

Modelo antropológico: modo metafísico y modo fenoménico

Para realizar una adecuada educación de la afectividad y sexualidad humanas hay que definir con claridad cuáles son los alcances del concepto de persona.

Siguiendo el principio *operari sequitur esse* (la operación sigue al ser), si se quieren entender las operaciones de la persona humana, es bueno comenzar por establecer algunas notas sobre qué es la persona humana y cómo es su naturaleza. No es la idea hacer un tratado profundo de antropología sino tener algunas bases fundamentales que sirvan de guía útil en esta comprensión.

Es recomendable empezar por determinar algunas claves que expliquen la intimidad más profunda de la persona humana. En la medida en que se establezca en qué consiste este núcleo íntimo es más fácil comprender las modalidades que adquiere la realización del entorno, que tiene que ver con el *operari*.

1. El núcleo de la persona humana

Hay que partir de la base de que existe un eje central en la persona humana que permite hablar de identidad. Edith Stein (1891-1942) descubre que ese núcleo humano fundamental de la persona está en el fondo del alma, pero tan en el fondo que está más allá de la misma alma.

Leonardo Polo (1926-2013) encuentra una diferencia entre lo que él llama el “acto de ser personal” y la esencia, y parte de ella para determinar las características de ese núcleo humano fundamental. “Yo no me distingo de la piedra solo según la esencia sino también según el acto de ser. Mi acto de ser es personal y el de la piedra no” (Polo, 2004).

Ambas realidades, acto de ser personal y esencia, son parte de la complejidad de la persona, pero de maneras diferentes. Juan Fernando Sellés, introduciendo la obra de Polo, aclara ciertas dificultades terminológicas al respecto:

Si derivado de los hallazgos de la filosofía medieval se puede llamar a la persona acto de ser, sin embargo, en el lenguaje habitual empleamos diversos nombres, que usamos como sinónimos, para referirnos al ser humano: ‘hombre’, ‘individuo’, ‘yo’, ‘sujeto’, ‘persona’, etc. No obstante, tales términos –tomados en rigor– no designan la misma realidad. La distinción significativa más acusada entre ellos estriba en que los primeros se refieren a la esencia humana. En cambio, solo la palabra persona denota al acto de ser personal (Polo, 2004, p. 18).

En el acto de ser personal se ubica el sentido más profundo de la palabra intimidad¹: lo que hace que la persona en sí sea esta persona en concreto. Pero además permite comprender que no se puede confundir aquello que hace a un ser humano persona (núcleo irreductible) con su esencia, con su naturaleza, con el plano de las acciones, de lo que sucede en persona o lo que ella hace. Somos personas humanas y “estas concretas” personas humanas no por lo que hagamos sino por lo que somos.

El acto de ser humano es mucho más unitario que la esencia, que la serie de consideraciones de la unidad que se da en los tipos, que la unidad que se da en el organismo, entre la inteligencia y la voluntad, que exigiría una investigación en detalle, es decir, ir acumulando una serie de observaciones para irles sacando todo el fruto. Por encima de eso está el acto de ser (Polo, 2006, p. 103).

El análisis de Polo brinda la posibilidad de ubicar el concepto de yo que la mayoría de las corrientes psicológicas actuales utiliza en su justa medida. Otra vez nos lo aclara Sellés:

El yo es la puerta de la intimidad personal (de la persona), pero no es la persona. Conozco el yo, pero no *quién* soy. [...] La *persona* humana es más que su yo; no se reduce a él. Es más, la persona es *irreductible* (Polo, 2004, p. 20).

La mayoría de las corrientes psicológicas actuales carecen de referencias a la metafísica –con excepciones, como la logoterapia de Viktor Frankl–. Esto las ha llevado a construir una antropología en la que hacen coincidir a la persona con su yo, de ahí que deriven casi exclusivamente en descripciones de lo que llaman “la estructura de la personalidad”. Con un fundamento así de reducido apenas se distingue entre el plano de la identidad óptica más profunda, y aquél otro que en el que se conforman las realidades propias de la acción. Al distinguir entre “el yo que soy” y “el yo que actúa” se pueden entender mejor algunas notas básicas que influyen en la sexualidad humana y su educación.

Sin embargo, no se debe interpretar el acto de ser personal como un opuesto radical a la esencia, como si fueran realidades inconexas. Como quiera que se plantee, si se recorren todos los “extremos” de la existencia humana –lo material y lo inmaterial, por así decirlo– se ve que el acto de ser los abarca a ambos y, por consiguiente, a todo lo que “hay entre medio”. Se puede decir que el acto de ser personal se derrama en la esencia humana hasta sus últimos rincones y que, por tanto, el yo y su corporalidad, entre otras realidades, son profundamente humanos: conforman esta concreta y real persona humana.

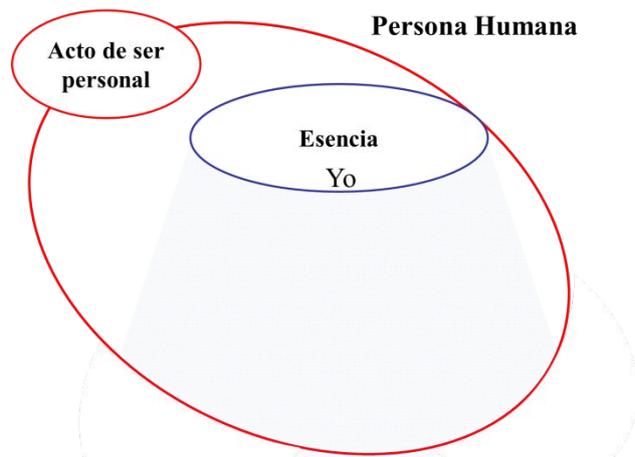
¹ “La no autosuficiencia de la persona respecto del Origen no impide el valor manifestativo de su esencia, pero a la vez, comporta la distinción real que la esencia humana guarda de su intimidad personal. De acuerdo con esta distinción real, la esencia arranca o depende de la intimidad personal, y es inferior a ella” (Polo, 2003, p. 268).

El acto de ser personal es el factor unificador, principio y, a la vez, causa última de la integración. Es una totalidad abarcante a partir de la cual se pueden analizar todos los componentes de lo humano y distinguir sus alcances y limitaciones propias y sus relaciones recíprocas sin caer nunca en el fraccionamiento de la persona.

El acto de ser personal es el origen de la configuración humana como un *integrum*, una realidad integrada. Se puede decir que el *integrum* es una de las manifestaciones más evidentes y palmarias de los alcances del acto de ser personal y tiene gran importancia en los demás fundamentos antropológicos de la sexualidad humana.

La síntesis integral de la persona humana siempre tendrá como referencia la unidad existencial que transmite el propio acto de ser personal a todas y cada una de las partes del ser humano. Esto quiere decir que siempre la unidad de la persona estará por encima de cualquier distinción analítica que se pueda hacer ya que esa unidad responde al aspecto ontológico de la persona (Gráfico 1).

Gráfico 1



Sirva como aclaración que muchas veces la comprensión de las realidades fundamentales de la existencia, como son el acto de ser personal, se ven dificultadas por sus propias características. En ese sentido es más fácil y más accesible al análisis lo relacionado con la esencia, sobre la que se puede predicar por medio de categorías o juicios (Inciarte & Llano, 2007)². Teorizar sobre realidades existenciales siempre es más complicado y para ello se deben utilizar continuamente ejemplos y contraposiciones.

² En general en todo este libro los autores se dedican a aclarar el valor y el alcance diverso del conocimiento propiamente metafísico (“inmediación de primer orden”) y el que tiene que ver con el juicio y el lenguaje. Una vez rescatado el conocimiento metafísico, el que se realiza mediante el juicio aporta un camino válido para conocer incluso realidades existenciales, a condición de que no quiera adueñarse del papel del concepto.

Pero el hecho de que la unidad proveniente del acto de ser personal se imponga continuamente no imposibilita el conocimiento de las partes o funciones a través del enfoque analítico y/o deductivo, como explican Arregui y Choza.

El primer paso, la descripción, suele denominarse análisis fenomenológico, en su sentido más amplio de descripción de fenómenos. El segundo paso suele llamarse análisis ontológico, y es un momento inductivo. Hay todavía un tercer momento, que se acostumbra llamar deductivo, y que consiste en deducir de la esencia del fenómeno otras propiedades que han de pertenecerle, y que no han sido tomadas de la experiencia (Vicente Arregui & Choza, 1991, p. 49).

Al analizar de esta manera el plano de la esencia, se descubre que esta tiene dos modos específicos de ser y de actuar: el modo metafísico y el modo fenoménico (que es lo mismo que decir, sin más, que la persona encarna esos dos modos). El acto de ser personal está presente en cada uno de estos modos como el punto central, profundo, referencial de la unidad. Pero, por decirlo de alguna manera, se hace concreto “de formas diversas”, maneras distintas y distinguibles. Y cada una de ellas aportará mucha información para comprender la realidad humana.

Acto y potencia

Conviene agregar en este análisis dos conceptos aristotélicos: el acto y la potencia, analizadas bajo los desarrollos de Tomás de Aquino, que es quien los llevó hasta el extremo, con el descubrimiento del de acto de ser (*Contra Gentes* I c 28 *Questio Disputata De Potentia*; *Summa Theologiae* I, q 76).

Una de las características de las categorías acto/potencia es que no se aplican de manera unívoca sino que se pueden predicar de maneras diferentes según los niveles del ser. Esto se debe a que los entes contingentes nunca son puro acto, siempre tienen una mezcla de potencia y esa es su manera natural de existir. Por eso se pueden encontrar al acto y la potencia explicando aspectos de un determinado nivel del ser, y después encontrarlos nuevamente aplicados a otras realidades en un nivel inferior.

Lejos de ser una contradicción, es la prueba de la utilidad que tienen estas categorías para comprender la realidad. Por ejemplo, al hablar de la persona humana, se puede decir que la esencia es potencia en relación al acto de ser personal. Dentro de la persona, la esencia “existe” por el acto de ser personal, pero su potencialidad la hace abierta, dinámica, activa y cambiante.

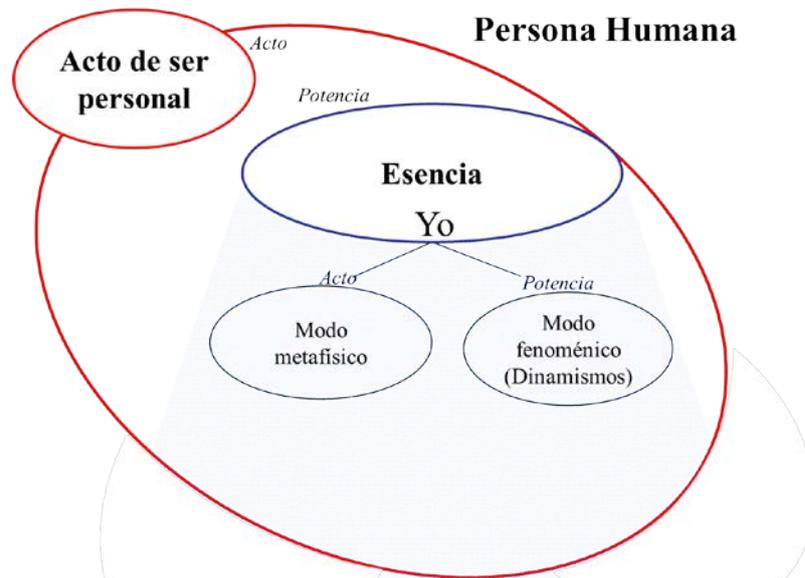
Por otro lado, a esta esencia –que, como dijimos, es lo que la psicología conoce como “el yo”–, también se le pueden aplicar las categorías acto/potencia. De esta manera, la esencia, que en

relación al acto de ser es la potencia, está ella misma constituida por un principio actual y otro potencial. Es en cada uno de ellos donde se reconocen un modo de ser y un modo de actuar, respectivamente. Estos son los que llamamos “modo metafísico” y “modo fenoménico”.

