice Martín Velasco— tiene clara conciencia de que el Misterio no es objeto, por ejemplo, de una demostración humana. Vive de la certeza de que esa realidad misteriosa se le hace presente, pero evita expresar esa presencia en términos que incluyan la respectividad sujeto-objeto y para subrayar la primacía de lo que es el término de esa relación recurrir a expresiones en las que se atribuye claramente la iniciativa y hasta se le presenta como el verdadero sujeto del acto de conocimiento»¹⁷¹.

La actitud religiosa como relación con la realidad absolutamente trascendente se traduce en una nueva forma de existir, cuyos rasgos característicos son la aceptación y el reconocimiento del Misterio como origen amoroso de sí mismo, y el confiado, liberado y gozoso ejercicio de la existencia que brota de tal conocimiento.

El Misterio evoca la realidad sumamente valiosa, la que vale por sí misma y confiere valor a todo lo que existe. La que es y es en sí digna de ser y hace

digno de ser a todo lo que es. La realidad que por eso atrae irresistiblemente al hombre, le fascina al mismo tiempo que le descubre esa radical indignidad.

El Misterio no designa tan sólo una verdad inalcanzable o incomprensible. Evoca, más radicalmente, una realidad totalmente otra, más allá de lo conocido y de lo desconocido, que, lejos de dejarse abarcar por las redes de la razón del hombre, abarca, comprende y sobrecoge al hombre provocando en él el sentimiento de lo tremendo que tan gráficamente expresa R. Otto en su clásica obra *Lo santo*. El Misterio evoca, además de esa inaccesibilidad absoluta, la realidad sumamente positiva, densa, real por antonomasia, que con su presencia anonada literalmente al sujeto, provocando en él la experiencia de lo tremendo, vecina en muchos casos a una viva experiencia de finitud, de contingencia, en la que se aúnan el más radical aniquilamiento y la conciencia de la dependencia absoluta, del propio no ser apoyado en el ser absoluto o del propio ser como don total.

El Misterio es al mismo tiempo lo inaccesible y lo radicalmente presente bajo la forma de la experiencia del vacío y de la ausencia que provoca. Lo totalmente otro es al mismo tiempo lo más cercano al hombre. La realidad total que descubre al hombre su radical nihilidad y al mismo tiempo la absoluta dependencia que le hace permanentemente ser.

¹⁷¹ Velasco, J. M. *El encuentro con Dios*. Madrid, 1995; p. 51.

TERCERA PARTE

La persona frente a las situaciones-límite

CAPÍTULO 18

LA RADICAL VULNERABILIDAD DEL SER HUMANO

La experiencia de la vulnerabilidad está íntimamente arraigada en la humanidad. El ser humano es un ser vulnerable, radicalmente vulnerable, es decir desde su raíz («radix») más íntima. Vulnerabilidad significa fragilidad, precariedad. El ser humano está expuesto a múltiples peligros: el peligro de enfermar, el peligro de ser agredido, el peligro de fracasar, el peligro de morir. Vivir humanamente significa, pues, vivir en la vulnerabilidad.

«La vida del sujeto —dice E. Dussel— lo delimita dentro de ciertos marcos férreos que no pueden sobrepasarse bajo pena de morir. La vida sobrenada, en su precisa vulnerabilidad, dentro de ciertos límites y exigiendo ciertos contenidos: si sube la temperatura de la tierra, morimos de calor; si no podemos beber por un proceso de desecación —(...)— morimos de sed; si no podemos alimentarnos, morimos de hambre; si nuestra comunidad es invadida por otra comunidad más poderosa, somos dominados (...). La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos; se necesitan alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual» ¹⁷².

¹⁷² Dussel, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, 1998; p. 129.

No se necesita recurrir a la abstracción filosófica para percatarse de este hecho tan universal y enlazado a la condición humana. Es un hecho de experiencia personal, colectiva y cotidiana. Instintivamente, nos damos cuenta de nuestra vulnerabilidad mucho antes de empezar a pensar filosóficamente la realidad. Nos protegemos ante el frío, cuidamos nuestra alimentación, velamos por nuestra seguridad personal en las grandes ciudades, buscamos la sombra cuando el sol quema. Este tipo de movimientos de carácter irreflexivo es, en cierto modo, una forma de salvar la precariedad, una forma de superar nuestra radical vulnerabilidad.

K. Marx se refiere a la vulnerabilidad radical del ser humano en estos términos: «El ser humano real, corporal, en pie sobre la tierra firme... El ser humano es inmediatamente *ser natural*. Como ser natural, y como ser natural vivo, está, de una parte, dotado de fuerzas naturales, de fuerzas vitales... como impulsos; de otra parte, como ser natural, con corporalidad, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser vulnerable, condicionado y limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen *fuera* de él»¹⁷³.

El ser humano es vulnerable, pero además de serlo, puede ser consciente de su vulnerabilidad, es decir, puede pensarla, puede reflexionar en torno a ella, tratar de buscar soluciones y fórmulas para combatir el desaliento, el cansancio, la enfermedad, la inseguridad y todo cuanto va relacionado con la vulnerabilidad. Un ser vulnerable es un ser quebradizo, cuya integridad está constantemente amenazada por elementos externos e internos.

El dolor de muelas, por ejemplo, sobre el que tanto escribió Ortega y Gasset a propósito de la perspectiva intrapersonal, revela la vulnerabilidad interna del ser humano, pues es un mal que depende exclusivamente de su naturaleza fisiológica. La tormenta de verano, en cambio, es un agente externo a mi propia naturaleza y, cuando aparece, trato de protegerme en lugar seguro, pues experimento radicalmente mi vulnerabilidad.

El ser humano es, tal y como se ha dicho con anterioridad, una unidad orgánica y estructural que goza de una integridad corpórea, psicológica, social y espiritual. Es un ser pluridimensional e interrelacional porque tiene distintas dimensiones o caras y, además establece vínculos diferentes con su entorno y con su semejante. Pero esta unidad estructural y relacional que es el ser humano no es absoluta e inalterable, sino que está constantemente amenazada por elementos propios y ajenos: la enfermedad, el sufrimiento, la vejez, la exclusión, la marginación y el abandono, por ejemplo. La cuestión del sufri-

¹⁷³ Citado en Dussel, E. *Ética de la liberación*, p. 130.

miento, de la vejez y de la muerte son, quizás, las cuestiones claves en la filosofía occidental y también en el Budismo primitivo.

Se trata, pues, de una estructura frágil y precaria, es decir, vulnerable. Para decirlo con E. Levinas: *la vulnerabilidad es la exposición al ultraje y la herida*. En efecto, el ser humano es vulnerable porque está expuesto al ultraje, es decir, al insulto, a la agresión, a la humillación y, además, puede sufrir heridas con mucha facilidad, no sólo físicamente, sino también sentimentalmente y espiritualmente. Es un ser expuesto a la herida, lo que significa que debe protegerse, que debe construir una morada, una pantalla protectora frente al mundo y al entorno. La autonomía humana es una autonomía vulnerable¹⁷⁴.

Todo en el ser humano es vulnerable, no sólo su naturaleza de orden somático, sino todas y cada una de sus dimensiones fundamentales. Es vulnerable físicamente, porque está sujeto a la enfermedad, al dolor y a la decrepitud y, precisamente por ello necesita cuidarse; es vulnerable psicológicamente porque su mente es frágil y necesita cuidado y atención; es vulnerable desde el punto de vista social, pues como agente social que es, es susceptible de tensiones y de heridas sociales; además, es vulnerable espiritualmente, es decir, su interioridad puede fácilmente ser objeto de instrumentalizaciones secarias. Su estructura pluridimensional, su mundo relacional, su vida, su obrar, sus acciones, su pensamiento, sus sentimientos e, inclusive, sus fantasías son vulnerables¹⁷⁵.

Por todo ello, el ser humano es, en algunos aspectos, mucho más vulnerable que otros seres vivos, pero en otros aspectos más hábil para protegerse de la vulnerabilidad de su ser. Precisamente por el hecho de ser más complejo desde el punto de vista dimensional, también es más vulnerable, mucho más vulnerable que una roca o que un elefante. La expresión más elocuente de la vulnerabilidad humana se puede observar en el recién nacido. Su fina epidermis, sus débiles extremidades, sus temblores frente a cualquier ruido, su inestabilidad, su inocencia primogénita, su desprotección frente a los agentes de la naturaleza (el sol, el viento, el frío...), su rostro tan bello como débil, son expresiones evidentes de su vulnerabilidad. El recién nacido es, en cierto sentido, la más plástica epifanía de la extrema vulnerabilidad del ser humano.

¹⁷⁴ Sobre la relación entre autonomía y vulnerabilidad ver: Kemp, P. (edit.). *The necessary articulation of autonomy and vulnerability*. Copenhagen, 1997.

¹⁷⁵ Sobre la vulnerabilidad ver: Owen, M. J. *La sabiduría de la vulnerabilidad humana*. Dolentium Hominum, 1993; 22: 171-173.

Pero el ser humano no sólo es vulnerable, como lo es cualquier otro ser, ese gato, ese perro o ese árbol, sino que, como se ha dicho, tiene consciencia de su vulnerabilidad, o puede tenerla. Puede apropiarse intelectualmente de su vulnerabilidad, lo que no significa que pueda dominarla, pero sí tomar consciencia de ella y buscar fórmulas para enfrentarse a ella. El ser humano goza de una superioridad en el orden intelectual que le ha permitido protegerse y superar los obstáculos, pero ello no se debe a su fuerza física tan inferior respecto a otros mamíferos, sino gracias a un desarrollo superior de su capacidad intelectual.

El ser humano, cuando ejerce su facultad de pensar, se da cuenta que su ser no es absoluto, sino finito y limitado. La persona enferma vive especialmente el carácter vulnerable de la condición humana, pero la enfermedad, que después trataremos, es una expresión más de la vulnerabilidad, quizás una de las manifestaciones más extremas.

1. VULNERABILIDAD Y FILOSOFÍA

Existe una íntima relación entre vulnerabilidad y filosofía. De hecho, el acto de filosofar está enraizado en la experiencia de la vulnerabilidad. Cuando el ser humano atraviesa situaciones-límite, como la enfermedad, la decepción, la frustración o el desengaño, entonces la pregunta por el Sentido de su existencia, pregunta fundamental en el acto filosófico, adquiere su máximo relieve. No nos referimos aquí a la filosofía en sentido académico, sino entendida como disposición natural de ser humano¹⁷⁶. Si el ser humano, como dice Kant adecuadamente, es inevitablemente un animal filosófico, entonces es a través de la experiencia de la vulnerabilidad, de su vulnerabilidad, cuando el filósofo escondido que hay en él, adquiere protagonismo.

Esta íntima relación entre filosofía y vulnerabilidad la expresa muy bien Schopenhauer cuando afirma que si no padeciéramos, si no sufriéramos, jamás habríamos filosofado. Según él, Adán y Eva, en el jardín del Edén, no filosofaban porque estaban perfectamente integrados en la naturaleza en una armonía completa y absoluta. La penetración del mal, del sufrimiento en el orden de la creación fue, también, el origen del filosofar.

¹⁷⁶ Kant distingue dos modos de filosofía. La filosofía en sentido académico y la filosofía como disposición natural del espíritu humano. En este segundo sentido, todo ser humano es filósofo.

Esto ocurre, porque el ser humano cuando padece, necesita hallar sentido a su padecimiento, trata de dar respuesta a su vulnerabilidad, de salvarla, en cierto sentido. No es casual que, en una de las obras más importantes del pensamiento occidental, la *Consolación de la Filosofía* de Boecio, la Filosofía personificada en una dama trate de consolar a un presidiario —el protagonista— en su desesperada situación. En este sentido, filosofar y cuidar son dos acciones muy similares, aunque una se desarrolle en el plano intelectual y la otra, se desenvuelva fundamentalmente, en el plano de la praxis.

El acto de filosofar puede desatarse en cualquier momento, pero es especialmente propicio en situaciones de máxima vulnerabilidad. «Cualquier ser humano puede —dice el filósofo judío Rosenzweig—, de la noche a la mañana, ponerse a filosofar. No hay persona sana que sea inmune a esta enfermedad. Y en el instante en que el sano es atacado por ella, en el instante en que el sentido común, hasta ese momento sano, cree tener que filosofar, ya no hay de repente mayor preguntador de lo “propio” y “auténtico” que él. Entonces filosofa a pesar de todos los Siete Sabios. Entonces, filosofando, llega a sobrepasar al filósofo»¹⁷⁷.

Desde un punto de vista fenomenológico, se pueden distinguir varios tipos de vulnerabilidad: ontológica, ética, social, natural y cultural.

2. VULNERABILIDAD ONTOLÓGICA

Existen distintos grados de vulnerabilidad. El primer grado se refiere al ser, es decir, a la entraña del ser humano, a su constitución ontológica. Un ser vulnerable no es un ser absoluto y autosuficiente, sino un ser dependiente y limitado, radicalmente determinado por su finitud. Un ser vulnerable no es un ser necesario, sino el ser contingente. Lo que es, pero podría no haber sido jamás, es lo contingente.

Los filósofos medievales distinguían entre el ser necesario y el ser contingente. El ser contingente es de naturaleza caduca y mudable, mientras que el ser absoluto es absoluto e idéntico a sí mismo eternamente. Para los medievales, Dios es el ser necesario, mientras que el ser contingente se fundamenta en él. Así lo expresa, por ejemplo santo Tomás de Aquino en la tercera vía de la existencia de Dios, la denominada vía de la contingencia.

¹⁷⁷ Rosenzweig, F. *El Libro del Sentido común Sano y Enfermo*. Madrid, 1994; pp. 17-18.

Quizás en la filosofía contemporánea, el pensador que ha abordado con más penetración intelectual la cuestión de la finitud del ser es M. Heidegger en *Ser y tiempo*.

3. VULNERABILIDAD ÉTICA

La vulnerabilidad, desde una perspectiva ética, puede comprenderse desde distintos ángulos intelectuales.

Según P. Ricoeur, autor de *Finitud y culpabilidad*, la vulnerabilidad ética es la labilidad y la labilidad es una propiedad característica de la condición humana. La existencia humana —dice Ricoeur— es lábil y lábil significa que tiene la posibilidad de caer en el sentido moral del término, de fracasar, como consecuencia de su estructura finita.

«¿Qué queremos decir al afirmar que el hombre es "lábil"? —se pregunta Ricoeur—. Esencialmente esto: que el hombre lleva marcada constitucionalmente la posibilidad del mal moral»¹⁷⁸. Desde esta perspectiva filosófica, la vulnerabilidad se relaciona directamente con la capacidad que tiene el ser humano de equivocarse, de fracasar en sus proyectos personales y en la realización de su esquema axiológico.

Desde otra perspectiva filosófica, la vulnerabilidad ética no se refiere a la posibilidad de caer o de fallar, sino al deber moral de proteger al sujeto más frágil y deleznable. Esta es la tesis central de Levinas: «La vulnerabilidad —dice Levinas— es la obsesión por otro o el encuentro con otro»¹⁷⁹. Y añade: «La vulnerabilidad es más (o menos) que la pasividad que recibe una forma o un impacto. Es la aptitud —que todo ser en su "natural orgullo" tendría vergüenza en confesar— para ser "abatido", para "recibir bofetadas"»¹⁸⁰.

El hacerse cargo de otro proviene de la vulnerabilidad humana y este hacerse cargo se expresa en el sufrir por otro. «Sufrir por otro —dice Levinas— es tenerlo al cuidado, soportarlo, estar en su lugar, consumirse por él. Todo amor o todo odio hacia el prójimo como actitud reflexiva, suponen esta vulnerabilidad previa: misericordia "estremecimiento de entrañas"»¹⁸¹. En esta segunda acepción, la vulnerabilidad es un imperativo ético, a saber, el manda-

¹⁷⁸ Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad*. Madrid, 1982; p. 149.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 90.

¹⁸⁰ Levinas, E., *idem*, p. 89.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 90.

to que tiene todo ser humano para con su prójimo. La vulnerabilidad es la obsesión por el otro, es decir, la referencia central al prójimo y su atención.

4. VULNERABILIDAD DE LA NATURALEZA

La naturaleza, esto es, el entorno medioambiental del ser humano, no es inmutable ni incólume a los cambios y transformaciones, sino más bien lo contrario, es muy frágil y vulnerable.

H. Jonas reflexiona sobre la radical vulnerabilidad de la naturaleza frente a la acción técnica del hombre. «Tómese, por ejemplo, —dice— como primer y mayor cambio sobrevenido en el cuadro tradicional, la tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados (...). Esa vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana ha cambiado de facto y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella»¹⁸².

La naturaleza es, hoy por hoy, más vulnerable que antaño precisamente porque está más expuesta a la manipulación, a la transformación y a la colonización tecnológica que en cualquier otro tiempo. La violación de las leyes naturales y la lógica de lo viviente, para decirlo con la expresión de F. Jacob, supone cambios estructurales en el entorno ambiental del ser humano y repercute inevitablemente en su vida y en la realización de su libertad. Precisamente por ello, porque el ser humano tiene una dignidad absoluta, es absolutamente necesario velar por el respeto y el cuidado de la naturaleza y proteger su vulnerabilidad de los múltiples abusos y de intereses de tipo económico, político o industrial. Si el ser humano es, como se ha dicho, un todo integrado abierto a la realidad, el deterioro de la realidad natural afecta gravemente su estructura personal, su forma de vivir, de trabajar y de amar.

¹⁸² Jonas, H. *El principio de responsabilidad*. Barcelona, 1995; pp. 32-33.

5. VULNERABILIDAD SOCIAL

La sociedad es el lugar de realización de la persona humana, porque el ser humano, como ya dijo Aristóteles, es un animal político y social. La dimensión interpersonal que constituye, como hemos visto, una de las dimensiones fundamentales de la condición humana, es el fundamento último de la sociabilidad natural del ser humano. El ser humano es sociable porque es una estructura subsistente y relacional, inevitablemente relacional. La sociabilidad puede ser, como toda realidad, potencial o actual, es decir, puede desarrollarse plenamente o puede restar como pura posibilidad, pero en cualquier caso es un atributo del ser humano.

Toda persona, precisamente por ser persona, se construye y se realiza en íntima interacción con otros seres humanos y crea con ellos sociedad, es decir, «polis», comunidad, comunión de vida. Pero la relación interpersonal puede desarrollarse en el plano de la amistad, del amor, del respeto y de la contemplación, pero también cabe la posibilidad real que se despliegue en el plano de la violencia y de la instrumentalidad. Cuando ocurre esto, el sujeto entendido como ciudadano o agente social, sufre la vulnerabilidad social, es decir, la posibilidad de ser agredido, de ser humillado, verbal o físicamente, es decir, la inseguridad, el riesgo, la exposición al ultraje, en definitiva, la desprotección. La vulnerabilidad social es la posibilidad que tiene el ser humano de ser objeto de violencia en el seno de la sociedad, es decir, la inseguridad en el seno de la ciudad, de las sociedades humanas.

En el marco de las sociedades postindustriales y masificadas la vulnerabilidad social se acrecienta extraordinariamente, pues el desconocimiento del otro es un rasgo evidente en este tipo de colectividades y la desconfianza es un tipo de relación habitual. En el seno de comunidades pequeñas, en cambio, la vulnerabilidad social es menor, pues el sujeto se encuentra anímicamente y físicamente más protegido y acogido. El entorno social es clave en la determinación del sufrimiento. Muchos sufrimientos humanos, personales o familiares son consecuencia del entorno social, o más concretamente, de un entorno social muy vulnerable y este deterioro social se expresa en patologías, muchas de las cuales son de origen social.

6. VULNERABILIDAD CULTURAL

El ser humano es un animal cultural, es decir, crea cultura, consume cultura, se expresa mediante instrumentos culturales, se comunica utilizando la

red de símbolos y signos de la cultura donde está ubicado. Es, en todos los sentidos, un animal cultural, pero la cultura, como la sociedad, como la naturaleza, no es absoluta ni perfecta en grado sumo, pues es siempre la producción del ser humano y el ser humano es vulnerable desde el punto de vista ontológico. Esto significa que toda creación cultural es vulnerable.

Pero la vulnerabilidad no se refiere a este hecho que, por otro lado, es consecuencia directa de la vulnerabilidad ontológica, sino que se refiere fundamentalmente a la ignorancia del ser humano, es decir, al desconocimiento que tiene en distintos órdenes del saber. La ignorancia es la máxima expresión de la vulnerabilidad cultural. La ignorancia admite distintos grados de manifestación. En el grado sumo, convierte al ser humano en un sujeto completamente manipulable e instrumentalizable, pues cuanta menos información y conocimiento, más desprotegido está el ser humano frente a cualquier abuso de poder.

Por ello es absolutamente necesaria la tarea de educar y de culturizar al ser humano, ya que es fundamental para su desarrollo personal e integral. En la relación asistencial, ocurre en muchas ocasiones que el paciente sufre no sólo una vulnerabilidad de tipo ontológico, es decir, una enfermedad que afecta a su estructura anatómica y fisiológica, sino también una vulnerabilidad cultural, es decir, un desconocimiento de los motivos y las razones de tal alteración.

En esta situación, el profesional en cuestión tiene el deber moral, por razón de su profesión, no sólo de velar por el restablecimiento de la salud integral del enfermo, sino de velar por una información adecuada y transparente del contenido de la enfermedad, es decir, debe asumir la vulnerabilidad cultural de su paciente y tratar de ilustrarla desde la empatía, la competencia y el arte de la comunicación. Esconder información, engañar, practicar la mentira piadosa son, por lo general, formas encubiertas de instrumentalizar la vulnerabilidad cultural del paciente.

Esta asimetría cultural que se da en la relación asistencial no debe entenderse de forma absoluta, sino relativa a unos determinados conocimientos. En efecto, en la praxis asistencial confluyen dos tipos de saberes: el del médico y el del paciente. El primero es un conocimiento supuestamente científico, el segundo no. La biomedicina acumula conocimientos sobre la enfermedad del hombre y la forma de combatirla. Conocidos los mecanismos que generan y hacen progresar la enfermedad, los remedios se aplican de forma genérica.

El saber del paciente es experiencial o al menos forma parte de su mentalidad. Adquirido en un contexto particular se presenta también diferenciado.

Las predisposiciones de los enfermos varían de acuerdo con sus propias concepciones acerca de la salud y de la enfermedad. Por lo tanto, esta vulnerabilidad cultural también la sufre el profesional y debe superarla mediante el conocimiento personalizado del paciente, pues sólo desde este conocimiento podrá asistirle humanamente y dignamente.

CAPÍTULO 19

ANTROPOLOGÍA DE LA ENFERMEDAD

1. LA ENFERMEDAD COMO METÁFORA ANTROPOLÓGICA

Existe una antropología cultural de la enfermedad y de la salud que tiene por finalidad analizar las distintas formas de interpretar los procesos de enfermar y de curación en distintos ámbitos culturales. Existe también una Antropología Filosófica de la enfermedad donde la enfermedad es objeto de análisis filosófico, es decir, es investigada en su particular relación con la vida humana, sus dimensiones y con el sentido de la misma ¹⁸³.

La enfermedad supone un cambio en la vida de la persona humana, un cambio o mutación que no se refiere solamente a la estructura somática del ser humano, sino a su integridad. Precisamente por ello, la enfermedad y lo que antropológicamente significa debe ser objeto de reflexión, aunque aquí sólo se tratará desde una perspectiva introductoria ¹⁸⁴.

¹⁸³ Sobre la enfermedad desde la perspectiva antropológica y fenomenológica ver: Kestenbaum, V. *The humanity of the ill: phenomenological perspectives*. Tennessee, 1982. VV.AA. *Leggere il corpo malato: aspetti antropologici, epistemologici, medici*. Padova, 1989.

¹⁸⁴ Sobre la idea de enfermedad desde una perspectiva antropológica ver: Balint, M. *Le médecin, son malade et la maladie*. París, 1972. Fricchione, G. Illness and the origins of caring. *The Journal of Medical Humanities*, 1993; 14: 15-21. Rollin B. On the nature of illness. *Man and Medicine*, 1979; 4: 157-178.

En el marco de la Antropología Filosófica que aquí se ha desarrollado, la enfermedad puede definirse como una alteración global de la estructura pluridimensional y plurirelacional de la persona, una alteración que puede ir ligada al sufrimiento a lo largo de la vida. En efecto, la enfermedad tiene un profundo valor antropológico, pues no se trata de un cambio meramente epidérmico o accidental, sino de una mutación trascendental del ser humano que altera globalmente su ser y su estructura tanto desde un punto de vista exterior como desde un punto de vista interior.

En el plano de la corporeidad, la enfermedad altera profundamente la percepción de la propia materialidad. La expresión del rostro, la pesadumbre del cuerpo, el color pálido de la piel, el desplome de las extremidades, la sensación de cansancio y agotamiento son características corpóreas del estar enfermo. Pero el enfermar, en tanto que proceso antropológico, afecta fundamentalmente la interioridad del ser humano, es decir, sus expectativas, sus valores, sus recuerdos, sus emociones, sus sentimientos más íntimos, su capacidad de argumentar y sus elaboraciones de carácter metafísico y trascendente. Este aspecto invisible de la enfermedad no ha sido completamente percibido desde el enfoque biomédico y constituye un tema fundamental de la antropología de la salud y de la enfermedad.

Por otro lado, la enfermedad altera el mundo afectivo y relacional, pues la persona enferma en sus relaciones interpersonales se expresa de un modo distinto. El mundo relacional se transforma y la mirada respecto al tú también adquiere cambios significativos. La persona enferma tiene una visión distinta del otro y un grado de penetración en la intimidad del otro que sólo es posible desde la experiencia del enfermar. La enfermedad tiene, en cualquier caso, un efecto catártico y purificador.

La enfermedad, entendida como metáfora, configura en la historia del pensamiento antropológico un tópico habitual en la descripción de la condición humana. Así, se ha hablado a menudo del hombre como animal enfermo. Esta tesis, defendida por Lessing y Klages, tiene sus orígenes en la mitología y es una teoría que refleja, en general, el pesimismo de la guerra europea y, en particular, es sintomática de la crisis en el conocimiento del hombre a comienzos de siglo.

Tres perspectivas confluyen en dar relieve a tal concepción de lo humano como enfermedad. Primeramente la minusvalía orgánica del hombre, interpretada como una especie de retraso vital, también como el proceso de cerebralización. En segundo lugar, la incapacidad vital de la razón o el espíritu en tanto que ficticio y malogrado sucedáneo del instinto. Por último, la historia humana, la civilización, vista como un proceso morboso de irremediable deca-

dencia y extinción, no sólo para el hombre, sino también para la naturaleza orgánica, que aquél devasta con su técnica.

La enfermedad que en nuestra concepción antropológica supone una alteración global en la estructura de la persona, no es un rasgo definitorio del ser humano, sino una experiencia que sufre y que puede comprenderse «a priori» en varios sentidos analógicos: *a)* La enfermedad como sufrimiento o fragilidad afectiva de un ser miserable; *b)* la enfermedad como anormalidad o transgresión de una norma, desorden moral; y *c)* la enfermedad como la negatividad ontológica y la negación axiológica.

El hombre como especie no está ontológicamente enfermo, pero sí es ontológicamente «infirmus», no afirmado, como decía Nietzsche y esto desde una doble perspectiva: él es su interrogante, permanece oculto para sí mismo, o sea, más allá de toda afirmación o definición y, en segundo lugar, está esencialmente no fijado, irrealizado, abierto al mundo, naturalmente expuesto y, por tanto, dispuesto a la enfermedad. En este sentido la enfermabilidad es algo propio de la condición humana.

En esta línea, dice Carlos Díaz: «Si alguna definición del ser humano fuera lo suficientemente descriptiva no sería la más inadecuada la que le caracteriza como animal enfermable: el constitutivo, pues, de ser es la enfermabilidad. No nos hacemos mejores o peores al envejecer, sino más parecidos a nosotros mismos»¹⁸⁵.

2. ENFERMEDAD Y VULNERABILIDAD

Existe una íntima relación antropológica entre enfermedad y vulnerabilidad. El ser humano enferma, precisamente porque es vulnerable y su ser no es autárquico o autosuficiente, sino frágil y deleznable. La enfermedad es, desde esta perspectiva filosófica, una posibilidad de la vulnerabilidad. En el tratado de Antropología Filosófica, la enfermedad constituye un capítulo fundamental, pues el ser humano jamás está en un estado neutro. O está sano o está enfermo. La salud y la enfermedad inciden de un modo decisivo en su estructura esencial y en sus distintos niveles de expresión.

La escritora Susan Sontag aborda la cuestión de la enfermedad en estos términos: «La enfermedad es el lado nocturno de la vida, una ciudadanía más cara. A todos, al nacer, nos otorgan una doble ciudadanía, la del reino de los

¹⁸⁵ Díaz, C. *Ayudar a sanar el alma*. Madrid, 1997; p. 17.

sanos y la del reino de los enfermos. Y aunque preferimos usar el pasaporte bueno, tarde o temprano cada uno de nosotros se ve obligado a identificarse, al menos por un tiempo, como ciudadano de aquel otro lugar»¹⁸⁶. En efecto, la enfermedad se refiere a ese mundo oscuro y nocturno de la vida humana que no se puede eludir ni subestimar, pues la enfermedad, como el sufrimiento o la muerte constituyen nudos de una profunda gravedad vital en la existencia personal.

La enfermedad es una expresión concreta, esto es, espacial y temporal, de la vulnerabilidad ontológica del ser humano¹⁸⁷. Un ser humano enferma en un lugar determinado y durante un período de tiempo que puede prolongarse indefinidamente y convertirse en un estado crónico. El ser humano es potencialmente un ser enfermo, pues puede enfermar en cualquier momento precisamente por la vulnerabilidad intrínseca de su ser, tanto en el plano exterior, como en el plano interior, en el plano relacional, como en el plano cultural.

En efecto, la enfermedad y el proceso de enfermar son formas evidentes y patéticas de la vulnerabilidad humana. Cuando uno está enfermo, cuando uno no puede desarrollar el ritmo habitual de su cotidianidad por una patología de orden somático, social o psicológico, entonces percibe empáticamente la vulnerabilidad de su ser. Quizás sea en la enfermedad, cuando el sujeto tiene máxima percepción de su vulnerabilidad. En este sentido, el enfermo tiene una sabiduría que es consecuencia de su circunstancia patológica. Es la sabiduría del hombre que conoce de raíz su propia vulnerabilidad y la acepta como tal.

Esta capacidad de enfermar que tiene el ser humano se puede comprender en el marco de la vulnerabilidad humana desde tres perspectivas: la enfermedad como carencia natural, la enfermedad como excentricidad y la enfermedad como conflictividad cultural.

3. CARENCIA NATURAL, EXCENTRICIDAD Y CONFLICTIVIDAD

La deficiencia o la indigencia natural del hombre constituye quizás la más antigua y permanente observación en la historia de la Antropología Filosófica

¹⁸⁶ Sontag, S. *La enfermedad y sus metáforas*. Barcelona, 1981; p. 9.

¹⁸⁷ Sobre Antropología de la enfermedad, ver: Mellizo, F. *Literatura y enfermedad*. Barcelona, 1979. Anschütz, F. *Ärztliches Handeln*. Darmstadt, 1987. Sendrail, M. *Historia cultural de la enfermedad*. Madrid, 1983. Laín Entralgo, P. *Enfermedad y pecado*. Barcelona, 1961. Ciccone, L. *Salute & malattia*. Milano, 1986.

desde el mito de Prometeo hasta el texto bíblico del *Génesis*. Tal es precisamente el punto de partida de la antropología de Gehlen, quien define al hombre como ser deficitario o defectuoso. Según su perspectiva de análisis, el hombre, morfológicamente considerado, se caracteriza, a diferencia de los mamíferos superiores, ante todo por sus defectos o carencias, los cuales equivalen a un estado biológico de inespecialización, indiferenciación, inadaptación o primitivismo.

En efecto, carece de la protección natural que es la pelambre, de órganos específicos para la defensa o la huida, de agudeza sensorial e instintos seguros; nace inmaduro y, por tanto, necesita de prolongado cuidado durante su infancia. Frente a esta evidencia, Gehlen se pregunta de qué manera ha podido sobrevivir un ser tan minusválido o naturalmente infradotado. El hombre no es apto para la Naturaleza libre y por eso está obligado, como compensación de sus carencias, a construir una naturaleza artificial, justamente la cultura; el hombre es, como se ha dicho, cultural por naturaleza.

La enfermedad, pues, se refiere, desde un punto de vista antropológico, a la carencia natural. El hombre enferma y enferma con mucha facilidad porque tiene graves carencias de orden natural, carencias que no tienen otros seres vivos y que él trata de paliar a través de su ingenio y de la producción de cultura. La carencia de protección, de instrumentos de defensa y de resistencia al medio le convierten en un animal frágil y disponible que no soporta fácilmente las transformaciones climáticas y las alteraciones del entorno vivo. Sin embargo, gracias a su razón ha podido construir instrumentos y utensilios para poder regular la vida y enfrentarse a los azotes de la naturaleza. A pesar de ello, la enfermedad es una constante en la vida de los seres humanos, pues también la cultura y la civilización que ha forjado el ser humano con sus manos para defenderse de sus carencias naturales, engendran, a su vez, nuevos factores patológicos, nuevos peligros que producen nuevas y modernas enfermedades.

El fundamento de la enfermedad, desde un punto de vista antropológico, no sólo se refiere a las carencias naturales que padece el ser humano, sino a su tendencia hacia la excentricidad. El término *excentricidad* es uno de los más utilizados en la Antropología Filosófica de H. Plessner. Se refiere a esta tendencia que tiene el ser humano a salir de sí mismo para hallar un centro en el exterior de su vida. La excentricidad es el motor de la vida humana y convierte al ser humano en «homo viatoris», para decirlo con G. Marcel, es decir, en un ser peregrino que se orienta hacia una meta, hacia un Ideal o Destino que está más allá de su naturaleza.

La excentricidad es el motor de la vida humana, pero puede convertirse también, paradójicamente, en el fundamento del enfermar. Si por excentrici-

dad se entiende el estar fuera de sí mismo, el desconocimiento de uno mismo, el abandono en el exterior, la pérdida de un centro de gravedad, entonces puede ser un factor patológico no sólo en el sentido psicológico del término, sino desde una perspectiva global. Una vida sin centro, un peregrinaje sin dirección, pueden ser factores clave en el proceso de enfermar.

La enfermedad, desde una orientación antropológica, se relaciona también con la conflictividad cultural. El ser humano, lo hemos dicho más arriba, es, por definición, un animal cultural, es decir crea cultura para desarrollarse plenamente, no sólo desde la perspectiva material, sino emocional, estética, ética, artística y política. El ser humano no es un ente cerrado o estático, sino una naturaleza abierta que se desarrolla y crece en el conjunto del universo, en íntima interacción con los otros. El cultivo de sí mismo, esto es, la cultura, es fundamental en este proceso de construcción de la persona.

La cultura no sólo se refiere, como es evidente, al cultivo de la dimensión noética o intelectual de la persona humana, sino al cultivo de todas y cada una de sus aptitudes y dimensiones. Cultura de la corporeidad, de la sensibilidad, de la inteligencia, de los sentimientos, de la religiosidad, de los valores éticos o estéticos. El ser humano es, por naturaleza, policultural, y eso no significa que conoce varias culturas, sino que puede cultivarse a sí mismo en distintas direcciones. El descrédito de la cultura manual, de la cultura del cuerpo, de la danza, de la gimnasia, de la cultura popular, es un grave prejuicio hacia lo humano y es consecuencia de una cultura hipertrofiada de intelectualismo y de logocentrismo.

A lo largo de la historia de la civilización, las concreciones culturales de lo humano constituyen un magma plural y rico y, desde esta perspectiva, un campo de investigación antropológica fundamental. En la Antropología Cultural, el acceso al misterio de lo humano parte de los productos culturales. En cada cultura, la enfermedad es interpretada desde unos determinados axiomas y criterios que tienen sus fundamentos en el fondo mítico de dicha cultura. En el ámbito occidental, por ejemplo, la interpretación de la enfermedad se relaciona con dos universos culturales, a saber, la cultura grecorromana y la cultura semítica.

La interpretación que el hombre occidental hace de su propia enfermedad tiene su último subsuelo en la tradición semítica y en la tradición griega. Por otro lado, lo que se considera una vida enferma o un proceso de enfermedad en el seno de una cultura, no es considerado del mismo modo en otra cultura distinta. Las aportaciones de la Antropología Cultural constituyen un material de extraordinario interés para evitar cualquier forma de dogmatismo en el ámbito de la enfermedad.

La enfermedad, desde una perspectiva antropológica, puede tener otro fundamento, además de la carencia natural y de la excentricidad, a saber, la conflictividad cultural. La ubicación conflictiva en el seno de una cultura extranjera o el choque frontal entre dos universos culturales distintos, puede activar de un modo acelerado el proceso de enfermar. En el ser humano, la enfermedad, como se ha dicho, no tiene única y exclusivamente su génesis en lo somático, sino en otras esferas, como la interioridad, el mundo relacional y también el mundo cultural. La conflictividad cultural, esto es, la fricción entre culturas distintas en un mismo sujeto, puede ser fermento de patología.

4. ENFERMEDAD Y LIBERTAD

Sin ánimo de entrar en una definición explícita del concepto de enfermedad, tarea que atañe, fundamentalmente, a la Antropología de la salud y de la enfermedad, resulta evidente que la enfermedad, desde el sentido común, significa siempre una reducción de la salud, en tanto que limita las posibilidades de realización humana: el enfermo no se puede valer, sufre, carece de funciones y capacidades, ha de someterse a tratamientos, es menos libre.