El Gráfico 2 muestra primero la relación acto/potencia entre el acto de ser personal –a la vez básico y abarcante de toda la persona humana– y la esencia, ámbito del despliegue humano. En este despliegue también se evidencia la relación, a un nivel inferior, de la diada acto/potencia en los “modos”, los cuales, juntos, constituyen el yo.

5

Gráfico 2



La esencia, base del yo psicológico

Como explica Sellés, para Polo “yo significa persona humana vertida hacia la esencia” (Polo, 2004, p. 18). El yo es el vértice de la esencia, pero, como venimos mostrando, no se confunde con el sustrato último de la persona, el acto de ser personal.

La *persona* es más que su *yo*; no se reduce a él. Buscar la identidad de ésta con su yo es una gran pérdida personal, porque el yo no es una persona. Si uno se queda en su yo, o pretende alcanzarse como un yo, no se conoce como persona, puesto que el yo no lo es (Polo, 2004).



Por su parte, Edith Stein no concibe el alma sin yo, o un yo humano sin alma, con lo que evita el vaciamiento de contenido del propio yo que se ha visto en pensamientos como el de Husserl, que de tanto buscar lo fijo e indiscutible, termina despersonalizándolo.

Éste es el yo personal, que a la vez es un yo anímico que pertenece a esta alma y tiene en ella su lugar propio. Solo desde [el yo] puede el alma «recogerse», pues desde ningún otro punto puede tampoco abarcarse por entero a sí misma (Stein, 1998, p. 155).

6

El yo, como parte del propio ser consciente, es en todo caso un instrumento para profundizar en la propia identidad. El concepto de yo que es la materia fundamental de estudio de la psicología empírica no es, en realidad, el verdadero fundamento de la identidad de una persona, sino una de sus manifestaciones. Tener una duda en el nivel del yo, una duda psicológica relacionada con la propia identidad, no implica un cambio sustancial en lo que hace a este ser humano “ser él mismo”. Se distingue entre las reflexiones del yo, operativas, y la propia identidad como factor objetivo, ubicada en el nivel del ser. Si la investigación psicológica no va más allá del plano fenomenológico y pretende que la actividad sea el fundamento de la realidad objetiva humana, comienza la confusión.

Al ser el yo un reflejo consciente del fundamento último ontológico se puede decir que la primera y más productiva unidad de la persona humana es la que se da cuando el yo está más cerca del acto de ser personal, cuando su actividad está más y mejor enfocada hacia él y desde él. En este sentido se puede decir que el yo es “la identidad en movimiento, en proceso” pero, por lo mismo, depende de su relación con su fondo último: porque nadie puede ser al mismo tiempo, sujeto y movimiento; si hay movimiento, es porque hay un sujeto que sostiene ese movimiento y le da un mínimo de sentido.

Que la persona en su yo pueda reflexionar sobre su identidad es un indicio de la gran importancia del yo en la estructura, el ser y el quehacer de esa persona; pero, al mismo tiempo, muestra que no puede ser ese yo el fundamento último de dicha identidad. Utilizando una figura externa pero aplicable: “correr” y “corredor” no pueden ser lo mismo.

Para Edith Stein, “el yo tiene su lugar propio en el alma, pero puede estar también en otros lugares, y dependerá de su libertad estar aquí o estar allí. El lugar en el que esté es relevante para la configuración del alma” (Stein, 1998).

De ahí que se pueda decir que hay quienes “viven” en la superficie, no accediendo a sus niveles más profundos. Dicho de otro modo, el yo puede no estar enfocado en su verdadero fondo, el acto de ser personal. Una situación así sería la base fundamental de no cumplir la integración dinámica a la que está llamada la persona.

Para Edith Stein, las consecuencias prácticas de esta falla son importantes: “En ese caso, la persona no está del todo en sus propias manos y no vive su vida íntegra” (Stein, 1998, p. 156).

No enfocarse en esos niveles existenciales más profundos significa para el sujeto humano una incapacidad de enfrentarse con su propio mundo interior, esto es, cerrar el camino que le permite encontrar la actualidad específica de su propia identidad. Una carencia que se refleja en sus acciones concretas.

Una situación así es responsabilidad principalmente de la propia persona y de sus decisiones libres; y, precisamente por eso, ella misma la puede revertir. Así como el fondo, el acto de ser personal, es un dato y no es modificable, el yo es dinamismo, se ubica en el terreno de la tarea, las acciones humanas, de un signo y de otro, lo influyen totalmente.

Educar, entonces, es promover tal profundización de cada ser humano en sí mismo que permita la posesión de lo que lo constituye más radicalmente como persona humana. En cambio, cuando el yo vive en la superficie no actualiza todas sus posibilidades y no accede a las profundidades, la persona permanece confusa, no desarrolla todo su potencial.

Frente a esta sensación hay dos caminos posibles: la evasión –con un instalamiento en la superficie y la búsqueda desesperada y desesperante de embotar los sentidos para evitar que el anhelo del yo profundo emerja– o el esfuerzo hacia la profundidad del yo, hasta la intimidad misma, núcleo del acto de ser personal, y la restitución del equilibrio dinámico.

El “re-enfoque” vital no es necesariamente un control total. Es más bien un camino equilibrado donde la integración va superando –al inicio por poco, pero luego, paulatinamente, más y más–, a la “no-integración”. En este camino el yo va regresando a su lugar propio, a enfocarse al centro de su ser como persona. Y el camino produce, al mismo tiempo, mayor capacidad de ir más y más adentro, con el consiguiente efecto de ordenar todos los dinamismos del ser humano. Una progresión que no es ni espacial ni cuantitativa –no consiste en cuánto se conoce la persona en sí misma– sino cualitativa: se trata de aumentar el encuentro de ese yo consigo mismo, lo que permite tener un mejor auto-conocimiento y auto-posesión. Si un planteamiento de auto-estima quiere tener buenos resultados, debe surgir de esta lógica.

Solo cuando la persona está dispuesta a ir hasta el fondo de sí misma se puede decir que comienza su proceso de integración. Se encuentra en el “lugar adecuado” y puede tener el control de los dinamismos personales, los puede equilibrar entre sí e incorporarlos en el *integrum* humano.

En cambio si el yo se instala en la superficie y prefiere no profundizar, la persona pierde dominio de sus dimensiones y comienza a vivir desestructuradamente, lo que llamamos “no-integración”. Se puede verificar esta inadecuación vital y existencial en los puntos más lejanos, y por tanto testimoniales, de la constitución de la persona: el cuerpo y el modo fenoménico en general, esto es, en la acción.

Viviendo así, la persona tiene la sensación de que no todo va bien pero no tiene respuesta. Se puede decir de alguna manera que cada uno de los dinamismos adopta “su propia estrategia”



y la inconsistencia se patentiza en la acción. A veces son procesos que se viven como auténticas bolas de nieve que no parecen tener fin. Es cuando más a la persona solo le queda la opción positiva de adoptar un proceso de integración. Como ya se ha dicho antes, volver hacia su centro y, desde esa orientación, ir retomando el control.

Este camino es algo personal, es una actividad intransferible. La educación puede ayudar en la medida en que le revela a esa persona un orden que es respuesta desde la integración. Por ejemplo, el que educa puede proponerle a quien aprende conductas y comportamientos que pueden despejar el camino hacia esa recuperación de la ubicación del yo en la intimidad profunda. Esta sería, en pocas palabras, una de las funciones de los cursos de educación de la afectividad y sexualidad centrados en la promoción del fortalecimiento del carácter. Para movilizar el proceso el educador puede apelar al sentimiento de anhelo por la felicidad de la integración, sumándolo a la inconformidad que tarde o temprano provoca el estar instalado en la superficie y vivir la «no-integración».

Cualquier curso de educación de la afectividad y la sexualidad de inicio debe apelar al primer camino y fomentar la conversión de la persona hacia su núcleo, hacia su identidad. Pero también debe recorrer el segundo, el de mostrar, el de motivar, el de despertar el anhelo del que muchos alumnos se han desconectado por razones externas. Comprender la naturaleza de la interioridad humana no implica lograr la integración en todos y cada uno de los alumnos en forma automática. “Depende también de su libertad hasta qué punto se amplíe y desde qué profundidad se recapitule a sí misma [*la persona*] y reciba en sí lo que sale a su encuentro” (Stein, 1998, p. 157).

Acto de ser, yo y cuerpo

A toda esta experiencia del yo hay que agregar otra de vital importancia: la del ser corpóreo. Alberto Caturelli (1927-2016), siguiendo la tradición integralista de Rosmini y Sciacca, explica que la experiencia primigenia donde se conoce el ser que es la persona humana (y, por ende, el acto de ser personal) incluye el autodescubrimiento como ser encarnado. “Si descubrir el ser es el mismo acto originario del descubrimiento del yo, es al mismo tiempo imposible saberse existir o sentirse existir (como dice Rosmini) y no conocerse inmediatamente como yo encarnado” (Caturelli, 1977, p. 128). Es decir, en la experiencia integral se descubre el núcleo más importante de la persona y, al mismo tiempo, se revela toda su esencia, empezando por el hecho de ser corpóreo.

Para Caturelli no es que se llega al cuerpo mediante un descubrimiento posterior, sino que el cuerpo aparece de inmediato, en el mismo descubrir del ser y del yo, “en el acto primero de la relación ontológica; de modo que es simultáneo y el mismo acto, el descubrimiento del ser, del yo y del cuerpo” (Caturelli, 1977, p. 156). Que el yo y el cuerpo estén implicados en este descubrimiento personal profundo, no es por necesidad del acto de ser mismo, sino por

exigencia tanto del yo como del cuerpo, que son manifestaciones de lo humano, «lugares» de epifanía del ser e ineludible encarnación del hombre, en palabras del pensador argentino. Si el yo y el cuerpo son humanos (y no puede ser de otro modo) imprescindiblemente el acto de ser personal está implicado en ellos. Lo que quiere decir es que el cuerpo es personal, es parte del ser persona.

Por su parte Edith Stein explica que no se puede entender la identidad de la persona humana sin su cuerpo, pero que la forma en que se comprende la relación yo-cuerpo es decisiva en cualquier argumento posterior. Para ella existe una cierta jerarquía implícita que es la que obliga a las matizaciones continuas para definir el lugar y el rol del cuerpo en la integridad humana. En la medida en que se va entendiendo la relación yo-cuerpo, estas matizaciones podrían abandonarse. Sin embargo, pedagógicamente es conveniente insistir en ellas para no perder de vista la idea de que el alma y el cuerpo forman una unidad substancial. Así, la misma Stein, en su obra, por momentos sostiene que “somos cuerpo” y en otros que no lo somos. Ambas afirmaciones son correctas y deben entenderse en función de esta relación entre el yo-cuerpo y el yo-alma o, en mejores palabras, entre el yo y la unidad total humana, consecuencia del despliegue del acto de ser personal.

Los modos metafísico y fenoménico

Considerar a la esencia como el plano de la potencia frente al acto de ser personal permite una gran capacidad descriptiva de la naturaleza humana. Esta variedad proviene del hecho de que si dentro de la propia esencia se aplican los principios de acto y potencia se descubren, entonces, al menos dos modalidades de ser y de actuar. Concretamente, dos modos bien definidos: uno de corte más ontológico o metafísico, y otro más fenomenológico o fenoménico.³

Nicolai Hartmann (1882-1950) plantea que el estudio de la realidad admite dos tipos de análisis diferentes: uno centrado en el contenido de aquello que se estudia y otro más contextual. “Estas íntimas relaciones de la «realidad», entendida como modos de ser, serían el objeto de una nueva ciencia. Constituyen el núcleo de la nueva ontología y, en contraste con el análisis categorial –referido a estructuras de contenido–, debe ser designado con la frase «análisis modal»” (Hartmann, 1954, p. 105). La distinción entre “lo metafísico” y “lo fenoménico” se ubica en el plano del análisis modal.

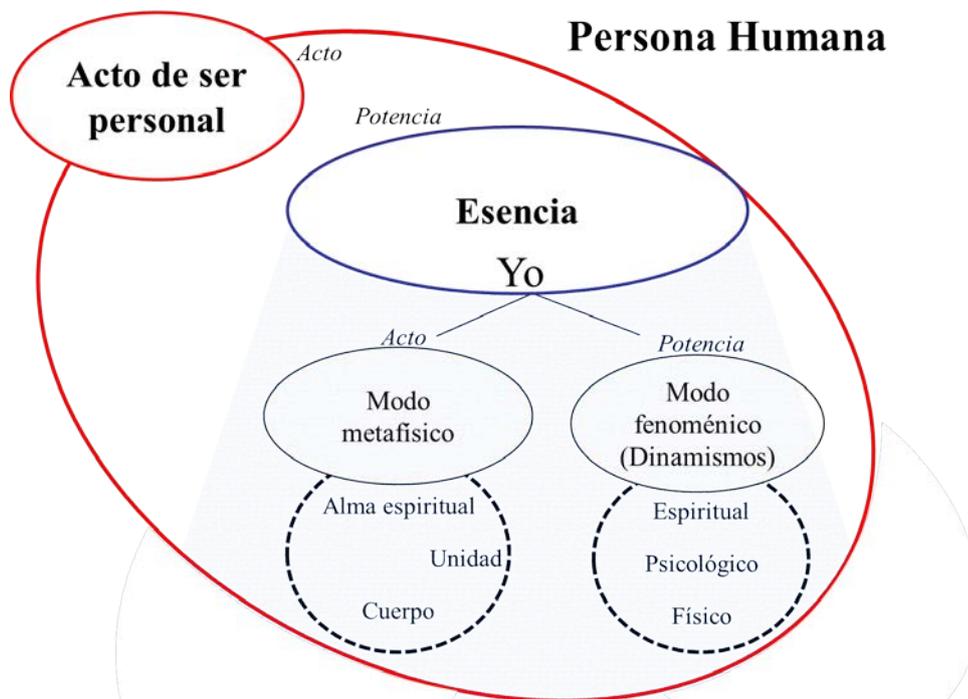
Al hablar de modos se está haciendo referencia específicamente a modalidades de ser y/o de obrar que coexisten perfectamente en la misma persona humana, ya establecido el fundamento de esa unidad desde el acto de ser personal. Son dos puntos de vista complementarios, tal como explica Karol Wojtyła (1920-2005): “Otro objetivo importante es

³ Para evitar confusiones con la Fenomenología como escuela, se utilizará preferentemente el término “fenoménico” en referencia al modo que incluye los fenómenos.

hacer ver cómo la fenomenología y la metafísica examinan el mismo objeto y que las reducciones fenomenológicas y metafísicas no se contradicen mutuamente” (Wojtyla, 1982, p. 96).

Como se puede ver en el Gráfico 3, para sintetizar esta postura, el modo metafísico está constituido por la unidad alma espiritual y cuerpo. En el modo fenoménico, por su parte, se pueden distinguir tres dinamismos: el espiritual, el psicológico y el físico.

Gráfico 3



Lo interesante es que entre ellos hay una relación de causalidad. Además, se puede decir que el modo metafísico aporta el sustrato actual del modo fenoménico. Al aplicar la riqueza de la distinción acto/potencia se puede decir que el modo metafísico aporta el acto y que la variedad de concreciones fácticas, asociadas a la potencia, se ubican más en el modo fenoménico.

Este gran marco metafísico y antropológico tiene su baza fundamental en una unidad que no impide el análisis por separado. De allí que se pueda sostener, por ejemplo, que el “ser” del cuerpo, su acto, le “viene” por el alma espiritual. Un esquema así sirve para poner en evidencia cómo los distintos niveles de ser se interrelacionan sin perder de vista dónde reside, en última instancia, el principio más profundo de la unidad del sujeto personal humano.

El problema de la afectividad y la respuesta de Aristóteles

Por diferentes caminos se puede llegar a establecer la necesidad y conveniencia de diferenciar los modos metafísico y fenoménico. Uno de los más ricos es el de la problemática de la afectividad.

Históricamente el tema de la afectividad ha sido como una prueba “de resistencia” para los filósofos y, en especial, para aquellos que han sustentado propuestas antropológicas. Se puede decir que “el problema de la afectividad” pone al desnudo todo lo que da de sí cualquier teoría sobre el hombre. En este sentido es interesante reparar en el caso de Aristóteles. Contrariamente a lo que se puede pensar comúnmente, el Estagirita aborda de varias formas este tema, especialmente cuando explica lo que ya Platón definía como *orexis* o “deseo”, pero con un enfoque más amplio que el que vislumbró su maestro.

Para empezar, Aristóteles considera a todos los deseos como “positivos”, incluyendo los de origen orgánico o natural, porque, según él, están orientados a satisfacer necesidades humanas. “La valoración positiva del deseo, lejos de ser algo casual, corresponde plenamente a la concepción aristotélica del hombre” (Malo Pé, 2004, p. 114).

En un principio, para superar la posición de Platón sobre el punto, Aristóteles plantea que la *orexis* es un deseo o apetito unitario. Y su primer razonamiento es simple: de no ser así, no se podría entender la unidad de la persona, sujeto único de esos deseos.

Su gran crítica a Platón es que este establecía que dos tipos de deseos (el *eros* y la *ephytymia*) se oponían entre sí por tener orígenes diversos. Para el discípulo, aceptar esta premisa sería absurdo porque supondría admitir que el alma estaría dividida o, peor aún, que habría tres almas parciales diferentes. Aristóteles sostiene que:

La parte apetitiva, que tanto por su forma como por sus capacidades parece ser distinta de ellas y que, no obstante, sería absurdo estuviera separada de las demás partes: pues la voluntad nace de la parte racional, y el apetito y el impulso en la parte irracional; y si se supone el alma formada por tres partes, en cada una de ellas habrá deseo (*De Anima*, 432b, 6-11 [Aristóteles, 1982]).

Ontológicamente esto es imposible porque en el fondo representaría la idea de que en una persona hay tres “sujetos”, con la posibilidad de que cada uno tuviera intereses diferentes o contradictorios.

En el tratado “*De Anima*”, Aristóteles llega a dar una explicación de los diferentes niveles al descubrir en el alma una potencia específica para ellos (el *orethikon*), que es diferente tanto de la razón como de la facultad motriz, pero que se engarza con ellas en la acción misma:

Lo que mueve es, pues, una facultad única, la desiderativa. Si hubiera dos motores (el intelecto y el deseo), producirían el movimiento en virtud de una característica común. Pero tal como son las cosas, nunca se considera que el intelecto produzca movimiento sin el deseo [...], mientras que el deseo puede producir movimientos contrarios al razonamiento [...]. Es evidente, pues, que el movimiento es causado por una facultad del alma tal como la que hemos descrito, a saber: la que se llama deseo (*De Anima*, 433a, 31-39).

Esta explicación salva la unidad desde la facultad mientras la acción sea coherente.

Pero el problema es que no puede explicar lo que significa que en una misma y única facultad (*orexis*) haya contraposición entre una inclinación, favorable a la razón (la voluntad o *bouleutikê orexis*), y otra totalmente contraria a ella. Muchos ejemplos, como el de la incontinencia sexual, demuestran el vacío que queda al respecto, ya que en ellos cabría suponer una misma facultad con dos inclinaciones contradictorias. Sobre esto no hay respuesta en "*De Anima*".

Sin embargo no es que Aristóteles no toque el tema en otras obras. En concreto, en la "Ética a Nicómaco" –curiosamente una obra escrita antes del tratado "*De Anima*"–: sin partir del concepto de unión sustancial, que todavía no había desarrollado, da una respuesta acerca de la diversidad del mundo de la *orexis* que no está condicionado por la obligación de salvar la unicidad de ésta como facultad. Es entonces cuando Aristóteles habla de ella como una cierta entidad constituida por tres "partes": la *ephitymia*, que no sigue a la voz de la razón; el *thymos*, que la sigue parcialmente, y la *boulesis*, que, al igual que categorizará luego en el "*De Anima*", antes mencionado, es la voluntad y, por tanto, el aspecto desiderativo propiamente racional.

Infelizmente Aristóteles no percibió el aparente problema de consistencia entre estas dos explicaciones y dejó pendiente el mostrar qué relación había entre una y otra. Pero ambos razonamientos, lejos de ser contradictorios –¿cómo es posible que la *orexis* sea, al mismo tiempo, una única facultad y diversas fuentes de acción?–, son en realidad fruto de una riqueza interpretativa de la naturaleza humana que, tal vez inadvertidamente, ha atravesado la historia hasta nuestros días. La ya comentada distinción entre el modo metafísico y el modo fenoménico es una forma de entender en qué medida la aparente contradicción no existe.

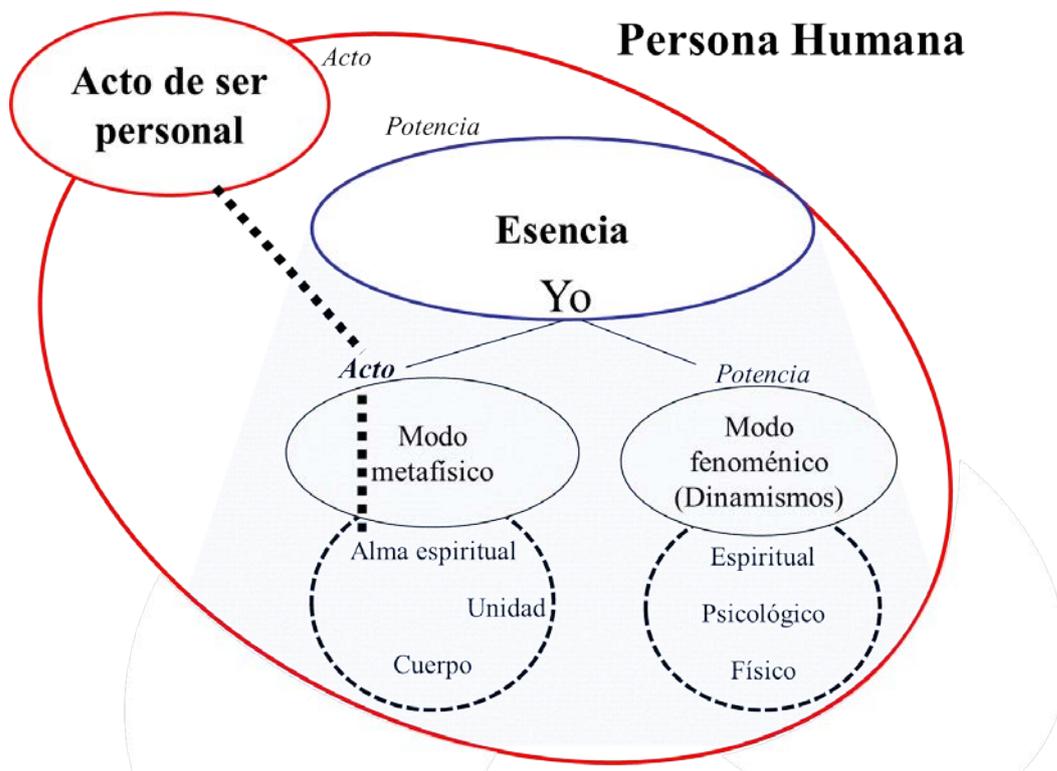
Delimitación de los modos

El Gráfico 4 muestra algunos elementos más sobre los modos. En el caso del metafísico, aunque está dentro del campo de la esencia, se puede decir que se ubica más en el plano del acto. En ese sentido, también cabría denominarlo ontológico. Y su ubicación es la que justifica la noción de que a la persona la actualidad le viene por su alma.