La experiencia de la enfermedad se relaciona directamente con la reducción de la libertad exterior del ser humano. Uno se da cuenta que no tiene la capacidad para llevar a cabo determinados proyectos, uno se percata que tiene unos límites muy prefijados y debe resituarse en un nuevo marco vital. La enfermedad y, sobre todo el dolor, pueden hacer que el hombre sienta su corporeidad no como medio de libertad, sino como instrumento de esclavitud y de tiranía.

La relación entre la experiencia de la enfermedad y la idea de libertad no es una tarea fácil de desarrollar, porque no existe una única definición de libertad, ni una única interpretación de lo que significa, en último término, la enfermedad. Desde un punto de vista exterior, parece evidente afirmar que la enfermedad implica una reducción de la libertad del ser humano, pues, por razones obvias, la persona enferma no puede desarrollar sus voliciones y, en este sentido, experimenta su libertad como algo ilusorio o fantástico.

Sin embargo, la libertad, en el plano de lo humano, no se refiere única y exclusivamente al acto de elegir, es decir, a la capacidad que tiene la persona de decidir entre dos o más opciones o alternativas. Este modo de comprender la libertad es lo que san Agustín llamó el libre albedrío. Existe otro modo de comprender la libertad que se relaciona directamente con el proyecto de vida y no únicamente con el acto concreto y determinado de elección.

Desde esta segunda perspectiva, la libertad es un proceso de liberación que se construye lentamente a lo largo del decurso vital y que está íntimamente relacionado con las experiencias, episodios y vivencias de tipo biográfico. No existe la libertad en sentido puro y estricto, pues todo ser humano está arraigado a una determinada circunstancia exterior e interior, pertenece a una determinada cultura y a una fracción de la historia. Esto significa que la libertad humana jamás debe considerarse de un modo omnipotente o absoluto, sino siempre desde el plano de la vulnerabilidad y de la finitud humanas.

Desde esta perspectiva, la enfermedad significa una grave alteración en el decurso vital y, por supuesto, una profunda mutación en el libre arbitrio del ser humano, pues como consecuencia de la patología será incapaz de desarrollar determinadas decisiones. ¿Cómo incide la enfermedad en la libertad existencial, esto es, en la libertad entendida como proceso de liberación? Esta es una pregunta mucho más difícil de responder, pues existen experiencias distintas del enfermar y también del proceso de liberación.

Por de pronto, la enfermedad supone una alteración del proyecto existencial, inclusive un cambio de rumbo en el proceso de liberación. En tanto que episodio biográfico, la enfermedad, permite una relectura del propio proyecto existencial desde una perspectiva más penetrante y transparente. La persona enferma observa mentalmente el trecho que ha recorrido y se percató de muchas cosas que antes jamás había contemplado. Este viraje hacia lo esencial es fundamental en el proceso de liberación y desde esta perspectiva la enfermedad puede ser inclusive un elemento de liberación. Inclusive en el caso de una grave alteración de tipo corporal, el ser humano tiene la capacidad de reconstruir de nuevo su proyecto existencial y dar sentido a su existencia desde estas nuevas coordenadas. La negatividad de la enfermedad, del sufrimiento y de la frustración pueden manifestarse positivamente en el plano de la interioridad del sujeto y ser fuente y estímulo de creaciones futuras.

5. EL ENFERMO SANO

El título de este epígrafe puede resultar, «a priori», una «contradictio in terminis», pues una persona enferma, por definición, está enferma y jamás sana. Sin embargo, cabe la posibilidad de distinguir varios modos de vivir la enfermedad. Se puede vivir la enfermedad sanamente o de un modo patológico. El epígrafe, pues, se refiere a la percepción individual y subjetiva de la enfer-

medad. El modo como la persona enferma acepta su situación y reacciona frente a ella es determinante en el proceso de curación.

Hay una manera sana de estar enfermo, aquella en que la corporeidad y la interioridad del hombre reaccionan adecuadamente, pero también hay una forma insana de estar enfermo, la pasividad sin ninguna reacción eficaz. Desde esta segunda posibilidad, surge la enfermedad como limitación, como impotencia, como obstáculo o interrupción del proyecto personal, de la «dynamis» consubstancial a la condición humana.

En la percepción del tiempo es posible distinguir, también, dos modos de vivencia: la vivencia subjetiva y la vivencia objetiva del mismo. San Agustín ya se refirió a ello en las *Confesiones*. Desde un punto de vista objetivo, una hora son sesenta minutos y sólo sesenta minutos. Desde una perspectiva subjetiva, por otro lado, una hora puede dilatarse infinitamente y convertirse en una hora eterna, en un tiempo muerto que no pasa. Por otro lado, una hora puede ser vivida como algo acelerado. La percepción subjetiva del tiempo, como la vivencia personal de la enfermedad depende de muchos factores. El dolor de muelas, el ataque de riñón, la fiebre son problemas de carácter somático que pueden describirse mediante el cuadro morbosos desde un punto de vista objetivo. Pero la vivencia personal de dichas enfermedades es particular, única y singular en cada sujeto humano.

El enfermo sano es, por de pronto, el enfermo que acepta su situación a pesar de las múltiples limitaciones que conlleva. La aceptación de la enfermedad es el primer eslabón para su curación posterior. Por otro lado, el enfermo insano es incapaz de aceptar su situación y expresa anímicamente su estado de rebeldía contra sí mismo, contra la naturaleza y contra quienes le rodean. El enfermo sano trata de valorar positivamente su situación, trata de sacar partida de lo que puede y aprende a negociar con su nueva circunstancia. El enfermo insano, por otro lado, se cierra dentro de sí mismo y se lamenta de todo lo que no puede hacer o debe dejar de hacer como consecuencia de la patología.

Desde un punto de vista interpersonal, la percepción de la enfermedad es mucho más alentadora cuando la persona enferma se siente acompañada y cuidada desde el respeto, desde el cariño y la proximidad. La tarea de vivir la enfermedad de un modo sano no depende, pues, exclusivamente, de la persona enferma, sino también de los asistentes y de los cuidadores. Ayudar a la persona enferma a aceptar su nueva situación y corresponsabilizarse con ella es fundamental para una vivencia adecuada de la enfermedad.

6. ENFERMEDAD Y RELATIVIDAD

Para M. Foucault, el concepto de enfermedad es relativo y no absoluto ya que en cada cultura tiene distinto significado. Según su perspectiva, la enfermedad en el proyecto utópico de vida satisfecha y plenamente gozada, típica de una mentalidad ingenuamente consumista, que ha mitificado el poder de la tecnología, es un hecho no sólo incómodo, sino también irritante. En efecto, el mero hecho de estar enfermo constituye una incomodidad en el seno de la cultura occidental actual y tiene una carga peyorativa para la persona que está sufriendo.

En los modelos y patrones culturales actuales, la idea de salud ha adquirido un relieve fundamental y, por contraposición, la enfermedad significa la mutilación y la negación de la persona. Raramente aparece el rostro del enfermo en los medios de comunicación social, raramente se considera la posibilidad de enfermar en el proceso educativo y, precisamente por ello, cuando la persona sucumbe al proceso de enfermar, tiene tantas dificultades y trabajos para aceptarse a sí misma en su nueva situación.

La enfermedad, pues, desde una perspectiva antropológica global, tiene un carácter eminentemente cultural y eso significa que la percepción de la enfermedad en el seno de una sociedad o de una comunidad difiere profundamente respecto a otra por razones simplemente culturales y mitológicas. Además, algunas enfermedades tienen y han tenido a lo largo de la historia un carácter completamente negativo desde un punto de vista social y ello ha desembocado en actitudes y comportamientos claramente hostiles y excluyentes hacia las víctimas de dicha enfermedad. Desde un punto de vista ético, la marginación de una persona humana, por el mero hecho de sufrir una determinada enfermedad o patología, constituye un grave atentado a los derechos fundamentales de la persona humana, pues la dignidad de la persona es absoluta y no disminuye por razones de salud, enfermedad, sexualidad o proyección social.

En nuestro universo cultural occidental, la obsesión por una vida sana conlleva por lo general un descrédito hacia la enfermedad y una tabuización de la misma. Los modelos humanos que afloran en el imaginario social se caracterizan por gozar de una perfecta salud, no sólo en el orden corporal, sino en el orden económico. Fácilmente, en nuestra cultura, se da una asociación, más que criticable, entre bienestar económico, social y material con la idea de salud. Aunque es verdad que la salud global de una persona depende de múltiples factores, de orden externo y de orden interno, la salud, desde un punto de vista antropológico, afecta a todas y cada una de las dimensiones

del ser humano: interioridad y exterioridad, ética y estética, interpersonalidad y religiosidad.

La salud se relaciona directamente con la lógica del ser y no con la lógica del tener. Una persona es sana o no es sana, pero la salud no es algo que se tiene de un modo extrínseco, como se tiene, por ejemplo, una determinada propiedad material. El ser sano se relaciona directamente con un modo de vivir pleno, en íntimo equilibrio con el entorno, se relaciona con una total transparencia entre exterioridad e interioridad, en el marco de una intersubjetividad alegre y abierta serenamente a la cuestión del sentido último.

Más allá de las distintas aproximaciones culturales a la enfermedad, parece una evidencia universal afirmar que la enfermedad cuestiona siempre al hombre y le hace entrar en sí mismo, encontrarse consigo mismo y descubrir la propia verdad. Y aunque es, y muchas veces, un riesgo de egocentrismo y de tiranía sobre los demás, no es menos cierto que puede ser también ocasión excepcional de descubrir con gratitud la necesidad que tenemos de los otros, y valorar precisamente esta relación y esta presencia. Puede ser experiencia de solidaridad.

7. LA ENFERMEDAD COMO PARÉNTESIS DE SENTIDO

La enfermedad representa un elemento de transición, de vivencia profunda de la experiencia personal. La mirada sobre la realidad es distinta antes y después de la enfermedad. Se trata, pues de un episodio biográfico que puede transformar el rumbo del proyecto personal de cada individuo. El proyecto existencial del ser humano no es algo cerrado y definido de un modo apriorístico, sino que se construye en íntimo diálogo con los otros y en el marco de las experiencias personales. La experiencia de enfermar que, por de pronto, es una experiencia de negatividad, de dependencia, de dolor e inclusive de aislamiento del mundo social y laboral, constituye una ruptura fundamental en el decurso vital y ello tiene consecuencias en el devenir de la persona.

Pedro Laín Entralgo en su profunda y metafísica caracterización de la enfermedad, define la enfermedad como un episodio biográfico de múltiples consecuencias para la persona que lo padece¹⁸⁸. A lo largo de su vida, la persona humana recorre distintos episodios. La biografía de cada cual no es un todo llano y monótono, sino una concatenación de hechos y de circuns-

¹⁸⁸ Cf. Laín Entralgo, P. *Antropología Médica para clínicos*, edic. cit.

tancias, muchos casuales, que producen grandes cambios en el futuro inmediato y mediato. En esta concatenación de hechos, el ser humano cruza experiencias de dolor, experiencias de sufrimiento, situaciones de frustración y de desaliento y momentos de gloria y de plenitud. El libro de la vida no es un «continuum», sino que dibuja una perfecta sinusoide.

La vivencia de la enfermedad constituye un episodio biográfico irreductible y único en la cadena de episodios que constituye la narrativa de la vida individual de cada ser humano. Durante este episodio, el sujeto sufre una grave dependencia no sólo respecto a su corporeidad, sino respecto a sus semejantes. Durante este período o paréntesis biográfico, la persona enferma percibe de un modo completamente distinto el espacio y el tiempo. Por razones terapéuticas, la persona enferma tiende a ocupar un mismo espacio y ello significa una clara mutilación de su dinamicidad connatural, lo que conlleva una cierta monotonía en el paisaje.

La persona enferma recorre con la mirada las paredes de su habitación, observa detenidamente los objetos que le rodean, se percata de elementos de su entorno que jamás había considerado. No sólo desde una perspectiva ocular, sino también olfativa y auditiva. Cerrado en la habitación, donde debe descansar, se percata de ruidos y olores que jamás había considerado en estado de salud.

Por otro lado, la percepción del tiempo se transforma completamente durante el episodio biográfico de la enfermedad. La persona enferma no puede seguir el ritmo de sus actividades habituales, está incapacitada para desarrollar su actividad laboral y ello supone una alteración global de la percepción del tiempo. Las prisas, los nervios, la vivencia inquietante del tiempo, se transforman cualitativamente. La persona enferma siente la lentitud de las horas, se da cuenta de lo que dura un día y organiza de un modo distinto su jornada. La aplicación de los cuidados, la ingerencia de alimentos, las visitas, la lectura y otras actividades llenan de sentido una jornada que se vive de un modo distinto de lo que es el ritmo habitual.

En el plano de la interioridad personal, la experiencia de la enfermedad conlleva, por lo general, una desestructuración global del sentido habitual. Durante su vida normal, el ser humano confiere un sentido a su existencia, a sus actividades y a sus distintos esfuerzos. Se trata de un sentido implícito que llena de contenido su vida personal. Durante el episodio biográfico de la enfermedad, la persona enferma padece una alteración global del sentido de su existencia. Se da cuenta que no puede hacer lo que hacía, se percata de su dependencia y fragilidad ontológicas. En este contexto vital, sufre una desestructuración del sentido habitual, es decir, una pérdida global de sentido. ¿Por

qué —se pregunta el enfermo— debo sufrir esta enfermedad? ¿Qué sentido tiene? ¿Por qué me ha tocado a mí? ¿Qué puedo esperar?

La enfermedad produce, desde la perspectiva interior, una mutación significativa del sentido habitual. En estas coordenadas, la persona enferma debe recrear de nuevo el sentido de su vida, tratar de dar sentido a su experiencia, sacar parte positiva de este episodio biográfico y ello sólo es posible en el marco de una relación interpersonal adecuada y consciente del trastorno que sufre dicha persona. En el arte de cuidar, el conocimiento de esta desestructuración global de sentido que padece la persona enferma, es fundamental para aplicar un adecuado y esmerado cuidado.

8. ENFERMEDAD E INTERPERSONALIDAD

La vivencia de la enfermedad, en el plano humano, altera profundamente el mundo afectivo o relacional. La persona humana es, como se ha dicho anteriormente, un ser profundamente abierto a los otros, es decir, un ser social que, por naturaleza establece vínculos y nexos con sus semejantes. Durante el episodio biográfico de la enfermedad, la relación con el otro se altera profundamente, pues, la enfermedad no sólo tiene efectos en el ámbito de la corporeidad o de la interioridad, sino también en el ámbito de la exterioridad del sujeto, en el plano relacional o mundo afectivo.

La relación interpersonal puede modificarse por muchas razones. No sólo por la transformación de las personas que entran en el juego de la relación, sino por condiciones externas a dichas personas, como puede ser el contexto social, político, económico o material. La relación interpersonal queda afectada por el marco exterior porque las personas son, al fin y al cabo, seres arraigados a un determinado espacio y tiempo. La experiencia de la enfermedad es una experiencia personal y no externa al sujeto y, en cuanto tal, afecta profundamente la estructura de la relación interpersonal. Es distinto relacionarse con una persona enferma que con una persona sana. Nuestra relación con una persona íntima también se transforma cualitativamente por motivo de la enfermedad.

La presencia de una persona enferma en el seno de una comunidad, como por ejemplo, la familia, altera profundamente, el ritmo y la tonalidad de las relaciones en el seno de dicha comunidad. Se produce una especie de focalización alrededor de dicha persona y los miembros de la comunidad deben cuidarle y desarrollar tareas sustitutivas que la persona enferma no puede realizar. Esta focalización y preocupación hacia la persona enferma altera el rit-

mo espacial y temporal de dicha comunidad y cuando se trata de una enfermedad larga o crónica produce un efecto de dependencia. En estas circunstancias, la ayuda externa es fundamental para oxigenar a las personas de la comunidad. También el cuidador necesita el cuidado, sobre todo cuando se trata de circunstancias donde la enfermedad, por su gravedad, erosiona gravemente el tejido y las relaciones comunitarias.

Resulta muy difícil describir fenomenológicamente los rasgos que tiene la relación interpersonal cuando uno de los miembros de la relación sufre enfermedad, porque cada ser humano reacciona de un modo muy personal a su enfermedad. Existe el enfermo agrio y desagradable que empaña su entorno de malhumor y de lamentos. Pero también existe el enfermo amable y dispuesto, que se hace cargo de su situación y de los pesares que lleva a sus familiares y se muestra receptivo y agradecido.

Desde el polo de la persona sana, el otro se convierte en alguien que debe ser cuidado y atendido adecuadamente. El otro aparece como reto y como tarea. Desde esta perspectiva, se establece una relación de dependencia y se acentúa la proximidad. Desde el plano de la persona enferma, el otro se convierte en un ser vital, pues el enfermo se percata que depende completamente de él para restaurarse de nuevo. La persona enferma, precisamente por razón de su enfermedad, dispone de una hondura en la mirada que le permite calibrar la verdadera textura de sus relaciones personales, el valor de la amistad.

9. ENFERMEDAD Y CORPOREIDAD

«La vida —dice Levinas— testimonia, en su miedo profundo, la inversión siempre posible de cuerpo-amo en cuerpo-esclavo, de salud en enfermedad. Ser cuerpo es, por un lado, *mantenerse*, ser dueño de sí, y por otro, sostenerse sobre la tierra, estar en lo *otro* y, por ello, estar embarazado por un cuerpo»¹⁸⁹.

Desde una perspectiva antropológica, es preciso afirmar que la enfermedad altera profundamente la percepción de la propia corporeidad. En el plano médico, el cuerpo humano es un organismo complejo que tiene distintas funciones y órganos y que puede experimentar algún desorden o proceso de caotización que, generalmente, se manifiesta en la enfermedad. En la antro-

pología de la enfermedad interesa, especialmente, analizar la percepción subjetiva de la enfermedad.

Como dice E. Levinas, en el texto citado más arriba, la experiencia de la enfermedad significa, desde el punto de vista de la corporeidad, el paso o la transición del cuerpo-amo en cuerpo-esclavo. En efecto, cuando la persona está enferma, entonces se da cuenta que no puede regular ni dirigir su cuerpo, que no es el ama de su cuerpo, sino que ella se convierte en esclava de su propio cuerpo, pues depende completamente de él. Por otro lado, cuando uno está sano, ni siquiera se percata de la existencia de su cuerpo, no se da cuenta de la cantidad de miembros y de partes que tiene su corporeidad. Se siente bien en su cuerpo, está completamente amoldado a él. Sin embargo, cuando la persona sufre un proceso de enfermedad, entonces padece el peso de su corporeidad, siente su cuerpo como una carga, como el peso más pesado de todos, que hay que trasladar y cuidar para evitar males mayores.

La dependencia hacia la propia corporeidad es un fenómeno connatural a la experiencia de la enfermedad. La persona enferma no es dueña de su cuerpo, sino que se ha convertido en sirvienta de su cuerpo. Desde este plano de lectura, la vivencia de la enfermedad supone el reconocimiento de la propia fragilidad, del carácter deleznable y frágil del cuerpo humano. Durante el episodio biográfico de la enfermedad, la persona enferma se da cuenta de la fragilidad constitutiva de su ser y desde este punto de vista adquiere un conocimiento más adecuado de sí mismo. La enfermedad puede activar enormemente el proceso de autoconocimiento personal.

Por último, durante la experiencia de la enfermedad, el enfermo focaliza su atención en la zona de dolor. Siente con temor y temblor el aguijón del sufrimiento y su mente se fija única y exclusivamente en el punto de dolor. La experiencia de la corporeidad es mucho más intensa en la enfermedad que en la salud, en el sufrimiento que en el placer.

¹⁸⁹ Levinas, E. *Totalidad e infinito*, p. 182.

CAPÍTULO 20

ANTROPOLOGÍA DEL SUFRIMIENTO: EL ROSTRO AMARGO DE LA VIDA

1. EL SUFRIMIENTO COMO EPIFANÍA DE LA VULNERABILIDAD

El ser humano es «homo patiens». El sufrimiento no es ajeno a la vida humana, sino que está completamente presente en ella aunque bajo formas y modalidades muy distintas. El hombre sufre precisamente porque es vulnerable y cuando sufre o cuando está enfermo se percata de un modo patente y patético de su extrema vulnerabilidad y heteronomía. En el plano humano, el sufrir como el gozar contraen una enorme complejidad, pues el ser humano puede sufrir y gozar de distintas maneras y por distintas razones.

El sufrimiento no es unívoco, pero tampoco es equívoco, sino más bien analógico. Esto significa que existen distintas formas de padecer, pero más allá de las diferencias formales subsiste una semejanza común, una raíz común en el sufrir. Es distinto un dolor de muelas, de una frustración profesional o de un desencanto afectivo. Pero en el seno de dichas experiencias palpita una vivencia común: el sufrimiento ¹⁹⁰.

El sufrimiento se puede definir como la epifanía de la vulnerabilidad, pues no sólo la enfermedad, sino cualquier sufrimiento, del orden que sea, es la

¹⁹⁰ He desarrollado esta cuestión en: *El sofriment, un nou tabú?* Barcelona, 1995.

manifestación patente y exterior de la vulnerabilidad humana. Dice Levinas: «En el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio. Es el hecho de estar directamente expuesto al ser. Procede de la imposibilidad de huir y de retroceder. Todo el rigor del sufrimiento consiste en esa imposibilidad de distanciamiento. Supone el hecho de estar acorralado por la vida y por el ser»¹⁹¹.

En efecto, el sufrimiento es la ausencia de refugio, de morada, de hogar y, por ello, constituye la más dura y patente exposición al ser, la permanencia en la intemperie. «El dolor —dice Levinas— es el otro lado de la piel, es la desnudez, la más desnuda de todo despojamiento; existencia que de sacrificio impuesto —sacrificado más que sacrificante, porque precisamente constreñido a la adversidad o a la dolencia del dolor— es sin condición. La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que toda pasividad, tiempo irrecuperable, diacronía inabarcable por la paciencia, expansión siempre a exponer, exposición a expresar...»¹⁹².

En la intemperie, el ser humano está al arbitrio de las circunstancias ajenas, no es dueño de sí mismo y todo puede dañarle. En el sufrimiento, por otro lado, no es posible el distanciamiento, porque el ser humano se halla profundamente arraigado a su contexto y a su dolor.

Ningún ser humano es incólume al sufrimiento. «No hay ninguna situación humana —dice E. Jünger— que tenga un seguro contra el dolor. Nuestros cuentos populares finalizan con una frase que dice que el héroe, tras superar muchos peligros, vive feliz y contento largos años, y nos agrada oír tales cosas, pues ya el mero hecho de enterarnos de la existencia de un lugar sustraído al dolor nos proporciona tranquilidad»¹⁹³. Pero la vida humana no es un cuento de hadas, pues resulta imposible sustraerse definitivamente del sufrimiento. El ser humano teme a la muerte, pero todavía teme más al sufrimiento, al dolor, al desamparo y la humillación. Frente a esta posibilidad no tiene seguro alguno y en cualquier momento puede sucumbir al imperio del dolor.

Sufrimiento y enfermedad se relacionan mutuamente, aunque no necesariamente se identifican. La enfermedad conlleva, por lo general, algún tipo de dolor o sufrimiento, aunque no necesariamente, pues una persona puede estar muy enferma y no percatarse de los síntomas de dicha patología hasta al cabo de un determinado período. Por otro lado, hay sufrimientos que no se relacionan directamente con la enfermedad y menos aún con la terapéutica mé-

¹⁹¹ Levinas, E. *El tiempo y el otro*. Barcelona, 1993; pp. 109-110.

¹⁹² Levinas, E. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, p. 64.

¹⁹³ Jünger, E. *Sobre el dolor*. Barcelona, 1995; p. 18.

dica. El sufrimiento de estar solo, el dolor de la vejez, el sufrimiento del desamor, el dolor por la ausencia de alguien. Estos padecimientos no se refieren directamente a la experiencia del enfermar, aunque pueden convertirse en vivencias de tipo patológico.

La enfermedad es un episodio biográfico donde se produce un paréntesis de sentido. El sufrimiento, por otro lado, es una vivencia que acompaña a la vida humana en todo su itinerario. No se trata de algo puntual o pasajero, de una experiencia concreta, sino de una vivencia que se dilata en el tiempo y en el espacio y que adquiere distintas formas y modalidades. El enfermar es discontinuo, mientras que el padecer es continuo. Desde esta perspectiva, parece sensato afirmar que el sufrimiento es la epifanía cotidiana de la vulnerabilidad humana, la memoria viva de nuestra radical indigencia.

En el conjunto de la vida humana, el sufrimiento juega un papel fundamental. «El sufrimiento —dice Frankl— viene a ser así el test por excelencia: hemos visto que ello representa el «experimentum crucis», la piedra de toque, la confirmación práctica en la vida del hombre: su vida debe acreditarse en el sufrimiento»¹⁹⁴. En efecto, la experiencia del sufrimiento no es accidental en el conjunto de la vida humana, sino que tiene un carácter catártico e interpe-lante. El verdadero test de la existencia personal es el sufrimiento.

La seriedad de la vida humana reluce con la experiencia del sufrimiento. Cuando una persona sufre, se da cuenta que su vida no es una mera patraña o comedia de pasatiempo, sino que adquiere tintes trágicos o dramáticos. «Nada —dice Jünger— nos es más cierto y nada nos está más predestinado que cabalmente el dolor; se asemeja a un molino que con sus movimientos cada vez más finos y cada vez más hondos va apresando los granos que dan saltos, o bien a la sombra de la vida, a la que ningún contrato nos posibilita sustraernos»¹⁹⁵.

La experiencia de la propia existencia no se relaciona, directamente, con el pensar, sino con el sufrir. «Sufro, luego existo». He aquí la verdadera y lacónica verdad de la existencia humana. Frente al sufrimiento, el ser humano trata de encontrar sentido a su vida e integrarlo en el conjunto del decurso vital.

El sufrimiento humano es, por otro lado, universal y por ello la actitud más adecuada frente a la persona que sufre es la solidaridad y el silencio. Acción comprometida y sumo respeto a la persona que padece. «En la Enfermería —dice M. Serres— nadie sufre ni gime de forma muy diferente de los demás.

¹⁹⁴ Frankl, V. *El hombre doliente*. Barcelona, 1987; p. 272.

¹⁹⁵ Jünger, E. *Sobre el dolor*. Barcelona, 1995; p. 15.

Universal, como la violencia y la muerte, el dolor nos iguala. La misma amargura sala el sudor, las lágrimas y la sangre»¹⁹⁶.

2. LA EXPERIENCIA INSONDABLE DEL SUFRIMIENTO

Escribe Gabriel Marcel, el día 23 de julio 1933, en su *Diario*: «En presencia de alguien que sufre no puedo en absoluto decir: tu sufrimiento es la retribución de tal pecado en particular, del que, por otra parte, puedes muy bien no ser el autor (...). Estamos aquí frente a lo insondable, y hay algo ahí que sería preciso poder elucidar filosóficamente. Cosa extraña, el sufrimiento no es, en efecto, susceptible de revestir una significación metafísica o espiritual, sino en la medida en que implica un misterio insondable»¹⁹⁷.

La experiencia del sufrimiento se relaciona directamente con la experiencia del misterio y de lo insondable. Frente al misterio, la actitud más respetuosa es el silencio. La misma actitud requiere el sufrimiento ajeno, pues no hay modo alguno de explicarse racionalmente el sentido último del sufrimiento en el mundo. Desde un punto de vista científico, médico, psicológico o social, el ser humano puede explicarse las razones inmediatas de su padecer, pero la pregunta por el sentido último del sufrir, el interrogante por la razón última del dolor humano constituye, quizás, el interrogante más grave de la existencia humana.

¿Por qué debo sufrir? ¿Qué sentido tiene mi dolor? ¿Por qué me ha tocado vivir esta experiencia a mí? La arbitrariedad del sufrimiento rebela al ser humano, pues se reconoce incapaz de tutearlo, de organizarlo y someterlo a la lógica del cálculo. El dolor irrumpe en la existencia humana sin prólogo alguno, aparece en la escena de la vida individual y altera todas las dimensiones del ser. Es el intruso que revuelve por entero la identidad personal. «El mal, el dolor, el sufrimiento —dice Carlos Díaz— se presentan entre los comensales aún sin haber sido invitados, incluso de forma perentoria y en el momento más inoportuno, hasta el extremo de extenuar nuestra capacidad de resistencia enterrándonos por fin, devolviéndonos a la tierra cuando más parecíamos estar en el cielo»¹⁹⁸.

El «homo patiens» se interroga por el sentido de su sufrimiento y su pregunta adquiere un sentido metafísico e, inclusive, teológico. Pues la pregunta

¹⁹⁶ Serres, M. *La Légende des Anges*. París, 1993.

¹⁹⁷ Marcel, G. *Ser y tener*. Madrid, 1996; p. 140.

¹⁹⁸ Díaz, C. *Ayudar a sanar el alma*. Madrid, 1997; p. 17.

por el sufrimiento en la conciencia religiosa adquiere un grueso muy particular, ya que todo ser humano puede imaginarse un mundo mejor, donde el sufrimiento inútil no tenga lugar. La cuestión del sufrimiento activa, en cualquier caso, la capacidad metafísica del ser humano y le sitúa frente a los grandes interrogantes existenciales.

«El hombre —afirma Frankl—, asomado al abismo mira la profundidad, y en el hondo del abismo descubre la *estructura trágica de la existencia*. Lo que se le revela es que el ser humano es, en el fondo y en definitiva, pasión; *que la esencia del hombre es ser doliente: "homo patiens"*. El hombre hace este descubrimiento más allá del bien y del mal, de la belleza y de la fealdad; lo vive asentimentalmente, sin sentimientos ni resentimientos. Es una intuición simple, pura, de la verdad. El hombre se acerca a la verdad, se conciencia de la verdad, está en la verdad»¹⁹⁹.

3. MANIFESTACIONES DEL SUFRIMIENTO

Los rasgos fenomenológicos del sufrimiento humano han sido analizados por distintos grandes pensadores de la filosofía contemporánea. M. Scheler, en su conocido ensayo *Sobre el dolor*, describe las distintas características humanas del sufrir y las distintas claves hermenéuticas frente al dolor. El sufrimiento humano adquiere una alta complejidad de formas y de niveles como consecuencia de la complejidad estructural de la persona. Cuanto más complejo y cuanto más rico, ontológicamente hablando, sea un ser, tanto más intenso y plural es su sufrimiento y su gozo. Dicho de otro modo, el hombre puede sufrir de muchas maneras y puede gozar de tantas otras. Por ser un animal poliédrico, su padecer se reviste de formas y modalidades muy distintas.

Desde nuestro ensayo de Antropología Filosófica se pueden distinguir, al menos, cinco formas o modos de sufrimiento íntimamente enraizados en la estructura pluridimensional y plurirelacional del ser humano: el *sufrimiento intrapersonal* que puede manifestarse bajo dos modalidades: el sufrimiento exterior (o dolor) y el sufrimiento interior, el *sufrimiento interpersonal*, el *sufrimiento natural*, el *sufrimiento tecnológico* y el *sufrimiento trascendente*.

¹⁹⁹ Frankl, V. *El hombre doliente*, p. 256.

3.1. El sufrimiento intrapersonal

Por de pronto, es necesario distinguir entre sufrimiento y dolor. El dolor se refiere, por lo general, a la percepción de un mal de orden físico, somático o biológico. El dolor de cabeza, el dolor de riñón, el dolor de hígado son dolores de orden somático. El sufrimiento, por otro lado, tiene un sentido más amplio y se refiere a un modo de padecer que no necesariamente se relaciona con lo físico o somático del ser humano, sino con el recinto de su interioridad y todos los niveles de experiencia que conlleva.

El dolor es, pues, un sufrimiento de orden somático, pero incide de un modo determinante en la estructura global del ser humano y tiene, por ello, consecuencias en el orden interior, en el plano interrelacional y en la vida práctica y espiritual. El ser humano constituye, como se ha dicho más arriba, una unidad global, una totalidad integrada y lo que le afecta a una parte o a una parcela de su superficie tiene consecuencias en todos los distintos niveles, exteriores o interiores. El sufrimiento se relaciona, por otro lado, con la noción de mal. El *mal* es un término complejo y fecundo desde un punto de vista filosófico y teológico. Ha sido objeto de distintas determinaciones conceptuales y no interesa en este lugar realizar un recorrido por las distintas configuraciones históricas de la idea del mal.

Desde nuestro punto de vista, la experiencia del sufrimiento se relaciona con la percepción de un mal y el mal es, por definición, la ausencia del bien o, para decirlo con san Agustín, la «privatio boni». Cuando un órgano no funciona bien, es decir, no cumple adecuadamente su función, entonces produce dolor. El mal se relaciona directamente con el desequilibrio, con el desorden, con el caos.

No se debe identificar el mal con el sufrimiento, pues el sufrimiento tiene un carácter ineludiblemente subjetivo. Alguien sufre, alguien padece y el dolor que padece es consecuencia de un mal. No todo mal conlleva necesariamente sufrimiento, pues para que exista sufrimiento tiene que haber un sujeto capaz de sentir, capaz de percibir. La piedra no sufre, porque no es capaz de padecer, no tiene los receptores necesarios para estremecerse frente al frío de la noche o el sol del mediodía.

Tampoco se debe identificar la noción de mal con la noción de maldad. Como antes dijimos, la maldad se relaciona con la intencionalidad, mientras que el mal no conlleva la carga de intencionalidad. La percepción subjetiva del mal produce dolor o sufrimiento. La percepción subjetiva de la maldad humana produce humillación, resentimiento, sed de venganza o impotencia. En cualquier caso, mal y maldad son fuente de sufrimiento en el ser humano.

En el plano intrapersonal, el ser humano padece sufrimiento desde distintas perspectivas. Por un lado, está el sufrimiento exterior o dolor. Es el sufrimiento que tiene su génesis en la corporeidad. Cuando el todo corpóreo sufre una disfunción o alteración, produce dolor en el sujeto humano. El dolor es, pues, el sufrimiento de la corporeidad y ello no se refiere, únicamente, a la parte visible del ser humano, esto es, a sus extremidades o a su tronco, o a su cabeza, sino también a esos órganos que están escondidos y recubiertos por la piel. También los animales sufren el dolor de tipo corporal. En este ámbito, la sintonía del ser humano con el conjunto de la naturaleza es total.

Por otro lado, el sufrimiento intrapersonal se refiere también a la dimensión interior del ser humano. El remordimiento, la desesperación, la angustia, el temor, el miedo, la experiencia de la culpabilidad, constituyen modos habituales de sufrimiento interior. Esta forma de padecer tiene su centro de gravedad en la interioridad del ser humano, pero se expresa en el rostro, en la voz, en la mirada y en el conjunto de la corporeidad.

En este plano interior, el sufrimiento puede adoptar distintas modalidades que resulta imposible de catalogar, porque el escenario de la interioridad humana es angosto y profundo. Existe el sufrimiento ético, como consecuencia de un mal obrar, pero también existe el sufrimiento estético, como consecuencia de la percepción de la fealdad. Se puede identificar, también, el sufrimiento de la razón que no alcanza a comprender determinados contenidos, pero también puede identificarse el sufrimiento de la identidad personal que no se acepta a sí misma dentro de sus límites.

En el arte de cuidar, la consideración del sufrimiento intrapersonal es fundamental, pues sólo se puede cuidar adecuadamente de un ser humano, si se reconoce el doble nivel de padecimiento, a saber, el sufrimiento exterior y el sufrimiento interior. El sufrimiento exterior se puede combatir desde la terapéutica, la farmacología y los instrumentos tecnológicos, pero el sufrimiento interior reclama un modo de atención distinta, reclama la presencia humana, la palabra adecuada y el arduo ejercicio del diálogo.

3.2. El sufrimiento interpersonal

El sufrimiento interpersonal se refiere al mundo afectivo del ser humano. El ser humano, tal y como se ha dicho más arriba, es una estructura abierta a la realidad del otro. Establece vínculos de vida y nexos con su prójimo y lo hace de un modo connatural. Sin embargo, en el plano interrelacional, emerge

también la experiencia del sufrimiento, pues en el mundo afectivo existen relaciones que duelen.

Una relación desequilibrada, caótica o desordenada se convierte en una mala relación y el fruto de una mala relación es el sufrimiento interpersonal. Hay formas adecuadas de interacción y formas inadecuadas que, a corto o largo término, generan sufrimiento en ambas polaridades de la relación. Dicho de otro modo, el sufrimiento interpersonal no tiene su génesis en el ser humano en cuanto tal considerado, sino en el roce con otro ser humano, en la textura de la relación, en el *inter*. También se le puede denominar sufrimiento social, pues la razón de este sufrimiento es la naturaleza social del hombre.

El sufrimiento interpersonal y el sufrimiento intrapersonal se relacionan recíprocamente. El mal que una persona percibe a propósito de una mala relación con el prójimo, tiene efectos en la estructura intrapersonal de la persona, no necesariamente en el ámbito exterior del sujeto, sino en el ámbito interior. La envidia, los celos, la crueldad, el odio, el desprecio, la exaltación amorosa constituyen modos de interrelación que, por lo general, producen sufrimiento en el ámbito afectivo.

En el arte de cuidar, se debe considerar muy seriamente el peso específico del sufrimiento interpersonal en el conjunto de la vida humana, pues gran parte de nuestros sufrimientos tienen su génesis en una mala relación con el otro. Cuidar de una persona es una tarea que incide en la estructura *intrapersonal* e *interpersonal* del ser humano, es decir, en el *adentro* y en el *afuera*. Velar por unas relaciones adecuadas y equilibradas con el prójimo es una forma de evitar males futuros y sufrimientos innecesarios. Cuidar de una persona es ayudarla a construir equilibradamente su mundo afectivo.