El otro, el fenoménico, relacionado directamente con la acción, tiene que ver con los dinamismos de la persona. A este nivel, de alguna forma también podría atribuírsele el calificativo de “ético” o moral, siempre respetando un contexto bien definido. Por ejemplo, como lo usa Caturelli:

Los innumerables modos de negar-se(sic) que tiene el hombre pertenecen no a su dimensión metafísica, sino al orden de sus acciones libres; por eso, solamente en el orden moral o práctico es posible la negación del tú (Caturelli, 1977, p. 133).

Gráfico 4



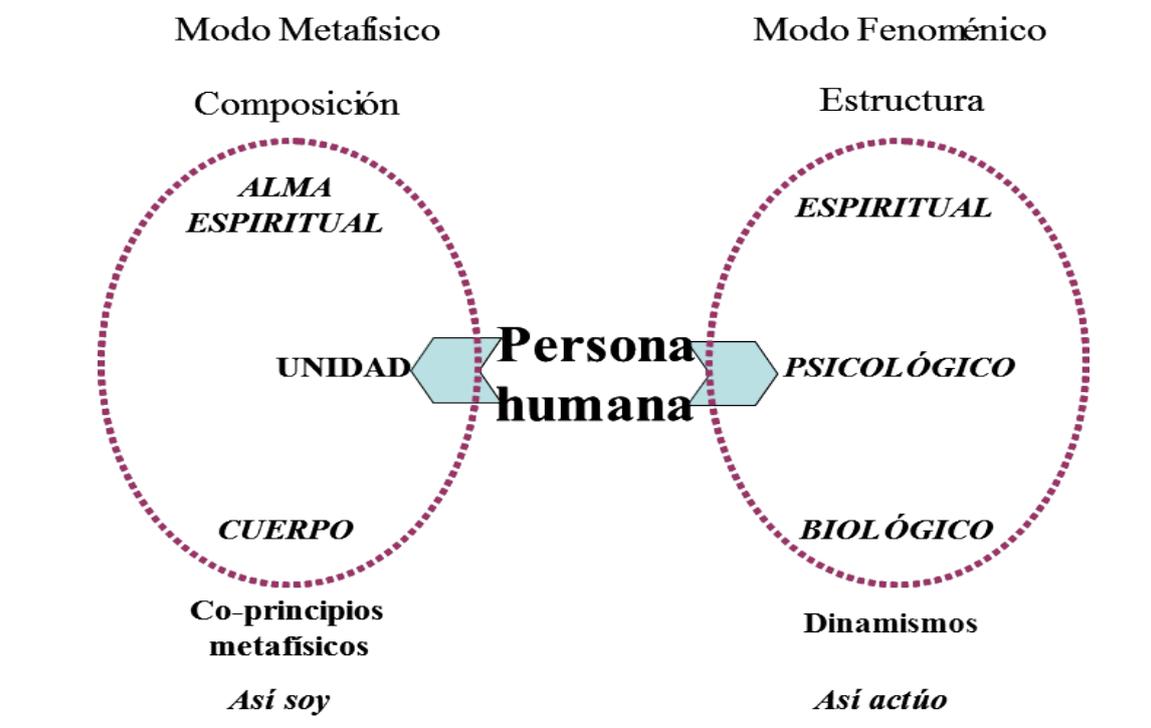
Por otro lado, esta distinción de modos permite establecer también los campos propios de la antropología filosófica y la psicología, liberando a la primera de cualquier tentación de rigidez analítica.

Afirmar que el hilemorfismo es la clave para explicar la integración personal no significa que los niveles de la personalidad sean el alma y el cuerpo, ya que estos son coprincipios ontológicos, es decir, principios correlativos que constituyen la persona. Los niveles de la personalidad, aunque también tienen valor de principios, no lo son desde el punto de vista ontológico, sino psicológico (Malo Pé, 2004, p. 175).

Siendo un poco más descriptivos, se puede decir que según el modo metafísico, la persona está compuesta de partes discernibles (co-principios ontológicos) que no dejan de manifestarse cada una, a pesar de conformar entre “todas” la unidad. Coloquial y expresivamente se puede decir que este modo responde a la pregunta “¿Cómo soy?”.

Por su parte, el modo fenoménico se puede definir mejor como una estructura y su integridad es más una cuestión dinámica. No son las partes que conforman la persona, sino unos dinamismos los que interactúan entre sí. En la misma lógica anterior, la pregunta a la que responde es “¿Cómo actúo?” (Gráfico 5).

Gráfico 5



Recapitulando, la respuesta desarrollada por Aristóteles en “*De Anima*” puede incorporarse bien en el modo metafísico. Por la unidad sustancial entre el *logos* y el cuerpo, los deseos de éste último no pueden tener un origen contrario al de las funciones superiores del primero, aunque su objetivo sea en sentido contrario.

Así, lo que causa el movimiento debe ser específicamente uno (y es la facultad desiderativa en cuanto tal y, ante todo, lo deseable, ya que esto, aunque no sea movido, causa el movimiento al ser pensado o imaginado), aunque las cosas que causan el movimiento sean numéricamente muchas (*De Anima*, 433b, 13-18).

15

El problema se plantea cuando el Estagirita intenta, desde esta posición puramente ontológica, explicar aquellos deseos que son contrarios totalmente a la razón. Busca un tipo de *orexis* de “origen irracional”, que no brote de otro principio que no sea el mismo *logos* (ya que ya estableció que era una potencia única), pero esto es un contrasentido. Lo que sucede es que está intentando aplicar una “herramienta” a una realidad que no le es proporcional: la racionalidad o irracionalidad de algunos de los deseos no se puede comprender desde la contundencia del dato metafísico, donde lo que realmente es relevante es la unidad sustancial. El co-principio alma espiritual, si bien en parte puede ser útil para esta comprensión, rápidamente se convierte en un corset dentro de la estructura de este estudio.

Hay que apelar, entonces, a la flexibilidad y a la capacidad de describir la acción que aporta el modo fenoménico. “Aunque Aristóteles hable de deseo contrario a la razón, la oposición no debe entenderse ontológica o antropológicamente, sino éticamente” (Malo Pé, 2004, p. 114). Decir éticamente es lo mismo que decir “bajo el modo fenoménico”. Momento de echar mano de los desarrollos de la *Ética a Nicómaco* que, al estar planteados en un modo diferente, muestran por qué no existe en realidad contradicción alguna con la explicación primera.

La aparente aporía aristotélica es una muestra más de que, para comprender la actividad humana, es imprescindible apelar a esta distinción entre dos modos de ser y actuar. Evidencia, también que la del Estagirita es una antropología completa que tiene capacidad argumentativa y explicativa para el todo humano. “Esta distinción de puntos de vista –antropológico y ético– es importante para afrontar el problema de las pasiones” (Malo Pé, 2004, p. 114).

2. El modo metafísico: la unidad sustancial cuerpo y alma espiritual

Una vez tratado el tema antropológico en términos generales es conveniente descender a detalles que, teniendo que ver con la esencia humana, son fundamentales para comprender a la persona, sobre todo en aspectos directamente relacionados con la educación.

El tema de la composición cuerpo-alma es ya clásico en la filosofía y, según lo dicho hasta aquí, se lo debe encuadrar en el modo metafísico de la persona humana.

Comenzar por el modo metafísico es adoptar el plano de las causas. Al analizar las experiencias cotidianas, inmediatamente se nota que el hombre es capaz de realizar una diversidad de acciones tan diferentes que parecen contradecir la unidad de la persona que las lleva a cabo. De allí ha surgido una de las grandes preguntas que ha cruzado la historia de la filosofía: ¿cómo acciones con objetos y resultados tan contradictorios pueden tener su causa en el hombre, que es único? Las funciones del organismo, las emociones y la capacidad de abstracción, por solo citar algunas, son actividades humanas que se distinguen tanto en su forma como en sus objetos y resultados.

Recordemos que el Estagirita, motivado por la inconsistencia de su maestro al respecto del orden y origen de las pasiones, se lanzó en el tratado *De Anima* a resolver la aporía de la diversidad de motores que había planteado Platón, encontrando que la *orexis* es una facultad única. Este planteamiento respondía a la necesidad que Aristóteles veía de salvaguardar la unidad de la persona aplicando el principio de unidad substancial, como ya se ha mencionado.

Se llama substancial a una unión de elementos tal que resulta de ellos una sola substancia. La unión substancial se opone a la unión accidental, en la que los elementos permanecen extraños y solo están aglomerados. Así se distingue en química una síntesis y una mezcla de cuerpos diversos.

Pero la comparación no puede llevarse muy lejos, pues en la síntesis los elementos son sustancias que pierden su naturaleza y sus propiedades para constituir una nueva sustancia dotada de propiedades completamente distintas. Mientras que el hombre no es una sustancia constituida por la síntesis de dos sustancias preexistentes, y sus elementos permanecen ontológicamente distintos: el alma no es el cuerpo. No obstante, según la tesis aristotélica, el alma y el cuerpo están unidos sustancialmente (Verneaux, 1975, p. 33).

No hay necesidad de una profundización filosófica muy aguda para acertar con la composición esencial cuerpo-alma. Por ejemplo, si alguien conoce a otro físicamente pero no ha tenido un trato con esa persona, con su yo, se dice habitualmente “conozco a fulano, pero solo de vista”. A la inversa, conocer la forma de pensar de alguien a través, por ejemplo, de sus e mails o posts en las redes sociales no alcanza para que se pueda decir que realmente se conoce a esa persona en el sentido auténtico de la palabra.

Si le preguntamos a cualquiera si sabe que tiene cuerpo, la respuesta sería inmediata y sin vacilación: “Lo sé”. Pero si le preguntásemos a ese sujeto mismo cómo lo sabe tendría serios problemas para responder o incluso diría con absoluto sentido común: “Lo sé porque lo sé”.

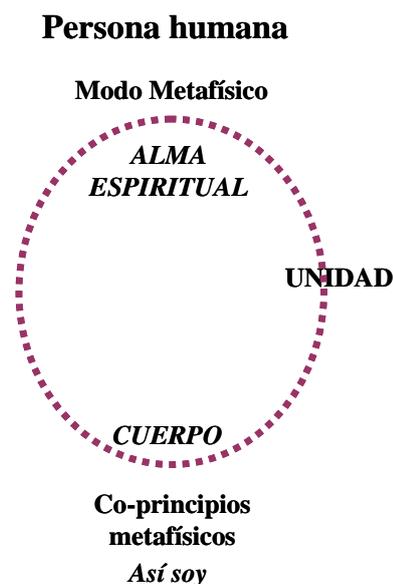
De modo que el originario descubrimiento del yo no se distingue del originario saberse encarnado, es decir, del descubrimiento del *cuerpo*. (...)

El ser se hace consciente en el yo, éste es el “lugar” de epifanía del ser y el cuerpo aparece como la ineludible encarnación del hombre (Caturelli, 1977, p. 129).

Es evidente que la persona humana es una unidad con partes a las que se conoce como co-principios metafísicos: cada hombre está compuesto por un principio material, su cuerpo y uno inmaterial, su alma espiritual.

Así como es de esencia de “este hombre” el que conste de esta alma, de esta carne y de estos huesos, así es también de esencia del ‘hombre’ el que conste de alma, de carne y de huesos, ya que a la substancia específica debe pertenecer todo lo que comúnmente pertenece a las substancias de los individuos contenidos en ella (*S. Th.* I, q 75, a 4).

Gráfico 6



También se puede expresar como que todo ser humano tiene exterioridad e interioridad. Como sostiene Stein: “«Tener alma» quiere decir poseer un centro interior, en el que se percibe cómo entrecocha todo lo que viene de fuera, y del que procede cuanto se manifiesta en la conducta del cuerpo como proveniente de dentro” (Stein, 1998, p. 81). Ambas partes siempre juntas, alma espiritual y cuerpo, son la persona humana. Toda persona humana puede y debe decir: “Soy unidad, totalmente inseparable: yo y mi cuerpo, mi cuerpo y yo”.

Caturelli lo resume de la siguiente manera:

Simplemente, me encuentro “encarnado”, como dice Gabriel Marcel; y este saber inevitable que también soy “mi cuerpo” aparece simultáneamente con el originario saber que soy, que pienso, que quiero (o amo). A este saber del cuerpo podemos llamarle sentir originario que es lo que Rosmini (1797-1855) llamó el “sentimiento fundamental corpóreo”, que no es esta o aquella sensación que se tiene respecto del mundo exterior, sino el primitivo sentir-se existir encarnado (Caturelli, 1977, p. 86).

18

Para Polo también era bastante claro, siendo que él lo relaciona directamente con la esencia humana:

El yo está a caballo entre el espíritu y el cuerpo. Es evidente que tiene sentido hablar del yo corpóreo. El yo corpóreo es aquella unidad humana que se asienta y es posibilitada por el orden corpóreo humano. El animal no tiene yo, porque no tiene un cuerpo ordenado de esa peculiar manera como está ordenado el cuerpo humano (Polo, 2004, p. 83).

Caffarra, por su parte, afirma que “el cuerpo entra en la composición de la persona: la persona humana es una persona corporal y el cuerpo humano es un cuerpo personal. (...) El cuerpo es la misma persona en su visibilidad. La persona se expresa mediante su cuerpo, el cuerpo es el lenguaje de la persona” (Caffarra, 2006, p. 32).

No hay dos naturalezas. Hay unidad en el acto de ser, con lo cual la persona es una única naturaleza que es, al mismo tiempo, espiritual y física.

La concepción del hombre según la cual éste estaría compuesto por dos sustancias heterogéneas, se ha mostrado errónea, puesto que su ser, entendido como totalidad, es con mucho el de una función: su actividad, su pasividad y sus estados se manifiestan corporal y psíquicamente al mismo tiempo. La vida humana consiste, pues, en una indivisible interpenetración de lo interno y lo externo (Hartmann, 1954, p. 102).

No hay una fusión informe hasta el punto en que no se puede establecer qué es parte del campo del alma espiritual y qué parte del físico, pero esta unidad, al ser substancial, permite afirmar que una persona es su cuerpo al mismo tiempo que se dice que es su espíritu.

Porque en realidad la única que es, es la persona humana, y si sus constitutivos metafísicos son, se debe a que el ser les “viene” de la persona misma. No es que la persona es por el aporte de existencia de cada uno de los componentes. Por el contrario, se debe pensar que esos componentes son porque la persona es la que existe.

Que los dos elementos [alma y cuerpo] no tengan más que un solo acto de existencia; dicho con otras palabras, que no constituyan dos seres, sino uno solo, *ut materia et forma conveniunt in uno esse*. Y esto es lo que se realiza en el hombre (Verneaux, 1975, p. 225).

Simplemente hay que tener el cuidado debido a la hora de teorizar sobre el origen del ser (como acto) en esta composición, siendo el alma espiritual la que “aporta” el principio actual. Tomás de Aquino ve una jerarquía en el orden del ser: “Adviértase, sin embargo, que, cuanto más noble es una forma, tanto más domina a la materia corporal, y menos inmersa está en ella, y más la sobrepuja por su operación y su facultad” (*S. Th. I q. 76, a. 1.*)⁴. El alma espiritual es, precisamente, la forma del ser humano, tal como lo explica claramente Verneaux:

Esta concepción, ¿no encuentra una dificultad en el hecho de que el alma humana sea subsistente? De ningún modo. Desde el punto de vista del ser, no hay nada imposible en que comunique al cuerpo su acto de existir. Por el contrario, se comprende muy bien que lo haga existir porque ella misma está dotada de una existencia superior (Verneaux, 1975, p. 226).

El análisis sirve para remarcar que esta afirmación no implica preexistencia del alma espiritual o que la misma pueda prescindir en algún momento del cuerpo para *ser*. Ninguna de las dos pre-existe a la otra: vienen al ser en el mismo instante, en el mismo acto procreador, en el mismo momento del surgimiento de la vida humana. “Antes” no había un cuerpo esperando a un alma o un alma aguardando a un cuerpo.

El espíritu no existe para un cuerpo indiferentemente, sino para este determinado cuerpo; el espíritu es esencialmente encarnado (...). Por lo tanto, el espíritu no es una sustancia completa por sí misma, ni tampoco el cuerpo. La única sustancia completa, una, singular, es el hombre. Este hombre no es el espíritu solo ni el cuerpo solo, sino la unidad sustancial (Caturelli, 1977, p. 87).

La unidad, que es el fundamento de la permanencia del sujeto humano como persona humana, solo es posible porque el acto de ser es uno. Lo podemos ver en el plano operativo, repasando cómo la experiencia sensible y la actividad intelectual provienen de la misma persona, pero también en el plano metafísico.

Pero hemos visto que sentir no es actividad exclusiva del alma. Por consiguiente, siendo el sentir una operación del hombre, aunque no sea

⁴ En el resto de la cuestión Santo Tomás explica que el hecho de que el entendimiento no dependa de la materia es prueba sobrada de esta supremacía que, desde luego, no invalida la unidad sustancial que también influye en todo el proceso cognoscitivo.

exclusiva, es evidente que el hombre no es solamente alma, sino compuesto de alma y cuerpo (*S.Th.* I, q 75, a 5).

Debemos tomar muy en serio esta unidad. El alma no «habita» en el cuerpo como en una casa, no se lo pone o se lo quita como un vestido, y si Platón habla de “cárcel” y “tumba” del alma, con ello se está refiriendo a una vinculación estrecha (y dolorosa), pero en cualquier caso a una «vinculación», y con esta noción no se hace justicia a la unidad de la naturaleza. El cuerpo está por completo penetrado por el alma, de manera que no solo la materia organizada se convierte en cuerpo penetrado de espíritu, sino que también el espíritu se convierte en espíritu materializado y organizado.

Aquí tal vez convenga una aclaración terminológica. A lo largo del presente escrito se utiliza la expresión alma espiritual –o a veces, por el contexto, simplemente alma– para identificar al principio vital específicamente humano. En este sentido es lo mismo que decir alma humana o espíritu, pero por considerarlo más preciso se ha optado por alma espiritual.

La palabra alma, como es bien sabido, proviene del latín *anima*. Desde Aristóteles se razona sobre cómo el alma es el principio de vida en cualquier ser viviente. En el caso de la persona, el alma tiene una especificidad: es espiritual, trasciende a la materia. Esta aclaración tiene un valor de advertencia ya que es frecuente encontrar el uso de espíritu como alma espiritual –o incluso simplemente alma– como sinónimos. En este trabajo también se observa esta utilización de términos en las referencias a diferentes autores.

La importancia del cuerpo

Aplicando la consideración de la unión substancial cuerpo y alma espiritual se puede rebatir la idea de que el ser humano es “un alma prisionera de su cuerpo” o de que “tiene cuerpo”, como si este fuera una “cosa” que se poseyera como se posee un reloj o un auto.

Por lo mismo, lo que cabe entender y decir es que los seres humanos somos corpóreos y somos espirituales, ninguna de las dos partes es un agregado posterior a la existencia de la otra.

Esta tesis está sostenida contra Platón, quien, heredero del pitagorismo, consideraba el alma como un puro espíritu, caído en un cuerpo como en una prisión como consecuencia de una falta. La idea vuelve a encontrarse en Descartes, que define el cuerpo y el alma como dos sustancias heterogéneas (...) Para Malebranche y Leibniz, el alma y el cuerpo son dos sustancias, pero no se comunican, no tienen actividad común y no actúan la una sobre la otra (Verneaux, 1975, p. 223).

De esta consideración se deduce que tan humano es el cuerpo como el alma y aunque ontológicamente el alma sea más, el cuerpo es o goza de perfección. Que el cuerpo reciba el ser del alma no implica estimarlo malo.

No es racional tomar al cuerpo como la causa de todos los males o como la representación de la maldad en el mundo, tal como brotaba de la concepción maniquea, originada en los primeros siglos y que es claramente errónea.

El cuerpo no es malo ni fuente en sí mismo de todos los males morales. No se debe desvirtuar la unidad natural dividiendo alma y cuerpo, como si el alma fuera buena y el cuerpo malo. Si se separan ya no hay persona humana. De ahí que es igualmente falso tratar al alma como si fuera “toda la persona” o al cuerpo como si fuera “toda la persona” (*S.Th.* I, q 75, a 4)

Roger Verneaux (1906-1997), al terminar su libro de introducción a la antropología filosófica, advierte que la comprensión de la unidad permite tanto destacar el valor del alma como prevenir contra los espiritualismos exagerados.

Una acción pedagógica demasiado centrada en los contenidos y en el valor del conocimiento intelectual rápidamente puede derivar, cuando se aplica a la formación moral, en este tipo de fenómenos. Una concentración exclusiva en la formación moral con un desprecio velado por el cuerpo es uno de los efectos de esta actitud, que se manifiesta en acciones pedagógicas demasiado centradas en el valor del conocimiento intelectual, incluso cuando se dirige a la formación moral. Y es precisamente contra esta orientación, y no necesariamente contra la formación ética en general, contra la que se revelan muchas veces los educandos.

De la importancia concedida a la persona humana se deduce la relevancia también del cuerpo: el propio cuerpo es tan bueno y valioso como la persona misma.

Quando prestamos atención a este ser y a esta vida interiores, no podemos concebir la relación entre el cuerpo y el alma como si el cuerpo fuese lo realmente importante y el alma algo que está meramente a su servicio y solo existe por mor del cuerpo. Se da más bien una unidad entre iguales. No una unidad de dos sustancias separadas, sino una materia formalizada vitalmente, cuya forma se manifiesta en la materia y simultáneamente se expresa interiormente en la actualidad de la vida anímica (Stein, 1998, p. 82).

Cuando se habla de “iguales” no hay que confundirlo con “de la misma especie” o que realizan la misma actividad. Más bien quiere decir que su relevancia es del mismo nivel, deben ser tomados en cuenta igual y no se puede menospreciar a uno en función del otro.

Ahora bien, así como existen los espiritualismos, se puede hablar de los materialismos, también muchas veces velados.

El hombre es realmente él mismo cuando cuerpo y alma forman una unidad íntima. (...) Si el hombre pretendiera ser solo espíritu y quisiera rechazar la carne como si fuera una herencia meramente animal, espíritu y cuerpo perderían su dignidad. Si, por el contrario, repudia el espíritu y por tanto considera la materia, el cuerpo, como una realidad exclusiva, malogra igualmente su grandeza. (...) Pero ni la carne ni el espíritu aman: es el hombre, la persona, la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma. Solo cuando ambos se funden verdaderamente en una unidad, el hombre es plenamente él mismo (Benedicto XVI, 2006).

Para la comprensión de numerosos aspectos de la vida humana es necesario entender las consecuencias prácticas de la reflexión metafísica sobre la unidad substancial de alma espiritual y cuerpo, y la preocupación por cuidar ambos co-principios.

Esta unidad substancial también hace referencia al aspecto fundamental que da sentido a la comunicación: una caricia con afecto es infinitamente más que simplemente «pasar una piel sobre otra» y una palabra agradable es más que «un conjunto de sonidos».

Cada vez que interviene el cuerpo en la comunicación, desde un simple apretón de manos hasta la entrega profunda que podría estar representada por la relación sexual, es la persona toda la que se pone en juego y es al otro, totalmente, al que se recibe.

Hay un espíritu-cuerpo en inescindible unidad y en la cual el ser se manifiesta. De donde se sigue que, en el hombre, todo acto –aun el más mínimo– corporal no es nunca puramente corporal, porque en cada acto se implica el espíritu: y en sentido contrario, el cuerpo es siempre manifestación de la actividad del espíritu. Mi cuerpo se comporta como mi límite exterior y, a la vez, como el «puente» con el mundo (Caturelli, 1977, p. 129).

Otro ejemplo de aplicación tiene que ver con la responsabilidad. Comprender que el cuerpo es expresión de toda la persona es tener que aceptar de inmediato que todo lo que “se haga” a un “cuerpo” se lo hace a la persona entera porque, de hecho, quien ejecuta esa acción es una persona entera. Sería ridículo que cualquiera de nosotros, después de dar una bofetada a otro, tratara de argumentar en su defensa: “No fui yo, fue ‘mi mano’”. Además, ¿de qué te quejas si le pegué solamente a tu cuerpo?”. La respuesta más lógica sería: “Nada de cosas: tú me pegaste a mí”.