3.3. El sufrimiento natural

El ser humano es, por definición, un ser natural. No sólo está arraigado al conjunto de un entorno natural, sino que él mismo, en su misma estructura, pertenece a la naturaleza. El sufrimiento natural no se refiere a la estructura intrapersonal del ser humano, es decir, a su naturaleza, sino a la relación que establece con el ente natural, con el entorno, con la vida medioambiental. Hay formas adecuadas y formas inadecuadas de relacionarse con la naturaleza y el fruto de una mala relación con la naturaleza desencadena el sufrimiento natural.

El sufrimiento natural no constituye una novedad en la vida del hombre, pero después de la revolución industrial ha adquirido un peso y una notorie-

dad extraordinaria en la historia de los hombres. La utilización indiscriminada de recursos naturales, la creciente desertización de las selvas americanas, la contaminación de ríos y de mares, la adulteración de productos naturales, la mala gestión de los recursos industriales, el afán colonizador e imperialista de la especie humana y la utilización industrial de determinados animales constituyen factores evidentes de una mala relación con la naturaleza que, a corto o largo término, son fuente de males y de sufrimientos colectivos.

Una de las tareas del ser humano es habitar el mundo, vivir armónicamente en él, construir un hogar en el conjunto de la naturaleza. Esta tarea es fundamental para su equilibrio y para su felicidad. Cuando el ser humano desarrolla inadecuadamente esta tarea, entonces produce heridas en la naturaleza, heridas que tienen efectos no sólo desde un punto de vista individual, sino colectivo, y no sólo en el tiempo presente, sino en el tiempo futuro. El mal que hacemos a la naturaleza tiene efectos que se prolongan vastamente en el tiempo.

En la era de la civilización tecnológica e industrial, resulta urgente hallar una adecuada relación hombre-naturaleza, pues la amenaza de destrucción natural y de descomposición del planeta tierra no es una invención alarmista de determinados grupos políticos de signo ecológico, sino una amenaza real cuyo responsable último es el ser humano.

Todo ello significa que cuidar de un ser humano es cuidar también de su entorno natural. En el arte de cuidar, la relación con la naturaleza debe establecerse dentro de unos cánones de armonía y de orden. Cuidar de la naturaleza es un modo de cuidar del ser humano, no sólo del hombre actual, sino también del hombre futuro que nacerá después de nuestra generación.

3.4. El sufrimiento tecnológico

La relación del ser humano con los artefactos tecnológicos constituye, como se dijo más arriba, el mundo de la técnica. El vínculo hombre-máquina puede articularse de distintas formas y siguiendo distintos fines. Una mala relación entre hombre y máquina produce el sufrimiento tecnológico. Por lo general, la técnica cumple su función cuando facilita la vida humana y la actividad de la persona en el mundo. Sin embargo, la técnica puede obstaculizar la vida humana e introducir graves desequilibrios en la el seno de la comunidad y de las relaciones interpersonales.

Los sufrimientos colectivos de nuestro siglo se deben, en gran parte, a lo que Adorno denominó el fetichismo tecnológico, es decir, el culto indiscrimi-

nado e irracional a la tecnología. Frente al imperialismo tecnológico del mundo de la vida, es particularmente urgente determinar la prioridad de lo humano frente al sistema. La tecnología, como cualquier otra creación humana, debe estar al servicio de la persona humana y jamás al revés. Generalmente, el mal de orden tecnológico es consecuencia de una inversión de las prioridades.

3.5. El sufrimiento trascendente

La religiosidad constituye un atributo fundamental del ser humano, sin embargo, el desarrollo de dicho atributo puede realizarse por cauces muy distintos. La relación entre el hombre y lo sagrado puede desencadenar graves y profundos males para la persona y para la comunidad. El sufrimiento trascendente se refiere, fundamentalmente, a una mala relación entre el hombre y el mundo de lo sagrado.

El cultivo equilibrado de la religiosidad humana es fundamental para evitar sufrimientos inútiles. Fenómenos de orden sectario tienen su origen en una inadecuada relación entre el hombre y lo sagrado. Frente a esta posibilidad, se impone la necesidad de ejercer la racionalidad humana, de pensar de un modo coherente y ordenado el sentido de las propias acciones y juzgarlas delante de lo que Kant denominó el tribunal de la razón.

Existen múltiples formas de sufrimiento trascendente, pues la religiosidad humana se puede expresar de modos muy violentos e irracionales. Esta forma de sufrimiento es exclusivo de la especie humana y es el origen de otros males, de orden interior y de orden interpersonal. La vivencia dolorosa de la religiosidad es fuente de conflictos en el orden social y produce graves trastornos en la interioridad del ser humano.

El equilibrio entre «vita exterior» y «vita interior» es fundamental para alcanzar una vida sana y feliz. El sufrimiento es, por lo general, consecuencia de un exceso, de una «hybris» en el decurso vital. Cuidar de una persona es, al fin y al cabo, velar para que regule adecuadamente la interacción entre vida interior y vida exterior, o para decirlo con nuestra terminología, entre la perspectiva intrapersonal y la perspectiva interpersonal sea en el plano vertical (hombre-trascendencia) o simétrico (yo-tú).

4. SUFRIMIENTO Y MITOLOGÍA

¿Cuál es la raíz última del sufrimiento en el mundo? ¿Por qué tanto sufrimiento? ¿Qué sentido tiene en el mundo tal magnitud de dolor? ¿Es nuestro mundo un «*valle lacrymarum*»? Frente a la experiencia del sufrimiento, personal o colectivo, pasado o presente, el ser humano se interroga por el sentido del mismo e ilumina la razón del sufrimiento desde el plano mitológico, pues en el seno de las grandes mitologías de la civilización existen distintos relatos, de orden metafórico y simbólico, sobre la irrupción del mal en el mundo y la permanente presencia del sufrimiento en nuestra vida de humanos.

En cualquier cultura, sea escrita o sea oral, subsiste un gran relato de orden mitológico sobre el origen del mal en el mundo y la razón del sufrimiento humano. Desde un punto de vista científico, estos relatos carecen de valor epistemológico, pues resulta imposible demostrar «a priori» o «a posteriori» la veracidad de dichos relatos, sin embargo son relatos que otorgan sentido al sufrimiento en el conjunto de una historia y de una comunidad humana.

Las narraciones simbólicas en torno al origen del mal en el mundo tienen una raigambre religiosa o pseudoreligiosa. En el seno de toda religión, es posible hallar consideraciones en torno al mal y un plan de salvación, es decir, una doctrina soteriológica cuyo fin es salvar al ser humano de la precariedad de su existir, del mal, de la pena y del dolor. En las sociedades que E. Durkheim denominó arcaicas, estas narraciones jugaban un papel fundamental, pues permitían al ser humano configurarse un cuadro explicativo de la razón del sufrimiento del mundo.

En el marco de las grandes tradiciones religiosas, sea en el extremo Oriente o sea en Occidente, es posible identificar estos relatos mitológicos sobre la génesis del mal en el mundo. En el universo bíblico, la irrupción del mal en el mundo se relaciona directamente con la caída original en el jardín del Edén. En el universo órfico y luego gnóstico, la génesis del mal se relaciona con el cuerpo humano, es decir, con la caída del espíritu puro en el seno de un cuerpo. Desde la perspectiva budista, el origen del mal se relaciona con el acto de desear y desde este enfoque espiritual, el deseo constituye la génesis y el principio de todo sufrimiento y de todo dolor en el mundo. En el Cristianismo, el mal es un tema vastamente considerado y debe interpretarse a la luz del sacrificio y la resurrección de Jesús de Nazaret. En todas estas tradiciones simbólicas, el ser humano encuentra un espacio hermenéutico para configurar su propia idea del mal e interpretar desde ella sus padecimientos y sus dolores.

En las sociedades secularizadas modernas, los grandes relatos simbólicos en torno al origen del mal en el mundo sufren una grave erosión y fácilmente caen en el descrédito. En este contexto, el sujeto postmoderno no tiene herramientas intelectuales para interpretar simbólicamente su sufrimiento y dotarlo de algún sentido. Sin embargo, la cuestión del sentido del sufrimiento subsiste y reclama algún tipo de solución.

5. SUFRIMIENTO Y SENTIDO

La cuestión del sufrimiento se relaciona directamente con el tema del sentido. El dolor no sólo pone a prueba la capacidad de resistir del ser humano, sino el sentido que habitualmente otorga a la realidad. «El *dolor* —dice Jünger— es el examen más duro en esa cadena de exámenes que solemos llamar vida. De ahí que una consideración que se ocupe en el dolor sea desde luego impopular; mas no sólo resulta instructiva en sí misma, sino que a la vez ilumina una serie de cuestiones en que nosotros estamos ocupándonos ahora. El dolor es una de esas llaves con que abrimos las puertas no sólo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo (...). ¡Dime cuál es tu relación con el dolor y te diré quién eres!»²⁰⁰.

En efecto, resulta imposible elaborar un cuadro metafísico de la existencia sin considerar seriamente el valor del sufrimiento en el conjunto de la vida humana. No se trata de elaborar una metafísica dolorista, donde el dolor sea la clave explicativa de todo el universo, pero tampoco es adecuado un olvido de esta experiencia fundamental de la vida humana. Entre la metafísica dolorista y la metafísica ingenua, es necesario hallar un espacio equilibrado para ensayar una cosmovisión del hombre, donde el sufrimiento no sea un elemento puramente tangencial o adventicio, sino claramente definido, pues sólo desde esta perspectiva es posible encontrar algún sentido al sufrimiento que el ser humano, en tanto que ser humano, padece a lo largo de su existencia.

Se puede distinguir el sufrimiento inútil (E. Levinas), del sufrimiento lógico. En la vida humana, irrumpe el sufrimiento inútil, arbitrario y violento que no obedece a ninguna lógica y que reclama algún tipo de explicación. Frente a este sufrimiento inútil, el mejor antídoto es la paciencia y la solidaridad para con las víctimas del mismo. Pero existe también el sufrimiento lógico que es

²⁰⁰ Jünger, E. *Sobre el dolor*. Barcelona, 1995; p. 13.

el sufrimiento que uno padece para alcanzar un determinado fin, sea de orden material o inmaterial, de orden físico o intelectual. El alcance de un bien presupone esfuerzo, abnegación, en definitiva, sufrimiento. Este sufrimiento tiene sentido para el ser humano que lo padece y tiene sentido porque se orienta hacia un fin extrínseco al padecer. El sufrimiento lógico no es un fin en sí mismo, sino un medio para alcanzar un determinado fin que, por su naturaleza, produce dolor o sufrimiento.

«El sufrimiento —dice Frankl— para tener sentido, no puede ser un fin en sí mismo. La disposición al sufrimiento, la disposición al sacrificio, puede degenerar en masoquismo. El sufrimiento sólo tiene sentido cuando se padece "por causa de". Al aceptarlo, no sólo lo afrontamos, sino que a través del sufrimiento buscamos algo que no se identifica con él: trascendemos el sufrimiento.

El sufrimiento dotado de sentido apunta siempre más allá de sí mismo. El sufrimiento dotado de sentido remite a una "causa" por la que padecemos. En suma: el sufrimiento con plenitud de sentido es el sacrificio»²⁰¹.

6. PEDAGOGÍA DEL SUFRIMIENTO

Aunque el sufrimiento es una experiencia antropológica de signo negativo, puesto que el sujeto humano lo vive como una experiencia de dramática ruptura y de desvertebración global de su mundo, puede tener para el sujeto que lo vive algunos efectos pedagógicos.

Desde un punto de vista ético, el sufrimiento enseña. Cuando el ser humano sufre un determinado mal, sea de orden exterior o de orden interior, entonces descubre virtudes que son absolutamente necesarias para vivir adecuadamente la vida humana. Frente al sufrimiento, el ejercicio de la paciencia es fundamental, pues sólo es posible aceptar la situación que uno padece desde este hábito práctico que es la paciencia. Por otro lado, nos permite ahondar seriamente en la virtud de la humildad²⁰².

Cuando el ser humano padece un sufrimiento grave, se percata, de modo patético, de la tremenda vulnerabilidad de su ser y ello le permite practicar la virtud de la humildad que consiste en la aceptación de la propia fragilidad en el orden del ser y del obrar.

²⁰¹ Frankl, V., p. 258.

²⁰² Desarrollé esta cuestión en: *Sufrimiento y humildad ontológica. Kant y Schopenhauer*. Sapiencia, 1996; 200: 465-474.

«Sufrir —dice Frankl— significa obrar y significa crecer. Pero significa también madurar. En efecto, el ser humano que se supera, madura hacia su mismidad. Sí, el verdadero resultado del sufrimiento es un proceso de maduración. Pero la maduración se basa en que el ser humano alcanza la libertad interior, a pesar de la dependencia exterior» ²⁰³.

En el plano de la relación interpersonal, el sufrimiento ajeno despierta la virtud de la compasión, que consiste, precisamente, en la capacidad de situarse en el padecimiento del otro. El sufrimiento estrecha los vínculos humanos y permite cultivar la compasión, la asunción del dolor del otro y la praxis de la solidaridad frente al dolor ajeno. «El dolor —dice Carlos Díaz— se hace más llevadero cuando alguien nos quiere y nos acompaña amorosamente, y no es seguro que el crecimiento del amor corra hoy paralelo al auge de la farmacomanía» ²⁰⁴.

²⁰³ Frankl, V., op. cit., p. 254.

²⁰⁴ Díaz, C. *Ayudar a sanar el alma*, p. 18.

CAPÍTULO 21

ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE: EL MISTERIO INELUDIBLE

1. LA MUERTE: ENCRUCIJADA DE DISCURSOS

La cuestión de la muerte no es patrimonio exclusivo de la Antropología Filosófica, sino que es un tema tratado y objetivado desde distintas perspectivas intelectuales absolutamente complementarias. La muerte se halla en la encrucijada de distintos discursos. Es, pues, un tema interdisciplinar. Se pueden distinguir distintos enfoques disciplinares donde se aborda la cuestión del morir y de la muerte humana.

Existe, por de pronto, el enfoque biomédico, cuyo fin es determinar las razones de orden fisiológico y somático que producen el final de la vida de una persona. La determinación de las causas biológicas de la muerte de un sujeto atañe al discurso de orden biomédico y presupone un detenido conocimiento de la corporeidad humana y de sus constantes vitales. El propósito último de dicho enfoque disciplinar no es describir las causas de la muerte, sino evitarla y hallar formas de superación frente al proceso de morir. La muerte ineludible de todo ser humano constituye, simultáneamente, el fracaso y el reto de la biomedicina.

Desde un punto de vista sociológico, la muerte es una cuestión trascendental. La muerte es, como veremos más adelante, universal, pero los modos de morir en el seno de cada sociedad difieren sustancialmente. Es distinto

morir en Occidente que en Oriente, en el África negra o en Europa. Los procesos sociales que acompañan el morir son radicalmente distintos y también la consideración social del hecho de morir. Desde el discurso sociológico, se analiza el sentido del morir y sus procesos rituales y simbólicos en el seno de una determinada sociedad. A lo largo de la historia de la civilización, la caracterización social de la muerte ha adquirido formas distintas y se ha concretado en procesos y formas sociales muy variadas. Ph. Ariès ha investigado detenidamente las distintas caracterizaciones sociales del morir en la cultura occidental.

Según este investigador francés, en nuestra sociedad contemporánea, la muerte se ha convertido en una cuestión tabú²⁰⁵. Ello significa que la muerte es una cuestión silenciada y escondida en el seno de nuestras sociedades modernas e industrializadas. Este hecho es particularmente grave y connota una profunda inmadurez de orden colectivo. El hombre occidental vive de espaldas a la muerte, se acerca lentamente hacia ella, pero elude pensarla. Esta tabuización de la muerte subsiste simultáneamente con una auténtica banalización del hecho de morir, con la presencia cotidiana de la muerte a través de la pantalla. El bombardeo de imágenes de muerte, sin embargo, no activa la reflexión sobre el morir.

Cabe distinguir, además del discurso biomédico y el discurso sociológico, la investigación antropológica en torno a la muerte. El análisis antropológico puede ser de tipo cultural o filosófico. En la perspectiva cultural, la muerte es objeto de reflexión a partir de un marco cultural determinado. Desde la antropología cultural, interesa ahondar en el sentido de la muerte a partir de una determinada cultura. La muerte humana y el proceso de morir adquieren connotaciones muy distintas en la cultura griega o en la cultura azteca, por ejemplo. El antropólogo cultural trata de dilucidar el sentido que tiene la muerte en la entraña de una determinada cultura, presente o pretérita, a partir de las obras culturales, del arte, de la escritura o de la oralidad.

Desde el punto de vista de la Antropología Filosófica, la muerte es uno de los temas centrales. Algún antropólogo considera que es el tema fundamental del discurso filosófico en torno al ser humano. La cuestión en la Antropología Filosófica es investigar el sentido último que tiene para el ser humano dicha experiencia. El cómo se muere y las causas inmediatas de dicho morir no

²⁰⁵ Cf. Ariès, Ph. *La muerte en Occidente*. Madrid, 1982. Sobre la muerte en la sociedad occidental moderna, ver también: Elías, N. *La soledad de los moribundos*. Barcelona, 1987.

interesan desde la perspectiva filosófica. Lo que realmente interesa es el sentido del morir, dar respuesta a la pregunta en torno al porqué de la muerte²⁰⁶.

Desde esta Antropología Filosófica se aborda, en primer lugar, un análisis fenomenológico de la muerte y, en segundo lugar, una investigación trascendental en torno al sentido de la muerte en el conjunto de la vida humana.

El discurso ético o la filosofía práctica no es ajeno a la cuestión de la muerte. Existe una ética de la muerte, cuyo fin es determinar la eticidad del morir humano, es decir, la dignidad del morir. Se puede morir con dignidad, asistido y acompañado hasta el final de la vida, pero también se puede morir de un modo indigno, esto es, abandonado, solo y sufriendo inútilmente. La reflexión ética en torno al cómo de la muerte, es decir, al modo de morir es fundamental desde todas las perspectivas. En la sociedad tecnológica, la posibilidad de prolongar la vida humana más allá de los límites adecuados es una posibilidad real y frente a esta posibilidad el discurso ético debe delimitar el valor y la dignidad del morir.

Desde esta perspectiva, es fundamental la reflexión en torno al suicidio, a la eutanasia, a la distanasia y otras formas de morir que, por principio, son polémicas y despiertan duros debates de orden intelectual. ¿Cuál es la muerte buena en nuestra sociedad tecnológica? ¿Qué significa morir bien en nuestro mundo? La determinación de la muerte buena, del morir digno constituye un tema fundamental en la ética de la muerte²⁰⁷. El debate ético en torno a la muerte digna se halla profundamente relacionado con la Antropología Filosófica. En el arte de cuidar, la comprensión de ambos discursos es fundamental para dispensar un adecuado acompañamiento a la persona moribunda.

La estética se refiere, fundamentalmente, a esa parte de la filosofía cuyo fin es delimitar especulativamente la esencia de lo bello. La belleza constituye un tema fundamental de la filosofía desde sus orígenes y la estética se refiere frontalmente a esta cuestión. La determinación de los cánones estéticos es una tarea relativa y varía según las culturas y los contextos históricos. Más allá de estas caracterizaciones culturales, la finalidad del discurso estético es discurrir especulativamente en torno a la esencia de lo bello y en torno a los rasgos fundamentales de la obra bella.

Existe, además de una ética del morir, una estética del morir, cuyo fin es delimitar lo que significa una muerte bella. Hay formas de morir que contraen belleza y hay formas de morir que son estéticamente feas. La belleza y la fe-

²⁰⁶ Sobre Antropología de la muerte, ver: Sciacca, M. F. *Muerte e inmortalidad. Dos temas de resolución ineludible*. Barcelona, 1977. Albiac, G. *La muerte*. Madrid, 1996.

²⁰⁷ He tratado esta cuestión en «Morir dignamente». *Bioética & Debat*, 1998; pp. 1-5.

aldad del morir constituyen un tema fundamental en nuestra cultura y están íntimamente relacionados con la ética del morir. Como veremos más adelante, la muerte bella y la muerte buena son, en el fondo, lo mismo.

Desde una perspectiva psicológica, la cuestión de la muerte y del morir es fundamental, pues dicho proceso altera profundamente la vida psíquica de la persona moribunda y, por extensión, de las personas que forman su entorno afectivo. La reacción de la persona moribunda frente al proceso de morir ha sido largamente estudiada y profundizada por E. Kübler Ross a lo largo de sus obras²⁰⁸. El análisis psicológico del duelo es fundamental para comprender los distintos mecanismos que tiene la persona para superar, en el plano de la vida psíquica, la ausencia de una persona amada. En el arte de cuidar, el pleno dominio del discurso psicológico es fundamental para enfrentarse adecuadamente a dicha experiencia.

La muerte, junto con el amor, constituye uno de los temas fundamentales del discurso poético, desde sus orígenes hasta la actualidad. En la poesía, la muerte no se aborda desde una perspectiva científica y tampoco necesariamente filosófica, sino que se trata desde la vivencia subjetiva del poeta. Considerar seriamente este discurso es fundamental, para ahondar en la cuestión de la muerte desde un plano personal.

Por último, cabe considerar el discurso teológico en torno a la muerte, cuyo fin es determinar su sentido desde la perspectiva trascendente. La muerte no es ajena a la Teología, pues la Teología, que es el discurso sobre Dios a partir de la fe, considera la muerte humana desde un plano trascendente, es decir, desde la Revelación. Desde una perspectiva teológica, la muerte no significa el final absoluto de la vida humana, sino el tránsito hacia otra forma de vida, la vida eterna. A pesar de la secularización creciente de la sociedad occidental, el reconocimiento de dicho discurso en el arte de cuidar es fundamental, pues no pocas personas iluminan su experiencia del morir a partir de categorías de orden trascendente o teológico.

2. LOS LÍMITES DE LA VIDA HUMANA: EL NACIMIENTO Y LA MUERTE

La vida humana es un perpetuo fluir entre dos límites infranqueables: el nacimiento y la muerte. «La vida —dice X. Zubiri— tiene un nacimiento, un de-

²⁰⁸ Cf. Kübler Ross, E. *Sobre la muerte y los moribundos*. Barcelona, 1974; *Una auro-ra*. Barcelona, 1993.

curso y una muerte. La estructura del decurso de la vida es una unidad de naturaleza, libertad y destinación: por ello el hombre es un agente, autor, actor de su vida, unidad que se despliega en proyección, fruición y realización. Así va el hombre viviendo hasta el momento final: la muerte»²⁰⁹.

Como dijo Quevedo, cuna y mortaja son las fronteras inexorables de la vida humana. Pero también lo son para cualquier otro ser vivo, aunque no se percate de ello. La longevidad entre los seres vivos puede diferir y, de hecho, difiere sustancialmente, pero la diferencia es meramente temporal, pues el nacer y el morir son los dos límites universales de la vida y toda vida se desarrolla entre estas dos fronteras.

La extensión (la temporalidad) y la intensidad (la calidad) de la vida difieren en un ser u otro y, todavía más cuando se trata de la persona humana, cuya posibilidad de vivir y de gozar de la vida es notablemente más rica que en cualquier otro ser vivo, por su excelencia ontológica, esto es, por su estructura pluridimensional y por su naturaleza radicalmente relacional. Pero, al fin y al cabo, la vida humana como la de cualquier otro ser vivo está limitada por el nacimiento y por la muerte. «Polvo eres y en polvo te convertirás», dice Rosenzweig recreando el texto bíblico.

En la conciencia humana, la experiencia del límite, como la de la vulnerabilidad, puede hacerse plenamente patente y puede activar la capacidad reflexiva del ser humano, puesto que el ser humano, además de ser un ser vivo, es un ser pensante, dotado de «logos», lo que le permite penetrar en las múltiples esferas de la realidad del mundo ajeno y de preguntarse por el más allá de los límites de su mundo. Como dice el poeta Rilke, «los animales no ven la muerte, sólo nosotros la vemos».

En efecto, el ser humano vive, goza, respira y sufre en este mundo pero, en tanto que ser racional, se pregunta por los límites y las fronteras de este mundo («Diesseits»). Se interpela a sí mismo sobre el sentido del límite, y se cuestiona qué hay más allá («Jenseits») de sus límites naturales, de sus fronteras que como ser vivo tiene. Esta tendencia a indagar lo que está más allá del límite es propia y exclusiva de la razón humana, tendencia que Kant describió de forma insuperable en la *Crítica de la razón pura*. El nacimiento y la muerte son límites insuperables de la vida, pero en la vida humana estos límites adquieren el rasgo de problematicidad, precisamente porque son objeto de interrogación por el ser humano e, inclusive, de fascinación²¹⁰.

²⁰⁹ Zubiri, X. *Sobre el Hombre*. Madrid, 1986; p. 658.

²¹⁰ E. Trías ha desarrollado filosóficamente la noción de límite en distintos ensayos. En el *Diccionario del Espíritu* (Barcelona, 1996) dice: «En él (la conciencia moderna) el límite emerge como aquel *semáforo rojo* que indica, desde Descartes y Bacon hasta Kant, o de és-

La reflexión especulativa y crítica sobre los límites de la vida humana es precisamente el objeto fundamental de la filosofía. «La vida —dice Rosenzweig— no es una vida eterna. Fluye del nacimiento a la muerte. (...) El día corriente conoce la fatiga y la angustia y la decepción... La vida se vive hacia la muerte»²¹¹. Seguramente, si la vida humana fuera eterna, es decir, ilimitada, un «apeirón» en el sentido más griego del término, entonces tampoco existiría la filosofía, pues el hombre filósofo, porque sólo él tiene consciencia de sus límites y desea indagar qué puede esperar, para decirlo con Kant, más allá de estos límites.

En la preocupación —no meramente intelectual sino vital, patética e, inclusive, angustiada—, en torno a los límites de la vida humana, estriba fundamentalmente el sentido y la razón de ser de la filosofía que, como muy atinadamente vio el gran Montaigne en sus *Ensayos*, es una pedagogía del morir. En efecto, morir no es un cambio accidental en la vida humana, sino un cambio sustancial, un proceso irreversible hacia un límite que separa lo conocido de lo misterioso. Esta proximidad del límite que es la experiencia de la muerte produce angustia, temor y temblor, una sensación radical de intemperie, pues significa la desvertebración total del individuo y el abandono de sus marcos habituales.

Un límite no es una mera línea fronteriza. Una línea fronteriza separa dos espacios conocidos, dos países, dos disciplinas, dos órganos o dos niveles sociales, mientras que un límite separa lo conocido de lo desconocido, lo experimentado de lo que no es experimentable, lo prosaico de lo misterioso. La noción de límite incluye la separación radical entre dos dimensiones, entre dos áreas distintas, entre dos espacios del ser.

El nacimiento y la muerte son límites ontológicos, porque se refieren al *ser* y no al *tener* o al *obrar*. Nacer es empezar a ser y morir es dejar de ser, al menos bajo la forma de ser que uno experimenta y vive en el marco del mundo sensible y fenoménico. Llegar a ser... dejar de ser. Éste es el destino de la condición humana. Si el ser está acotado por dos límites infranqueables (el nacer y el morir), también lo está el obrar, pues el obrar sigue al ser («opere sequitur esse»).

El límite es la expresión de una ruptura, de un evento y, en todo evento, se puede separar un antes y un después. Un evento no es un hecho porque

te a Hegel y Heidegger, lo que «desde aquí», desde el ámbito en que se instala el sujeto (*ego, cogito, ergo sum*) comparece como *horizonte* (más allá del cual nada puede conocerse ni decirse) (op. cit., p. 103).

²¹¹ Rosenzweig, F. *El libro del Sentido Común Sano y Enfermo*. Madrid, 1994; p. 93.

no es una mera discontinuidad en el decurso vital, sino una ruptura, una experiencia abismal y abismática que alcanza la integridad del ser humano, altera todas y cada una de sus dimensiones y condiciona enormemente su vida relacional.

En la vida humana se pueden distinguir cuatro eventos fundamentales: el nacer, el morir, el sufrir y el enamorarse. El nacer es el primer gran evento de la vida humana y, además, es la condición de posibilidad de cualquier otro evento en el futuro. El nacimiento no es un simple cambio, una simple mutación, sino un cambio sustancial, para decirlo con la terminología de Aristóteles. Es la generación de un nuevo ser, la manifestación de un rostro inédito, el paso del no ser a ser, la emergencia de una criatura nueva y distinta de cualquier otra, la aparición de un ser humano único y original, su manifestación en el ser real.

El enamoramiento no es una leve mutación en el decurso vital, sino un trastorno fundamental que altera el sujeto en todas sus dimensiones, desde la exterioridad corpórea hasta la vida intelectual. El sufrir, como se ha visto, es un evento, pues se trata de una experiencia global que focaliza la sustancia de la vida humana en un punto.

La muerte, por otro lado, significa la disolución del ser, la descomposición y la decrepitud, la destrucción de las dimensiones fundamentales, de la corporeidad, de la eticidad, de la historicidad, de todas y cada una de las dimensiones antropológicas. Una vida se desvanece, se desfigura, pierde su armonía interna y externa. Morir es despedirse, es cortar las ataduras, es desligarse de los vínculos que uno ha tejido lentamente a lo largo de su biografía. Este desatarse es el aspecto más dramático de la muerte, no sólo para el que se va, sino fundamentalmente para el que se queda. En esto consiste el desarraigo del morir, en la extirpación de las raíces que uno ha ido depositando a lo largo de la vida. El morir constituye, por todo ello, el último y definitivo evento de la vida humana.

Como dice E. Trías, «no existe la muerte sino que acontece lo que se llama, en rigor, morir. Y ese acontecer perfila siempre imágenes liminales, como son el umbral y el estribo: la muerte es límite y, como tal, a la vez cierra y clausura un estatuto de existencia y abre, también, un ámbito nuevo del que, sin embargo, se carece de información y testimonio»²¹².

²¹² Trías, E. *Diccionario del Espíritu*, ed. cit., p. 130.

3. FENOMENOLOGÍA DE LA MUERTE

Una adecuada articulación del «ars moriendi» presupone una detallada descripción fenomenológica de la muerte humana, pues sólo desde el pleno conocimiento experiencial de la muerte, desde el contacto real con el terreno, es posible construir un arte de morir y de acompañar a morir.

Pocos han elaborado una fenomenología de la muerte como E. Levinas. «La muerte —dice Levinas— es la desaparición, en los seres, de esos movimientos expresivos que les hacen aparecer como seres vivos, esos movimientos que siempre son *respuestas*. La muerte afecta, sobre todo, a esa autonomía o expresividad de los movimientos que llega a cubrir el rostro de alguien. La muerte es el *sin respuesta*. Tales movimientos ocultan, informan los movimientos vegetativos. El hecho de morir desnuda lo que estaba cubierto y lo ofrece al examen de los médicos» ²¹³.

En efecto, el morir es un proceso de pérdida de autonomía y de expresividad. Si la autonomía es la capacidad de regirse por uno mismo, es decir, la facultad de pensar y de decidir según las propias convicciones, la pérdida de autonomía significa la pérdida de libertad, de capacidad electiva, lo que supone un incremento de dependencia, de heteronomía. Morir significa también una debilidad en la expresividad del ser humano. La expresividad natural de la persona (su mirada, sus gestos, sus palabras, su risa tan sonora...) sufre, en el proceso de morir, un debilitamiento global, una pérdida cualitativa de potencia expresiva.

La muerte «es —según Levinas— la interrupción de un comportamiento, la cesación de movimientos expresivos y de movimientos o procesos fisiológicos envueltos en esos movimientos expresivos, disimulados por ellos, que forman "algo" que se exhibe o, más bien, alguien que se exhibe o, mejor aún, que se expresa» ²¹⁴. En efecto, la muerte es la separación irremediable: los movimientos biológicos pierden toda dependencia respecto al significado, la expresión.

La muerte es descomposición, desestructuración, es la *no respuesta*. «La muerte —añade Levinas—, comprendida a partir del lenguaje y la observación de la muerte del otro, designa la interrupción de esos movimientos y la reducción de una persona a algo descomponible: una inmovilización. No hay transformación, sino anonadamiento, fin de un ser, cesación de esos movimientos que eran otros tantos signos» ²¹⁵.

²¹³ Levinas, E. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid, 1994; p. 19.

²¹⁴ Levinas, E. *Dios...*, p. 22.

²¹⁵ Levinas, E. *Dios...*, pp. 19-20.

«Alguien que muere, —afirma Levinas— un rostro que se convierte en máscara. La expresión desaparece» ²¹⁶. Un rostro que se convierte en máscara. El rostro es la parte más expresiva y enfática de la persona humana. El rostro habla por sí mismo, es lenguaje, es símbolo, es palabra, es manifestación y deseo. El rostro, además, interperla éticamente, especialmente el rostro demacrado, expoliado, el rostro del desahuciado, del enfermo, del hombre doliente. La máscara representa, en cambio, la inexpressión, el silencio, la opacidad comunicativa. Para Levinas el muerto no tiene rostro, sino máscara.

Por todo ello, la muerte aparece como el paso del ser al dejar de ser, pero al mismo tiempo como partida, partida hacia lo desconocido, partida sin retorno, partida sin dejar dirección. La muerte no puede separarse de este carácter dramático, es la emoción por excelencia, la afección por excelencia. La muerte es partida, deceso, negatividad cuyo destino se desconoce. Es escándalo, crisis.

4. EL CARÁCTER INEXORABLE DE LA MUERTE

Uno de los rasgos fundamentales de la fenomenología de la muerte es el carácter inexorable de la misma. La muerte irrumpe en el escenario de la vida humana de un modo ineludible e irreversible. Todos debemos, por naturaleza, morir y no hay modo de escapar de la muerte: ahí radica el carácter inexorable de la muerte. Desde esta perspectiva antropológica, la muerte es el destino fatal de la vida humana, aunque es lícito aceptar, desde el plano de la fe personal, formas de vida más allá del plano material.

Resulta imposible calcular con precisión la aparición en escena de este funesto personaje que devora, sin piedad, a los actores de la gran representación humana. La muerte convierte a los «dramatis personae» en víctimas. Nadie puede escapar de las garras de la muerte. «Contra la muerte —dice Ronsenzweig— no hay remedio. Tampoco la salud es un remedio. Pero el sano tiene la fuerza para andar el camino que conduce a la tumba lleno de vida. El enfermo llama a la muerte y se deja cargar por ella sus espaldas, medio muerto de angustia mortal» ²¹⁷.

Cuando el ser humano medita en torno a este fin inexorable de su existencia, siente el peso de la angustia. La angustia existencial constituye la reacción más humana y también la más coherente frente al destino inexorable

²¹⁶ Levinas, E., op. cit., p. 23.

²¹⁷ Ronsenzweig, op. cit., p. 94.

de la condición humana. Frente a ese enigma fundamental que es la muerte, el ser humano puede esquivar la mirada y distraerse, entretenerse con banalidades, tratando de olvidar el destino último de su ser. La filosofía de corte existencialista ahondó vastamente en el concepto de la angustia y lo relacionó directamente con la experiencia de la libertad personal y de la muerte individual.

«La muerte —dice Landsberg— es una ley general ineluctable, igual para todos, equitativa por tanto. No hay ni que sorprenderse ni que lamentarse de ella. Tampoco es la muerte un final absoluto, en vista del hecho de que el hombre forma parte de un Cosmos que no podría cumplir su gran ley y llegar a la plenitud de su ser si no fuera por la muerte de los individuos»²¹⁸. Desde una perspectiva cósmica, la muerte individual es necesaria para la subsistencia del todo, pero esta razón de orden holístico no tranquiliza al sujeto individual que se ve inexorablemente enfrentado al precipicio de la muerte.

Por ser inexorable e irreversible, la muerte se convierte en el único acontecimiento real y seguro de la vida humana. Debe pasar..., y no hay modo de evitarla. Cuando una persona irrumpe en la existencia, el campo de posibilidades existenciales es enorme. Puede desarrollar actividades muy distintas: puede ser alfarero, puede ser maestro o puede ser un ladrón. La muerte no entra dentro de la lógica de la posibilidad, sino que cae de lleno en la lógica de la necesidad. Uno no es libre de morir o de no morir, pues ineludiblemente, morirá. «Mi muerte —dice J. L. Marion—, único acontecimiento cierto de mi vida, una vez nacida; pues una vez nacida sólo tengo seguro fin»²¹⁹.

Si la muerte es inexorable, se impone, de un modo evidente, la necesidad de desarrollar una pedagogía de la muerte, pues el ser humano debe asumir y aceptar con naturalidad su propia muerte y tratar de enfrentarse a ella desde la madurez y la serenidad²²⁰. Cuidar de una persona moribunda es practicar una cierta pedagogía de la muerte y precisamente por ello es tan ardua esta tarea, porque no existe socialmente ni culturalmente una sensibilidad marcada frente a dicha cuestión. El cuidador se ve obligado a desarrollar, en este sentido, un papel suplementario, que no debería realizar si socialmente y educativamente el tema de la muerte fuera contemplado de un modo progresivo.

²¹⁸ Landsberg, P. L. *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*. Madrid, 1995; p. 67.

²¹⁹ Marion, J. L. *Prolegómenos a la Caridad*, ed. cit., p. 127.

²²⁰ Sobre pedagogía de la muerte ver: Melich, J. C. *Pedagogía de la finitud*. Barcelona, 1987; 250. Poch, C. *De la vida i de la mort*. Barcelona, 1996; Castro, A., y Chinchilla, M. *Vers una pedagogia de la finitud i de l'esperança*. Barcelona, 1997.