El ejemplo, un poco estereotipado, muestra que en la experiencia ordinaria juzgamos las acciones de la persona por lo que hace también corporalmente.

Todo lo que se le hace «a otro cuerpo» se le hace «a una persona». “La separación entre persona y cuerpo, en el sentido de imaginar la posibilidad de alcanzar el cuerpo y no la persona, es imposible” (Caffarra, 2006, p. 32).

Así como se debe respetar a la persona, se debe respetar su cuerpo ya que nadie puede ser ajeno a la acción buena o mala que se haga en su cuerpo.

En educación de la afectividad y sexualidad, las consecuencias prácticas de la unidad sustancial no pueden perderse de vista en ningún momento.

Como tal cuerpo vivido, como cuerpo subjetivado, el esquema corporal media toda relación entre el yo y el mundo y entre el mundo y el yo. Esta mediación es radicalmente importante en el caso de la conducta sexual, puesto que en ese tipo de comportamiento, el mismo cuerpo no sólo media esa relación, sino que él es el «ingrediente» más sobresaliente –y casi único y útil para estructurar el contenido mismo que teje y desteje, y sobre el que se asienta la relación (Polaino-Lorente, 1992, p. 51).

Para cualquier educador es vital plantearse cuáles son los fundamentos de su quehacer educativo haciendo referencia a la unidad sustancial de la persona humana. El trasfondo metafísico del quehacer educativo puede marcar la diferencia entre la buena y la mala educación, la de calidad y la mediocre, la humana y la deshumanizante. Un ejemplo concreto es lo que sucede durante la adolescencia respecto a la afectividad y la sexualidad. Desde luego que es un tema amplísimo que excede con mucho el alcance de este trabajo, pero sobre el que se pueden resaltar algunas ideas importantes. Para que un adolescente entienda qué es eso de «la llegada al amor verdadero» debe comprender necesariamente que la primera noción sobre la sexualidad es que la persona es una unidad con su cuerpo.

En el adolescente esta conciencia, además, se debe relacionar con la elaboración de una nueva imagen corporal y el concepto de sí mismo que se va gestando: si reconoce la riqueza de *ser él mismo*, con su cuerpo, tal y como es, gran parte del proceso de su identidad madura está asegurado. Podrá pasar etapas sucesivas más o menos críticas en el afianzamiento identitario, pero saldrá adelante. Si la duda surge y se apodera de él en ese momento, las consecuencias pueden ser significativas en todos los órdenes de su conducta.

Desde el momento en que Descartes reemplazó la fórmula “alma y cuerpo” por “*res cogitans* y *res extensa*”, definiéndolas como dos entidades yuxtapuestas en la persona, ha habido una tendencia a ver estas dos realidades como separadas o “no unidas sustancialmente”. Se puede decir que esta mentalidad ha permeado mucho el ambiente de la educación, dando lugar a visiones reductivas o dicotómicas en la que se divorcian cuerpo y alma, con todas sus consecuencias.

Para evitar este sesgo basta simplemente recordar que tanto cuerpo como alma espiritual se constituyen como existentes en el mismo momento. Así, su unidad no es añadida. Caffarra afirma que existen “por el mismo acto de ser”. Polo, como ya se ha dicho, completa afirmando que este acto de ser es personal y, por tanto, central y fontal para la persona. Es decir, cuerpo y alma espiritual comienzan a existir en el mismo momento y por la misma razón: son la misma persona humana.

Esta unidad no puede, no debe ser imaginada: solo puede ser pensada. También en este caso, la imaginación puede llevar a error al entendimiento. En efecto, la imaginación nos lleva a pensar que cuerpo y espíritu son dos realidades que existen con anterioridad a su composición. El espíritu no existe antes; es en el mismo momento en que se comunica al cuerpo y el cuerpo está dispuesto a esta comunicación. El cuerpo, desde el comienzo, está intrínsecamente orientado a estar unido de este modo con el espíritu (Caffarra, 2006, p. 32).

También Edith Stein insiste en esta realidad metafísica: “Debido a la unidad de cuerpo y alma, la configuración del alma y la del cuerpo se producen en un mismo proceso”(Stein, 1998, p. 149).

Insistir en particular en esta unidad –el mismo acto de ser de la persona humana y su consideración de *integrum*–, permitirá, entender los diferentes dinamismos de la persona cuando se desarrolle lo referido al modo fenoménico. Se verá que la relación causal entre uno y el otro es de gran utilidad para dicha explicación.

El pudor, el cuerpo y la sexualidad

El pudor está relacionado con la sexualidad porque esta es buena y su espacio propio de expresión es la intimidad de la persona y de la pareja casada. Hubo una época, no tan lejana, en la que la cultura asociaba «sexualidad» y «malo». En ese contexto se confundía el pudor con la simple vergüenza –ya que la sexualidad era considerada mala, había que ocultar todo lo relativo a ella–. Con el tiempo la evolución de la cultura fue incorporando la realidad de que la sexualidad no es mala, es decir, cambiando una de las variables de esa ecuación de pensamiento tan extendida. Pero entonces, cabe preguntarse qué sentido podría tener el pudor, con esa definición de vergüenza por lo malo. En algunos ambientes se llegó a pensar que si lo sexual es tan noble y positivo, entonces el pudor no podría ser una de sus virtudes principales. Básicamente se trata de un error de comprensión de dos conceptos: sexualidad por un lado y pudor por el otro, sobre los que se elaboró durante muchos años un modelo de educación sexual que debía dejar fuera el pudor. Hoy en día se comprende un poco más acerca de este complejo fenómeno y se puede superar esa aparente disyuntiva.

Lo primero que hay que decir es que el pudor es, al mismo tiempo, un sentimiento y una virtud, o sea, suele darse naturalmente en las personas pero debe ser educado para afinarse, perfeccionarse y convertirse en un hábito operativo bueno (Nichols, 2016).

En cuanto *sentimiento*, el pudor está emparentado con la vergüenza, pero no significa en lo absoluto que sea malo. Para entenderlo hay que decir que existen dos tipos de vergüenza:

- la que una persona siente cuando hace algo mal, y quiere ocultarlo porque siente «vergüenza» de que otros lo sepan, y
- la que alguien siente respecto a cosas buenas que ha hecho o son suyas pero su espacio propio es la intimidad.

25

Es a este sentimiento de protección íntima de las cosas buenas al que se conoce como pudor.

De hecho, aunque ambos sentimientos son parecidos –y se refieren a cosas que queremos dejar fuera de la vista de los demás o que los demás no sepan–, llamarlos de dos maneras diferentes ayuda a distinguir el objeto de cada uno y, por tanto, su naturaleza.

Mientras la palabra **vergüenza** se suele emplear para cuando se ocultan **cosas «malas»**, la palabra **pudor** se aplica a la protección de **cosas «buenas»**. Por ejemplo, a una persona que ha mentido, que lo descubran le produce vergüenza. Un bombero que ha salvado una vida, por su parte, puede también tener un deseo natural de querer dejar eso en su intimidad; le surge entonces el sentimiento de pudor cuando lo llevan a un escenario para darle un premio... y no es porque haya hecho algo malo –¡todo lo contrario!–, pero su heroísmo es parte de su intimidad porque es una persona humilde o tímida. Es el mismo sentimiento que viven y expresan los niños cuando sus madres, frente a una persona amiga, hablan de lo guapo o inteligente que son.

Sin profundizar la cuestión, podría decirse que en el fenómeno del pudor hay siempre una tendencia a disimular, sea los hechos exteriores, sea los estados interiores. No se puede, con todo, simplificar excesivamente el problema afirmando que no se oculta sino lo que se conceptúa como un mal; tenemos muchas veces “vergüenza” del bien, por ejemplo, de una buena acción. Tal vez, en este caso, el pudor no tanto se refiere al bien mismo cuanto al hecho de exteriorizarse lo que debería permanecer oculto (Wojtyla, 1978, p. 193).

Pero también el pudor es una **virtud**, es decir, un hábito operativo que orienta a la persona hacia el bien.

Podemos decir que el pudor es la tendencia y el hábito de conservar la propia intimidad a cubierto de extraños. (...) El pudor es aquella virtud

espiritual que nos inclina a mantenernos en posesión de la propia intimidad (Choza, 1980, p. 24).

Este concepto reafirma los aspectos positivos de lo que defiende y promueve el pudor en cuanto sentimiento, pero hay algo más: las virtudes se adquieren, con la práctica y, por tanto, se puede y se debe hacer pedagogía de ellas (Pinckaers, 1971).

Se puede decir que pudor sentimiento y pudor virtud se retroalimentan y ambas son una herramienta vital muy importante para alcanzar las más altas cotas de una sexualidad sana que conduzca a la felicidad.

Pero no hay que confundir el pudor con la represión (Herdt, 2016). La represión es el rechazo de algo que se considera malo o negativo y, por tanto, se busca esconder, mientras que el pudor se refiere a cosas buenas y es positivo. La represión rechaza la sexualidad, el pudor busca protegerla. El efecto puede ser parecido: mantener en la propia intimidad lo que tiene que ser íntimo, pero las motivaciones son muy diferentes y sus efectos a mediano y largo plazo también.

Funciones del pudor

Filosóficamente hablando, la existencia del pudor es una muestra de que la persona humana es una compleja unidad que abarca dos esferas: el mundo corporal y el mundo espiritual. Para Scheler la vergüenza y el pudor se ubican en lo que él llama un punto axial entre “lo divino y lo animal”, y muestran la capacidad que tiene este ser humano de contemplar “sus dos mundos”. Este sentimiento demuestra que el hombre es capaz de reconocer que tiene interioridad, primera y más importante característica del pudor, al tiempo que existen en él momentos de “asombro y desconcierto” al analizar su propia existencia concreta y descubrir la distancia entre el deber ser y lo que vive (Scheler, 2004).

En cualquier caso, antes que nada, la función del pudor es evidenciar la capacidad que tiene el ser humano de mirar hacia dentro con conciencia, el *intus-legere* que es la primera definición de inteligencia (Caturelli, 1977). De este modo se puede decir que el pudor es el sentimiento que mejor atestigua la unidad sustancial de cuerpo y alma espiritual, perderlo o denigrar su valor es, de alguna manera, fomentar el estado de alienación que hace perder la noción de la propia identidad de la persona humana.

Para la psicología, por su parte, la vergüenza y el pudor tienen una función más constructiva en conductas a mediano y largo plazo. Nichols advierte que hay que tener cuidado de no ver a la vergüenza como una conducta desadaptativa sino todo lo contrario.

La experiencia de la vergüenza (*shame*) representa un ‘programa de recalibración emocional’ respecto a la culpa, el dolor, la depresión y la gratitud. La función primaria de la recalibración emocional es el cambio a largo plazo de conductas. Esto confunde a los investigadores. Como la

vergüenza tiene consecuencias adversas a corto plazo –ira, ansiedad, ostracismo(sic)– algunos concluyen que es una experiencia desaptativa (Nichols, 2016, p. 169).

No tener este sentimiento, por el contrario, puede ser un peligro en el proceso de relaciones sociales y, precisamente, de adaptación a las diferentes circunstancias por las que atraviesa el individuo. Psicológicamente tampoco es oportuno negar el lugar que el pudor y la vergüenza tienen en el desarrollo de una personalidad sana.

Se puede decir que el pudor tiene varias vertientes que, estando relacionadas unas con otras, muestran facetas diferentes. Tal vez en la manualística de la educación moral –e incluso moralizante– pueden haberse perdido algunas de estas dimensiones, dejando ideas limitadas acerca del pudor y, por tanto, fácilmente desacreditables. Es necesario armar un adecuado acercamiento holístico al fenómeno para comprender su profundidad antropológica y psicológica.

Se puede decir que el pudor, como manifestación específica de la vergüenza en general, parte del reconocimiento del valor del propio cuerpo, y tiene un sentido de “defensa”: ese sentimiento nace del deseo natural de proteger y mantener en el plano de la intimidad aquello que no debe salir de ella. En el caso del cuerpo esta vergüenza está específicamente relacionada con el plano de la sexualidad. De ahí que se trata de una defensa de todo aquello que se prepara para la entrega sexual, que abre al ser humano tanto a la relación profunda con otra persona como al don de la vida.

Cuando el proceso de entrega amorosa llega a un compromiso total, tanto interior como social, ese sentimiento de pudor “se pierde” porque se desea, efectivamente, entregarse a la persona amada en la totalidad: la intimidad ahora es compartida por una pareja y se tiene las razonables garantías de que no se verá afectada. En realidad, el pudor se transforma de buscar “esconder y proteger” a “entregar y amar”. Es lo que Wojtyla llama la “ley de absorción del pudor por el amor” (Wojtyla, 1981).

Se puede decir, entonces, que el pudor es la herramienta antropológica destinada a custodiar la intimidad. Puede actuar tanto para alertar respecto a cuidar partes íntimas del propio cuerpo como para no comentar ni exhibir aspectos personales o de la vida familiar. Revelar una situación íntima de carácter familiar, comentar en un grupo el contenido de una conversación que alguien ha tenido con un amigo íntimo, encontrar en las redes sociales una fotografía propia en pijamas o que alguien se le rompa la ropa accidentalmente y quede una parte íntima al descubierto sin esta persona quererlo, son situaciones que no tienen nada de malo, pero son personales, privadas, íntimas y su exhibición pública produce pudor.

Pudor y educación: algunas pautas

Educar el pudor es fundamental para afianzar correctamente este sentimiento natural y darle un enfoque positivo de crecimiento que ayude a la madurez moral de los niños (Cameron, Lau, Fu, & Lee, 2012). Por ejemplo, los niños deben aprender que sentir ese pudor es normal y que, sabiendo que ese sentimiento existe en las demás personas, no deben hacer nada que lo provoque.

En la vida cotidiana el pudor es el que lleva a los niños a querer cambiarse solos, con la puerta cerrada, o a tener “un rincón secreto” donde guardar sus cosas más valiosas. Es muy importante, sobre todo en el hogar, que todos respeten esos espacios, fruto de un bien desarrollado sentido del pudor y, por tanto, de la intimidad.

El pudor no solo protege, sino que también enseña cómo cuidar a los demás. Por eso al niño se le va mostrando la importancia de llamar a la puerta –y, lógicamente, esperar la respuesta– antes de entrar en una habitación. En esta misma línea también es bueno enseñar a los niños que a veces tendrán que contener su afán de «explorar» armarios, cajones, mochilas y otras cosas personales de aquellos con los que conviven en casa o en el colegio.

Es necesario que los educadores protejan a los niños instalando en los ordenadores de la casa o en la red algún tipo de filtro informático para evitar la navegación o incluso la aparición no solicitada de páginas que abiertamente atenten contra el pudor o que estén muy cerca de hacerlo. Tengamos en cuenta que existen hoy en día muchos virus y troyanos que infectan ordenadores o *smartphones* y guían las búsquedas de internet hacia páginas pornográficas sin que los usuarios lo deseen. Y, aun habiendo instalado dichos filtros, no hay que bajar nunca la guardia.

En definitiva, los padres deben abordar con los niños el tema del pudor mostrándoles que no se trata solo de cuidar el cuerpo sino todas las dimensiones de la persona y su respeto general. Así el pudor también se aplica al hablar como a las lecturas, y a lo que los niños y los adultos vemos en las pantallas –tanto TV como a través de internet o en las consolas–.

El respeto, tanto del cuerpo como de la totalidad de la persona, se muestra en el modo concreto en que la persona se refiere a sí misma y a los demás. El lenguaje, oral y corporal, no es indiferente y facilita o dificulta las relaciones adecuadas con la realidad. De ahí la importancia educativa de explicarles a los niños el sentido de las “palabrotas”, que a veces ellos emplean por imitación y sin conocimiento, tratando de sentirse mayores. Es bueno que tengan presente que si a lo hermoso lo nombran con una palabra fea, entonces lo estropean. Es proteger la belleza y la bondad en los diálogos el motivo por el que las palabrotas, los insultos, el chismorreo y las conversaciones con connotaciones sexuales negativas y despectivas no han de tener cabida; y al igual que se cuidan las palabras, se cuidan los gestos hacia los demás.



En cuanto a las lecturas, si bien es bueno leer –y leer mucho– los padres y otros educadores deben advertirles a los niños que hay libros que contienen partes que van en contra del pudor; para evitar problemas deben saber que es necesario y conveniente que sus padres o los adultos responsables de su educación estén al tanto de lo que leen y puedan verificar cada libro que empiezan. También deben saber que, en caso de que algo que estén leyendo los perturbe o les cree incomodidad, deben acudir rápidamente a estos adultos para mostrarles el libro y que ellos los ayuden.

Sobre el uso de las pantallas se ha dicho –y se sigue diciendo continuamente– bastante al respecto, ya que en muchos casos tanto la televisión como muchas páginas web o juegos en las consolas apelan a imágenes o situaciones que van abierta e intencionadamente contra la dignidad de la persona. En este sentido nuestra pedagogía tiene que ser prudente y firme a la vez, sabiendo que muchos de esos programas o juegos tienen un fuerte atractivo pero, al mismo tiempo, pueden provocar una impresión grande en los niños (Bringué Sala, Sadaba, & García, 2009; García Fernández & Bringué, 2007).

Es necesario padres o responsables de la educación de los niños moderen lo que entra a sus casas por medio de las pantallas; sin embargo, es muy bueno que los mismos niños escuchen de boca de sus padres o adultos responsables una crítica constructiva sobre esas ofertas de entretenimiento y, eventualmente, alternativas con un nivel similar de atractivo que contribuyan a edificar su personalidad. Conviene también, tanto en la familia como en la escuela, fomentar el valor educativo y saludable tanto del juego no informatizado como del deporte.

El pudor, en su doble configuración de sentimiento y virtud, recorre un camino de maduración en toda persona humana. El que sea descrito casi unánimemente como sentimiento natural humano no implica que esté totalmente desarrollado desde el inicio mismo de la existencia de una persona. Es necesario hacer un análisis general de esta evolución para poder ubicar, de manera aunque sea superficial y aproximativa, cómo se registra este proceso.

Hasta aproximadamente los 3 o 4 años –y esto varía por muchas circunstancias, pero usualmente no va más allá de esta edad– los niños tienen una gran despreocupación respecto de mostrarse desnudos. Se puede decir que no entienden realmente a fondo la diferencia de tener la ropa puesta y no tenerla.

Es en torno a los 4 años cuando comienza a surgir en ellos este sentimiento que está relacionado con un proceso de reconocimiento de su cuerpo como propio y, además, como sexuado –y, por tanto, diferente como niño o como niña–. De alguna manera los niños se empiezan a dar cuenta de los límites de la intimidad y es entonces cuando surge esta necesaria vergüenza frente a que otros los vean desnudos (de Irala & Beltramo, 2013, p. 46).



Es recomendable que los padres les transmitan en este momento en especial esa visión positiva de su cuerpo y del propio pudor, a fin de que en efecto la incorporen como una herramienta tanto de alerta como de recalibración emocional (Nichols, 2016).

La función de los aparatos del organismo son vitales para nuestra existencia pero la función del aparato reproductor tiene una especial importancia: puede dar vida a un nuevo ser humano mediante la unión, en el amor, entre el padre y la madre y, al mismo tiempo, marca las diferencias físicas entre varones y mujeres. Entonces, cuando se hable con los niños acerca de los genitales, lo que el pudor indica no es ocultar la verdad sino no hablar solo de biología, es lo que se conoce como “respuestas integradas” (de Irala Estévez, Beltramo, & Ballón, 2015). Estos órganos tienen una estrecha relación con la expresión del amor, la vivencia de los afectos, la procreación de los niños y la propia identidad. El cuidado y la sana vivencia de su sexualidad depende de cómo les enseñemos a los niños a quererse, cuidarse y amar.

La protección de esta intimidad también incluye que no quieran que los adultos vean lo que guardan en ciertos lugares de su habitación o que no quieran que sus padres cuenten a familiares o amigos de algunas cuestiones que consideran personales. Este es el inicio del ya comentado “pudor emocional” y es parte natural de la consolidación del concepto amplio de intimidad. Si ellos van entendiendo poco a poco que su cuerpo –incluyendo sus genitales– es algo valioso que los hace valiosos, pueden llegar a sentir sano orgullo de lo que su cuerpo es capaz de expresar y hacer. Y este es el sentido positivo del “pudor corporal”.

Pero al entender de esta manera amplia el pudor, queda claro que este no se circunscribe sin más a tapar o esconder; en estas etapas se educa en el pudor también cultivando en los niños la elegancia y el buen gusto en el vestir, la limpieza y el arreglo personal, siempre con la naturalidad del caso y adaptándose con libertad a las normas sociales imperantes –es decir, evitando que esta fórmula se convierta en el refugio de una actitud de represión o de conservadurismo–. Se pueden considerar éstas como las primeras manifestaciones de pudor, pues lo que está en el fondo es el respeto por el cuerpo, por medio del cual cada uno se presenta ante los demás.

Los niños deben vivir con naturalidad este proceso. «Cuidar» su sexualidad no es lo mismo que «reprimirla». Se trata de que ellos aprendan a cuidarse y que sus padres hablen del tema abiertamente y con madurez en cada momento en que sea necesario y en lugares adecuados; es parte de la pedagogía del pudor.

La sexualidad es un gran regalo. Se le puede decir a los niños que imaginen que les regalan algo muy valioso, ¿qué harían ellos con ese presente? ¿Lo dejarían por «ahí», al punto que pueda rodar por toda la casa y terminar en el patio expuesto a la intemperie o, peor aún, en la calle donde alguien desconocido se lo puede llevar? ¿O lo pondrían en un lugar especial, de tal modo que nadie lo pueda maltratar o romper y solo se lo mostrarían a aquellas personas que deban verlo?

De manera análoga pasa con la sexualidad: al ser su valor tan grande por encerrar el don de la vida –porque los espermatozoides y óvulos tienen como única función unirse– y ser una expresión muy grande del amor entre un varón y una mujer, no se debe jugar con ella y no debería ser tratada con superficialidad. Podría acabar banalizándose y que los niños pierdan la capacidad de captar su valor especial.

Como los temas de sexualidad están relacionados con aspectos importantes de la propia intimidad, cuando en público son exhibidos más detalles de lo que marca la prudencia y el respeto, surge el pudor. Es una advertencia para que se trate con mayor delicadeza aquellos temas relacionados con la intimidad tanto física como espiritual y psicológica, porque justamente son eso: zonas íntimas de la persona y están reservadas para ser compartidas y expresadas en la intimidad con otra persona especial, amada, en un contexto muy determinado.

También provoca pudor en los menores de edad que alguien intente hablarles de temas de orden sexual o hacerles algo en esta línea. Los niños deben entender que su pudor es natural y, más bien, el culpable es el adulto o compañero que les hace daño intentando invadir su intimidad –aunque sea solo mirándoles o enseñándoles material de tipo sexual–. Deben saber que en casos así deben alejarse de inmediato y buscar a personas de su confianza, como sus padres, los adultos que los cuidan o monitores que los tengan a cargo en ese momento.

Un **niño educado en el sentimiento de pudor, es decir, que ha desarrollado la virtud del pudor**, puede darse cuenta mejor de que se encuentra ante una situación de riesgo de abuso o de que algún compañero “se está pasando de la raya” al querer ver sus genitales o mostrarles los propios, al tocarlo –aunque sea disfrazado de “juego”– o al introducirlo en el mundo de la pornografía. Entonces puede actuar con claridad en esos casos rechazando la oferta y buscando un adulto.