5. MUERTE E IGUALDAD

En el marco de una descripción categorial de la muerte, además de su carácter inexorable es preciso constatar la igualdad de todos los seres humanos frente a ella. Desde un punto de vista fenomenológico, el ser humano puede morir de formas muy dispares. Uno puede morir en su casa, acompañado de las personas que ama, pero también puede morir solo en un asilo, o de un modo brutal en un accidente de tráfico. La disparidad de formas de morir es infinita, pero más allá de todas ellas, la muerte es un acontecimiento que iguala a la condición humana, pues, al fin y al cabo, todos debemos morir, todos debemos enfrentarnos a ese misterio ineludible que es la muerte.

«Si te da vértigo —dice Kierkegaard— de tanto ver y oír sobre las diferencias de la vida, entonces encamínate hacia los muertos y desde allí dominarás las diferencias; porque entre «los convertidos en polvo» ya no hay ninguna diferencia, sino un parentesco muy próximo. Pues sin duda que todos los hombres son de una misma familia, es decir, de una misma sangre; pero este parentesco de la vida es negado con la mayor frecuencia en la vida; en cambio, que todos sean de un mismo polvo —este inmenso parentesco de la muerte— es algo que no se puede discutir»²²¹.

Frente al precipicio de la muerte, todos los seres humanos somos iguales, pues todos padecemos la misma vulnerabilidad. Kierkegaard expresa este rasgo fundamental de la muerte a partir de la metáfora del teatro, una metáfora especialmente utilizada en la literatura española del Siglo de Oro, en Calderón, en Quevedo y, posteriormente, en la filosofía romántica de A. Schopenhauer. «Cuando cae el telón —dice Kierkegaard— el que hacía de rey y el que hacía de pordiosero —(...)— todos son iguales, todos son una sola y misma cosa: actores. Y cuando a la muerte caiga el telón sobre este gran teatro del mundo —(...)— entonces todos son también una misma cosa: *hombres*. Y todos son lo que esencialmente eran, pero tú no lo podías ver por motivo de la diferencia; mas ahora ves que son *hombres*»²²².

Frente a la muerte, pues, no hay diferencias, pues la muerte mide a los seres humanos por el mismo rasero. Si la muerte, como se ha dicho más arriba, es inexorable y además igual para todos, entonces, es preciso asumir plenamente en la vida humana este acontecimiento tan cotidiano y, por otro lado, tan excepcional. Se trata, por una parte, de un fenómeno cotidiano, porque

²²¹ Kierkegaard, S. *Las obras del amor*, vol. 2, pp. 223-224.

²²² Kierkegaard, S. *Las obras del amor*, vol. 1, pp. 167-168.

diariamente mueren centenares de seres humanos en el mundo, pero, por la otra, se trata de algo excepcional, porque el sujeto que sufre este acontecimiento lo padece como una excepción, o más exactamente, como lo más excepcional de su vida.

6. LA INCERTIDUMBRE DE LA MUERTE

La incertidumbre es otra categoría fundamental de la muerte. La muerte escapa, de este modo, al cálculo y a la lógica matemática. Se trata de algo inexorable, porque debe pasar y no se puede detener. Puede reemplazarse, pero no superarse definitivamente. La incertidumbre de la muerte se refiere a la dimensión espacial y temporal. No sabemos *cuándo* moriremos, ni *dónde* moriremos. El *cuándo* nos inquieta más que el *dónde*, pero la incertidumbre se relaciona con ambas nociones y, además, también se refiere al *cómo*, pues no podemos asegurar de qué modo vamos a morir, cómo viviremos nuestros últimos momentos en esta vida. Nadie sabe con certidumbre el día y la hora de su muerte. Sólo sé que *tengo que* morirme, pero no sé *cuándo* moriré, *dónde* moriré y *cómo* moriré. Ahí radica el misterio último de la muerte humana.

«La incertidumbre humana frente a la muerte —dice Landsberg— no se debe solamente a la laguna de la ciencia biológica, sino a la ignorancia de mi destino, y esta "ignorancia" misma es un acto en el cual se constituye una presencia como ausencia de la muerte: "Mors certa, hora incerta". La muerte tiene su íntima dialéctica. Es la presencia ausente. Así pues, el problema de la experiencia humana de la necesidad de la muerte rebasa la biología, como rebasa los datos del sentimiento de envejecer»²²³.

La dramaticidad intrínseca de la muerte se relaciona con su incertidumbre. Frente a la muerte, el ser humano se reconoce ignorante, profundamente ignorante, pues se ve incapaz de planear o calcular su futuro, su destino personal. La muerte es cierta, es lo más cierto de la vida humana, pero la hora y el momento del morir entran en el hemisferio de la incertidumbre. Landsberg, retomando ideas de san Agustín, por un lado, y de los personalistas franceses, por otro, identifica la muerte como la *presencia ausente*.

Se trata de una descripción dialéctica, pues la muerte está presente en la vida humana, constantemente presente, pero lo está de un modo ausente. No está aquí como lo está una persona que respira, que canta o que juega,

²²³ Landsberg, P. L. *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*. Madrid, 1995; p. 27.

sino que está aquí como una amenaza constante, como una posibilidad segura, como una advertencia implacable.

La muerte es dramática porque es incierta, es decir, porque no existe protección alguna frente a ella y resulta imposible predecir o calcular *qué va a ser de mí*. La muerte siempre está al acecho y no hay nadie que esté seguro frente a este peligro. Quizás el binomio entre la *inexorabilidad* y la *incertidumbre* es lo que permite al ser humano vivir en el mundo, pues la vida sería muy distinta si uno supiere con exactitud el día, la hora y el lugar de su muerte.

Dice Levinas en este sentido: «La muerte, en lugar de dejarse definir en su propio acontecimiento, nos afecta por su sinsentido. El punto que parece indicar en nuestro tiempo (...) es un puro signo de interrogación: una apertura hacia lo que no aporta ninguna posibilidad de respuesta. Tal interrogación es una modalidad de la relación con el más allá del ser»²²⁴.

El destino último del ser humano es un puro signo de interrogación. Vivir humanamente es vivir interrogativamente.

7. LA MUERTE DEL OTRO

Lo que le preocupa realmente al ser humano no es la muerte «in abstracto», sino la muerte del otro, del otro amado, del amigo, del familiar, de la esposa, del hijo, de las personas que constituyen el universo personal de cada cual. La muerte del otro es el tema fundamental del personalismo filosófico.

Dice Landsberg que «la muerte de un hombre al que amamos con un amor así tiene que decirnos algo decisivo y dejar atrás la región del hecho biológico. *La muerte del prójimo*: esto es infinitamente más que la muerte de otro en general. Allí donde nos es dada la persona podemos abordar el problema ontológico de su relación con la muerte»²²⁵.

Precisamente porque la persona humana es una estructura plurirrelacional, se halla intensamente vinculada a otros seres humanos y a lo largo de su decurso vital confecciona un tejido de relaciones. La muerte significa la ruptura de dicha relación con el otro-prójimo. Pero la muerte no es una ruptura más en el tejido de la intersubjetividad, sino la ruptura fundamental, pues resulta imposible anudar de nuevo el vínculo después de la irrupción de la muerte. La ausencia del otro amado constituye un auténtico vacío en la per-

²²⁴ Levinas, E. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid, 1994; p. 32.

²²⁵ Landsberg, P. L., op. cit., p. 34.

sona que se queda, pues no sólo se trata de la ausencia de una presencia, de una compañía, de un elemento del paisaje cotidiano, sino de un trozo de identidad personal. El otro no es ajeno a *mi* identidad personal, sino que es configurador de la misma y ello significa que su desaparición implica también la muerte de una parte del yo.

La muerte del otro es especialmente dramática en la vida humana, pues sólo el hombre se construye en íntima y total interacción con sus semejantes. Si el hombre fuera un animal autista o solipsista, no padecería por la muerte del otro, pero el ser humano es constitutivamente un ser abierto al prójimo y por ello le duele el sufrimiento y la muerte ajena. ¿Cómo podré vivir sin esa presencia amada? —se pregunta la persona a sí misma. ¿Cómo rellenar el vacío ineludible que acarrea consigo la muerte del otro?

La ausencia de una persona no puede identificarse con una mera pérdida. La idea de pérdida, desde la perspectiva filosófica, se refiere al mundo de las cosas, de los objetos, mientras que *ausencia* es un término que se refiere exclusivamente a las personas. Las personas pueden estar ausentes o presentes, pero jamás se pierden. Lo que se pierde son los objetos, las cosas, los instrumentos. La pérdida de un determinado instrumento se puede suplir con otro, pero la ausencia de una persona es imposible de rellenar con otra presencia, porque el espacio que deja esa persona que murió jamás puede llenarlo otra persona, pues se trata de un espacio único e irrepetible en la historia.

Por todo ello, la muerte del otro constituye el drama fundamental de la vida humana y, en términos generales, el ser humano padece con más intensidad la futura muerte de sus semejantes, que su *misma* muerte. Más allá del drama que constituye la muerte del otro, la desaparición de un ser humano debe ser considerada seriamente desde una perspectiva ética. Desde el plano ético, la muerte del otro exige atención y responsabilidad.

Levinas traza fenomenológicamente la muerte del otro en estos términos: «Una relación emocional con la muerte del otro. Miedo o valor, pero también, más allá de la compasión y la solidaridad con el otro, la responsabilidad hacia él en lo desconocido. Lo desconocido que, sin embargo, no se convierte en objetivo ni en tema, no se ve ni se prevé, sino que es la inquietud con la que se plantea una interrogación que no puede transformarse en respuesta, una inquietud en la que la respuesta se reduce a la responsabilidad del interrogante o del interrogador»²²⁶.

²²⁶ Levinas, E. *Dios, la muerte y el tiempo*, op. cit., p. 28.

El otro *me* afecta como prójimo. En cualquier muerte se acusa la cercanía del prójimo, la responsabilidad del superviviente, responsabilidad que el acceso a la proximidad mueve o conmueve. Inquietud que no se puede tematizar. «La muerte —añade Levinas— significa en la concreción del imposible abandono del otro («autri») a su soledad, en la prohibición de este abandono»²²⁷. Desde un punto de vista ético, la muerte del otro me exige solidaridad y proximidad hacia él. No resulta aceptable desde un punto de vista ético abandonar al otro en esta experiencia de cruce.

«La muerte del otro —dice Levinas— me encausa y me cuestiona, como si pasase yo a ser, por mi indiferencia, el cómplice de esa muerte, invisible para el otro («autre») que a ella se expone; y como si, antes incluso de estar yo mismo abocado a ella, tuviera que responder de esa muerte del otro («autre») y debiera no abandonar al otro («autri») a la soledad. El otro («autri») es prójimo precisamente en esa llamada a mi responsabilidad por parte del rostro que me asigna, que me requiere, que me reclama; el otro («autri») es prójimo precisamente al ponerme la cuestión»²²⁸.

«La responsabilidad —dice Levinas— para con el otro hombre, la imposibilidad de dejarlo en el misterio de la muerte, es, de una forma concreta —a través de todas las modalidades del dar—, la suscepción del don último de morir por el otro. En este caso, la responsabilidad no es una fría exigencia jurídica. Es toda la gravedad o dignidad del amor al prójimo —del amor sin concupiscencia—, en la que se apoya la significación congénita de esa palabra gastada que todas las formas literarias de su sublimación o de su profanación presuponen»²²⁹.

Acompañar responsablemente a un ser humano a morir constituye, según Levinas, una bella expresión del amor al prójimo. La responsabilidad frente al prójimo trasciende el plano jurídico y se refiere directamente al plano humano y ético. La muerte del otro, en cualquier caso, no puede dejarme indiferente. Siento con dolor la ausencia del otro, la desfiguración de su rostro, la lenta descomposición de su ser, pero, por otro lado, me siento obligado a atenderle, a ayudarle, a no dejarle solo frente a la muerte²³⁰.

²²⁷ Levinas, E. *De Dios que viene a la Idea*. Madrid, 1994; p. 260.

²²⁸ Levinas, E., ídem, p. 259.

²²⁹ Levinas, E., ídem, op. cit., p. 260.

²³⁰ He tratado esta cuestión en: «Eutanasia y responsabilidad social». *Anuario de Psicología*, 1998.

8. MI MUERTE

En los prolegómenos de este libro, nos referimos a cuestiones de orden metodológico y vimos cómo en la Antropología Filosófica, el objeto de conocimiento, a saber, la persona humana, coincide con el sujeto de conocimiento. Esta identidad entre sujeto y objeto cobra patetismo cuando se aborda la cuestión de la muerte, pues la muerte no es un tema ajeno al ser humano, sino completamente humano y el antropólogo, como humano que es, debe enfrentarse a dicha cuestión. Cuando se aborda antropológicamente el tema de la muerte, el antropólogo no puede dejar de pensar en *su* propia muerte.

En efecto, desde un punto de vista personal, no me preocupa sólo la muerte del otro, sino *mi* propia muerte. La muerte es algo mucho más grave que un problema que pueda ser argumentado y resuelto. No es éste un tema que permita, con facilidad, un tratamiento distante y distanciado. En la cuestión de la muerte se pone máximamente de relieve la dificultad que supone el distanciamiento en la Antropología.

«Quizás ningún asunto —dice Trías— provoca menos indiferencia que todo lo que a la muerte se refiere. Las dificultades de la reflexión se acrecientan hasta el paroxismo al enfrentarse ante el callejón sin salida que la muerte parece ser. Tal carácter contagia y contamina la reflexión, abocándola al parecer a un previsible fracaso. Ante el desafío que la muerte introduce en nuestras vidas parece estrellarse sin remedio toda indagación del sentido»²³¹.

Montaigne dijo en uno de sus textos antológicos que la filosofía debía ser, en el fondo, una pedagogía de la muerte, es decir, una propedéutica para morir adecuadamente. Pensar la muerte, la propia muerte, constituye una exigencia fundamental, no sólo en el filósofo, sino en todo ser humano, pues todo ser humano debe enfrentarse a esta experiencia.

Sin embargo, la persona siente resistencia a tratar el tema de la muerte de forma natural y espontánea. «La aceptación de la muerte —dice Landsberg— transforma la muerte; pero esta aceptación supone una resistencia. La persona humana, en su esencia propia, no es *existencia orientada a la muerte*. Como toda otra existencia lo está a su manera, también ella se halla dirigida a la realización de sí misma y a la eternidad. Tiende a su propia perfección, aun pasando por encima de esa vieja piedra, dura y penosa, que es la muerte física»²³².

²³⁰ Trías, E., op. cit., p. 124.

²³¹ Landsberg, P. L., op. cit., p. 47.

Lansberg polemiza en este texto de modo implícito con Heidegger. Pues para Heidegger, la persona es un ser abocado fundamentalmente a la muerte, mientras que para Lansberg, la persona humana no es una existencia orientada a la muerte y se resiste a pensar la muerte como el *nihil*, el fin, la descomposición integral de todo el ser. Según este autor, la persona humana es un ser abierto a la vida y a la eternidad y considera la muerte física como un tramo que se debe cruzar en el proceso de realización personal.

Más allá de las distintas interpretaciones personales de la muerte, lo que resulta incuestionable desde un punto de vista fenomenológico es que el pensamiento de la propia muerte conlleva una cierta resistencia y una profunda mutación del sentido de la propia existencia personal. Cuando uno piensa detenidamente en *su* muerte, entonces altera sus consideraciones habituales en torno al tiempo, a la vida y al sentido de la existencia. La cuestión del sentido se relaciona directamente con la de la muerte.

9. MUERTE Y SOLEDAD

Los grandes eventos que padece el ser humano a lo largo de su biografía (nacimiento, muerte, sufrimiento y enamoramiento) constituyen experiencias solitarias, ineludiblemente solitarias. Ello no significa que sean exclusivas de determinadas personas, puesto que se trata de experiencias universales en el ser humano, pero en cada cual es distinta y la experiencia del otro no sirve para iluminar el propio problema.

El nacimiento es un acto solitario. No me refiero a la irrupción biológica de un nuevo ser humano, sino al nacimiento consciente en la existencia. Llegamos un día en que el ser humano se percata que existe y que debe dar un sentido y una orientación a su existencia. El nacimiento-en-la-existencia constituye una vivencia personal y cada cual debe enfrentarse a ella desde su más libérrima intimidad. El proceso de enamorarse aunque se refiere fundamentalmente al mundo afectivo, es una experiencia solitaria. El acto de enamorarse se refiere, siempre, a otra persona, real o ideal, pero se trata de un movimiento extático, de un movimiento hacia el otro. Sin embargo, la vivencia personal del enamoramiento es una vivencia solitaria que cada cual padece solitariamente.

También el sufrimiento y la muerte son experiencias de soledad. El sufrir, sea en el plano interior o en el plano exterior, constituye una vivencia solitaria. Uno puede compartir el sufrimiento de otro, puede solidarizarse con él, pero la vivencia del dolor siempre es solitaria. Cuando un ser humano cruza el um-

bral de la muerte, siente la soledad del viajero que abandona un paisaje agradable y debe despedirse de sus semejantes. Es la soledad del último viaje.

«Morir —dice J. L. Marion— significa morir solo. Morir significa que nadie muere en mi lugar; la prueba: si alguno se sacrifica para morir en mi lugar, eso no me dispensará a mí de morir más tarde por mi propia cuenta, y, si cabe decirlo así, en mi propio lugar; sólo yo puedo morir verdaderamente en mi lugar; mi lugar se define incluso por esta muerte insustituible. La muerte, he aquí lo que nunca nos será suprimido y, al fin, lo que atestigua nuestra irreductible singularidad. De mi muerte nadie me privará ni me desalojará, porque para tomármela debería comenzar por dármele. En esta muerte que me constituye en yo en el momento mismo en que destituye mi yo, por y para mí todo se decide y se resuelven los antiguos antagonismos»²³³.

10. SERIEDAD, IRONÍA Y MUERTE

«He pensado tanto en la muerte —dice Kierkegaard— que tengo la seguridad que es incapaz de hablar seriamente acerca de la misma todo el que no sepa —notémoslo bien: para despertamiento de su conciencia— aprovechar la enorme ingeniosidad y todo el humor profundo que se encierra en la muerte. La seriedad peculiar de la muerte no es propia de la eternidad (...). Es verdad que la ironía de la muerte se convierte con frecuencia en una broma vacía e insolente si viene desligada del pensamiento de la eternidad; pero relacionada con este pensamiento es una auténtica ironía, que se distingue esencialmente de la seriedad desabrida»²³⁴.

El pensamiento de la muerte se relaciona directamente con el valor de la seriedad. La seriedad no es una mera compostura de orden estético, sino un modo de existir, una manera de estar en el mundo. Cuando decimos de alguien que es muy serio, nos referimos fundamentalmente a su psicología y a su comportamiento externo. Pero la seriedad, en el sentido filosófico, se refiere a otra cosa. Se refiere fundamentalmente al plano interior de la persona y a la gravedad de su espíritu. En el plano exterior, una persona puede ser muy cómica y, sin embargo, en el plano interior, puede ser muy seria.

La seriedad filosófica se refiere al existir. Se podría definir como un talante existencial, es decir, como una manera de ubicarse en la existencia cuyo

²³³ Marion, J. L. *Prolegómenos a la Caridad*. Madrid, 1993; pp. 126-127.

²³⁴ Kierkegaard, S. *Las obras del amor*, vol. 2, p. 235.

rasgo fundamental es el ejercicio de la reflexión. Existir con seriedad consiste en vivir la vida desde la reflexión y la gravedad. Las experiencias-límite nos permiten vislumbrar la dimensión seria de la existencia. El sufrimiento, el dolor, la frustración, el temor, la humillación constituyen experiencias fundamentales en la pedagogía de la seriedad.

Quizás el pensamiento de la muerte es el que otorga más seriedad a la vida humana, pues cuando uno piensa seriamente que su vida es limitada y que no es eterna, entonces se da cuenta que vivir es algo muy serio y no puede jamás ridiculizarse. Se vive una sola vez y el tiempo que ha pasado jamás no volverá. Cuando se piensa con seriedad la brevedad de la existencia humana, la fugacidad del tiempo y el vaivén de las experiencias, entonces la vida cobra su sentido más serio. Frente a la muerte venidera, el ser humano aprende a valorar seriamente cada minuto de su existencia y a ahondar en todas sus experiencias para vivir con más plenitud de sentido.

Por otro lado, existe una íntima relación entre el pensamiento de la muerte y el sentido del humor. El humor no está reñido con la seriedad, sino íntimamente relacionado aunque, desde un plano exterior, nada tiene que ver el hombre serio con el hombre cómico. Sin embargo, el humor y la seriedad constituyen, en el plano filosófico, dos notas de una misma melodía. Sólo desde la seriedad existencial, es posible practicar el humor en la vida cotidiana, el humor para con uno mismo y para con el mundo.

La muerte es una experiencia que contrae seriedad, pues significa el abandono de la existencia, la desaparición de una presencia, la ausencia de un rostro. Sin embargo, la muerte venidera nos advierte del carácter relativo y temporal de la misma existencia humana y desde este horizonte, uno aprende a tomarse con sentido del humor determinadas inquietudes humanas. Sólo desde la seriedad existencial es posible tomar la distancia necesaria para contemplar la vida humana desde la serenidad. Y sólo desde esta distancia es posible reconocer los rasgos esperpénticos y caricaturescos del quehacer humano.

Precisamente por ello, entre seriedad y humor no sólo no existe contradicción alguna, sino que la seriedad es, al fin y al cabo, el fundamento del auténtico humor. El humor de Sócrates y de los estoicos tiene mucho que ver con la seriedad existencial.

En el arte de cuidar, es fundamental considerar el binomio seriedad-humor, pues el trato con una persona moribunda requiere una profunda sensibilidad y un vasto conocimiento de los estados anímicos de la persona en cuestión. En la aplicación de los cuidados, hay momentos para la seriedad y momentos para el humor. El cuidador debe ser muy receptivo a las ondula-

ciones anímicas de la persona enferma y calibrar el grado de seriedad de sus palabras para colocarse al mismo nivel existencial de la persona doliente. También hay momentos para el humor y la distensión del espíritu. El cuidador no debe provocarlos, pero sí debe ser receptivo a la voluntad del moribundo.

11. LA DIALÉCTICA: MUERTE-VIDA

«La muerte —dice Kierkegaard— es el resumen de la vida; o en la muerte encuentras reducida la misma vida a su más concisa figura. Por eso, todos los que piensan de verdad sobre la vida humana, no pueden por menos de constatar muchísimas veces, recurriendo a este breve resumen, lo que han comprendido acerca de la vida. Porque ningún pensador es capaz de domar la vida como lo hace la muerte... este pensador poderoso, que no solamente puede desvelar cualquier engaño de los sentidos, sino que también puede pensar la vida desguazándola por completo y hasta anonadarla»²³⁵.

Muerte y vida constituyen las dos caras de una misma moneda. Pensar el sentido de la vida es pensar el sentido de la muerte y resulta imposible considerar seriamente la muerte, sin considerar el valor de la vida humana. Existe, pues, una íntima y radical dialéctica entre vida y muerte y ambos polos se condicionan mutuamente. Una determinada concepción de la muerte determina la vida presente y, por otro lado, en toda concepción de la vida humana, subsiste, aunque sea de modo implícito, una idea de la muerte y del más allá.

Cada ser humano tiene, por el mero hecho de pertenecer a una determinada cultura, una prefiguración de orden simbólico en torno a su destino más allá de la muerte. Esta prefiguración de carácter mitológico, carece de cientificidad, pero resulta fundamental para conocer el sentido que el ser humano otorga a su vida y a su muerte individual.

La cuestión de la muerte trasciende los límites del discurso científico, porque la muerte no se puede objetivar ni ubicar dentro de las estrechas fronteras del método científico. Precisamente por ello, cualquier respuesta a la pregunta kantiana —¿qué puedo esperar?— debe situarse fuera del marco de la razón pura, lo que no significa que no se pueda articular una respuesta desde la fe histórica, esto es, desde la creencia religiosa.

En el arte de cuidar, es fundamental ahondar en el binomio vida-muerte, pues sólo desde esta perspectiva es posible alcanzar el pensamiento de la

persona que muere y atenderla espiritualmente dentro de los cánones de su concepción de la vida y del más allá. El cuidador debe esforzarse para asistir espiritualmente a la persona moribunda y debe hacerlo desde las coordenadas simbólicas de la persona enferma y no desde su propio punto de vista. Ello requiere un conocimiento adecuado de la dialéctica vida-muerte, lo que presupone el ejercicio del diálogo y de la receptividad.

²³⁵ Kierkegaard, S. *Las obras del amor*, vol. 2, p. 223.

CUARTA PARTE

Antropología del Cuidar

CAPÍTULO 22

ESENCIA Y SENTIDOS DEL CUIDAR

1. CUESTIONES TERMINOLÓGICAS

La acción de acompañar, o más concretamente, de cuidar, constituye tal y como hemos visto, la esencia misma de la Enfermería. Según J. Watson, el eje central de la Enfermería es el ejercicio de cuidar ²³⁶. La Enfermería se propone comprender cómo se relacionan entre sí la salud, la enfermedad y la conducta humana. Con su filosofía y ciencia de los cuidados, intenta definir un resultado de la actividad con respecto a los aspectos humanísticos de la vida.

Esto no significa ni mucho menos que el profesional de Enfermería no deba curar, sino que el móvil fundamental de su acción es cuidar a sujetos vulnerables que sufren o padecen, o tratar de ayudar a quienes acompañan a estas personas. En el acto de cuidar, la Enfermería se singulariza respecto a las otras áreas y ciencias de la salud y de la asistencia. La inclinación a cuidar no se transmite de generación en generación a través de los genes. Se transmite mediante el cultivo de la profesión como forma concreta de enfrentarse al

²³⁶ Watson, J. *Nursing: The philosophy and science of caring*. Boston, 1979; pp. 8-9.

entorno. La Enfermería siempre ha mantenido una actitud cuidante en lo que concierne a los seres humanos ²³⁷.

Cuidar y curar no deben comprenderse jamás como procesos paralelos, sino complementarios y armónicos. No parece adecuado dividir el proceso asistencial en dos tipos de medicina, una orientada a curar y otra orientada a cuidar. Y tampoco parece sensato considerar que existe una profesión para cada actividad, puesto que el médico aunque cure, también debe cuidar y el profesional de Enfermería aunque cuide, también debe preocuparse por curar al paciente.

Sin embargo, el rasgo fundamental de la Enfermería, su aportación definitiva en el conjunto de las ciencias de la salud no es precisamente el curar, sino el cuidar, esto es, el acompañar. Y a la inversa, el elemento diferencial de la medicina según el trasfondo hipocrático que subsiste en ella es, ante todo, curar; pero esto no significa olvidar o menospreciar el acto de cuidar. A pesar de ello, la teorización sobre el cuidar es una cuestión prácticamente inexistente, lo cual es muy negativo, pues la acción de cuidar requiere como toda acción una teoría que la legitime.

Aunque la Enfermería ha empleado las palabras *cuidados* y *cuidar* para describirse a sí misma y a su práctica, durante más de un siglo ha faltado una definición y una comprensión clara de estas expresiones. «De hecho —dice Leininger—, los conceptos sobre el cuidar son de los menos comprendidos y menos estudiados de todas las áreas de conocimiento e investigación humanos» ²³⁸.

Tradicionalmente, el arte de curar ha adquirido una notoriedad muy superior a la acción de cuidar, pero resulta evidente que en una concepción holística de la salud, el cuidar, es decir, acompañar adecuadamente a los enfermos es completamente necesario y precisamente por ello se impone la tarea de pensar esta praxis desde su misma esencia.

En el marco de la Enfermería contemporánea, el cuidar ha sido objeto de reflexión desde distintos modelos teóricos. Nos referimos, fundamentalmente, a tres reflexiones teóricas en torno a la cuestión: *la teoría del auto-cuidado* de

²³⁷ Sobre el cuidar en la práctica de la Enfermería puede consultarse: Phillips, S. S., y Benner, P. (edit.). *Affirming and restoring caring practices in the helping professions*. Washington, 1994. Bishop, A. H., y Scudder, J. *Caring nurse curing physician coping patient*. Alabama, 1985.

²³⁸ Leininger, M. *Transcultural nursing: concepts, theories and practices*. New York, 1978; p. 33.

D. E. Orem, el *modelo transcultural* de M. Leininger y la *ciencia de los cuidados* de J. Watson ²³⁹.

Orem relaciona directamente la esencia de la Enfermería con la práctica terapéutica del autocuidado ²⁴⁰. Según ella, el auto-cuidado es una contribución constante del adulto a su propia existencia, su salud y bienestar continuos. El autocuidado es la práctica de actividades que los individuos realizan a favor de sí mismos para mantener la vida, la salud y el bienestar.

Los requisitos universales de auto-cuidado son comunes a todos los seres humanos e incluyen el mantenimiento del aire, el agua, la comida, la eliminación, la actividad y el descanso, la interacción solitaria y social, la prevención de accidentes y fenómenos del funcionamiento humano.

La demanda de auto-cuidados terapéuticos se refiere a la totalidad de las acciones de auto-cuidado que deben realizarse durante un cierto tiempo para satisfacer sus requisitos mediante la utilización de métodos válidos y series relacionadas de operaciones o acciones.

La teoría transcultural del cuidado de Leininger es especialmente reveladora. Leininger desarrolla una teoría derivada de la disciplina de la Antropología y conceptualiza la teoría de un modo distinto y nuevo para vincularla a la Enfermería. El objetivo de lo que ella denomina la Enfermería transcultural se extiende más allá de una apreciación abierta de distintas culturas para proporcionar una base cultural, una concepción cultural y una operatividad cultural a los conocimientos y a la práctica profesional de la Enfermería.

Para Leininger, la esencia de la Enfermería es el cuidar ²⁴¹. La teoría de la Enfermería transcultural se define como un conjunto de conceptos e hipótesis interrelacionados que tienen en cuenta las conductas cuidantes, los valores y las creencias basados en las necesidades culturales de los individuos y grupos, para proporcionarles unos cuidados de Enfermería eficaces y satisfactorios. El objeto de su teoría es que los pacientes propongan sus puntos de vista, conocimientos y prácticas como base para acciones y decisiones profesionales válidas.

²³⁹ Sobre estas tres teorías de la Enfermería contemporánea ver: Marriner, A. *Modelos y teorías de Enfermería*. Barcelona, 1989.

²⁴⁰ Cf. Orem, D. E. (edit.). *Nursing development conference group*. Boston, 1979. Orem, D. E. *Nursing: concepts of practice*. New York, 1985.

²⁴¹ Cf. Leininger, M. «Caring: The essence and central focus of nursing». *American Nurses' Foundation*, 1976; 12. *Caring: An essential human need*. Thorofare, 1981. *Care: The essence of nursing and health*. Thorofare, 1984. *Transcultural care diversity and universality: A theory of care and nursing*. New York, 1985.

Según Leininger, las razones para estudiar los cuidados se pueden resumir en cuatro: «En primer lugar, el constructo de cuidados parece crítico para el crecimiento, desarrollo y supervivencia de los seres humanos durante millones de años»²⁴². La segunda razón es la necesidad de explicar y comprender los papeles del proveedor de cuidados y del receptor de cuidados en las diferentes culturas. En tercer lugar, preservar y mantener los cuidados ya que este atributo humano es esencial para la supervivencia de los propios humanos y de las culturas a través del tiempo. En cuarto lugar, la profesión de Enfermería nunca ha estudiado sistemáticamente los cuidados en relación con los cuidados de Enfermería y Leininger sostiene que los cuidados constituyen un fenómeno evasivo que contiene unos conocimientos que pueden proporcionar una base sólida para que las enfermeras los utilicen de modo específico y particular para mantener la salud, prevenir las enfermedades y curar o aliviar las molestias humanas.

El cuidado, en la teoría transcultural de Leininger, se define como el acto de asistencia, de apoyo o facilitación hacia o para otro individuo, o grupo, con necesidades evidentes o anticipadas, para mejorar su condición humana o su modo de vida. La acción de cuidar se refiere al conjunto de acciones, procesos y decisiones directas o indirectas, sustentadoras y expertas, relacionadas con la asistencia a las personas de tal manera que reflejen un comportamiento patético, de apoyo, compasivo, protector, de auxilio, educativo y otros, según las necesidades, problemas, valores y metas del individuo o grupo al que se asiste.

A partir de la teoría de Leininger, se pueden defender algunas tesis de carácter global sobre los cuidados y sobre la acción de cuidar. En primer lugar, la práctica de los cuidados entre los humanos es un fenómeno universal, pero las expresiones, procesos y modelos de cuidados varían de una cultura a otra. Segundo, los actos y procesos de cuidar son esenciales para el nacimiento, desarrollo, crecimiento, supervivencia y muerte pacífica del ser humano. Es el cuidado y no la curación lo que los pacientes valoran consciente o inconscientemente. En tercer lugar, los cuidados tienen dimensiones biofísicas, culturales, psicológicas, espirituales y ambientales que deben explicarse y verificarse para proporcionar unos cuidados de verdadera naturaleza holística a las personas.

En una Antropología destinada fundamentalmente a profesionales de Enfermería, resulta indispensable una vertebración de las bases antropológicas

del acompañar humano, porque el acto de acompañar no es un ejercicio puramente intuitivo, sino que incluye una determinada técnica y, por supuesto, un subsuelo antropológico, ético y estético. Aquí no nos referiremos a la técnica porque en este punto las ciencias humanas y sociales ya han aportado mucho. Nos referimos especialmente a la psicología, el trabajo social, la sociología entre otras.

Se trata, en definitiva, de asentar los rudimentos, es decir, las condiciones de posibilidad del cuidar o acompañar. En el óptimo cuidado inciden, como es obvio, muchos factores, algunos incumben directamente a la mentalidad y a la actitud del cuidador, otros trascienden su marco de actuación individual y tienen incidencia en otros niveles, de tipo institucional, social y político. A pesar de ello, una base antropológica es clave para comprender que la acción de cuidar (porque se trata de una acción y no de un acto puntual) es fundamentalmente un hecho humano y en cuanto tal precisa unas determinadas condiciones, unos mínimos antropológicos y éticos que son insustituibles.

En este sentido, el desarrollo subsiguiente tiene una doble naturaleza, trascendental y fenomenológica, tal y como se ha indicado anteriormente. Se trata de describir los rasgos fundamentales del cuidar y, asimismo, las condiciones básicas e ineludibles del cuidar óptimo. Por lo tanto, no sólo se trata de analizar la realidad del cuidar, sino la idealidad del mismo. El análisis parte de la realidad fáctica, de los modos cómo el ser humano cuida a sus semejantes en circunstancias de máxima vulnerabilidad, pero también pretende ahondar en el ideal de cuidado y en este sentido, el análisis se divide en dos ámbitos: el ámbito propiamente antropológico y el ámbito propiamente ético y estético.

Se trata, pues, de partir de la realidad para acercarse a la idealidad y, en último término, ofrecer las bases y los criterios mínimos, en el orden antropológico, para un cuidado a la altura de la dignidad humana. Por otro lado, cuidar a un sujeto vulnerable, a un enfermo, por ejemplo, no es una tarea unidisciplinar, sino pluridisciplinar, pues requiere la coordinación y el entendimiento entre los profesionales. Esto significa que, además de la aportación antropológica, se deben considerar y mucho, otras aportaciones desde otros campos, desde la perspectiva médica, psicológica, social y religiosa.

En este capítulo y en consonancia con todo el desarrollo anterior, nos centramos específicamente, en la aportación antropológica, pero sin descartar la importante aportación desde otras disciplinas.

²⁴² Leininger, M. *Care: The essence of nursing and health*. Thorofare, 1984; p. 7.

2. MITOLOGÍA DEL CUIDAR

Una fuente reveladora para comprender la trascendencia del arte de cuidar la encontramos ya en un antiguo relato sobre la creación en la cultura del Mediterráneo ²⁴³. Una narración mitológica no es una sistematización conceptual, sino una descripción alegórica, sin embargo es muy sugerente para pensar los problemas humanos en íntima relación con nuestras raíces occidentales.

El relato suena así: Un día, mientras Cuidado atravesaba un río, se detuvo, y después de reflexionar, cogió un poco de lodo y empezó a formar la figura de un ser humano. Mientras meditaba sobre lo que había realizado, llegó Júpiter, y enseguida Cuidado le rogó que impartiese un soplo de vida al ser que había formado. Entonces Cuidado manifestó su deseo de poner su propio nombre al ser humano, pero Júpiter insistió en ponerle el suyo. Mientras Cuidado y Júpiter discutían sobre esta cuestión, apareció Tierra y declaró que su nombre era el que debía llevar el ser humano, ya que era ella la que había dado su cuerpo para moldear la figura.

Después de un tiempo, los tres participantes en la disputa acordaron someterse al juicio de Saturno. Y éste fue el fallo de Saturno: Júpiter, que había insuflado el espíritu o alma al ser humano, recuperaría dicha alma después de la muerte, y eso le bastaría a Júpiter. Puesto que Tierra le había dado su propio cuerpo, a ella le sería devuelto tras la muerte; y de nuevo Saturno manifestó que eso sería suficiente para ella. Finalmente, añadió Saturno que «puesto que Cuidado fue el primero en formar al ser humano, que fuera él quien lo poseyera y soportara durante su vida». Por último, en cuanto al nombre que había de recibir, Saturno dio esta solución: que se llame «homo» puesto que parece haber sido fabricado del «humus».

Como se desprende de este mito en cuestión, la acción de cuidar está ya en la entraña misma de la mitología romana mucho antes que su teorización y conceptualización. Más allá de la belleza estética del mito y del diálogo circunstancial entre Júpiter, Saturno y Tierra, el relato en cuestión es particularmente interesante para la cuestión que aquí nos atañe, pues en él la acción de cuidar cobra un protagonismo especial. El cuidar, la acción de cuidar, está en la misma génesis del ser humano, pues es Cuidado quien crea al hombre y le protege. Precisamente por ello, la acción de cuidar revela algo muy propio de la humanidad del hombre, revela su íntima constitución.

²⁴³ Cf. Reich, W. T. «El arte de cuidar». En: *Morir con dignidad: Dilemas éticos en el Final de la Vida*. Madrid, 1997; pp. 76-77.

En este sentido, cuidar a un ser humano (a un enfermo, a un amigo, a un desconocido) no es una acción artificial o banal en la condición humana, sino algo constitutivo de la misma, pues el mismo ser humano es cuidado a sí mismo por un dios. Mediante la acción de cuidar, el ser humano se humaniza, es decir, asume plenamente su humanidad y, además, se asemeja máximamente a su creador, lo que significa que la acción de cuidar ennoblece al ser humano, le eleva al rango de los dioses, pues mediante ella imita a su creador, al dios Cuidado.

El mito de Cuidado nos transmite, pues, la idea que la tarea de cuidar a otros es una tarea fundamental de la condición humana, lo que no significa que no puedan ejercerla otros seres vivos entre sí, pero en el ser humano es el aspecto más revelador, pues él está constitutivamente creado por el dios Cuidado y por tanto está creado *para cuidar y ser cuidado*, tanto en el sentido activo como en el sentido pasivo de la expresión. El ser humano necesita cuidar a otro ser humano para realizar su humanidad, para crecer en el sentido ético del término, pero de la misma forma, necesita del cuidado de otros para alcanzar la plenitud, es decir, para superar las barreras y las dificultades de la vida humana.

Nos hallamos, pues, frente a una acción fundamental que trasciende el marco de un determinado ámbito profesional, pues se trata de una acción que toca lo más profundo de lo humano. Esto significa que la tarea de cuidar no es patrimonio exclusivo de una determinada profesión, sino un deber de humanidad, esto es, de cualquier ser humano, pues dimana de su misma naturaleza, tal y como revela el mito romano. A pesar de ser una actividad intrínsecamente humana, puede adoptar la forma de profesión, pues, como toda actividad humana, como pensar, bailar, hablar o jugar, puede desarrollarse en un grado óptimo mediante unas determinadas técnicas. El profesional de los cuidados ha adquirido unos conocimientos que le permiten realizar adecuadamente la tarea de cuidar, pero esto no significa que sea exclusivamente suya, sino que es algo enclavado en el seno de la humanidad.

3. SENTIDOS DEL CUIDAR

El término *cuidar* es polisémico, es decir, tiene distintos significados. La polisemia revela la riqueza conceptual de un término, pero obliga al intérprete a deslindar los distintos sentidos del vocablo. «El *cuidado* —dice A. Llano— es una tesitura de extraordinaria densidad antropológica y moral... Los pensadores griegos utilizaron una expresión, intraducible también, para de-

signar esta actitud: *epimeleia*. La *epimeleia* es una originaria actitud de consideración y de acción, de conocimiento y amor. La *epimeleia* no irrumpe agresivamente en la realidad, sino que la deja ser, la cultiva para que crezca»²⁴⁴.

Aunque la utilización del término cuidar se refiere también a objetos y a cosas (uno puede cuidar su jardín y su coche), en el mundo de la salud, el término tiene un significado fundamentalmente personal. «Cabe —dice Llanos— cuidar también de las cosas, especialmente de los seres vivos. Pero quien merece cuidado por sí mismo como algo insustituible, es la persona humana, precisamente porque es un ser valioso en sí mismo: *digno*»²⁴⁵.

En el ámbito sanitario, la acción de cuidar se refiere básicamente a seres humanos y dentro de este marco conceptual desarrollaremos las distintas nociones de cuidar.

La acción de cuidar puede referirse a la naturaleza, a los artefactos técnicos, o a los animales, pero resulta filosóficamente distinto el cuidado referido a cosas que el cuidado referido a personas. Partiendo de la diferencia abismal entre objeto y persona, se deduce que la acción de cuidar a personas debe ser mucho más compleja, rica y ardua que la acción de cuidar de cosas, aunque determinadas formas de ejercer los cuidados sean claramente objetivizantes y, por lo tanto, indignos de la persona humana.

Si la persona es singular, el cuidado debe ser singular. Si la persona es una integridad (interioridad-exterioridad), el cuidado debe ser integral. Si la persona es libre, el cuidado debe contemplar la libertad. Si la persona es metafísica, el cuidado no puede ser únicamente físico. Si la persona es un ser pluridimensional, el cuidar debe ser pluridimensional. «El cuidado —dice Llanos— es una actitud que atraviesa todas las dimensiones de la realidad humana. Como dice Helmut Kuhn, el animal cuida del cuerpo animado; el hombre cuida de sí mismo y de sus semejantes a través de la *cultura*, que es fomento de lo humano y de los medios para cultivarlo. Los padres cuidan de los hijos, el político cuida de la ciudadanía, y la divinidad de todos. Pero este movimiento descendente encuentra una respuesta en la aceptación y el agradecimiento. El hijo maduro cuida de sus padres envejecidos; el ciudadano responsable se preocupa por la suerte de la ciudad y cuida de que el estadista no utilice la cosa pública para intereses parciales; y el hombre ofrece a Dios su *culto*. El cuidado comparece en todas las actitudes hondas y auténticas; es la preocupación primordial»²⁴⁶.

²⁴⁴ Llano, A. «La nueva sensibilidad y el cuidado integral del enfermo». En: VV.AA. *Síposium Internacional de Ética en Enfermería*. Pamplona, 1990; p. 63.

²⁴⁵ Llano, A., *Ídem*, p. 63.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 63.

Existe una íntima relación entre la Antropología Filosófica y la Antropología del cuidar. Por todo ello, la verdadera dificultad y complejidad radica en el cuidar a personas, pues se deben contemplar una serie de aspectos cualitativamente distintos respecto al mundo objetivo.

Según E. Pellegrino, se pueden distinguir en el ámbito de las profesiones sanitarias cuatro sentidos del término *cuidar* («to care») ²⁴⁷. El primer sentido que destaca este bioeticista, se refiere al cuidar como compasión ²⁴⁸. Desde esta perspectiva, cuidar a alguien es tener compasión por él, es ponerse en su lugar, es vivir lo que está viviendo, es sufrir lo que está sufriendo, es, en definitiva, participar anímicamente, es decir, patéticamente, de su mismo estado de salud.

El segundo sentido que se desprende del término cuidar a juicio de Pellegrino se refiere a una acción mediante la cual un ser humano ayuda a otro a realizar lo que no puede hacer por sí mismo ²⁴⁹. Desde esta segunda perspectiva, cuidar a alguien es ayudarlo a ser autónomo, es decir, a realizar su propia vida. En este sentido, cuidar es una acción altamente operativa y de sustitución que tiene como finalidad aportar instrumentos y recursos para que el sujeto en cuestión pueda ser autónomo, es decir, pueda valerse por sí mismo. A diferencia del primer sentido, el segundo se refiere más a la acción que no a la pasión.

En la tercera acepción, cuidar es invitar al paciente a transferir su responsabilidad y su ansiedad al médico o a la enfermera ²⁵⁰. Desde esta tercera interpretación, cuidar a alguien es invitar, que no significa coaccionar, al enfermo a confiar con el profesional, es decir, es invitarle a dejarse ayudar por el profesional, ceder su responsabilidad y su ansiedad. No debe confundirse esta noción de cuidar con el paternalismo, porque en el paternalismo no hay invitación, sino coacción. El paciente es tratado como un niño, mientras que aquí el paciente es invitado a transferir su ansiedad y responsabilidad al profesional libremente.

²⁴⁷ Pellegrino, E. «The Caring Ethics». En: A. H. Bishop y J. R. Scuder (edit.), *Caring, curing, coping*. Alabama, 1985; pp. 12-13.

²⁴⁸ Dice Pellegrino: «The first sense is care as compassion... To care in this sense is to see the person who is ill, and at the center of our ministrations, as more than the object of our ministrations: as a fellow human whose experiences we cannot penetrate fully but which we can be touched by because we share the same humanity» (op. cit., p. 11).

²⁴⁹ Dice Pellegrino: «The second sense of caring is doing for others what they cannot do for themselves» (op. cit., p. 11).

²⁵⁰ Dice Pellegrino: «The third sense of caring is to take care of the medical problem —to invite the patient to transfer responsibility and anxiety about what is wrong, and what can and should be done to the physician or nurse» (op. cit., p. 12).

En último término, cuidar consiste en poner todos los procedimientos, personal y técnica, con detalle y perfección al servicio del enfermo ²⁵¹. Esta última acepción se refiere fundamentalmente a la finalidad de la acción de cuidar, pero no se retiene en el *cómo*, ni en el *qué*. Cuidar a alguien es buscar su bien, es velar por su salud, por el restablecimiento integral de su salud y esto supone poner todos los recursos técnicos y humanos al servicio del paciente. Según esta noción, cuidar a alguien es convertirlo en el verdadero *centro* de la acción, en el centro de gravedad en torno al cual todo adquiere sentido y valor.

Finalmente, concluye Pellegrino diciendo «el cuidado integral —en los cuatro sentidos indicados— es una obligación moral de los profesionales de la salud. No se trata de una opción que pueden ejercer e interpretar según su propia definición de responsabilidad profesional» ²⁵². Según este importante bioeticista, la acción de cuidar es un deber fundamental y no una mera opción vital. El fundamento de esta obligación debe hallarse en el más antiguo de los textos de ética médica en Occidente que es, precisamente, el Juramento Hipocrático.

A modo de síntesis, cuidar es, para Pellegrino, compadecerse de alguien, ayudarle a ser autónomo, invitarle a compartir su responsabilidad y su angustia, transformarlo en el verdadero centro de la vida sanitaria, en definitiva, ejercer el deber moral que todo profesional de la salud tiene en tanto que profesional, a saber, velar por el bien del paciente.

En el ámbito francés, resultan muy interesantes las precisiones sobre el acompañar (o cuidar) que elabora P. Verspieren. «La palabra "acompañar", —afirma P. Verspieren— en sí misma, indica una actitud, una concepción del cuidado y de la relación con el enfermo. Acompañar a alguien, no es determinarlo, no significa indicarle el camino, imponerle un itinerario, ni tampoco significa conocer la dirección que él va a tomar; más bien significa caminar a su lado respetando su libertad para decidir su camino y el ritmo de su paso» ²⁵³.

Cuidar de alguien no es, por de pronto, determinarlo, es decir, privarle de su libertad, sino estar con alguien, caminar con alguien. Cuidar de alguien no es arrastrarle a la fuerza hacia un determinado fin, sino pasear con él respe-

²⁵¹ Dice Pellegrino: «The fourth sense of caring is to "take care": to carry out all the necessary procedures, personal and technical, with conscientious attention to detail, with perfection» (op. cit., p. 12).

²⁵² Pellegrino, E., op. cit., p. 13.

²⁵³ Verspieren, P. *Face à celui qui meurt*. París, 1984; p. 183.

tando su itinerario y su ritmo. «Cuidar de otro —dice Llano— es ayudarle, no invadir con prepotencia su propio ámbito. No consiste en someterle a pautas de conducta extrañas a él, sino en contribuir a la realización de su proyecto personal. De aquí que, para cuidar, sea preciso comprender: adoptar una postura de simpatía, de "pathos" compartido. Comprender es la más alta forma de donación, porque en él no se da una cosa objetivable: se regala algo de la propia vida. Comprender es "hacerse cargo", es decir, compartir la carga que el otro lleva. Lo cual exige atención a lo cualitativo, esmero, mirar por los detalles y matices que tonalizan una auténtica situación vital» ²⁵⁴.

La enfermera canadiense I. Delisle-Lapierre define el concepto de acompañar en estos términos: «Acompañar quiere decir *llevar unidos*, avanzar con la otra persona, a su ritmo, y ayudarla en lo que es ella, con lo que es. Es también comprender el misterio del otro» ²⁵⁵. La profesión de Enfermería se identifica esencialmente con el cuidar y el cuidar significa estar con la persona enferma y velar *por* su persona ²⁵⁶.

Cada sujeto tiene su ritmo, no sólo su ritmo físico, sino también su ritmo mental y emocional. Cuidar a alguien consiste, en primer lugar, en adaptarse al ritmo ajeno. Si uno, por ejemplo, se propone acompañar a un anciano por la calle, y no es capaz de adaptarse a su ritmo físico, no realizará adecuadamente su función. Por otro lado, si uno se propone acompañar a un anciano, pero fija él mismo el itinerario, entonces no le acompaña, sino que le determina hacia una dirección preestablecida. Cuidar es hacerse corresponsable del itinerario, pero no definirlo «a priori».

La acción de cuidar no es algo puntual, sino continuo y se desarrolla paralelamente a las etapas del enfermo. La fidelidad y la continuidad son claves en el cuidar. Cuidar de alguien un instante, no es cuidarlo porque el cuidado requiere, como más adelante veremos, tiempo y fidelidad en el tiempo. «El acompañamiento —dice Verspieren— consiste en aportar una ayuda discreta a cada uno de sus estadios evolutivos, de forma que la persona jamás se abandone a su soledad, ni se hunda en la desesperación, sino que sea capaz de superar sus experiencias dolorosas» ²⁵⁷.

²⁵⁴ Llano, A., ibídem, p. 63.

²⁵⁵ Delisle-Lapierre, I. *Vivir el morir*. Madrid, 1986; pp. 75-76.

²⁵⁶ Dice O. D'Avella: «L'infermiere deve identificarsi nell' essenza della sua professione: essere uomo con e *per* l'uomo; prendersi cura dell'uomo in tutte le età, gli stadi della vita e della malattia; fino al morire, anche quando "curare" non è più possibile» (VV.AA. *L'assistenza al malato «terminale»*, p. 48).

²⁵⁷ Verspieren, P., op. cit., p. 188.

En este fragmento de Verspieren, sobresale, a nuestro juicio una palabra fundamental: *discreción*. Cuidar de alguien consiste en aportar una ayuda discreta, es decir, una ayuda que prácticamente no se note, o que el destinatario de tal acción apenas se dé cuenta. Cuando la acción de cuidar es ruidosa, entonces pierde su eficacia y su valor, pues el destinatario se da cuenta del peso de tal acción y de las dificultades que crea en su entorno más inmediato. En la acción de cuidar, el cómo, es decir, la manera de hacerlo es fundamental, pues aunque la finalidad sea el bien, si no se articula adecuadamente, entonces esa acción puede ser completamente negativa. En el valor de la discreción debe pivotar, según Verspieren, la acción de cuidar.

Cuidar de alguien es, además, salvarle de la soledad²⁵⁸. Existen, al menos, dos formas de soledad: la soledad buscada y la soledad obligada. La soledad buscada es fundamental para el ser humano, pues mediante ella se conoce a sí mismo, se encuentra con su interioridad y tiene conciencia de sí mismo. Unamuno decía que en la soledad el ser humano tiene la ocasión de establecer autodiálogos, que no son monólogos, sino diálogos con ese ser extraño que soy yo mismo²⁵⁹. Pero, existe además la soledad gratuita, la soledad obligada que uno padece en el fondo de su corazón cuando se siente abandonado, olvidado, despreciado.

Cuidar de alguien es salvarle de esta soledad, de la soledad del abandono. Significa, por lo tanto, estar presente y establecer una relación interpersonal. En determinados contextos urbanos, el ser humano se halla inmensamente solo, solo en medio de una masa de sujetos sin faz. Cuidar de alguien es, pues, singularizarlo, como veremos más adelante, llamarle por su nombre, porque el nombre es la expresión más patente de la singularidad humana.

Cuidar de alguien no es resolverle desde fuera sus experiencias dolorosas, sino ayudarle a soportarlas, es decir, hacerse cómplice del hombre doliente en sus momentos difíciles. El cuidar no es una acción proteccionista, ni paternalista, como se ha descrito a lo largo de la historia, sino una acción de responsabilidad, de respuesta a las necesidades del otro. Precisamente por ello consiste, básicamente, en ayudar a alguien a superar sus experiencias dolorosas, pero no sólo en el sentido físico del término, sino también en el sentido moral, psicológico, social y espiritual. El enfermo sufre dolor, pero no solamente de índole somática, sino también en los otros órdenes. Cuidar de una persona supone un trabajo sumamente complejo, pues implica la voluntad de

²⁵⁸ Cf. Álvarez Turienzo, S. *El hombre y su soledad*. Salamanca, 1983.

²⁵⁹ Cf. Unamuno, M. de. *Del Sentimiento trágico de la vida*. Madrid, 1980.

ayudar a superar el sufrimiento y hay formas de sufrir que requieren una presencia humana y un contacto íntimo.

En la *Association Fonction soignante et accompagnement* de París, el hecho de «cuidar no es solamente un asunto de carácter técnico y para especialistas. En el corazón del problema está el sufrimiento, la muerte cercana o lejana, pero en cualquier caso inevitable. El cuidado no escapa a esta condición humana que el enfermo nos recuerda de forma permanente»²⁶⁰. Desde esta perspectiva de profunda raigambre antropológica, «el acompañamiento es lo que hace soportable el sufrimiento, humanizando la tecnología»²⁶¹.

En efecto, cuidar de alguien es ayudarle a soportar el sufrimiento y eso se consigue humanizando la tecnología. La acción de cuidar se puede y se debe beneficiar de instrumentos tecnológicos, pero en sí misma, se trata de una acción humana, y por lo tanto, personal, lo que significa que no puede suplirse en ninguna circunstancia la presencia —*en carne*— de la persona que cuida. Humanizar la tecnología es una forma de cuidar al enfermo.

La introducción de un rostro humano en un espacio tecnológico y burocrático es fundamental para el desarrollo del cuidado. «El enfermo —dice Llano— requiere cuidado más que nadie. Al atenderle, la simpatía se hace "compasión". Quien sabe cuidar no mira sólo al curso de un proceso aislable, sino que contempla al hombre entero en su curso vital. Esto exige un fundamental reconocimiento del paciente como persona a la que hay que tratar con lo que los clásicos llamaron "aidos": pudor y respeto»²⁶².

En el seno de esta asociación se comprende el término *acompañar* desde una doble perspectiva: como una *exigencia* ética²⁶³ y como una forma de *resistencia* ante la ilusión de la medicina pura y crasamente cientista²⁶⁴. La acción de cuidar es fundamentalmente personal, aunque supone una técnica y unos determinados conocimientos del medio y de tipo psicológico. Desde

²⁶⁰ VV.AA. *Partir. L'accompagnement des mourants*. París, 1984; p. 185.

²⁶¹ Op. cit., p. 185.

²⁶² Llanos, A., ibidem, p. 64.

²⁶³ «Accompagner. Sous ce terme s'est fait jour et s'impose, dans la fonction médicale et soignante, une exigence: prendre en compte et réhabiliter, lors de la rencontre avec l'homme en souffrance, ce qui fait du malade comme du soignant, des êtres singuliers, sujets de paroles et de désirs, d'interrogation philosophique ou de quête spirituelle. Chacun apparaît à l'autre comme irremplaçable: cette relation d'altérité nous soumet à la question éthique» (op. cit., p. 185).

²⁶⁴ «Cette exigence est également résistance à l'illusion issue de l'avènement d'une médecine désormais scientifique, qui réduit l'humain à une volonté de savoir, un pouvoir de guérir et d'expérimenter: volonté et pouvoir posés comme neutres, indemnes de tout désir et de toute visée politique» (op. cit., p. 185).

una postura crasamente cientista, la acción de cuidar se reduce fácilmente a la buena educación, lo que ciertamente es necesario, pero dista mucho de la acción de cuidar. Es necesario, pues superar este prejuicio hacia el cuidar y analizarlo en todos sus rasgos, tanto en el plano antropológico, como en el plano psicológico y organizativo.

«Acompañar es —desde esta perspectiva— caminar al lado del paciente, compartir con él los pensamientos sin confundirse con él, es arriesgarse hasta el punto en que uno se pregunta quién acompaña a quién, es reconocer, en tanto que cuidador, que el enfermo le enseña, le transmite: le forma»²⁶⁵. Cuidar de alguien no es confundirse con él, sino establecer una relación muy próxima, lo que no supone la disolución del yo en el tú. Cuidar de alguien significa integrar en uno mismo la vida interior del otro, participar de sus pensamientos, hasta tal extremo que uno se pregunta quién es, al final, el agente activo y el agente pasivo en la función de cuidar.

Mediante la acción de cuidar, el yo y el tú trascienden la barrera que les separa y se construye un *nosotros*. Este *nosotros* resultante no implica la disolución del yo en el tú, sino la integración de ambos sin descomposición. El *nosotros* resultante no debe comprenderse en el sentido disoluto del término, es decir, como masa o colectividad, sino en el sentido más profundamente comunitario del término. Cuidar de un ser humano, consiste en interiorizar sus dolores, es decir, abrirse a la perspectiva del *nosotros*.

Este *nosotros* resultante, fruto de la interacción singular e individual, se denomina, para distinguirlo de la colectividad caótica, la *nostridad*. La *nostridad*, como dice M. Vidal, es algo realmente distinto del tú y del yo. Es algo nuevo, pero al mismo tiempo, es una realidad sustentada en las personas. No puede existir un nosotros si no existe un tú y un yo. Únicamente se da cuando las personas se relacionan, se forma con la reciprocidad de las personas. No se puede identificar, con la yuxtaposición de personas, sino con la reciprocidad de las mismas. No es una comunidad inactiva de personas, sino que es vital y operativa al mismo tiempo.

Según esta asociación francesa, es necesaria una reflexión y una investigación a fondo, destinada a aclarar los conceptos y el modo de acción que permitan una adecuada articulación del cuidar con el fin de neutralizar los modos de trabajar y de pensar que obstaculizan la difusión y la puesta en práctica de este concepto. A pesar de ello, el proceso de cuidar se constituye en la exterioridad a partir de contingencias formales. Esto significa que «de al-

²⁶⁵ Op. cit., p. 186.

guna manera escapa a la temporalidad, a la coherencia inmediata, a la lógica de los principios»²⁶⁶.

Sin embargo, es necesario precisar, al menos eso creemos, aunque sea de modo provisional, algunos principios de carácter antropológico y ético que sirvan de horizonte en la acción de cuidar y permitan releer la propia acción y someterla a autocrítica desde unos mínimos parámetros intelectuales que deben formularse constantemente a la luz de las aportaciones del mundo de la experiencia.

4. CUIDADO Y VULNERABILIDAD

La vulnerabilidad del ser humano es la condición de posibilidad del cuidado. En efecto, la vulnerabilidad, es decir, la fragilidad ontológica de la persona es la base y simultáneamente el límite de todo cuidado. Si el ser humano fuera un ser completamente autárquico y autónomo, un ser absoluto e independiente, incólume al sufrimiento, al fracaso, a la decrepitud y a la decepción, no tendría necesidad alguna de cuidado.

Pero el ser humano, tal y como se ha analizado anteriormente, de la mano de autores muy distintos, desde san Agustín hasta Heidegger, es un ser finito, limitado y quebradizo y, precisamente por ello necesita del cuidado de otros seres humanos especialmente cuando atraviesa determinadas circunstancias de máxima vulnerabilidad como el sufrimiento y la enfermedad.

La vulnerabilidad es, pues, la condición de posibilidad del cuidado, pero también su límite, porque quien cuida también es un ser humano y eso significa que también es vulnerable y limitado y, por lo tanto, su acción de cuidar está limitada por sus condiciones ontológicas y por sus capacidades técnicas y humanas. La persona que cuida también requiere cuidados, porque también ella es vulnerable. Esto significa que ningún ser humano puede desarrollarse al margen del cuidado, porque todo ser humano es radicalmente vulnerable.

El recién nacido requiere cuidados, muchos más cuidados que un ser adulto, porque su fragilidad constitutiva es mucho mayor y requiere constantemente la presencia del adulto, pero el adulto también necesita cuidados para desarrollarse y vivir plenamente, especialmente cuando sufre circunstancias de dolor y fracaso. La necesidad de cuidados es constitutiva en el ser humano, tanto en el aspecto corporal como en el aspecto afectivo, social y espiritual.

²⁶⁶ Hirsch, E., op. cit., p. 52.

En el plano humano el cuidar jamás alcanza la plena perfección, porque quien cuida también necesita ser cuidado. Si el sujeto cuidador es limitado significa que su capacidad de cuidar, esto es, de ayudar a su semejante es finita y no puede trascender unos determinados límites. A pesar de ser finito, el ser humano tiene el deber moral de acompañar a su prójimo cuando se halla en situaciones-límite y este deber moral que puede fundamentarse desde distintas perspectivas y mentalidades, desde orientaciones religiosas y también laicas, manifiesta la raíz misma de la humanidad del hombre y de la mujer. La acción de cuidar entraña por su misma naturaleza la raíz de la ética.

Por un lado, pues, la vulnerabilidad posibilita la acción de cuidar, pero también la limita en cuanto a su máximo desarrollo. Pero esta limitación se puede leer desde otra perspectiva. Precisamente porque todo ser humano es vulnerable, es posible cuidar adecuadamente. En efecto, si uno de los polos de la relación fuera completamente incólume al sufrimiento y al mal, entonces sería incapaz de cuidar, porque sería incapaz de comprender el sufrimiento y el dolor ajeno. Sólo quien ha sufrido es capaz de comprender, en todos los planos, al hombre que sufre. Sólo quien se ha sumergido en los abismos de su propia vulnerabilidad es capaz de comprender a quien está completamente hundido. Por ello, la vulnerabilidad es condición de posibilidad de la acción de cuidar, pero también su límite.

Todo ser humano es vulnerable, pero la vulnerabilidad puede manifestarse en dos sentidos. Lo expresaremos con el lenguaje aristotélico utilizando los términos de *potencialidad* y de *actualidad*. El ser humano es vulnerable, pero esta vulnerabilidad puede ser potencial o actual. El hombre enfermo es tan vulnerable como el individuo sano que goza de una perfecta salud, pero en él la vulnerabilidad está en acto, es decir, se manifiesta al exterior, se actualiza. Sufre una vulnerabilidad somática. La persona pobre es, en el plano del ser, tan vulnerable como la persona rica, pero en él, la vulnerabilidad se expresa, se actualiza. Sufre una vulnerabilidad social. El hombre frustrado no es más vulnerable que el hombre feliz, pero en su conciencia la vulnerabilidad ha adquirido máximo relieve. Sufre una vulnerabilidad afectiva.

El individuo sano es vulnerable, porque puede enfermar, también lo es el famoso, porque puede caer en desgracia, pero mientras está sano, o mientras es famoso, esta vulnerabilidad se mantiene en un plano potencial, es decir, como posibilidad. En esta situación, uno puede llegar a pensar que la vulnerabilidad no existe, que no hay posibilidad de caer, de fracasar, de enfermar, en definitiva, de morir. El olvido de la vulnerabilidad es una de las notas más características de nuestro tiempo y explica la dificultad que tiene el hombre moderno para integrar la experiencia del sufrimiento en su vida y, todavía más, la

de la muerte. El olvido de la vulnerabilidad es particularmente grave, porque el sujeto atraviesa muchas circunstancias donde precisamente se pone de relieve su precariedad, en el orden corporal, afectivo, social, económico o espiritual.

Frente a esta posibilidad, es necesario desarrollar una pedagogía de la vulnerabilidad. El contacto con sujetos vulnerables permite desenmascarar esta falsa ilusión. Sólo es posible cuidar adecuadamente si uno ha integrado en su disciplina la pedagogía de la vulnerabilidad, es decir, el reconocimiento de la fragilidad del otro. Sólo quien es consciente de la vulnerabilidad de su prójimo, puede cuidarle. El ser humano es un ser vulnerable, pero puede, tal y como se ha dicho, enmascarar su vulnerabilidad, es decir, tratar de negarla.

Sólo es posible cuidar de un sujeto que sufre, si uno mismo es consciente del carácter vulnerable de su ser. Pero, para acompañar adecuadamente, es necesario un mínimo de salud, porque cuando uno sufre un dolor intenso o una enfermedad grave tiende a focalizar su mirada en su dolor o en su enfermedad y, difícilmente, puede cuidar de alguien, porque la acción de cuidar supone un movimiento excéntrico.

El papel de la persona que cuida y el de la persona cuidada no es estático, sino completamente dinámico, pero no de un modo sincrónico, sino diacrónico. En el mismo tiempo, uno ejerce el papel de cuidador y el otro el papel de sujeto cuidado, pero a lo largo del tiempo, este papel se transforma. Cuando el niño nace, requiere un sinfín de cuidados por parte de sus padres, pero posteriormente, cuando sus padres envejecen, precisan también un sinfín de cuidados por parte de sus hijos. Quien cuida, también necesita, o necesitará, quizás en un futuro próximo, cuidados. Y a la inversa: quien es cuidado por alguien, también deberá cuidar a alguien en el futuro.

5. EL CUIDAR: ACTIVIDAD Y PASIVIDAD

El ejercicio de cuidar implica una acción, una acción muy determinada que no consiste, paradójicamente, en actuar mucho, sino en la capacidad de situarse al nivel ajeno y sobre todo, en la capacidad de escuchar. El cuidador, pues, tiene un papel activo, aunque, en la práctica, su expresión parece pasiva, porque es una actividad más de tipo receptivo.

La receptividad es un valor fundamental en la tarea de cuidar²⁶⁷. Sin embargo, en este caso, como en tantos otros, las apariencias engañan. Cuidar

²⁶⁷ Cf. Téllez, G. «Reflexiones sobre el rol de enfermera». *Bioética & Debat*, 1997; 11: 1-4. Dice la citada enfermera: «Para poder proporcionar unos cuidados dentro de las orien-

es una acción, una acción que consiste en facilitar la palabra y la expresión ajena, que consiste en preparar las condiciones óptimas para que el sujeto pueda respirar, pueda hallar sentido a pesar de la situación de dolor que atraviesa.

Es, pues, una forma de actuar, una manera de actuar muy peculiar porque, a juzgar por los hechos, da la impresión de que no haya actuación. Sin embargo, la actitud receptiva jamás puede identificarse con la indiferencia. Cuidar de alguien es mostrar interés por alguien, es determinar una diferencia, es individualizar un caso, llamar a alguien por su nombre y, precisamente por ello, es un ejercicio activo, mientras que la indiferencia es la inactividad, el menosprecio hacia el prójimo.

Así pues, el ejercicio de cuidar es una acción, pero no una acción cualquiera, sino una acción que tiene una direccionalidad concreta y determinada. El «telos», la «causa finalis» del cuidar es la persona que sufre, el hombre de carne y hueso, como diría Unamuno, es decir, el hombre que padece, este hombre con toda su circunstancia. El destino de la acción de cuidar no es una abstracción, ni una idea etérea, ni es la humanidad en general, sino este hombre y esta mujer, este niño y este anciano.

El término final de la acción de cuidar es un individuo concreto e insustituible en el sentido más kierkegaardiano del término («hiin Enkelte»). Esto no significa que no sea posible teorizar sobre el acto de cuidar, sino más bien lo contrario. Es preciso reflexionar especulativamente en torno a él, pero la ejecución del mismo siempre es singular y personalizada.

La acción de cuidar incluye el valor de la receptividad. Se trata de una acción que integra una cierta pasividad. La función más propia de la acción de cuidar es ser receptivo al sujeto vulnerable y esto significa estar dispuesto a responder a sus necesidades. El verdadero protagonista en la acción de cuidar no es el sujeto que cuida, sino el sujeto vulnerable. No es correcto afirmar que en la relación de cuidado, el sujeto que cuida es el elemento activo de la relación, mientras que el sujeto cuidado representa el polo pasivo de la relación. Ciertamente, está inactivo en muchos casos. Está físicamente quieto en una silla, en una cama, en una sala de hospital, pero esto no significa que no pueda ser activo en otro sentido.

taciones descritas respetando la autonomía y desarrollando unas intervenciones de total colaboración con la persona donde los aspectos relaciones y sociales toman gran protagonismo, debemos saber escuchar no sólo las expresiones verbales sino saber también escuchar el sentido de los comportamientos. Esto somos capaces de interiorizarlo e implementarlo gracias a la receptividad» (p. 3).

Quizás esta forma de cuidar que tiene lugar en el mundo de la asistencia, se pueda iluminar desde el área de la educación o de la praxis educativa. De la misma manera que educador y educando se transforman continuamente a lo largo del proceso educativo, porque el educando no es un ser meramente pasivo, sino que también educa con su presencia, con sus palabras, con sus interrogantes al educador; igualmente la persona cuidada, también cuida al profesional, aunque de otro modo.

En un sentido pedagógico, el contacto con personas que sufren es altamente fecundo para quien vive este contacto con profundidad y no meramente de forma epidérmica. La presencia de un ser vulnerable que suplica con su mirada atención, discreción, hospitalidad es máximamente formativa para el profesional, familiar o amigo que debe ejercer ese acompañamiento.

Cuidar de alguien es dejar que sea él el principio de actuación, es, en definitiva, estar dispuesto a seguir su ritmo, a responder a sus necesidades, a moverse a su compás. Sincronizar los ritmos vitales es fundamental en la acción de cuidar, pues no se puede cuidar desde la asincronía o la falta de ritmo. Cada enfermo tiene su ritmo de comprensión, de desarrollo, de comunicación y de expresión emotiva. Cuidar de alguien es actuar según su ritmo vital, sin acelerar ni lentificar los procesos habituales de la otra persona.

6. CUIDADO Y ALTERIDAD

La dimensión interpersonal o la intepersonalidad, que tal y como hemos visto constituye una de las dimensiones fundamentales («Grundformen») de la naturaleza humana, es la condición de posibilidad, esto es, el marco trascendental de la acción de cuidar.

Si el ser humano no tuviera esta dimensión, es decir si fuera un autista desde el punto de vista antropológico, jamás podría desarrollar la acción de cuidar, pero tampoco la de educar o la de asistir, porque estas tareas son básicamente interpersonales.

El ser humano es, tal y como se ha dicho, un ser humano abierto a su entorno, abierto al mundo y, de manera especial, abierto a su semejante, a su prójimo. La apertura, o la *excentricidad*, es un elemento constitutivo del ser humano, tal y como ha puesto de relieve H. Plessner. El centro de la vida humana no es el yo, sino el tú, lo cual significa que el centro de gravedad de mi acción y de mi pensamiento está fuera de mí mismo. Esta radical apertura a lo otro de uno mismo es, según H. Plessner, una actitud vectorial del ser humano.

El acompañamiento es un tipo de relación interpersonal directa y enfática, jamás puede ser realizada a distancia o teledirigida. El rostro a rostro es insustituible en la tarea de acompañar personas ²⁶⁸. Cuidar de alguien es *estar-con-él*, físicamente, pero no de cualquier manera, sino de una manera muy propia y singular. Inclusive diría más: cuidar de alguien no sólo es estar físicamente con alguien, sino *ser-con-él*, en el sentido más existencial del término.

Uno puede estar-con-alguien desde el punto de vista de la contigüidad físico-espacial y sin embargo estar muy lejos, tener la cabeza en otro mundo, ser mentalmente en otra parte. Además, uno puede estar con alguien, pero puede no acompañar. El *estar-con* es necesario en el proceso de acompañar, pero no suficiente. Se precisa estar de una manera determinada y no simplemente objetiva o cósmica. Es condición necesaria, pero no suficiente, se podría decir con el lenguaje de las ciencias exactas.

Cuidar de alguien, no sólo es estar con alguien, sino *ser-con-alguien*. Aquí la preposición *con* no debe entenderse en el sentido de yuxtaposición física o espacial: yo y tú, sino mediante la idea de proximidad ética que después desarrollaremos siguiendo a Levinas. Acompañar a alguien es estar-con-alguien, es ser-con-él, es, aprender a ser con alguien, porque, de hecho, sólo con alguien se puede aprender a ser uno mismo, tal y como ha puesto de relieve la filosofía de corte personalista. Acompañar a alguien, es pues, mucho más que estar-con-alguien, es, ser-con-alguien, inclusive más, es ayudar a que el otro sea. Acompañar a alguien, por lo tanto, es promover su ser, apostar por alguien, velar por la integridad y la unidad de su ser.

Cuidar de alguien es, pues, ayudarle a ser, pero a ser en su singularidad y en su especificidad. Cuidar de alguien no es imperar la propia forma de ser, sino velar para que el otro sea desde su singularidad. La acción de cuidar se puede, obviamente, beneficiar de determinados artilugios técnicos que le permitan un seguimiento más adecuado y constante de las variables y los estados somáticos que atraviesa el enfermo, pero jamás se puede sustituir su presencia con realidades o entidades no humanas.

²⁶⁸ E. Hirsch lo expresa así: «La relation ne peut être que personnelle —de l'un à l'autre—, tension dans l'échange et très dans le partage d'où s'exprime parfois une imperceptible lueur de joie, d'entente et d'harmonie» (*Médecine et éthique*. París, 1990; p. 314).

7. LA SUPERACIÓN DE LA ASIMETRÍA

La acción de cuidar es, fundamentalmente, una relación interpersonal, esto es, un modo de interpersonalidad, pero que radica, fundamentalmente en una asimetría entre los dos polos del vínculo. Sólo un ser humano puede acompañar a otro ser humano. El acompañamiento es, pues, inevitablemente una relación interpersonal, pero de carácter asimétrico.

De hecho, toda relación interpersonal es, «sensu stricto», asimétrica, no sólo en el orden del poder, sino en el orden de las cualidades, de los contextos, de las emociones. Los seres humanos somos únicos y precisamente por ello el encuentro entre dos seres humanos es una relación inevitablemente asimétrica, porque no puede haber simetría entre dos personas, precisamente porque son distintas.

A pesar de esta asimetría fundamental que constituye la esencia y la riqueza de toda relación interpersonal, debe existir una simetría en el orden ético. Es decir, aunque los dos polos de la relación sean distintos por múltiples razones, esto no significa, ni debe dignificar jamás que uno tenga más derechos que el otro o que el otro, por cuestiones de cualidad, merezca un trato distinto respecto al primero. Existe una asimetría ontológica clara y evidente entre hombre y mujer, entre padre e hijo, entre joven y anciano, pero debe existir una simetría fundamental en el orden ético y jurídico y precisamente en esta simetría se juega el ser humano su humanidad.

La relación entre el acompañante y el acompañado es una relación interpersonal asimétrica, pero en este caso la asimetría tiene unos rasgos muy específicos. Lo que hace esta relación claramente asimétrica no es la variable edad o sexo o nivel social, sino la experiencia de la vulnerabilidad actual. Entre el acompañante y el acompañado sólo les separa la potencia y la intensidad de la vulnerabilidad. El hombre doliente padece en acto los estragos de su vulnerabilidad, el dolor que desespera; mientras que el acompañante no padece en acto la vulnerabilidad.

Esta asimetría es fundamental, pero no es absoluta, sino completamente mutable y relativa. Como se ha dicho anteriormente, ambos polos de la relación intercambian sus papeles constantemente a lo largo de la vida. Esta asimetría del acto de acompañar merece una especial comprensión por parte del acompañante. Ese ser humano que sufre padece una alteración global de su ser y, en consecuencia, solicita una atención global e integral.

Además de esta asimetría de la vulnerabilidad, existen otras formas de asimetrías evidentes entre el enfermo y el profesional que acompaña. Existe, por ejemplo, una asimetría por lo que respecta a la información. El profesional

que acompaña sabe aspectos de la enfermedad del paciente que el mismo paciente desconoce. Existe, pues, un desfase informativo que se concreta en una asimetría en el orden del saber. Por lo tanto, además de la asimetría en la vulnerabilidad, existe la asimetría en el orden del saber.

El ejercicio de cuidar, como se ha dicho, tiene como finalidad reconstruir la autonomía del sujeto vulnerable y, precisamente por ello, debe desarrollar el arduo ejercicio de informar, de trasvasar la información con el fin de que el sujeto vulnerable pueda conocer y decidir, en la medida de lo posible, sobre su propio futuro. En este sentido, el responsable de los cuidados debe velar para reducir al máximo la asimetría de saber y, evidentemente también, la asimetría en la vulnerabilidad.

8. LA SINGULARIZACIÓN DEL CUIDAR

El proceso de cuidar a una persona sólo puede ser óptimo si es singular, porque cada persona humana es un ser único e irrepetible. Esta es una tesis fundamental en la antropología filosófica contemporánea de raíz personalista. El ser humano es único y lo es, no sólo «a posteriori», sino también «a priori». Esto significa que cada ser humano está llamado a ejercer un determinado papel en el mundo, está llamado a empañar el mundo mediante su singularidad.

El ser humano es único y de eso no cabe duda, pues cada cual tiene experiencia de su unicidad, en su foro interior, en su monólogo personal consigo mismo. La experiencia de interioridad, la lectura de *mi* mismidad, me revela como un ser único y distinto, como un ser heterogéneo respecto al mundo y al prójimo. Esta unicidad es evidente y se manifiesta en el mundo a través del lenguaje, de la expresión, de la corporeidad y del rostro. Por todo ello, resulta imposible cuidar en masa o en grupo, porque cada ser humano tiene su propia realidad, su propio mundo y acompañarle en su enfermedad, en su sufrimiento, en su vulnerabilidad actual, es apostar por su singularidad.

Cada cual percibe la enfermedad, el dolor, el fracaso y la angustia desde su perspectiva personal. La interiorización de estas experiencias difiere según la naturaleza de cada ser humano. La percepción del mal, esto es, el sufrimiento, es personal y subjetiva. En este sentido, no sirven las recetas de tipo generalista. Sólo sirve el acompañamiento interpersonal y eso significa singular y singularizante. Tratar con justicia a los seres humanos en situación vulnerable no significa tratarlos a todos por el mismo rasero, sino que significa desarrollar, en su grado sublime, el principio de la justicia distributiva de raíz aristotélica que consiste en dar a cada cual lo que necesita.

Este cuidado de tipo singular y personalizador presupone, evidentemente, un gran conocimiento de cada ser personal, especialmente de su circunstancia, de su biología y de su biografía. Acompañar a un ser humano es tratar de configurar la estructura personal en sus distintos niveles y regiones, desde el ámbito biosomático, hasta el ámbito espiritual-simbólico. Precisamente por ello, es necesario conocer hasta la raíz la biología del sujeto vulnerable, pero también, con tanta o más intensidad, la biografía del sujeto en cuestión, porque nuestra identidad, esto es, lo que somos en último término, no se puede comprender al margen de lo que fuimos y esto es precisamente nuestra biografía, la sedimentación de nuestro itinerario existencial.

9. LA IMPLICACIÓN DE LA COMUNIDAD

La relación de cuidado es interpersonal, asimétrica y singular, pero no excluye el carácter comunitario, sino más bien al contrario, el aspecto comunitario del acompañamiento es clave para su desarrollo pleno. Cuidar es un proceso singular, pero ello no significa aislado, sino que implica la cohesión y el trabajo en comunidad. Inclusive se podría decir que sólo desde la comunidad es posible acompañar personalizadamente a cada ser humano, porque en el seno de la comunidad uno aprende a tratar al vulnerable desde otras perspectivas y eso le permite salir de sí mismo y hacerse una idea más adecuada de la realidad del prójimo en todos los planos.

El cuidar constituye un *proceso-en-comunidad*. El término *comunidad* no es casual aquí, sino que es utilizado precisamente por su fuerte contenido semántico y su valor intrínseco. *Cuidar-en-comunidad* no es acompañar en masa o en colectividad. En efecto, cabe distinguir aquí entre el concepto de masa y de comunidad. Acompañar es un acto interpersonal, pero no excluye la intervención de otros sujetos, sino que exige la creación de una comunidad personal.

Masa y comunidad son conceptos antitéticos. Masa es sinónimo de anonimato, de desconocimiento y de despersonalización. Ser tratado en masa o en serie es ser tratado como objeto, como utensilio prefabricado. Comunidad, en cambio, se refiere a un conjunto de seres humanos coordinados alrededor de un eje central, unidos en torno a un núcleo. Cuidar de un ser humano es una tarea ardua y difícil, especialmente si se trata de un hombre doliente. Precisamente por ello, la colaboración efectiva y real entre personas —voluntarios, profesionales, familiares— cuyo centro de gravedad sea el mismo, resulta sumamente positiva.

El paisaje presencial es fundamental en orden al cuidar. La persona doliente necesita la compañía de presencias cotidianas y conocidas, pero ejercer esta compañía precisa una pedagogía de la visita. Todavía son interesantes los consejos de Hipócrates en este punto, aunque él se refiere fundamentalmente al médico: «En la visita ten presente la forma de sentarte, la postura, el atuendo, el porte de autoridad, la parquedad de palabras, la actitud serena, la atención constante, la dedicación, la réplica de objeciones, el dominio de ti mismo ante las dificultades que surjan, la severidad para dominar la situación en momentos de alarma y la prontitud para actuar»²⁶⁹.

10. PEDAGOGÍA DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO

El tiempo y el espacio son categorías fundamentales en el acto de cuidar. Una mala gestión del espacio y del tiempo repercute gravemente en el acto de cuidar. El arte de cuidar presupone tiempo, un tiempo de dedicación, una continuidad temporal. No sólo es importante el *cómo* del cuidar, sino también el *cuándo* y el *dónde*. El *cómo* se refiere a las técnicas específicas de cuidado que deben aplicarse adecuadamente según la edad y la patología de la persona doliente. El *dónde* se refiere al espacio donde se desarrolla la acción de cuidar. El espacio es fundamental para preservar la intimidad de la persona. Finalmente, el *cuándo* se refiere al tiempo de aplicación de los cuidados.

El arte de cuidar, como cualquier arte, requiere tiempo y dedicación, una constancia temporal en la aplicación de las técnicas. Resulta imposible construir una obra de arte aceleradamente. Cuidar de alguien no es un acto instantáneo, sino un proceso que se desarrolla a lo largo de una cadena de instantes, de encuentros, de miradas, de complicidades no dichas. El ritmo temporal del cuidar no se puede determinar «a priori», sino que depende fundamentalmente de la persona doliente y de su corporeidad. La aplicación acelerada de los cuidados repercute gravemente en la salud de la persona doliente. El cuidar requiere el valor de la lentitud y ello afecta fundamentalmente al sistema sanitario y a su organización.

En un contexto social donde el tiempo es un valor escaso y los procesos de producción y de consumo sufren una aceleración atroz, resulta muy difícil contemplar positivamente el valor de la lentitud. Además, el mundo de la salud, como cualquier otra parcela de la realidad, está afectado por esta hiperaceleración ambiental y ello altera profundamente el sentido y el valor del cui-

²⁶⁹ Hipócrates. *Sobre la decencia*, ed. cit., p. 207.

dar. Desde la perspectiva de la *sociología sistémica* de N. Luhmann, el mundo sanitario constituye un subsistema del gran sistema económico y social y ello significa que está completamente determinado por las leyes y los ritmos del gran sistema del mundo.

El *cómo* adquiere un peso determinante y el *cuándo* y el *dónde* quedan desplazados en un segundo término. La cantidad de cuidados aplicados se pondera más que la calidad en la aplicación de los mismos. La eficacia se convierte en el valor imperante y en el «ítem par excellence» de calidad asistencial. Sin embargo, en el arte de cuidar, sólo es posible cuidar de un modo eficaz desde el reconocimiento del valor de la lentitud.

Esta aceleración temporal de la vida sanitaria erosiona gravemente el arte de cuidar. El profesional responsable padece esta situación y sufre por ella, pues el sistema no le permite aplicar adecuadamente los cuidados, y que también su labor profesional se pondera desde la rapidez, la eficacia y la cantidad. Las presiones de orden económico y social en la labor de cuidar y la masificación de personas enfermas en un mismo espacio altera gravemente el arte de cuidar. La situación que se vive en muchos contextos sanitarios, reclama un cambio de cultura sanitaria, donde la gestión tenga como epicentro y valor fundamental la persona del enfermo.

El cuidar requiere, además de tiempo, de un espacio idóneo. No es posible cuidar de un enfermo en un espacio caótico o ruidoso, en un escenario violentado por interferencias de todo tipo. El cuidar presupone un tiempo humano y un espacio idóneo, donde sea posible la comunicación personalizada, el trato sincero. La irrupción de los *no-espacios* constituye una nota predominante de nuestro tiempo. M. Augé define los *no-espacios* como esos lugares sin personalidad ni historia, contruidos para cumplir una función social y económica (un aeropuerto, una gran superficie económica, una ciudad sanitaria...). En los *no-espacios*, el ser humano tiene la sensación de una enorme frialdad.

El hogar, por otro lado, es el espacio humano por definición, pues se trata de un espacio donde el ser humano se halla completamente acogido. No resulta nada extraño que el nacer y el morir, en la cultura tradicional, se desarrollaran en el hogar materno, en el espacio familiar. El arte de morir también se relaciona con las categorías del espacio y del tiempo. Hay un momento y un lugar para morir que no se pueden predecir. Sin embargo, desde un punto de vista antropológico, sí que es posible afirmar que hay espacios donde no es adecuado morir. En los *no-espacios*, el ser humano muere desarraigado y solo. Por otro lado, morir en el seno del hogar, en la proximidad de las personas y los objetos familiares es un buen morir.

Los escenarios anónimos obstaculizan el proceso de cuidar. Los objetos familiares y los paisajes habituales, por otro lado, facilitan el cuidar. En un espacio anónimo el sujeto vulnerable se halla completamente desamparado. Se siente como un ser exiliado, expatriado. Desde una perspectiva antropológica, es preciso reivindicar el peso específico que tienen determinados objetos en el proceso de cuidar. No sólo la presencia humana es fundamental en la acción de cuidar, sino también la familiaridad con determinados objetos.

CAPÍTULO 23

EL ARTE DE CUIDAR

1. LA ESENCIA DEL ARTE

Hipócrates definió la acción terapéutica como un arte, en el sentido griego del término *arte*. También el cuidar debe considerarse un arte, aunque en un sentido distinto del curar. El cuidar es un arte porque integra técnica, intuición y sensibilidad. Estos tres elementos son fundamentales en la definición de arte.

La creación de cualquier obra artística, sea en el plano intelectual o plástico, implica el dominio de una determinada técnica que se debe aprender. No es posible pintar un cuadro sin un dominio adecuado de la técnica de los colores y del conocimiento de la perspectiva. Tampoco es posible crear desde un punto de vista musical, sin conocer adecuadamente la escala musical y sin tener vastos conocimientos de solfeo. Y por último, resulta imposible crear literariamente una obra de arte sin conocer con precisión la gramática y la sintaxis de una determinada lengua.

El conocimiento técnico es, pues, el requisito fundamental de la creación artística, pero el arte trasciende la técnica y exige otras categorías, a saber, la intuición y la sensibilidad. Resulta muy difícil definir el contenido semántico del término *intuición*. La intuición es una visión clara y distinta de algo que no aparece de modo claro y distinto en la realidad cotidiana. El artista ve algo,

de un modo intelectual, que luego trata de representar en su obra, en su creación artística. La intuición es un tipo de conocimiento que no se desarrolla en el plano lógico-argumentativo, pues la intuición no es fruto de una larga cadena de argumentos, sino que se trata de una visión que aparece en la mente humana como una especie de relámpago.

La intuición necesita la técnica para poderse expresar adecuadamente. El poeta expresa su intuición a través de palabras enlazadas rítmicamente unas con otras. El pintor manifiesta su intuición a través de colores y formas debidamente armonizadas y el músico expresa su visión intuitiva a través de la composición musical. El conocimiento intuitivo como el conocimiento de tipo lógico-argumentativo está sujeto a error y precisamente por ello es necesario relativizar determinadas intuiciones de tipo personal.

Por último, la creación de una obra de arte requiere una tercera categoría, a saber, la sensibilidad. La sensibilidad estética es fundamental en el artista y se refiere a su capacidad de captar la belleza de un determinado objeto de contemplación. Es preciso distinguir la sensibilidad estética de la sensibilidad ética. Una persona sensible, desde el punto de vista ético, es especialmente receptiva al ejercicio del Bien. Una persona sensible, desde la perspectiva estética, siente con especial emoción la percepción de la belleza. El buen pintor, por ejemplo, tiene sensibilidad estética y ello significa que capta la belleza de algo y trata de expresarlo técnicamente en un lienzo.

El arte, pues, presupone tres elementos fundamentales: la técnica, la intuición y la sensibilidad. «El arte —dice Kierkegaard— no está en decir algo, sino en hacerlo». Ésta es una expresión proverbial completamente atinada, con tal que de un modo razonable se sepa exceptuar ciertos casos y circunstancias en los que el arte consiste realmente en “decirlo”. Porque no creo que nadie esté dispuesto a negar que el arte del poeta consista cabalmente en “decirlo”, de suerte que no todos son capaces de decirlo de la manera que el poeta lo dice, y quien es la que precisamente demuestra que se trata de un poeta. Esto también vale en parte respecto del arte de la elocuencia»²⁷⁰.

En el arte de cuidar, los tres elementos susodichos son fundamentales y es preciso desarrollarlos de un modo armónico y complementario. Respecto al arte de cuidar no vale, ni parcial ni totalmente, la afirmación de que el arte consiste en decirlo, o de que poder expresarlo está de alguna manera esencialmente condicionado por un don fortuito. El arte de cuidar es, fundamentalmente, una praxis y ello significa que radica en el *hacer*. El conocimiento de

²⁷⁰ Kierkegaard, S. *Las obras del amor*, vol. 2, p. 244.

la técnica de los cuidados es básico, pero también la intuición y la sensibilidad.

Precisamente porque el cuidar requiere de la intuición y de la sensibilidad, exige, de un modo ineludible, la condición humana, el *rostro-a-rostro*. Precisamente porque el cuidar no consiste solamente en el desarrollo de una técnica, sino fundamentalmente en la creación artística, se puede decir con Kierkegaard que «no todos están capacitados para ejercitar el arte, y esto por mucho espacio o diligencia que le dediquen, o por mucho esfuerzo que se impongan»²⁷¹.

2. EL CUIDAR COMO DIÁLOGO DE PRESENCIAS

El proceso de cuidar es, fundamentalmente, un diálogo, pero no un diálogo en el sentido intelectualista del término, sino un diálogo vital donde el verbo esto es, el «logos» no es el elemento central sino el «pathos», es decir, el aspecto experiencial, el elemento patético.

El término *diálogo*, cuyo sentido etimológico es de origen griego, pertenece históricamente a la filosofía socrática y platónica y en esta tradición filosófica el aspecto racional y lógico es prioritario, aunque también tiene incidencia el elemento lingüístico y gestual. Sócrates, ejemplo vivo del diálogo ético-político, es la expresión más idónea de esta articulación interpersonal donde el núcleo es la racionalidad compartida y la búsqueda de la Verdad y del Bien. No es accidental el hecho que la filosofía canónica de Platón esté expresada en diálogos. En los diálogos de Platón, la hiladura lógica de los argumentos adquiere el peso preponderante, aunque también el aspecto emotivo, intuitivo y afectivo ocupan un determinado lugar.

En el proceso de cuidar, el diálogo es consubstancial. Es decir, es condición necesaria para el desarrollo adecuado de los cuidados. Un cuidado monológico, es decir, donde sólo uno articula palabras y el otro es un sujeto completamente pasivo que se limita a recibir unos determinados vocablos que decodifica, desemboca en una mala praxis de los cuidados. El cuidar presupone capacidad dialógica, presupone capacidad de articular palabras y de recibirlas, y simultáneamente requiere la conversión continua de emisor en receptor y de receptor en emisor.

En el proceso de cuidar a seres vulnerables, el diálogo es clave, porque es el lugar donde se concreta la interacción personal, donde ese encuentro

²⁷¹ Kierkegaard, S. *Las obras del amor*, vol. 2, p. 245.

adopta un determinado rostro. En este proceso, sin embargo, el aspecto lógico del diálogo, es decir, la capacidad argumentativa y dialéctica tienen un valor secundario, mientras que los aspectos no-lógicos, que no significa irracionales, es decir, elementos de tipo no verbal, como el gesto, la compostura, la mirada y otros artificios comunicativos de que dispone el sujeto humano, son trascendentales.

El proceso de cuidar, pues, es un diálogo, pero un diálogo muy «sui generis», no un diálogo al estilo filosófico, aunque en determinados momentos, sobre todo cuando la persona doliente vive en la marginalidad de la muerte, puede adquirir una profundidad filosófica de extraordinaria magnitud.

El proceso de cuidar se trata de un diálogo, pero no de palabras sino de presencias, en el sentido que G. Marcel atribuye a esta expresión. En el diálogo de presencias se produce el encuentro entre dos seres humanos que se disponen a hablar, a mirarse a los ojos, a aceptarse mutuamente, a enriquecerse mutuamente. El proceso de cuidar integra una constelación de elementos, donde la palabra, el «logos», tiene un peso específico, pero no un peso determinante, como la gestualidad. Precisamente por ello, se trata de un diálogo, pero de un diálogo mediado por las miradas, por las manos, por las caricias.

«Podemos llamar diálogo —dice Levinas— a esta conversación en la que unos interlocutores entran en el pensamiento de los otros, en la que el diálogo hace entrar en razón»²⁷². En efecto, el diálogo en el sentido esbozado aquí, no se refiere simplemente a la ordenación o a la concatenación lógica de los actos de habla, en terminología de Austin, sino al encuentro de dos interlocutores que entran en el pensamiento de otros. Hay diálogo de dos presencias, cuando dos interlocutores penetran mutuamente en la interioridad ajena. Esta interiorización en el mundo ajeno es obra del diálogo y sólo es posible en la desnudez, es decir, en la sinceridad.

Es especialmente relevante la experiencia de la vulnerabilidad en el ejercicio del diálogo. En efecto, el desarrollo del diálogo adquiere una profunda mutación cuando uno de los dos polos, el yo o el tú, padece una experiencia de dolor, atraviesa una circunstancia de máxima vulnerabilidad, sea de angustia, o de desamparo. En esta situación de desamparo, el sujeto humano siente con una especial intensidad la necesidad de dialogar, de expresar lo que siente, lo que vive en el seno de su interioridad. Cuanto más próximo vive el ser humano de la vulnerabilidad radical, es decir de la muerte, de la descomposición de su presencia exterior, más desnudo se presenta a su prójimo.

²⁷² Levinas, E. *De Dios que viene a la Idea*, ed. cit., p. 229.

El diálogo que nace de una experiencia de este talante es extraordinariamente distinto del que se genera en otro marco. Se podría decir con propiedad que la nota característica de un diálogo de este talante es la seriedad, en el sentido antes indicado. Con la vulnerabilidad no es lícita la postura frívola. Quizás por determinadas razones sea necesario maquillar la seriedad del cuidar de manera frívola, pero el diálogo del acompañamiento está preñado de seriedad y sólo puede desarrollarse en este plano, porque la vulnerabilidad es drama, es grito, es llanto y no admite la broma.

El proceso de cuidar es, pues, un proceso dialógico, donde la vulnerabilidad delimita y determina el desarrollo y los temas de ese diálogo. En otro contexto, el yo y el tú habrían departido sobre otras cosas, pero en ese contexto, en esa *situación-límite*, para decirlo otra vez con Jaspers, el diálogo se focaliza en torno a la vulnerabilidad. Cuidar de alguien es ayudarle a expresar su vulnerabilidad, es darle instrumentos de análisis y también de paz y de serenidad.

Si el diálogo es un encuentro de interioridades a través de la palabra y del gesto, entonces el diálogo presupone la capacidad de trascender el ámbito de la exterioridad, de la corporeidad y alcanzar el fondo oculto y misterioso de cada ser humano. «El diálogo —afirma Levinas— vendría a ser un acontecimiento del espíritu tan irreductible y tan antiguo al menos como el *co-gito*»²⁷³.

En efecto, el diálogo no es propiamente un acontecimiento de tipo material o físico. Por supuesto que cuando dos seres humanos interaccionan, se produce una alteración desde el punto de vista somático, físico, ambiental, pero el diálogo, entendido como encuentro de presencias, es un acontecimiento de tipo espiritual, o para ser más exacto, un acontecimiento de la interioridad. Dos individualidades se expresan con palabras, desenvuelven un determinado número de gestos y de posturas faciales, pero la sustancia del diálogo no termina en este abanico de posibilidades externas, sino que trasciende este marco. En efecto, esos gestos y esas palabras se orientan, fundamentalmente, al núcleo del ser humano, a su interioridad.

Dos seres que dialogan establecen una complicidad cuyo centro de gravedad es la interioridad, es decir, el espacio invisible del ser humano, donde se engendran los pensamientos, las ideas, los sentimientos, las expectativas y esperanzas. En este sentido, el diálogo es un acontecimiento del espíritu y, precisamente, por ello, es un fenómeno estrictamente humano y sólo humano. La cosa, la planta, el animal son pura exterioridad, pura materialidad. Este

²⁷³ Levinas, E. *De Dios que viene a la Idea*, ed. cit., p. 233.

acontecimiento del espíritu es, para Levinas, tan antiguo e irreductible como el *cogito*, es decir, la conciencia de uno mismo, el saberse un ser distinto y heterogéneo en el conjunto del universo cósmico.

«En el diálogo —dice Levinas—, por una parte, se ahonda una distancia absoluta entre el Yo y el Tú, absolutamente separados por el secreto inexpressable de su intimidad, al ser cada uno único en su género como yo y como tú, absolutamente otro el uno con respecto al otro, sin medida común ni dominio disponible para cualquier coincidencia»²⁷⁴.

El diálogo supone esfuerzo y trabajo, porque el proceso de ahondar en la entraña del otro no es espontáneo ni maquinal. Hay un abismo absoluto entre el yo y el tú, un abismo incommunicable entre ambas intimidades, sin embargo, el acto de dialogar supone la voluntad de arraigar en esa intimidad ajena, supone una determinada utopía, que se frustra continuamente.

Esta diferencia abismal que es el límite de todo diálogo es, también, su condición de posibilidad. En efecto, «precisamente porque el Tú es absolutamente otro o diferente del Yo ("Je") —dice Levinas—, hay diálogo del uno con el otro»²⁷⁵. En efecto, si el yo y el tú fueran lo mismo, entonces no podría existir diálogo, pues sólo existiría reiteración de lo mismo, es decir, un monólogo largo y prolongado aunque alternado por dos voces.

El diálogo es pues, máximamente, creativo porque la diferencia entre el yo y el tú está garantizada «a priori». Sin embargo, la realización del diálogo necesita, además, de la diferencia entre el yo y el tú, otra condición de posibilidad, que es la no indiferencia entre ambos, es decir, que el yo no sea indiferente al tú y el tú no sea indiferente al yo. «El diálogo —como dice Levinas— es la no-indiferencia del tú ("tu") para con el yo ("je")»²⁷⁶.

3. CUIDAR CON PALABRAS Y CON SILENCIOS

El ser humano es un animal políglota y polifónico, según el lenguaje antropológico de L. Duch²⁷⁷. Esto significa que puede utilizar el lenguaje de maneras muy variadas y distintas, es decir, puede hablar lenguajes distintos y esto no significa, solamente, que está facultado para aprender distintas lenguas, sino que tiene la potencialidad de expresarse en distintos usos del lenguaje.

²⁷⁴ Levinas, E. *De Dios que viene a la Idea*, ed. cit., p. 233.

²⁷⁵ Levinas, E., *ibídem*, p. 235.

²⁷⁶ Levinas, E., *op. cit.*, p. 237.

²⁷⁷ Cf. Duch L. *Antropología de la religión*. Barcelona, 1996; p. 288.

Según él, la persona humana, en tanto que «homo loquens», puede hablar no sólo de distintas cosas, sino de distintas maneras, puede usar el lenguaje de formas muy distintas en función de los contextos en que se halle y de los objetos que trate de expresar. Existe un lenguaje científico y un lenguaje poético, por ejemplo. Existe un lenguaje verbal y un lenguaje no verbal.

El cuidado es una modalidad comunicativa, donde el lenguaje no verbal ocupa un papel central. No hay cuidado sin comunicación, pero no toda comunicación se identifica con el cuidar, pues el cuidar es un modo de comunicación donde verbalidad y no verbalidad se hallan intrínsecamente unidas. El cuidar comprende el desarrollo óptimo del lenguaje verbal y no verbal, pues la persona enferma es extraordinariamente sensible al lenguaje de los gestos y aprehende con mucha facilidad el estado de ánimo del cuidador y su textura humana.

El lenguaje no-verbal, esto es, el gesto, la mirada y el silencio, ocupa un lugar trascendental en el acto de cuidar. Resulta muy importante una buena articulación de este tipo de lenguaje, porque la persona enferma es extraordinariamente sensible a este modo de comunicación. Cuidar consiste, básicamente, en escuchar, esto es, en ser receptivo a las necesidades del enfermo.

Como dice acertadamente E. Hirsch, hay situaciones que escapan a la capacidad de la palabra. Entonces, la palabra es inútil y extraña. En estos casos, el silencio es un agente máximamente comunicativo²⁷⁸. En este marco de experiencia, el intercambio se reduce y se limita a pocas cosas. Se trata de una presencia cómplice, de un extraño que se convierte en cómplice mediante la aplicación de los cuidados. Las certidumbres se deshacen, la unidad se corrompe. El hombre está solo, sufre. Es el silencio ético²⁷⁹.

²⁷⁸ Dice O. D'Avella: «La capacità di silenzio di chi assiste consente di: —*Udire*: accogliere la comunicazione che un essere estraneo fa di sé. Ciò esige come disposizione preliminare la radicale capacità di accettare la verità dell'altro essere. —*Ascoltare*: l'importanza stare in ascolto; l'uomo che sta in ascolto è capace di sentire perfino la natura» (VV.AA. *L'assistenza al malato «terminale»*, p. 50).

²⁷⁹ Dice E. Hirsch: «Du silence au secret se noue, dans l'intimité d'un rapport réciproque la part morale d'un engagement irréductible aux tentatives de théorisation. C'est à ce niveau d'humanité vigilante, consciente et infiniment préoccupée de l'expérience humaine dans son mystère singulier, que se conçoit la charge d'un étiq. informulable et inaliénable» (*op. cit.*, p. 57).

4. INTEGRIDAD Y CIRCUNSTANCIA

El cuidar es un proceso mediante el cual el cuidador pretende reconstruir responsablemente con el hombre doliente, la estructura pluridimensional y pluri-relacional de su ser. Esta estructura, tal y como hemos visto, no es autárquica ni absoluta, sino frágil y caduca. La enfermedad conlleva una grave erosión de la estructura personal, no sólo desde un punto de vista somático, sino también, como se ha visto, desde la perspectiva psicológica, social y espiritual.

Cuidar es reconstruir la estructura, es recomponer globalmente el ser humano que ha sufrido una desestructuración patológica de su ser y esto no significa sólo recomponer todas y cada una de sus dimensiones, sino, sobre todo, conquistar de nuevo las relaciones fundamentales del ser humano con su entorno. Por ello, el proceso de acompañar es, metafóricamente, una acción demiúrgica, en el sentido platónico de la expresión.

El proceso de cuidar debe ser circunstancial, esto es, debe arraigarse a la circunstancia del sujeto vulnerable. Ello presupone un agudo análisis circunstancial en el sentido orteguiano del término. Si, como dice Ortega y Gasset, la persona humana constituye una unidad de sentido con su circunstancia, entonces resulta indispensable el conocimiento penetrante de la circunstancia para una óptima aplicación de los cuidados.

Rosenzweig describe el marco contextual del sujeto doliente, esto es, el enfermo, en estos términos: «Nos acercamos al lecho del enfermo. El paciente ha tenido que meterse en cama; súbitamente ya no podía llevar a cabo ninguna de las acciones necesarias de la vida cotidiana. Se sentía como afectado de parálisis. Se había visto acometido por la rigidez del asombro. Sus manos ya no se sentían capaces de agarrar nada... Sus pies ya no se sentían capaces de andar... Sus ojos no eran ya capaces de mirar... Ni sus oídos de oír... Ni su boca de hablar, pues ¿valía la pena verter palabras en el vacío?»²⁸⁰.

El análisis circunstancial de la persona enferma es fundamental para atenderla debidamente. Es preciso tener en cuenta el cambio circunstancial que vive la persona enferma en relación con su pasado inmediato, pues esta mutación circunstancial tiene efectos directos en su estado anímico y en su carácter exterior. Rosenzweig traza el pasado inmediato del paciente en estos términos: «Ayer aún marchaba por la vida alegre y despreocupado, arrancaba del árbol el fruto que sus ojos le señalaban, se saludaba y charlaba con

²⁸⁰ Rosenzweig, F., op. cit., p. 19.

quien con él se cruzaba. Y de repente ya no supo a qué atenerse a propósito de nada: había perdido el norte. Y ahora yace enfermo en la penumbra de su habitación, con los oídos tapados para amortiguar los sonidos, ya no queriendo tener ni un alma a su alrededor»²⁸¹.

El conocimiento de la circunstancia, tan necesario, como se ha dicho, para la acción de cuidar, exige unas adecuadas herramientas de trabajo. En este sentido, es preciso transformar radicalmente los procesos habituales para determinar la identidad del paciente. Se requieren instrumentos más precisos, donde se puede realmente ahondar en el conocimiento circunstancial de la persona en cuestión. El registro cuantitativo de determinados datos tópicos no permite una adecuada profundización en el marco circunstancial de la persona enferma. Es fundamental conocer su tejido de relaciones humanas, es particularmente necesario conocer su actividad profesional y sus convicciones de orden metafísico y religioso. Todo ello constituye un material indispensable para la realización adecuada del cuidar.

5. LA CONSTRUCCIÓN DE LA NARRATIVIDAD

En el proceso de cuidar, porque se trata de un proceso y no de un simple acto, el cuidador debe ser especialmente receptivo a la capacidad narrativa del hombre doliente, pues el acto de narrar, de contar lo que uno vive y lo que siente es ya, de por sí, terapéutico. Un conocido antropólogo del siglo xx, ha caracterizado al ser humano como el *animal narrativo*.

El ser humano, precisamente porque es un ser dotado de palabra, tiene la capacidad de contar las cosas que ve, de explicar sus experiencias personales, de narrar lo que vive y lo que siente. La narración no es una mera yuxtaposición de palabras, sino la construcción de un discurso tejido de palabras cuyo fin es trazar el hilo de una historia personal o ajena.

La capacidad de narrar es fundamental desde el punto de vista de la identidad personal. Al fin y al cabo, el ser humano se construye históricamente y su vida es una narración no escrita. La narratividad se refiere a esta capacidad que tiene el ser humano y sólo el ser humano de contar su historia, de explicar verbalmente lo que ha vivido y de contarlo de un modo lineal y progresivo.

El acto de narrar es esencial en el proceso de cuidar. Conocer la historia de la persona enferma es fundamental para poder atenderla adecuadamente.

²⁸¹ *Ibidem*.

No se trata, simplemente, de conocer la historia fisiológica o corporal de la persona en cuestión, sino su biografía, pues en el proceso de cuidar, los datos de orden biográfico constituyen un material de indiscutible valor.

El cuidador debe, pues, facilitar la narratividad de la persona paciente, debe provocar su capacidad de narrar y a través del relato que cuenta podrá detectar las necesidades y las obsesiones de dicha persona. Por otro lado, es necesario distinguir el valor objetivo del valor subjetivo de dichas narraciones.

En determinados momentos, la persona enferma padece tal estado de vulnerabilidad que es incapaz de narrar verbalmente sus experiencias y sus dolores. En dichas circunstancias, se debe atender especialmente a la narración simbólica porque a través de símbolos y gestos es posible expresar determinados estados de ánimo cuando la incapacidad verbal es patente ²⁸².

6. REPRESENTACIÓN Y DESNUDEZ

La enfermedad grave ofrece alguna de las escasas vías que en nuestra cultura contemporánea permiten el retorno hacia nuestro interior. La enfermedad, al desnudar la esencia de las cosas, provoca una convulsión en el interior de quien la padece. En este sentido, una vez que el paciente profundiza sobre el conocimiento de su nueva situación, debe encontrarle una razón por la que vivir, morir y debatirse entre ambas. Este tipo de atención es una necesidad y un deber de los que le atienden y acompañan.

La persona doliente se descubre ante el mundo, se manifiesta en su más completa desnudez. En la enfermedad no hay representación alguna, pues en el dolor no hay lugar para el disimulo ni la comedia. La persona enferma se muestra desnuda, completamente transparente en el mundo. Esta desnudez le convierte todavía en un ser más vulnerable desde el punto de vista social.

Pocos filósofos como E. Levinas han reflexionado filosófica y poéticamente en torno al rostro del hombre doliente. El rostro del hombre vulnerable adquiere en su obra una dimensión simbólica que trasciende el significado facial del término.

²⁸² Lo dice Verspieren: «Les réalités importantes de la vie, qui touchent au plus profond l'affectivité de l'être humain, s'expriment d'habitude autrement, avec plus de pudeur, de façon plus atténuée, détournée ou "symbolique", mai en fait suffisamment claire pour qui cherche vraiment à entendre; pour cela, il est nécessaire d'être parvenu à une certaine liberté et de ne pas être paralysé par la peur d'entrer sur un tel terrain» (op. cit., p. 174).

«La desnudez del rostro —dice Levinas— es un desprendimiento de todo ornamento cultural —una absolución—, un desinterés por su forma en el seno de la producción de la forma. El rostro entra en nuestro mundo partiendo de una esfera absolutamente extraña, es decir, precisamente a partir de un absoluto que es, por otra parte, el nombre mismo de un profundo extrañamiento» ²⁸³. En el rostro del hombre doliente es posible detectar su desnudez, su desamparo, su deseo de atención.

«El rostro —dice Levinas— se presenta desnudo; no es una forma que oculta (...)— un fondo; ni es un fenómeno que esconde —pero a su vez traiciona— la cosa en sí. Si así fuera, el rostro se confundiría con una máscara que precisamente lo presupone» ²⁸⁴. «La desnudez —añade Levinas— es rostro. La desnudez del rostro es lo que se ofrece a mí para que lo revele y que, por esto, me sería ofrecido, a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones en una luz exterior a él. El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa su misma desnudez. Es por sí mismo y no con referencia a un sistema» ²⁸⁵.

La mirada del hombre doliente es una mirada llena de significado, pero sólo se percata de ello quien observa detenidamente su rostro y se muestra receptivo a su dolor. Se trata de una mirada desnuda, de una mirada que rompe el marco de la representación social y reclama solidaridad. «Esta mirada —dice Levinas— suplica y exige —que sólo puede suplicar porque exige— privada de todo porque tiene derecho a todo y que se reconoce al dar (...), esa mirada es precisamente la epifanía del rostro. La desnudez del rostro es indigencia» ²⁸⁶.

7. PROXIMIDAD «VERSUS» LEJANÍA

En el arte de cuidar, el ejercicio de la proximidad, en el sentido ético del término, es fundamental. La proximidad entre los seres humanos requiere, por de pronto, contigüidad en el espacio y en el tiempo, pero ante todo, requiere disponibilidad, *preocupación* por el otro, acercamiento al dolor del otro. «La proximidad —dice Levinas— no es un estado, un reposo, sino que es precisamente inquietud, no-lugar, fuera del lugar del reposo» ²⁸⁷. Y añade: «(Ella)

²⁸³ Levinas, E. *Humanismo...*, ed. cit., p. 45.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 54.

²⁸⁵ Levinas, E. *Totalidad e infinito*, p. 98.

²⁸⁶ Levinas, E. *Totalidad e infinito*, p. 98.

²⁸⁷ Levinas, E. *De otro modo de ser...*, ed. cit., p. 142.

es *contacto* del Otro. Estar en contacto: ni investir al Otro ni anular su alteridad, ni suprimirme ante el Otro. En el contacto mismo el estar tocando y lo tocado se separan, como si lo tocado se alejara, siempre ya allí, no teniendo conmigo nada en común»²⁸⁸.

En efecto, la proximidad no es un estado estático, sino la salida extática hacia el otro, el movimiento ético hacia el dolor ajeno. «La proximidad —añade el filósofo judío— es el sujeto que se acerca y que, por consiguiente, constituye una relación en la cual yo participo como término, pero en la cual soy más o menos que un término»²⁸⁹. El acercamiento es una implicación de quien se acerca en medio de la fraternidad. En el acercamiento yo soy, de golpe, servidor del prójimo, siempre ya demasiado tarde y culpable de este retraso.

La superación de la lejanía espacial y de la distancia ética es fundamental en la acción de cuidar. No se puede cuidar de alguien desde la lejanía. Para cuidar de una persona enferma, de una persona anciana es preciso acercarse a ella, superar la lejanía, pero también la distancia y la distancia, no es un concepto de tipo físico, sino de carácter ético.

Ser próximo a la persona doliente es el requisito indispensable para cuidarle adecuadamente. El proceso de cuidar presupone el movimiento de acercamiento al otro, o dicho de otra forma, la transformación del otro en prójimo. Cuando la persona doliente deja de ser un mero material de trabajo, una excusa para vivir, un «modus vivendi» y se transforma en mi prójimo, entonces el cuidador descubre la proximidad ética.

«El prójimo —dice Levinas— me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado. Estoy unido a él que, sin embargo, es el primer venido sin anunciarse, sin emparejamiento, antes de cualquier relación contratada... El prójimo es mi hermano. Fraternidad que no puede abrogarse, asignación irrecusable, la proximidad es una imposibilidad de alejarse sin la torsión de un complejo, sin "alienación" o sin falta»²⁹⁰.

Donde hay proximidad, hay, al fin y al cabo, humanidad. «Su sentido absoluto y propio —dice Levinas— supone "humanidad". Incluso se puede preguntar si la contigüidad misma sería comprensible sin proximidad —acercamiento, vecindad, contacto— y si la homogeneidad de este espacio sería pensable sin la significación humana de la justicia contra toda diferencia»²⁹¹.

²⁸⁸ Ibidem, pp. 108-109.

²⁸⁹ Ibidem, p. 142.

²⁹⁰ Levinas, E., ídem, p. 148.

²⁹¹ Ibidem, p. 141.

8. TERNURA Y CARICIA

Quizás desde una perspectiva positivista y tecnocientífica, sorprenda que un epígrafe de este Manual se dedique íntegramente a la cuestión de la ternura. Al fin y al cabo, el lector puede pensar que el arte de cuidar es fundamentalmente una técnica y la ternura constituye un tipo de vivencia que se mueve en el ámbito de la privacidad y no en el ámbito de la profesión.

Esta hipotética objeción revela una parte de la verdad, porque la acción de cuidar es, ante todo, un arte, y por ello supone técnica, intuición y sensibilidad. Sin embargo, el ejercicio de la ternura es fundamental para desarrollar adecuadamente los cuidados, pues la persona doliente, precisamente por su estado de vulnerabilidad, reclama ternura y desea ser tratada con delicadeza y con sensibilidad. La sensibilidad no se refiere a la capacidad perceptiva del ser humano, sino a su capacidad expresiva y comunicativa.

Cuando el sujeto se halla inmerso en la vulnerabilidad, esto es, cuando sufre o enferma necesita de forma patente un cuidado que integre afectividad y sobre todo ternura. «La ternura —dice Levinas— es una piedad que se complace, un placer, un sufrimiento transformado en felicidad»²⁹².

La expresión «par excellence» de la ternura es la caricia, pues la caricia es un tipo de contacto donde se pone de relieve la proximidad ética y el respeto hacia el otro. «La caricia consiste en no apresar nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma hacia un porvenir —(...)—, en solicitar eso que se *oculta como si no fuese aún*. No es una intencionalidad de develamiento, sino de búsqueda: marcha hacia lo invisible. En cierto sentido, expresa amor, pero sufre por incapacidad de decirlo. Tiene hambre de esta expresión misma»²⁹³.

La persona doliente agradece la caricia, pues este gesto expresa de un modo lacónico, la cercanía y el cuidado solícito. «La caricia —dice Levinas—, como el contacto, es sensibilidad. Pero la caricia trasciende lo sensible. No se trata de que sienta más allá del sentido, más lejos que los sentidos»²⁹⁴. «La caricia —añade el filósofo de origen lituano— no busca dominar una libertad hostil, hacer de ella un objeto o arrancarle un consentimiento. La caricia busca, más allá del consentimiento o la resistencia de una libertad, *lo que no es aún...*»²⁹⁵.

²⁹² Ibidem, p. 269.

²⁹³ Levinas, E. *Totalidad e infinito*, p. 268.

²⁹⁴ Ibidem, p. 267.

²⁹⁵ Ibidem, p. 268.

En determinadas situaciones críticas, la caricia constituye un elemento fundamental de comunicación no verbal. Cuando la persona doliente no puede expresarse a sí misma y tampoco puede oírnos, entonces es necesario calibrar adecuadamente nuestros gestos, pues éstos se convierten en el único material expresivo. En estas coordenadas, la caricia es fundamental. Acariciar el rostro de una persona doliente es una forma de decirle que no está sola, que hay alguien que comparte su sufrimiento y su temor. La caricia es, quizás, la forma más bella de expresar la ternura humana.

CAPÍTULO 24

ÉTICA DEL CUIDAR

1. DE LA ANTROPOLOGÍA A LA ÉTICA

El proceso de cuidar presupone una dimensión ética y estética. La acción de cuidar no incumbe solamente a la Antropología Filosófica, sino también a la Estética y, sobre todo, a la Ética. Cuidar de una persona enferma es una acción humana y precisamente por ello es un tema de análisis en la Antropología Filosófica, pero la acción de cuidar lleva inscrita en su seno una alta dosis de belleza y de bondad ²⁹⁶.

Además de una Antropología del cuidar, existe, de modo explícito o implícito, una *Ética del cuidar*, cuyo fin es regular éticamente la acción de cuidar, es decir, analizar desde una perspectiva racional y crítica lo que significa cuidar de un modo virtuoso. La acción de cuidar plantea graves y profundos desafíos de carácter ético, donde resulta absolutamente necesario reflexionar en torno a las categorías de *libertad*, *intimidad*, *justicia* y *bien*. La acción de cuidar debe desarrollarse dentro de unos cauces éticos para alcanzar su grado óptimo. Por otro lado, también es preciso considerar una *Estética del cui-*

²⁹⁶ Sobre la ética del cuidar, ver: D'Avella, O. «L'etica della professione infermieristica nella responsabilità del "caring"». *Bioetica*, 1994; 2: 285-289.

dar cuyo centro de interés radica en la reflexión filosófica en torno a la belleza del cuidar.

El cuidar de alguien es una acción humana, pero, como toda acción humana, puede adquirir el atributo de bella, en el sentido estético del término, además del atributo de buena. No toda acción humana es bella y buena, porque el ser humano es un ser radicalmente ambiguo y esto significa que no es ni esencialmente bueno, como presupone Rousseau en el *Emilio*, ni esencialmente malvado, como defiende Hobbes en el *Leviatán*.

Desde el punto de vista ético y estético, la acción de cuidar no es una acción neutral, sino criticable, es decir, criticable a partir de un determinado criterio moral. Cuidar de una persona enferma, de un anciano o de un moribundo es una acción humana que, por definición, es, «a priori», buena y bella. Es buena porque es responsable, porque tiene como centro de gravedad el bien ajeno, su desarrollo y su plenitud integral²⁹⁷. Es bella, porque es una acción armónica y equilibrada.

Hirsch destaca la belleza y la bondad de la acción de cuidar. «El acto de fraternidad solidaria y activa —dice E. Hirsch— que constituye el acompañamiento —reciprocidad en el intercambio y en el don— expresa la capacidad de compromiso humano del hombre hasta los límites de lo que representa y manifiesta su presencia en el tiempo y en la historia»²⁹⁸.

Nuestro objetivo, aquí, no es desarrollar exhaustivamente una ética del cuidar, pues ello conllevaría, por un lado, un exhaustivo tratamiento de los fundamentos de la ética y, por otro lado, un agudo análisis de los procesos asistenciales y del ámbito de la ética aplicada. Nuestra finalidad, en este último tramo del Manual, es tratar de elaborar algunas de las virtudes humanas mínimas en la aplicación de los cuidados.

La Antropología, como dijimos al principio, es fundamentalmente, descriptiva, mientras que la ética es radicalmente normativa²⁹⁹. El tránsito de lo descriptivo a lo normativo requiere un largo trecho filosófico que no podemos desarrollar aquí. Lo que sí resulta evidente es que la aplicación de los cuidados requiere unos hábitos y actitudes que tradicionalmente se han denominado virtudes. Sin entrar en los núcleos polémicos de la ética del cuidar (la dia-

²⁹⁷ Dice Hirsch: «Respecter l'homme c'est le reconnaître et le considérer dans son humanité. Il est digne de la considération manifestée en cette relation qui s'impose. Tout homme est unique et insubstituable, irréductible et précieux: son existence importe» (op. cit., p. 54).

²⁹⁸ Hirsch, E. *Médecine et éthique. Le devoir d'humanité*. París, 1990; pp. 311-312.

²⁹⁹ Ver el epígrafe tres titulado: «Antropología Filosófica y ética», dentro del capítulo III titulado: *¿Qué es la antropología? Antropología y antropologías*.

léctica del cuidar), tarea que dejamos para otra ocasión, nos limitamos a abordar los ejes centrales del cuidar virtuoso (la analítica del cuidar).

2. EL VALOR DE LA EDIFICACIÓN

El término *edificar* se relaciona habitualmente con la arquitectura y con la construcción. Sin embargo, puede interpretarse, también, desde una perspectiva ética. Existen relaciones y actitudes edificantes e igualmente existen formas de vida derrotistas y catastrofistas. Para edificar algo se precisa un determinado temple optimista, una cierta capacidad de construcción. Una relación humana puede caracterizarse como edificante, cuando transforma positivamente a ambos miembros de la relación. Una actividad humana es edificante, cuando el sujeto que la desarrolla se perfecciona a través de ella, se construye a sí mismo. Leer es, en este sentido, una actitud altamente edificante, pues a través de la lectura, la persona no sólo adquiere un determinado léxico, sino que además, desarrolla su imaginación.

«"Edificar" —dice Kierkegaard— es una expresión transpuesta; sin embargo, por el momento, sin perder nunca de vista el misterio espiritual de su sentido transpuesto, queremos dejar patente la *significación inmediata de esta palabra*. "Edificar" significa que se construye algo partiendo de la base, siendo esto último lo característico (...). "Edificar" significa levantar algo hacia arriba *partiendo de los mismos cimientos*³⁰⁰. Y añade: «Para poder afirmar que se edifica algo, sea muy alto o muy bajo el edificio, es preciso que el trabajo se realice a partir de los cimientos»³⁰¹.

La tarea de edificar se relaciona con la tarea de construir, pero con la particularidad que sólo es posible edificar a partir de unos buenos cimientos. Edificar es alzar una construcción desde la base, es decir, desde el punto de partida de la misma. Para poder edificar adecuadamente es preciso conocer con detalle los pormenores del terreno, la resistencia de sus materiales y la composición geológica del mismo. Por otro lado, la edificación precisa fuerza e ingenio, pues sólo es posible construir un buen andamiaje a partir de estos dos requisitos fundamentales.

La acción de cuidar debe comprenderse desde el valor de la edificación. El edificar no sólo se refiere a cosas, andamiajes o monumentos, sino también a las personas. En el fondo, la educación es un proceso de edificación, cuyo

³⁰⁰ Kierkegaard, S. *Las obras del amor*. Madrid, 1965; vol. II, p. 14.

³⁰¹ Kierkegaard, S. *Las obras del amor*, p. 15.

fin es la construcción global de la persona desde su génesis hasta su consumación. Precisamente por ello, la educación es un proceso ilimitado que dura toda la vida.

La tarea de cuidar se relaciona intrínsecamente con la tarea de edificar. La persona enferma reclama cuidado, porque sufre un proceso de desestructuración global de su ser. Los elementos que constituyen el esqueleto y su estructura sufren una grave erosión y sólo es posible sanar completamente a la persona si se reconocen dichos elementos y se reconstruyen de nuevo. Edificar, en el sentido ético, consiste en reconstruir de nuevo a dicha persona desde sus cimientos.

La acción de cuidar es, en este sentido, una acción edificante, no sólo en el sentido corporal del término, sino fundamentalmente en el sentido interior. El curar se relaciona directamente con la exterioridad de la estructura personal, con la corporeidad del ser humano, mientras que el cuidar se refiere, fundamentalmente, aunque no exclusivamente, con la interioridad de la persona. Edificar a la persona doliente es tratar de recomponer su interior, alzar de nuevo su identidad personal, rehacerse después de la caída y la frustración que implica el proceso de enfermar. Para ello es necesario el espíritu edificante.

3. EL DEBER DE LA RESPONSABILIDAD

El proceso de cuidar conlleva en su misma esencia la virtud de la responsabilidad. Acompañar a un ser humano frágil o vulnerable es ejercer una forma de responsabilidad social, cívica. El cuidar constituye una forma de articular materialmente el valor de la responsabilidad, valor que no debe comprenderse desde una perspectiva paternalista, sino como el ejercicio de un deber humano para con los seres máximamente vulnerables.

«Es fácil —dice Domingo Moratalla— identificar cuidado y beneficencia porque quizá resulte lo conceptualmente más simple y económicamente más rentable. Sin embargo, debemos dejar claro que el cuidado al que nos estamos refiriendo es *responsabilidad compartida* y no *responsabilidad delegada*, es responsabilidad de *previsión* y no responsabilidad de *improvisación*»³⁰².

H. Jonas ha desarrollado especialmente bien este concepto de responsabilidad. La responsabilidad —dice— «es algo que pertenece tan indisociablemente al ser del hombre como que éste es en general capaz de respon-

³⁰² Domingo Moratalla, A. «Ética y ancianidad: entre la tutela y el respeto». En: J. Gato (edit.), *Ética y ancianidad*. Madrid, 1995; p. 84.

sabilidad; tan indisociablemente, en efecto, como que el hombre es un ser que habla, y por eso hay que incorporarlo a su definición»³⁰³.

En el ser de la persona está contenido de manera totalmente concreta un deber. Siente con una obligatoriedad objetiva, el reto de responder a las necesidades del otro-vulnerable. La responsabilidad no pone fines, sino que es la mera carga formal que pesa sobre toda acción causal y que dice que pueden pedirse cuentas de ella.

Jonas define la responsabilidad en estos términos: «Responsabilidad es el cuidado, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en preocupación»³⁰⁴. La responsabilidad ética comprendida desde esta perspectiva no debe identificarse con el sentimiento paternalista, puesto que se trata de la obediencia a un deber para con el otro fruto de su extrema vulnerabilidad.

La responsabilidad de la que aquí hablamos no es aquella que se refiere únicamente al pasado, por ejemplo, cuando decimos que debemos asumir las consecuencias de las acciones que hemos hecho (pasado) o hacemos (presente). Se trata de un concepto más global de responsabilidad que incluye el pasado, el presente y el futuro, es decir, la responsabilidad por lo que se ha hecho y, también, por aquello que se omite, o evita hacer. Hay responsabilidad por palabra, por obra y por omisión.

Cuidar de alguien, acompañar a un sujeto máximamente vulnerable es ejercer la responsabilidad ética, es preocuparse por otro ser y asumir esta preocupación como un deber moral y no únicamente como un sentimiento de proximidad hacia esa persona. Precisamente porque la acción de acompañar o de cuidar implica responsabilidad, tiene un carácter inevitablemente ético, además de antropológico, psicológico, social y espiritual. El proceso de cuidar y de acompañar supera los límites de la técnica y contiene elementos profundamente éticos. El cuidar, como se ha dicho, presupone técnica, habilidad, pero no se reduce a técnica³⁰⁵.

³⁰³ Jonas, H. *El principio de responsabilidad*. Barcelona, 1995; p. 173.

³⁰⁴ Jonas, H., op. cit., p. 173.

³⁰⁵ Lo expresa muy bien E. Hirsch: «Le soin n'est pas réduit à une technicité. La vision est élargie à une réalité plus complète. Une forme techniciste de la rationalité peut céder le pas à une forme plus riche et dans laquelle la technique a sa place: la technique ne peut occuper toute sa place. La technicité a pour place celle d'un service auprès de personnes humaines. Des personnes, et non des numéros dépersonnalisés, isolés, sans aucun passé ni environnement familial» (op. cit., p. 177).

4. LA PRAXIS DE LA ESPERANZA

El proceso de cuidar no se puede explicar solamente desde perspectivas antropológicas, biológicas, psicológicas o sociales, sino que reclama la perspectiva ética, pues el acto de acompañar supone la transmisión de determinados valores que son, por otro lado, claves para el perfecto desarrollo de esta peculiar forma de relación personal.

Cuidar es, además de todo lo dicho anteriormente, una forma de interacción interpersonal, donde se articula la transmisión de determinados valores éticos, como por ejemplo, el valor de la esperanza. Esta transmisión de valores supera los márgenes de la racionalidad técnica y crece en el marco de la emotividad y el sentimiento. Acompañar a un hombre doliente es velar por él, es luchar contra el nihilismo, el abandono, el fracaso. Este velar, este preocuparse revela, por de pronto, sensibilidad ética³⁰⁶.

El cuidar es una acción esperanzada y sólo puede articularse desde la esperanza y desde la comunicación de la esperanza. Con el hombre enfermo no se debe teorizar, sino actuar³⁰⁷.

La esperanza es una virtud, un valor fundamental para encauzar el futuro y superar las *situaciones-límite*, los estragos de la vulnerabilidad. «La esperanza —escribe en sus papeles Gabriel Marcel— supone la conciencia de una situación que nos invita a desesperar (enfermedad, perdición...). Esperar es dar crédito a la realidad, afirmar que hay en ella algo que nos hará triunfar del peligro, y aquí se ve que lo correlativo de la esperanza no es el temor, sino el acto que consiste en llevar las cosas a la peor parte; es una especie de fatalismo pesimista que afirma la impotencia de la realidad o que niega a ésta la aptitud para tener en cuenta aquello que a pesar de todo no solamente es nuestro bien, sino lo que opinamos que es el bien en el sentido absoluto de la palabra»³⁰⁸.

³⁰⁶ Dice E. Hirsch: «Contre l'anéantissement, l'abandon, le mépris: et fait, contre le meurtre direct ou indirect qui menace constamment le sens de l'humanité dont la personne se doit d'honorer l'esprit, l'éthique constitue le tout des règles élaborées par l'homme à travers sa conquête progressive des libertés et des droits qui visent à le prémunir de l'anéantissement. L'oubli de ce en quoi il est» (op. cit., p. 191).

³⁰⁷ Dice E. Hirsch: «Avec l'homme malade, on ne théorise pas. Le recours aux formules séduisantes est vain. Seule importe cette humble et profonde tentative de recherche convivente: une relation d'espérance, d'écoute, de compréhension acceptante, de fidélité absolue, de tendresse attentive et totalement disponible à la demande de l'autre» (op. cit., p. 103).

³⁰⁸ Marcel, G. *Ser y tener*, ed. cit., p. 79.

La esperanza está íntimamente relacionada con la vulnerabilidad o con lo que Marcel llama la indisponibilidad. Sólo puede tener esperanza quien es vulnerable y sólo él necesita tener esperanza, pues el ser autónomo y autosuficiente, incólume a la precariedad no tiene necesidad de este hábito que es la virtud de la esperanza. El ser humano, precisamente porque es vulnerable, necesita cultivar la esperanza y de forma especial, cuando su vulnerabilidad es máximamente actual, cuando la decepción, el dolor, el cansancio ocupan todos los márgenes de la personalidad.

«La esperanza —dice Landsberg— constituye el sentido de nuestra vida y prolonga la afirmación contenida en la estructura íntima del ser en general»³⁰⁹. Precisamente, porque «la esperanza tiende al ser, a la actualización permanente y progresiva de la persona humana»³¹⁰, resulta fundamental la praxis de la esperanza en el arte de cuidar, pues la persona doliente sufre una grave erosión de su estructura ontológica. La transmisión de la esperanza es fundamental en el proceso de cuidar, pues la persona vulnerable tiende a contemplar su realidad presente y futura en clave negativa porque sus padecimientos no le permiten ver la realidad con un cierto aire positivo.

«La esperanza —añade Marcel— versa siempre sobre la restauración de cierto orden vivo en su integridad»³¹¹. Por eso es tan necesaria en el cuidar, pues sólo es posible restaurar el orden anterior a la enfermedad, desde la esperanza en el bien futuro. El cuidador debe transmitir esta esperanza a la persona enferma, debe comunicarle la posibilidad de alcanzar un bien en el futuro y debe hacerlo a través del diálogo y de la receptividad³¹².

«La esperanza —dice Marcel— no ha de compararse al atajo para peatones que se toma cuando un camino se halla interceptado y que desemboca en el mismo camino más allá del obstáculo. Es evidente que todas estas reflexiones coinciden con lo que he dicho sobre la indisponibilidad. Cuanto más indisponible se halla un ser, menos lugar hay en él para la esperanza»³¹³.

La esperanza es un acto de la existencia personal, constituye una estructura del ser, es confianza tendida hacia el futuro y paciencia en el mismo acto. Desde el punto de vista del cuidar, la transmisión de la esperanza es cla-

³⁰⁹ Landsberg, P. L., op. cit., p. 49.

³¹⁰ Landsberg, P. L., op. cit., p. 51.

³¹¹ Marcel, G. *Ser y tener*, ed. cit., p. 79.

³¹² He desarrollado esta cuestión en: *La construcció de l'esperança: edificació i receptivitat*. Barcelona, 1998.

³¹³ Marcel, G. *Ser y tener*, ed. cit., pp. 82-83.

ve para la supervivencia anímica e inclusive física de la persona doliente en cuestión ³¹⁴.

La esperanza es la espera de la posibilidad del bien. «La esperanza —dice Kierkegaard— es en realidad una síntesis de lo eterno y de lo temporal, y por eso la expresión de la tarea de la esperanza es doble: “esperarlo *todo*”, en cuanto es implicación de lo eterno; y “esperar *siempre*”, en cuanto implica temporalidad. Cada una de estas dos expresiones, separadamente, no es más verdadera que la otra, al revés, las dos quedan falsificadas si se las contraponen. Lo que hay que hacer es reunir las para expresar lo mismo: esperar-lo todo en cada momento y siempre» ³¹⁵. Desde la perspectiva espiritual de Kierkegaard, la esperanza no sólo se relaciona con el bien temporal, sino con el bien eterno. Según Kierkegaard la esperanza inmanente se fundamenta en la esperanza trascendente.

En un párrafo exquisito de *Guerra y Paz*, Tolstoi relaciona la esperanza con la experiencia de la enfermedad. Dice: «Cada ser existente, disponiendo de particular constitución, lleva en sí su enfermedad propia, nueva, desconocida para medicina, y a menudo de las más complejas. No deriva exclusivamente ni de los pulmones, ni del hígado, ni del corazón, no está mencionada en ningún libro de ciencia; es sencillamente el resultado de una de las innumerables combinaciones que provoca la alteración de uno de estos órganos. Los médicos, que pasan la vida tratando a enfermos, que a ello consagran su vida, porque para ellos son pagados, no dan crédito a esto, porque no pueden creerse indispensables, porque no lo son. La presencia de los que aman al enfermo: responden al eternísimo deseo de obtener una esperanza, a ese ansia de simpatía que el hombre experimenta cuando sufre» ³¹⁶.

Dos elementos extraordinariamente lúcidos se pueden extraer del texto tolstoiano: el *eternísimo deseo de esperanza* que padece la persona enferma y su *ansia de simpatía*. El proceso de cuidar debe dar cauce a ambos deseos. Si Tolstoi acierta en su veredicto, entonces, la acción de cuidar debe colmar ese eternísimo deseo de obtener esperanza que el enfermo padece, pero colmar ese deseo no resulta nada fácil, porque transmitir el valor de la esperanza cuando la desesperación, el desencanto, la amargura empañan el

corazón del enfermo, supone un arte, es decir, una sensibilidad, una técnica y una gran capacidad intuitiva.

El enfermo desea obtener esperanza, pero no es lícito, desde el punto de vista ético, alimentar falsas esperanzas, sin embargo, tampoco es lícito, éticamente, mutilar expresamente cualquier expectativa del enfermo. En la transmisión de la esperanza es fundamental el conocimiento del estado anímico de la persona vulnerable y en virtud de dicho estado se debe tomar la decisión más adecuada por lo que respecta a la comunicación de la verdad. La praxis de la esperanza debe partir del conocimiento profundo de la realidad, del análisis pormenorizado de la patología que sufre y a partir de esta información, el cuidador debe practicar la esperanza y cuando no la hay, entonces debe acompañar al enfermo a aceptar esa situación y a construir Sentido a partir de sus convicciones y creencias.

«Si te has parado alguna vez a contemplar el ir y venir de algún médico entre las camas de los enfermos —dice Kierkegaard—, habrás podido ver que aquél no puede traer ningún regalo mejor —¡mucho mejor que todas las medicinas y que todos sus desvelos!— que el de la esperanza, cuando todos dicen: “el médico tiene esperanzas”» ³¹⁷.

5. SIMPATÍA

Del texto de Tolstoi, se han extraído dos elementos, pero sólo se ha desarrollado uno, el relativo al *eterno deseo* del enfermo de obtener esperanza. El segundo elemento se refiere al *ansia de simpatía* del hombre doliente. Si el cuidar debe dar cauce a las necesidades fundamentales del sujeto vulnerable, entonces debe articular también una praxis de la simpatía, en el sentido más genuino del término.

El término *simpatía* tiene, como en el caso del término *diálogo*, un origen etimológico griego. Es preciso ahondar en el concepto filosófico, para superar la falsa idea según la cual la simpatía se identifica únicamente con un determinado modo de ser psicológico o temperamental. Pocos filósofos en la historia de las ideas han prestado interés en este concepto. D. Hume, en el *Tratado de la Naturaleza Humana* ³¹⁸, desarrolla el principio de simpatía y M. Scheler, desde la perspectiva fenomenológica, aborda un hondo análisis del

³¹⁴ Lo expresa muy bien Markus von Lutterotti: «Sehr wichtig ist auch die Forderung, daß man dem Kranken nicht jede Hoffnung nehmen dürfe, denn ein Leben ohne Hoffnung ist nicht zu ertragen» (op. cit., p. 47).

³¹⁵ Kierkegaard, S. *Las obras del amor*, vol. 2, p. 73.

³¹⁶ Tolstoi, L. *Guerra y paz*. Madrid, 1998; p. 320.

³¹⁷ Kierkegaard, S. *Las obras del amor*, vol. 2, p. 88.

³¹⁸ Cf. Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, 1978; vol. I.

concepto de simpatía. Son dos excepciones especialmente relevantes en esta tendencia general.

En su magna obra *Esencia y formas de la simpatía*, M. Scheler, desarrolla exhaustivamente un análisis de este concepto a partir de determinadas teorías filosóficas y genéticas³¹⁹. Desde un punto de vista terminológico, el término simpatía se refiere a la complicidad en el «pathos». Dos personas son simpáticas entre sí cuando respiran un aire común, o dicho de otro modo, cuando participan de un mismo «pathos» anímico.

La raíz de la simpatía es muy compleja de deslindar y contiene elementos de carácter biológico, psicológico y cultural. Una determinada persona resulta que nos cae simpática y no sabemos exactamente el porqué. La simpatía no depende de la duración de la relación, sino que se trata de una intuición de tipo patético que resulta inmediata y está muy determinada por elementos de tipo no verbal.

Desde un punto de vista psicológico, el arte de cuidar requiere el desarrollo de la empatía. Empatía y simpatía comparten la misma raíz etimológica, a saber, el término «pathos», sin embargo, difieren en cuanto al sufijo. Participar empáticamente de la situación de la persona enferma significa situarse en sus coordenadas existenciales, vivir su sufrimiento y sus angustias. La empatía es algo connatural y resulta imposible fabricar relaciones empáticas, pues como indica la palabra, dos personas son empáticas cuando se hallan connaturalmente en el mismo «pathos».

En el arte de cuidar, el ejercicio de la simpatía es fundamental para vincular al paciente con el cuidador. Esta vinculación puede darse de modo connatural y entonces se da una empatía, pero no siempre se produce de modo espontáneo. Entonces es necesario hallar elementos para vincular ambos sujetos, para establecer el puente entre el «pathos» de la persona doliente y el cuidador. La simpatía se refiere a este trabajo unitivo, al esfuerzo del cuidador para situarse en el «pathos» ajeno, a pesar de la infinita distancia. Ser simpático a la persona doliente es fundamental y esto no significa solamente ser educador y cortés, sino hacer el esfuerzo titánico de ubicarse en las coordenadas anímicas de la persona doliente.

En el arte de cuidar, la confianza entre la persona doliente y su cuidador es fundamental, pero sólo es posible cobrar esta confianza en el marco de una mutua simpatía. Confiar es tener fe en alguien, tener fe en su ser y en su

³¹⁹ Cf. Scheler, M. *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires, 1957.

obrar³²⁰. En la confianza aprendemos a mirar la realidad en un plano de igualdad, porque nos enseña a renunciar a situaciones de privilegio personal o de grupo.

Desde la confianza aprendemos a compartir, a ensanchar los brazos para poder acoger mejor a nuestros semejantes. La confianza nos lleva a la ternura y a la solicitud. Sólo la solicitud de unos para con otros puede humanizar realmente la existencia. Heidegger dice que la solicitud es el modo propio del ser humano. La solicitud da ojos y oídos, sensibilidad.

En la praxis del cuidado debe presidir el principio de justicia, esto es, la voluntad de distribuir adecuadamente los cuidados según las necesidades de cada persona. Justicia y simpatía no deben considerarse aisladamente, sino íntimamente conectadas. Cuidar desde la simpatía no significa cuidar de un modo discriminatorio, sino tratar de cuidar a todas las personas desde el mismo temple anímico. Ello exige la superación de prejuicios y el reconocimiento universal de la persona del doliente como *mi prójimo*.

S. Kierkegaard reflexiona en torno a la categoría del *prójimo* en estos términos. «El prójimo —dice— es la igualdad de todos. El prójimo no es la persona amada, para quien tú reservas una predilección apasionada, ni tampoco es el amigo, con quien te liga una predilección apasionada. El prójimo ni siquiera es, en el caso de que seas culto, otra persona culta o educada, con la que tú estás enrasado por la cultura (...). El prójimo tampoco es alguien que sea más distinguido que tú (...). El prójimo tampoco es alguien que sea más insignificante que tú (...). El prójimo es cada hombre; ya que si se hacen discriminaciones, deja de ser tu prójimo; ni tampoco lo es si se recurre a la igualdad que pueda tener contigo dentro de las diferencias con respecto a otros hombres»³²¹.

6. CUIDAR LA LIBERTAD

La libertad constituye un *faktum* de la razón práctica. También la persona enferma, en tanto que persona, siente el deseo de libertad y precisamente por ello cuidar de una persona doliente es también cuidar su libertad, es decir, velar para que su libertad se realice dentro de los límites posibles.

³²⁰ Cf. Paul Becker y Volker Eid (edit.). *Begleitung von Schwerekranken und Sterbenden*. Mainz, 1984; pp. 130-150.

³²¹ Kierkegaard, S. *Las obras del amor*, vol. 1, pp. 127-128.

«Todo hombre —dice Tolstoi— vive por sí mismo, y goza del libre albedrío necesario para llegar al fin que se propone. Tiene, y siente en sí la facultad de hacer o no hacer esta o la otra cosa, pero, una vez hecha, ya no le pertenece, es de la historia, donde encuentra el lugar que de antemano le estaba designado»³²².

El cuidar de alguien no debe interpretarse como un acción paternalista, sino como una acción que tiene como principal finalidad restituir la autonomía ontológica, ética y política del ser humano. «No hay acompañamiento respetuoso del itinerario del enfermo —dice Verspieren— sin la creación de un espacio de libertad. Libertad dada al paciente para expresar, a través de la palabra, de la mirada o del comportamiento, lo que siente»³²³.

Es evidente que la persona doliente, precisamente por la circunstancia que atraviesa, sufre una reducción considerable de su libre albedrío y no de su libertad potencial. Se halla instalado en la vulnerabilidad y su libertad también sufre una grave erosión. Sin embargo, este hecho no debe servir de excusa para tratar al enfermo o al hombre doliente como un menor de edad, esto es, como un ser carente de libertad o de autonomía. Tanto su autonomía ontológica, como su autonomía moral o política sufren una grave alteración, pero el proceso de acompañar exige el respeto de las cotas de autonomía que tiene, aún en el caso de que sean pocas.

Cuidar de alguien es ayudarle a recobrar su autonomía, su independencia que siempre es relativa. En este sentido, es, como se ha dicho más arriba, una acción demiúrgica, porque el cuidador trata de configurar una autonomía perdida o trunca por una determinada causa o percance. «El que ama —dice Kierkegaard— ha comprendido muy bien que el mayor de todos los beneficios —el único— que un hombre puede hacer a otro es el de ayudarlo a que sea independiente, a que sea sí mismo y dueño de sí mismo; mas también ha comprendido el peligro y los sufrimientos que entraña este trabajo y, sobre todo, su pavorosa responsabilidad»³²⁴. En este sentido, cuidar y amar se hallan profundamente relacionados.

Reconstruir la autonomía es ayudar a la persona enferma a recuperar su fondo personal, su responsabilidad, su criterio. No se trata de reconstruir un ser homólogo al acompañante, sino de recuperar la identidad del hombre doliente, su identidad personal que es la fuente de su autonomía, esto es, de su libertad. Esta acción está preñada de humanidad. Tal es la última raíz del cui-

³²² Tolstoi, L. *Guerra y paz*. Madrid, 1998; p. 290.

³²³ Verspieren, P., op. cit., p. 197.

³²⁴ Kierkegaard, S. *Las obras del amor*, vol. 2, p. 119.

dado. A quien no amamos nos trae «sin cuidado» y le tratamos «sin miramientos». Antes que en hacer cosas, cuidar consiste en contemplar, es decir, en despertar la admiración por otro que es como yo, pero que yo no soy.

7. RECONSTRUIR EL SENTIDO DIALÓGICAMENTE

El sujeto que sufre una grave erosión de sus estructuras básicas, padece, según hemos dicho anteriormente, una alteración del Sentido habitual que otorgaba a su vida. La pregunta por el Sentido de la vida, por el valor de la existencia, por la razón de ser del sufrimiento y de la muerte es constitutiva en el ser humano. Lo manifestó agudamente A. Schopenhauer cuando definió al ser humano como *animal «metaphysicum»*. V. Frankl lo ha expresado de una forma patente a lo largo de toda su bibliografía, pero especialmente en *El hombre en busca del sentido*³²⁵. También Adler, desde su heterodoxia freudiana, plantea la cuestión del Sentido en íntima relación con el sentimiento de comunidad en obras tan relevantes como *El sentido de la vida* y *Para qué vivir*.

El ser humano es un ser en busca del Sentido. Esto significa que no se trata de un ser puro y crasamente biológico, sino de un animal utópico que construye horizontes de Sentido, de un animal de irrealidades, como diría Laín Entralgo, porque construye distintas posibilidades existenciales. La voluntad de vivir es, como Nietzsche expresó adecuadamente siguiendo a Schopenhauer, esencial en el ser humano, pero también lo es y no en un grado inferior la voluntad de Sentido. Además ambas voluntades no se yuxtaponen, sino que se cruzan fecundamente.

En efecto, la persona es voluntad de vivir, pero no en el aspecto biológico del término, como podría darse en cualquier ser vivo, sino desde una perspectiva global. Esto significa que el ser humano anhela vivir, pero no de cualquier modo, ni a cualquier precio, sino que desea *vivir-con-Sentido*, porque sólo desde esta forma se puede vivir humanamente. Una vida-sin-Sentido, un nihilismo práctico, puede inclusive mitigar la voluntad de vivir ínsita a cualquier ser vivo. Cuando uno percibe que su vida ya no tiene Sentido, que su vida ya no merece ser vivida, puede poner entre paréntesis el instinto vital arraigado a todo ser viviente. Precisamente por ello, en una Antropología del

³²⁵ Nos referimos exhaustivamente a esta cuestión cuando tratamos en el capítulo 17 la dimensión metafísico-trascendente de la persona.

cuidar es trascendental articular una pedagogía del Sentido, ya que cuidar de un ser humano es mucho más que acompañar a un ser vivo. Se trata, fundamentalmente, de construir Sentido desde el diálogo y la responsabilidad.

Para decirlo sintéticamente, el ser humano desea vivir, pero no a cualquier precio, ni de cualquier manera, sino que desea *vivir-con-Sentido*, desea dar Sentido a su vida y no sólo vivirla en el plano biológico. El ser humano tiene, además de sus necesidades somáticas, psicológicas y sociales, la necesidad de ilustrar su vida de Sentido. Se podría decir, en el plano metafísico, que el ser humano tiene sed de Sentido, parafraseando a Unamuno.

La persona se ve impelida por naturaleza a indagar el Sentido de sus acciones, a dar crédito a sus actos, a llenar de significado su vida. Esta voluntad de Sentido dignifica al ser humano, porque, sin lugar a dudas, le hace más complejo que al resto de los seres vivos, ya que su plenitud no depende exclusivamente de aspectos biológicos, sino también simbólico-espirituales. Pero, por otro lado, también le hace más vulnerable, puesto que necesita más recursos para poder sublimar su voluntad de vivir.

Es mucho más arduo desarrollar felizmente la voluntad de vivir en el ser humano que en cualquier otro ser, porque en el ser humano inciden aspectos metabiológicos, es decir, aspectos que están más allá del plano biológico. Desde esta perspectiva, la noción ética de *sacrificio* es clave, porque sólo una *vida-con-Sentido*, es decir, sólo la persona que perciba su vida llena de significado es apta para el sacrificio, es decir, está dispuesta a sacrificar determinados aspectos para el pleno desarrollo de un objetivo, de un ideal personal o colectivo. Por otro lado, una *vida-sin-Sentido* es completamente opaca al sacrificio, al esfuerzo, a la abnegación, porque éstos se perciben como carentes de valor.

Cuando el ser humano atraviesa una circunstancia de máxima vulnerabilidad, como el sufrimiento físico o moral, el fracaso afectivo o profesional, o la proximidad a la muerte propia o ajena, entonces la pregunta por el Sentido adquiere más intensidad. El sufrimiento es, desde este ángulo, una especie de catalizador de la pregunta por el Sentido, inclusive un revelador, porque acelera extraordinariamente la emergencia del interrogante y coloca al ser humano frente a la diatriba metafísica: ¿qué sentido tiene mi vida? ³²⁶

Es muy posible que ante una experiencia-límite, utilizando aquí la expresión ya citada de K. Jaspers, el ser humano abandone el Sentido habitual que otorgaba a su vida y se formule, de nuevo, el Sentido que tiene su existencia.

³²⁶ He desarrollado esta cuestión en: *Pedagogía del sentido*. Madrid, 1997.

Esta obsesión por el Sentido es connatural en el ser humano, aunque puede permanecer en letargo, esto es, potencialmente escondida, durante un largo periodo. El contacto con la extrema vulnerabilidad actualiza la pregunta por el Sentido y precisamente entonces es cuando cobra vitalidad y adquiere notoriedad.

Esta peculiar relación entre vulnerabilidad y Sentido se ha puesto especialmente de manifiesto en las obras de F. Dostoievsky y de L. Tolstoi, pero también en el *De profundis* de O. Wilde y en *Hamlet* de W. Shakespeare. Los últimos soliloquios de Levin, uno de los protagonistas de *Ana Karenina*, a propósito del Sentido de la vida y el inmortal y acuciante monólogo del príncipe Hamlet con la calavera en la mano, son ejemplos evidentes de esta mutua y total relación entre vulnerabilidad y actualización del Sentido. Para Wilde, por ejemplo, el sufrimiento no es, precisamente, un misterio, sino una revelación, puesto que pone de manifiesto lo más esencial de la vida, lo más radical de la misma.

El Sentido que el ser humano construye para ilustrar su itinerario personal, para justificar sus actos y llenarlos de significación no es estático, sino dinámico como la vida misma. En efecto, la persona es una estructura pluridimensional y plurirelacional tremendamente vulnerable y mutante, esto significa que su identidad histórica —no metafísica— y su modo de comprender la vida no está preestablecido «a priori», sino que se desarrolla «a posteriori», esto es, a lo largo de su itinerario vital. La configuración del Sentido es histórica y narrativa y depende de muchos factores ajenos a la conciencia individual. Esta configuración varía según las circunstancias, las experiencias cognitivas y emotivas.

Cuidar de una persona que sufre significa acompañarla integralmente en su circunstancia y en su interioridad. Esta acción requiere una atención particular a la cuestión del Sentido, porque esta cuestión incide gravemente en la armonía del sujeto vulnerable, en su estado de ánimo e inclusive en su posible restitución. El tema del Sentido no es una cuestión menor en el proceso de cuidar, sino una cuestión clave, puesto que el paréntesis que supone el enfermar, no se trata de un cambio accidental, como diríamos en lenguaje aristotélico, sino que se trata de un cambio sustancial y conlleva un cambio de actitud fundamental en el ser humano.

Precisamente por ello es tan necesario indagar el valor del Sentido en el proceso de cuidar y tratar de ver cómo se construye el Sentido en *situaciones-límite*. Cuando uno está atrapado en el trágico paréntesis que significa el sufrimiento, entonces resulta absolutamente necesario reconstruir de nuevo el Sentido, hallar fórmulas para *recrear* de nuevo su vida y encontrar espacios,

donde uno sea capaz de realizar su autenticidad, de encontrar Sentido. Es evidente que existen razones obvias para el desaliento, para la renuncia e inclusive para la desesperación, pero sólo es posible cruzar el paréntesis satisfactoriamente si el sujeto doliente es capaz construir Sentido ³²⁷.

Esta tarea, sin embargo, no es responsabilidad aislada del enfermo, porque el hombre doliente se halla, por lo general, en una circunstancia de gran precariedad física y moral, sino que más bien se trata de una necesidad. Es necesario para él reconstruir el Sentido, ubicarse conscientemente en el nuevo contexto e indagar nuevas posibilidades existenciales. Como dice Kierkegaard, el ser humano es una síntesis de necesidad y de posibilidad. Esto significa que no todo en el ser humano está predeterminado necesariamente, sino que goza de un espacio de libertad aunque esta libertad no es absoluta. La naturaleza del ser humano es ambigua. Es necesidad, pero también posibilidad.

Cuando una persona enferma, se percata del peso de la necesidad, de la limitación del cuerpo, de la dependencia que acarrea consigo la condición humana. Precisamente entonces es necesario articular una pedagogía de la posibilidad, esto es, descubrir el abanico de posibilidades que puede desarrollar con su vida a pesar de esa o de aquella enfermedad. Mientras exista la posibilidad existe la libertad y el Sentido. «Ante la muerte —dice Levinas— hay siempre una última oportunidad (distinta de la muerte) que el héroe aprovecha. El héroe es el que siempre percibe una última oportunidad: el hombre que se obstina en encontrar posibilidades. Por tanto, la muerte nunca puede ser asumida; llega» ³²⁸.

Es muy posible que cuando un sujeto humano atraviesa una circunstancia de máxima vulnerabilidad sufra una crisis de Sentido, es decir, que aquello que llenaba de Sentido su vida ya no pueda desarrollarse por las consecuencias de su enfermedad. Cuando sucede este grave problema, entonces es necesario ahondar en nuevas posibilidades existenciales para ese ser humano. La transformación del Sentido es vital para subsistir humanamente. Es-

³²⁷ Dice P. Verspiere: «L'accompagnement est donc éprouvant. Mais il n'est pas destructeur, à condition que chacun puisse recevoir le soutien nécessaire. De toute façon, les exigences de simple humanité nous y appellent. Dans la mesure où nous pouvons arracher autrui à ce qui lui apparaît un non-sens, le délivrer de ce qui l'écrase, contribuer à le faire passer d'un état générateur de désespoir à une situation où il redécouvre la possibilité de vivre, l'aider à se réconcilier avec les autres, avec lui-même, avec Dieu s'il croit en lui, dans la mesure où nous pouvons cela, nous sommes invités à le faire» (*Face à celui qui meurt*. Paris, 1984; p. 199).

³²⁸ Levinas, E. *El Tiempo y el Otro*, ed. cit., p. 114.

ta transformación implica riesgo, sufrimiento y responsabilidad. Es necesario hallar nuevas posibilidades, nuevos espacios para concretarse humanamente ³²⁹.

Pero, ¿cómo construir Sentido en la práctica? He aquí la pregunta. Según V. Frankl, la respuesta es clara: mediante el método que él denomina la logoterapia. Según su experiencia, cada hombre puede hallar el Sentido a su vida, inclusive en el sufrimiento mediante el diálogo, mediante un diálogo verdadero donde uno pueda expresar lo que le preocupa. Para V. Frankl, el diálogo no es la discusión, sino un intercambio de problemas desde un punto de vista personal y vital. La reciprocidad es, pues, clave en el proceso de cuidar de la persona doliente ³³⁰.

Para la persona que sufre, la construcción de Sentido es una necesidad y no una responsabilidad ética. Sin embargo, para el cuidador, se trata fundamentalmente de una responsabilidad ética, puesto que tiene el deber moral de responder a la necesidad de su prójimo. Se trata, en el fondo, de restablecer la salud del paciente y esto exige restituir su integridad, configurar su estructura pluridimensional y plurirrelacional.

Cuidar de un ser humano que sufre consiste en reconstruir dialógicamente y responsablemente el Sentido. Esta reconstrucción debe desarrollarse en dos planos, en el marco del diálogo y de la responsabilidad social y ética. El diálogo es clave para ahondar en el sujeto y entrever su sufrimiento y sus posibilidades existenciales.

La pérdida de Sentido que sufren tantos seres humanos como consecuencia del sufrimiento moral no es una cuestión irrelevante, sino absolutamente clave. Como ciudadano soy responsable de este hecho y no puedo mantenerme, por ética, neutral.

³²⁹ No se puede imponer un determinado Sentido al sufriente. Es necesario re-construir dialógicamente y corresponsablemente el Sentido, es decir, ayudarlo a hallar de nuevo Sentido. Lo expresa adecuadamente Markus von Lutterotti cuando dice: «Einen "Sinn des Lebens" können wir einem anderen Menschen nicht aufdrängen. Wir können höchstens versuchen ihm bei der Sinnfindung zu helfen, und sehr oft wird der Arzt dies nur durch menschliche Zuwendung und tatkräftige Linderung des Leidens tun können» (*Menschenwürdiges Sterben*. Basel, 1985; p. 53).

³³⁰ Lo expresa muy bien Ch. Jomain: «Le risposte a queste esigenze spirituali passano attraverso il rispetto delle convinzioni altrui, la disponibilità interiore all'ascolto e della condivisione. E, tutto questo, indica un atteggiamento di reciprocità. Ma sappiamo ascoltare per ricevere, giovarci dell'esperienza, percepire, per nostro personale arricchimento, il messaggio delle persone la cui vita è al termine? (*Vivere l'ultimo istante*, ed. cit., pp. 191-192).

Esta responsabilidad no debe comprenderse como una forma nueva de paternalismo, porque el paternalismo supone un atentado a la autonomía moral del sujeto que padece. La responsabilidad supone simetría y jamás imposición de un Sentido o de un criterio por encima de otro.

CAPÍTULO 25

CUIDAR DE LOS MORIBUNDOS. LECTURA DE TOLSTOI

Una de las cuestiones más difíciles de abordar teórica y prácticamente es el cuidado de las personas en estado crítico. Constituye un tema doblemente difícil. En primer lugar, porque desde un punto de vista social y cultural, la muerte constituye, como se ha dicho, una cuestión tabú en nuestra cultura occidental y ello obstaculiza gravemente el acercamiento teórico y práctico a la cuestión. En segundo lugar, porque se trata de un proceso muy personal y por lo tanto difícil de abordar de un modo objetivo o categorial. Sin embargo, uno de los aspectos centrales en el proceso de cuidar es la atención solícita de los enfermos moribundos o denominados también terminales.

Acompañar a morir constituye una tarea central de la Enfermería³³¹. «La aptitud para cuidar a un moribundo —dice Delisle-Lapierre— no se improvisa. Es preciso tener un conocimiento claro de la muerte y saber dominar cada una de las situaciones. No podemos, en cuanto personas que atienden a un moribundo, camuflarnos tras las técnicas que hay para combatir la angustia

³³¹ Así lo expresa Christiane Jomain: «Da parte loro, le infermiere ritengono che l'accompagnamento dei morenti faccia parte "del ruolo specifico dell'infermiera" e si sentono perfettamente a loro agio in questa convinzione» (*Vivere l'ultimo istante*. Torino, 1986; p. 77).

porque no contribuyen nada más que a aislar al enfermo y a negarle de alguna manera como persona humana»³³².

Asistir a alguien que se está enfrentando con la muerte requiere no sólo de interés, sino de la atención y apertura a las necesidades, temores y ansiedades del paciente, de su pareja, amigos y familiares³³³. «El arte de cuidar a los moribundos —dice Warren Reich— no es únicamente una técnica de interés para la psicología, la religión, y la medicina conductista, se la necesita, sobre todo, por razones morales»³³⁴.

Según Warren Reich, «acompañar "con cuidado solícito" significa, a la vez, estar preocupado o inquieto por los moribundos y ocuparse día a día de sus necesidades médicas, paliativas, espirituales y emocionales, sin que se nos olvide manifestar que estamos interesados por ellos y que nos preocupa su bienestar. También significa, de una manera más radical, que "algo nos importa" a los que les cuidamos, algo que nos mueve a interesarnos por ellos y a estar atentos a lo que pueda sobrevenir»³³⁵.

Desde un punto de vista exhaustivo, el cuidado de personas moribundas es una cuestión que incluye muchos elementos. Por un lado, están los factores de tipo somático y biológico y el seguimiento de las constantes vitales de la persona en cuestión. Por otro lado, está el aspecto psicológico que se refiere fundamentalmente a la alteración que conlleva un proceso de estas características en la persona que lo padece. Están, además, los aspectos de tipo social y económico, pues el cuidado de una persona en dichas circunstancias tiene efectos de orden social, especialmente en el marco de la familia y conlleva, también, unos determinados costes de tipo económico. Se debe contemplar, además, la perspectiva espiritual, pues la persona que sufre un proceso de estas características puede solicitar ayuda de tipo espiritual y es necesario dársela de forma adecuada.

El cuidado de los moribundos constituye uno de los temas más áridos en el arte de cuidar y requiere un tratamiento de tipo interdisciplinar. Nuestro modesto objetivo en este tramo final del Manual, es abordar de un modo filosófico y literario algunos aspectos del cuidado de los moribundos.

³³² Delisle-Lapierre, I. *Vivir el morir*, p. 68.

³³³ Sobre esta cuestión ver: Sherr, L. *Agonía, muerte y duelo*. México, 1992.

³³⁴ Warren Reich, T. *El arte de cuidar a los moribundos*, ed. cit., p. 74.

³³⁵ Warren Reich, T., p. 76.

1. L. TOLSTOI O EL ARTE DE NARRAR

Algunas obras clásicas de la historia de la literatura universal nos permiten ahondar en las grandes experiencias y vivencias humanas. Determinados personajes ficticios de la narrativa constituyen auténticos hitos de la humanidad, pues expresan de un modo claro y transparente los más grandes sentimientos del ser humano.

En el panteón de los clásicos de la literatura universal es preciso situar la obra novelística del escritor ruso L. Tolstoi que, junto con F. Dostoievsky, representa uno de los momentos estelares de las letras rusas. Más allá de los géneros literarios y de los movimientos estéticos, la obra de Tolstoi ha adquirido con el tiempo el atributo de clásica, precisamente porque en ella se trazan de un modo inmortal los grandes resortes y las pequeñas miserias del alma humana.

«Nadie ha pintado los aspectos eternos del destino humano con más verdad —dice Ch. Corbet— que Tolstoi. Muchos rasgos de sus grandes personajes han envejecido sin duda; pero subsisten en su substancia, porque el destino del hombre continúa siendo el mismo en medio de decoraciones variables. Sus personajes no nos producen la impresión de ser construcciones ficticias de un espíritu bien dotado, sino de haber sido engendrados del mismo modo que los seres reales, por la gran erupción vital del universo. En este sentido Tolstoi es inmortal, inmortal como Shakespeare con quien la posteridad lo ha enlazado»³³⁶.

La referencia central a la obra de Tolstoi no responde a un criterio meramente personal, sino que tiene su raíz precisamente en una obra menor del autor ruso cuyo título es *La muerte de Iván Illych*. Esta obra resulta especialmente interesante para abordar, desde una perspectiva filosófico-literaria, el cuidado de los moribundos, pues en ella Tolstoi narra la larga agonía de un ser humano y las alteraciones que sufre su espíritu en ese largo y árido proceso. «*La muerte de Ivan Illych*, en la novela corta de León Tolstoi, —dice Warren Reich— ofrece un llamativo ejemplo de consuelo inesperado producido por la compasión y el descubrimiento de significado en la muerte, incluso en medio del dolor físico y psicológico»³³⁷. Y añade: «Este relato es un retrato magistral de lo que significa la compañía y el cuidado a los moribundos»³³⁸.

³³⁶ Corbet, Ch. *La literatura rusa*. Barcelona, 1958; p. 152.

³³⁷ Warren T. Reich, ibídem, pp. 84-85.

³³⁸ Warren T. Reich, ibídem, p. 85.

2. OPACIDAD COMUNICATIVA «VERSUS» CLARIDAD EXPRESIVA

Iván Illych, el protagonista del relato, sufre una enfermedad terminal y ello le conduce lentamente hacia un aislamiento cada vez más acentuado respecto al mundo. Sufre una auténtica opacidad comunicativa, no sólo él, sino también las personas que le asisten.

El diálogo entre el médico y el enfermo es máximamente expresivo de esta opacidad comunicativa. El protagonista se siente profundamente incomprendido y ante las *sabias* palabras del médico, se siente completamente desamparado. El moribundo es incapaz de descifrar su jerga lingüística y comprender lo que realmente le pasa. La distancia comunicativa y ética entre ambos personajes es abismal.

Tolstoi lo expresa de este modo: «El doctor decía: "Esto y esto indica que dentro de usted hay esto y esto; pero si esto no se ve confirmado por el análisis de lo otro y lo otro, entonces habrá que suponer que usted padece esto y esto, etc...". Para Iván Illych había una sola pregunta importante: ¿Era o no era grave lo suyo? Ahora bien, el doctor no quería detenerse en una pregunta tan fuera de propósito. Desde su punto de vista, era superflua y no debía ser tomada en consideración; lo único que existía era un cálculo de probabilidades: el riñón flotante, el catarro crónico y el intestino ciego»³³⁹.

La lejanía radical para con el mundo es una de las experiencias más íntimas de Iván Illych. Tolstoi denuncia un tipo de asistencia donde el paciente no es considerado de un modo global e íntegro, sino de un modo fragmentado y parcelado. También desarrolla una crítica radical a la clase médica y a su incapacidad de sintonizar empáticamente con la persona del enfermo.

3. LA SENSACIÓN DE ESTORBO

Otra experiencia personal que padece Iván Illych es la sensación de estorbo. En el universo de sus relaciones, percibe que su mera presencia se convierte en un inconveniente para sus semejantes. El enfermo moribundo tiene una sensibilidad especial para percibir el estado anímico ajeno y se percata que su situación estorba a sus semejantes, pues no sólo incomoda, sino que además altera profundamente el tejido habitual de relaciones.

Esta sensación de estorbo la expresa el protagonista del relato en distintas circunstancias. Primero se refiere al mundo de las relaciones familiares. Di-

³³⁹ Tolstoi, L. *La muerte de Iván Illich*. Madrid: Salvat, 1969; p. 45.

ce: «Era imposible engañarse: algo terrible, nuevo y tan importante como nunca le había ocurrido en su vida, se estaba produciendo en él. Y únicamente él lo sabía; todos cuantos le rodeaban no comprendían o no querían comprender y pensaban que las cosas seguían como antes. Era lo que más atormentaba a Iván Illich. La gente de la casa, sobre todo su mujer y su hija, que estaban en plena temporada de visitas, él lo veía, no comprendía nada... Aunque trataban de ocultarlo, él veía que para ellas significaba un estorbo, pero que su mujer había adoptado cierta actitud hacia su enfermedad y se atenía a ella al margen de lo que él dijera o hiciera»³⁴⁰.

También en la relación con sus amistades, Iván Illych se da cuenta que su presencia constituye un estorbo, un desagradable inconveniente, pues no saben exactamente cómo reaccionar frente a una situación de este calibre. Dice Iván Illych de sus amigos: «Todos se mostraban sombríos y taciturnos. Iván Illich se daba cuenta de que él era la causa de esta melancolía y de que no podía disiparla. Cenaban, se iban y él se quedaba solo, con la conciencia de que su vida estaba envenenada, de que envenenaba la vida de quienes le rodeaban y de que esto, lejos de debilitarse, penetraba más y más en todo su ser»³⁴¹.

Una persona moribunda cuidada adecuadamente no debe sentir su presencia como un estorbo para sus semejantes. Sin embargo, ello requiere un desarrollo muy óptimo en la aplicación de los cuidados. Cuando la acción de acompañar recae sobre la misma persona y de un modo continuo, es muy posible y además muy explicable que, al fin, dicha persona sienta a ese enfermo como un estorbo personal. Precisamente por ello, la atención solícita de los enfermos moribundos requiere la coordinación interdisciplinar e interprofesional.

4. LOS SOLILOQUIOS DEL ENFERMO MORIBUNDO

La pérdida de sentido y de proyecto constituye el drama fundamental del moribundo³⁴². Tolstoi reproduce fielmente los soliloquios de Iván Illych entor-

³⁴⁰ Tolstoi, L., op. cit., pp. 48-49.

³⁴¹ Tolstoi, L., op. cit., p. 50.

³⁴² Dice O. D'Avella: «La dipendenza totale è l'aspetto più frustrante della malattia che conduce alla morte; è il sentire di "essere un uomo senza progetti", perchè un uomo senza progetti è un uomo solo in una comunità di uomini che progetta il proprio destino, il proprio futuro» (VV.AA. *Assistenza al malato "terminale"*. Podernone, 1987; p. 46).

no al sentido de su existencia y al valor de la vida humana. Pocos narradores han captado con tanta hondura el estado anímico de un moribundo y sus interrogantes fundamentales.

Dice Iván Illych: «—Sí, estaba la vida y se va, se va y no puedo retenerla. Sí. ¿Para qué engañarme? ¿Acaso no resulta evidente para todos, menos para mí, que me estoy muriendo y que de lo único que se trata es del número de semanas, de días; que me puedo morir ahora mismo? Era la luz y ahora son las tinieblas. ¡Estaba aquí y ahora voy allá! ¿Adónde?—. Una sensación de frío se apoderó de él. Su respiración se detuvo. Lo único que sentía eran los latidos de su corazón»³⁴³.

El enfermo moribundo relee toda su vida en clave valorativa y rastrea las etapas de su existencia desde la seriedad que impone la proximidad de la muerte. «Todo cuando fue y es tu vida —dice el protagonista— es mentira, es un engaño que te impide ver la vida y la muerte»³⁴⁴. También se interroga por su destino personal y por su futuro inmediato. Las preguntas de Iván Illych adquieren un valor profundamente filosófico y en ellas palpita el *animal «metaphysicum»* que todo ser humano lleva dentro de sí. «¿Qué me ocurrirá cuando no exista? —se pregunta—. No pasará nada. ¿Dónde estaré cuando no exista? ¿La muerte? No, no la quiero»³⁴⁵.

5. LA EXTREMA SOLEDAD

El proceso de cuidar no se limita a una pura sucesión de gestos articulados mecánicamente, sino que tiene como finalidad responder a las necesidades fundamentales de la persona del enfermo. La presencia física de Guérasin, el criado del protagonista, apacienta la angustia de Iván Illych, porque permite al protagonista salir del cerco de su soledad.

Esta necesidad de superar la soledad mediante el diálogo es clave en el proceso de morir. Guérasin, el criado de Iván Illych, es un hombre bueno, amable y generoso que procede del campo y carece de conocimientos técnicos. Sin embargo, está dotado de una extraña sensibilidad que le acerca conaturalmente al enfermo y, de hecho, sólo él es capaz de salvar a Iván Illych de su patética desesperación.

³⁴³ Tolstoi, L., op. cit., p. 53.

³⁴⁴ Ibidem, p. 78.

³⁴⁵ Ibidem, p. 54.

Nadie quiere morir solo³⁴⁶. Todo ser humano, por naturaleza, desea morir acompañado, cuidado por las personas que ama. En dichas circunstancias, estrechar los vínculos es fundamental, sin embargo, el enfermo moribundo sabe que debe enfrentarse personalmente al reto de la muerte y que nadie puede hacerlo por él. Dice Tolstoi en boca de Iván Illych, «vivir al borde de la muerte debía hacerlo él solo, sin nadie que le comprendiese y compadeciera»³⁴⁷.

Lo esencial en el proceso de acompañar —dice Verspieren— es no dejar solo a quien no desea estar solo³⁴⁸. «Es de suma importancia —dice W. T. Reich— que los moribundos no se sientan abandonados; en otras palabras, que sepan que están siendo cuidados por otros, incluso aunque sean conscientes de que no tienen cura (...). El arte de cuidar a los moribundos también consiste en cuidar a estas personas que están experimentando sentimientos contrarios de ira, de desesperación, miedo, congoja, dolor, sufrimiento, esperanza, consuelo y confianza»³⁴⁹.

Iván illych sufre una soledad forzada —no deseada—. Se siente solo, profundamente solo y anhela una presencia humana próxima. «En algunas ocasiones —dice el protagonista— después de largos suplicios, lo que más deseaba, por mucho que le avergonzase reconocerlo, era que alguien lo tratase con cariño, como si fuese un niño enfermo. Quería que le hiciesen caricias, le besasen y llorasen con él como se acaricia y consuela a los niños. Sabía que era un grave personaje de barba entrecana, y por eso era imposible, pero, a pesar de todo, sentía esos deseos»³⁵⁰.

El deseo de cariño, de afecto, en definitiva, de ternura y de comprensión constituye una de las necesidades claves del enfermo moribundo y sólo colmando dicha necesidad es posible construir un puente entre su ineludible soledad y el mundo de los hombres.

³⁴⁶ Dice O. D'Avella: «*Nessuno vuole morire solo*: medici, infermieri e personale ospedaliero in genere sperimentano ogni giorno le necessità del malato che, oltre alle cure e terapie di ogni genere, ha bisogno di tanta umanità e tenerezza. Sembra una novità, ma è una realtà obbligatoria» (*Assistenza al malato «terminale»*, p. 47).

³⁴⁷ Tolstoi, L., op. cit., p. 51.

³⁴⁸ Dice P. Verspieren: «Le seul fait de se retrouver la nuit dans une chambre obscure, hors de l'environnement familial, est source d'anxiété pour bien des malades. La présence physique dans un service hospitalier de soignants disponibles (...), prêts à répondre à tout appel est à elle seule facteur d'apaisement. De même qu'une bonne organisation et une atmosphère de calme. Tout détail a ainsi son importance» (*Face à celui qui meurt*, ed. cit., p. 196).

³⁴⁹ Warren T. Reich, p. 78.

³⁵⁰ Tolstoi, L., op. cit., p. 63.

6. LA SINGULARIZACIÓN DE LA MUERTE

Cada persona reacciona a su manera frente al misterio de su propia muerte. No existe ningún comportamiento estereotipado, ni fórmulas generales para cuidar humanamente de un ser humano ³⁵¹. Sólo es posible cuidar de una persona enferma de un modo singularizado. Iván Illych padece una atención impersonal y objetiva y desea, por otro lado, un acercamiento singular y concreto a su situación.

En uno de sus filosóficos soliloquios contrapone el modelo objetivo y el modelo subjetivo de aproximación a la muerte. Dice: «El ejemplo de silogismo que había estudiado en la Lógica de Kizevértter: "Cayo es hombre, los hombres son mortales, luego Cayo es mortal", le pareció toda su vida correcta con relación a Cayo, pero no con relación a sí mismo. Se trataba de Cayo, un hombre en general, y eso resultaba totalmente justo; pero él no era Cayo ni hombre en general, sino que siempre fue un ser distinto por completo del resto» ³⁵².

En el arte de cuidar a personas moribundas, la atención singularizada es una condición fundamental. La personalización de los cuidados requiere de un profundo conocimiento del enfermo y de su entorno más próximo. La discreción, el pudor y el buen humor constituyen elementos centrales en dicha acción personalizada. En el arte de cuidar es fundamental que el destinatario de los cuidados no se sienta incómodo.

Tolstoi se refiere a la singularización de los cuidados refiriéndose a Iván Illych. Dice de él: «Le construyeron un dispositivo especial para hacer sus necesidades, y cada vez esto representaba para él un suplicio. El suplicio de la suciedad, la inconveniencia y el mal olor, la conciencia de que otra persona debía hallarse presente y ayudarlo.

Pero en este asunto, el más desagradable de todos, Iván Illych encontró un consuelo. Siempre acudía a ayudarlo el criado Guérasin.

Éste era un mujik joven, limpio, que había engordado con las comidas de la ciudad. Siempre se mostraba alegre, de buen humor» ³⁵³.

³⁵¹ Dice Verspieren: «Chaque personne réagit à sa façon et de plus peut évoluer. Aucun comportement stéréotypé ne permet d'accompagner vraiment un grand malade: il sera adapté à certains pour certaines phases de leur évolution, et totalement inadapté pour les autres. Chaque personne est unique; elle vécut à sa façon, elle s'approchera de sa propre mort d'une manière qui lui est particulière. Il s'agit chaque fois d'essayer de comprendre, de décorer les divers messages émis, d'interpréter les attitudes et les paroles prononcées» (op. cit., p. 194).

³⁵² Tolstoi, L., op. cit., p. 56.

³⁵³ Ibídem, p. 59.

7. EL SUPPLICIO DE LA MENTIRA Y LA HIPOCRESÍA

«El suplicio mayor de Iván Illich —dice Tolstoi— era la mentira: la mentira, por todos admitida, de que estaba simplemente enfermo, pero no se moría, y de que lo único que necesitaba era permanecer tranquilo y tomar los medicamentos, y así todo iría bien... Le atormentaba esta mentira, le atormentaba el hecho de que no quisieran reconocer lo que todos sabían y sabía él mismo, sino que quisieran mentirle acerca de su espantosa situación, obligándole a tomar él mismo parte en la mentira» ³⁵⁴. «Esta mentira a su alrededor y en él mismo —añade Tolstoi— era lo que más envenenaba los últimos días de la vida de Iván Illich» ³⁵⁵.

El hombre enfermo es portador de su verdad. Tiene una capacidad personal de reconocer y de enfrentarse a sus posibilidades de sobrevivir. «La verdad del enfermo —dice Hirsch— no es la de su enfermedad. No hay simultaneidad, sincronía, conformidad: reducción de la persona a un estado» ³⁵⁶. «La verdad —añade Hirsch— es revelación de la potencia y de la invulnerabilidad de la relación a la altura de la preocupación del hombre, fuera del pensar, de la razón y de la circunstancia» ³⁵⁷.

La comunicación de la verdad constituye uno de los temas claves de la Ética y de la Antropología del cuidado del enfermo moribundo. Tres elementos obstaculizan la verdad sobre la muerte: el espacio anónimo, el ocultamiento del entorno y el temor del mismo enfermo ³⁵⁸. Comunicar la verdad resulta ser, por de pronto, una obligación moral, sin embargo, desde una perspectiva práctica, esta obligación de tipo ético no resulta nada fácil de articular y además es, en algunas ocasiones, improcedente ³⁵⁹. En esta cuestión, las leyes de carácter general tienen un valor más que relativo.

³⁵⁴ Tolstoi, L., op. cit., p. 62.

³⁵⁵ Tolstoi, L., op. cit., p. 63.

³⁵⁶ Hirsch, E., op. cit., p. 59.

³⁵⁷ Hirsch, E., op. cit., p. 59.

³⁵⁸ Dice L. Soimero: «Lo spotamento del luogo della morte (dalla propria abitazione ad una stanza d'ospedale), il silenzioso tentativo d'occultamento del morente (talvolta "sequestrato" dagli addetti ai lavori) e il silenzio-assenso dei parenti complici (quasi intimoriti e feriti da uno spettacolo indecente) sono tre motivi, né validi né condivisibili, che permettono l'occultamento della sofferenza. La cosiddetta "morte truccata" della società moderna si fonda sui suddetti tre motivi» (VV.AA. *L'assistenza al morente*. Milano, 1994; p. 470).

³⁵⁹ Cf. Markus von Lutterotti. *Menschwürdige Sterben*. Basel, 1985; pp. 40-47. Paul Becker y Volker Eid (edit.), *Begleitung von Schwerekranken und Sterbenden*. Mainz, 1984; pp. 41-44.

«A priori», es un deber comunicar la verdad cuando la persona interesada desea conocer la verdad de su ser y de su destino. Todo ser humano tiene derecho a estar informado sobre su futuro inmediato, pero también tiene derecho a estar desinformado. No resulta procedente, desde un punto de vista ético, negar información a la persona que, de un modo responsable y consciente, la solicita, pero tampoco resulta adecuado dar información a una persona que no desea ser informada. Existe el derecho a la información, pero también el derecho a la desinformación.

Por otro lado, en la comunicación de la verdad, es necesario investigar debidamente la capacidad de recepción de la persona enferma, pues determinados contenidos en torno a su persona pueden tener un efecto fatal. La mentira piadosa constituye un atentado al principio ético de la autonomía personal, pero la comunicación directa y grosera de la verdad puede atentar directamente al principio de beneficencia³⁶⁰.

Precisamente por ello, en la transmisión de la verdad, es necesario ahondar en la capacidad que tiene el enfermo para soportar y para asumir el contenido de dicha verdad. Ello exige un conocimiento muy hondo de la personalidad del enfermo y de sus estados anímicos.

8. IMPOTENCIA, GRITO Y DESAFÍO

La sensación de impotencia constituye una nota predominante en el estado anímico del enfermo moribundo. Iván Illych se siente impotente frente a su problema y vive con tragicidad la fragilidad de su ser y de la ciencia humana. Tolstoi expresa esta sensación de impotencia en estos términos: «Lloraba pensando en su impotencia, en su horrible soledad, en la crueldad de los hombres, en la crueldad de Dios, en la ausencia de Dios. "¿Por qué lo has hecho? ¿Por qué me has conducido hasta aquí? ¿Por qué, por qué me atormentas tan espantosamente?...»³⁶¹.

Levinas, en su fenomenología de la muerte, aborda el tema de la impotencia en estos términos: «Mi muerte —dice— viene de un instante sobre el cual de ninguna forma, puedo ejercer mi poder. No me golpeo contra un obstáculo al que al menos toco en este golpe y que, al dejarlo atrás o al soportarlo, integro en mi vida y cuya alteridad suspendo. La muerte es una amenaza

³⁶⁰ Sobre el principio de autonomía y de beneficencia ver: Beauchamp, L., Childress, J. F. *Principles of Biomedical Ethics*. Nueva York, 1979.

³⁶¹ Tolstoi, L., op. cit., p. 71.

za que se acerca a mí como un misterio; su secreto la determina; se acerca sin que pueda asumirla, de suerte que el tiempo que me separa de mi muerte, a la vez disminuye y no acaba de disminuir, implica un último intervalo que mi conciencia no puede franquear y en el que se produciría de algún modo un salto, desde la muerte hacia mí»³⁶².

El grito, expresión de la impotencia humana, constituye una de las reacciones más patentes frente al misterio de la muerte. Sólo es posible cuidar adecuadamente a un ser moribundo, si uno hace el esfuerzo arduo de instalarse en la experiencia de impotencia que conlleva la muerte.

9. GUÉRASIN: MODELO DE CUIDAR

«La única persona que le demostraba compasión —dice Iván Illych— no la había recibido ni de su esposa, ni de sus médicos, ni de sus amigos, ni de su hijo, ni de su hija —era su criado Guérasin. Guérasin demuestra compasión sentándose en silencio al lado de su amo y convenciéndole de que se merece la atención de Guérasin»³⁶³.

Al final de la narración, Iván Illych muere en paz y serenidad, se siente acompañado y cuidado de un modo digno. El artífice de dicho acompañamiento es Guérasin que, a lo largo de la novela, se convierte en el paradigma modélico de los cuidados. Tolstoi traza meticulosamente los rasgos morales de este personaje y destaca de su personalidad su sensibilidad, su sentido del humor y su capacidad de compasión.

El rasgo más patente de la personalidad de Guérasin es su humanidad y su disposición para con los demás. Iván Illych muere dignamente a pesar de la ineficacia de la clase médica, a pesar de la incapacidad de sus familiares y a pesar de las malas condiciones higiénicas. Muere en dignidad porque está asistido responsablemente por una persona que tiene humanidad.

F. Dostoievsky, en una de sus obras menores titulada *El sueño de un hombre ridículo*, traza los rasgos de una comunidad humana ideal y desde este marco utópico elabora el proceso idóneo de morir. Con sus palabras, tan sugerentes y estimulantes, ponemos punto final a esta Antropología del cuidar: «Los ancianos morían calladamente —dice el más grande de los escritores rusos— como si se durmieran, rodeados de personas que de ellos se despedían; las bendecían sonriéndose; estas personas, a su vez, respondían con lu-

³⁶² Levinas, E. Totalidad e infinito, p. 248.

³⁶³ Tolstoi, L., ibidem, p. 85.

minosa sonrisa. No vi ni dolor ni lágrimas en estos actos, sino un amor que se multiplicaba como si dijéramos hasta la exaltación, una exaltación sosegada, integradora, contemplativa. Podía pensarse que seguían en contacto con sus muertos incluso después de la defunción y que la muerte no truncaba la unión terrena que entre los seres existía»³⁶⁴.

Este libro se terminó de imprimir
en los Talleres de Gráficas Lormo, S. A.,
en el mes de Noviembre de 1998.

³⁶⁴ Dostoievski, F. *El sueño de un hombre ridículo*. Barcelona, 1998; p. 29.

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

MAP 93 TOR ANT
32732





editorial **MAPFRE**