El pudor en cuanto sentimiento es la razón por la que a los niños les cuesta hablar a veces sobre temas de sexualidad. En general, un momento ideal para tocar estos temas es en la tranquilidad e intimidad de la casa, con sus padres, que los conocen mejor y pueden resolver sus inquietudes. En la medida en que los niños hayan hablado en su casa de muchas cosas y en muchas conversaciones, tendrán también más confianza para hablar de temas relacionados con el amor y la sexualidad.

Sin embargo, cuando se analiza el factor pudor en el aula y durante aquellas clases que involucren mencionar temas relacionados con la sexualidad y cierto grado de intimidad, hay que hacer varias consideraciones. Se necesita tener presente siempre que el pudor de un alumno en concreto está influenciado por algunos factores culturales, la sensibilidad de cada persona y hasta por la cantidad de tiempo y el modo en el que el tema de la sexualidad se ha tratado en su presencia –tanto en el hogar como fuera del mismo–. Se puede decir que hay una dosis prudente de pudor –que es la que se tiene que promover y fortalecer en las clases– y

otra que puede ser la causante de que los niños no accedan a la formación adecuada en este campo. Esta última, sin ser mala en sí, les puede llegar a impedir entender la realidad de la sexualidad, sus cambios hormonales y todos los desafíos que les vendrán en la adolescencia y juventud en el camino de la consolidación de la pareja comprometida. En este contexto, el profesor debe tener en cuenta las consecuencias negativas del hecho de que ese niño no reciba la información con la que debe contar para tomar las mejores decisiones. El límite entre una y otra situación es muy complejo y produce un comprensible temor a equivocarse. Sin embargo, es responsabilidad de los educadores formarse y buscar ayuda para plantear los temas en el punto más exacto posible de equilibrio para evitar tanto dañar el pudor como dejar a los alumnos sin una información valiosa para su propia vida.

Los docentes o personas que educan a los niños fuera del hogar se pueden topar con diferentes grados de pudor en el aula, que generen inquietud y hasta induzcan a pensar que lo mejor sería no hablar, para respetar a ese niño o a esa niña que son más sensibles. Ante esto lo primero es pensar seriamente acerca de qué contenidos se están transmitiendo y de qué modo. De ser adecuado el contenido y la forma, no se puede pensar que en un mismo aula algo sea bueno para unos y malo para otros. A lo mejor el problema está en la sensibilidad – que se puede fortalecer y afinar– y no aquello sobre lo que se le está educando a ese niño.

Si aun teniendo este cuidado en los contenidos y los métodos se nota que un niño o niña muestran cierto grado de incomodidad relacionada con el pudor es posible que sea necesario para ellos un trato diferente, siempre en coordinación con sus padres, pero efectivo. No hay que olvidar que en ocasiones un excesivo retraimiento, incluso sufrimiento, de niños o niñas con todo lo referido al cuerpo puede ser señal de violencia –padecida o presenciada– o de abuso sexual (Echeburúa Odriozola & Guerricaechevarría, 2005).

El educador debe ayudar a que el niño aprenda a proteger su intimidad sexual en un contexto habitualmente excesivamente estimulado en el campo sexual. La tarea de los educadores, primero y principalmente los padres, pero también docentes, al impartir educación afectivo sexual es darles herramientas a los niños para que entiendan todas las virtudes que necesitan desarrollar para llegar a ser felices entregando su vida de forma definitiva en el amor. En este sentido el pudor sería una de varias virtudes que conforman ese camino hacia el amor y el compromiso que conducen a la felicidad.

Diferenciar situaciones

Debemos insistirles siempre a los niños en que hacer caso de su sentido de pudor es bueno a cualquier edad. Pero también es necesario aclararles que hay una **situación específica** en la que deben mostrar sus partes íntimas sin que eso signifique que estén faltando al pudor: la consulta médica, en la cual, por temas relacionados con su salud, un médico o una doctora tendrán que revisarlos, de preferencia en compañía de sus padres o en presencia de una tercera persona también personal sanitario.

En el caso de **la consulta médica**, hay un contexto en donde prima el cuidado de la salud. También puede suceder que en casa uno de los chicos se haga una herida en una zona cercana a las partes íntimas –como puede ser la entrepierna– y sus padres tengan que hacerle curas.

Lo indicado es que a los niños les quede claro que **nadie** debe exhibirse desnudos ante ellos ni tocarles con la intención de provocarles, y que deben rechazar todas aquellas situaciones en las que se sientan incómodos porque son advertidos por el pudor de que algo no está siendo apropiado.

3. El modo fenoménico: la persona como una unidad bio-psico-espiritual

Se comprende, por eso, la importancia de partir de una antropología que, teniendo en su raíz la comprensión de la unidad de la persona, sea capaz de dar razón de la identidad y unidad del sujeto –el yo que obra– y a la vez –salvaguardando la distinción esencial de los diversos dinamismos operativos: los espirituales, los psíquicos, los físicos– dé razón también de la pluralidad y diversidad de operaciones que realiza (Beltramo, 2018).

El desafío de abordar la unidad y la diversidad

Una vez establecido el primer núcleo de la unidad humana en el modo metafísico, toca ahora analizar los diferentes tipos de actividades que puede realizar el ser humano. En el plano de la tarea que constituye la propia vida, el hombre se mueve en diferentes planos, con objetos variados y ejercitando diversas facultades y potencias. Y sin embargo no deja de ser uno y el mismo.

Desde finales del siglo XIX, han ido surgiendo corrientes de análisis de la realidad humana desde una mirada más descriptiva que metafísica, coincidiendo con la preponderancia concedida al método experimental. Son desarrollos intelectuales que se dan al mismo tiempo que la psicología se va desprendiendo del ámbito de la filosofía. Se empieza a hablar más insistentemente de personalidad, dejando un poco de lado el concepto de persona, pero no se debe absolutizar este distanciamiento ya que los psicólogos son deudores de los filósofos en numerosos planteamientos y análisis.

En el tema de la consideración de la persona –personalidad para la psicología– el dualismo iniciado por Descartes repercutió en las teorías psicológicas. El momento del “nacimiento” de la psicología moderna coincide con el auge de una serie de teorías reduccionistas en las que no se equilibra la unidad y la diversidad propias del ser humano. Se trata de un reduccionismo antropológico que ha continuado presente hasta la actualidad, adoptando diferentes formas y predomina validado en las principales escuelas, enfoques y teorías.

Reduccionista hacia el monismo de corte empirista es, por ejemplo, el modelo conductista (*behaviorista*) iniciado por John Watson (1878-1958) y luego continuado por Burrhus Frederic Skinner (1904-1990).

También se aprecia el reduccionismo en las corrientes psicoanalíticas iniciadas por Sigmund Freud (1856-1939) o Alfred Adler (1870-1937) que, básicamente, hacen que las pulsiones sean el factor preponderante.

Por otro lado, entre los que apuestan por la unidad y la diversidad resistiendo la tentación del reduccionismo podemos contar a la corriente iniciada por Oswald Schwarz (1883-1949), Rudolf Allers (1883-1963) y Viktor Frankl (1905-1997)⁵. En el campo de los filósofos, pero teniendo mucha repercusión en la elaboración psicológica, se encuentra la corriente que se constituyó con el tiempo tras las huellas de Nicolai Hartmann (1882-1950) y Max Scheler (1874-1928), de corte eminentemente fenomenológico. Eventualmente, si se toma en cuenta la influencia conceptual que Hartmann y Scheler tuvieron en Frankl, se puede decir que ha habido una confluencia, guardando cada uno su respectiva identidad.

En todo caso, lo que tienen en común estos últimos es que consideran que el ser humano es una unidad compuesta, sin caer en el psicologismo o en otros reduccionismos. Es así que surge el análisis de la persona humana como dividida por capas o estratos, en lo que Hartmann llama “la estructura estratificada del mundo”, bajo la premisa de que “la dualidad de los estratos no anule la unidad y totalidad del ser humano” (Hartmann, 1954, p. 126), y que luego va adquiriendo diferentes nombres y caracterizaciones.

Son tres los antecedentes fundamentales de la idea de que la persona está compuesta por tres niveles, surgidos todos ellos entre finales del siglo XIX y principios del XX: el psicoanálisis, la neurología y la filosofía (especialmente la de corte fenomenológico).

Respecto al psicoanálisis, es preciso recordar que durante sus estudios sobre pacientes neuróticos e histéricos, Freud llegó a distinguir tres territorios bien marcados en el ser humano: el del Yo (que abarcaría la vida anímica), el del Ello (o fondo inconsciente de motivos reprimidos no conocidos por el individuo) y el del super-Yo (que sería una estructura superpuesta al Yo que deja pasar a la conciencia solo lo que califica de bueno, decente o permitido). Tal como señala Lersch, este fue el primer esbozo moderno de estructuración por capas (Lersch, 1974).

⁵ Schwarz, Allers y Frankl con algunos otros, eran inicialmente discípulos de Freud y Adler. Sin embargo, en 1927, luego de una tremenda disputa intelectual pública, el grupo de los jóvenes se abre, creando una “tercera corriente vienesa de psicoterapia” (respetamos con este lenguaje, poco usual, el deseo expreso y reiterado de Frankl de no llamar “tercera escuela vienesa” sino “corriente”). La primera era el psicoanálisis, fundado por Freud, y la segunda la psicología individual, obra de Adler. Sin embargo, para evitar estereotipos en este terreno, es bueno recordar que Frankl siempre se presentó como un psicoanalítico que introducía aclaraciones y modificaciones a su propio maestro, pero sin renunciar a ese membrete.

Sin embargo, esta división freudiana no deja de ser una “estructuración unilateral” que reduce todo el fenómeno de la pluralidad interior humana a energía pulsional. Es esta tendencia al reduccionismo la que hará que los miembros de la «tercera corriente vienesa de psicoterapia» tomen distancia de su maestro.

Ciertos descubrimientos de la neurología fueron muy influyentes a principio de siglo XX. La distinción de funciones de control entre la corteza (relacionada con procesos superiores como el habla, el pensamiento y la memoria), el tronco cerebral (que regula manifestaciones vitales como son las pulsiones, las tendencias y las emociones) y el cerebelo (regulador del sistema nervioso central), llevó a la psicología a considerar esquemas análogos de ordenamiento y división funcional⁶.

Desde el campo de la filosofía, el pensamiento de Hartmann se convirtió en un hito importante cuando lanzó su lectura de toda la realidad a través de “estratos” que, superpuestos, establecen diferentes grados de ser en las cosas.

Únicamente se puede abarcar la esencia del hombre cuando se lo entiende como la totalidad integrada de los estratos reunidos en él. Análogamente, sólo se llega a captar su naturaleza cuando se la entiende dentro de la totalidad del propio orden de los estratos que, también fuera del hombre, determina la estructura del mundo real. No se puede comprender al hombre sin entender el mundo en el cual vive y del cual es miembro, exactamente del mismo modo como no se puede comprender el mundo sin entender al hombre, puesto que es el único miembro del mundo a quien éste expone su estructura. (Hartmann, 1954, p. 228)

La concepción de Hartmann respecto a los estratos es, de alguna manera, ascendente, siendo que la división la hace según un ascenso en complejidad pero también en perfección, y con “reglas” que son las que, a juicio de este filósofo, definen las relaciones entre los estratos.

Su teoría postula la existencia de diferentes axiomas para comprender los aspectos de la realidad, entre lo que destaca el axioma de estratificación, que se puede definir con estas palabras:

Los estratos inferiores están contenidos en las estructuras superiores. Es manifiesto que esta relación no es reversible. El organismo no puede existir sin átomos ni moléculas, pero éstas pueden ser sin ellos (Hartmann, 1954, p. 228).

Este axioma permite descubrir cuatro leyes –o reglas– de la estratificación, que aportan mucha luz sobre todo su planteamiento.

⁶ Posteriormente el progreso sobre todo de la neurología y los diagnósticos por imágenes conducirán al desarrollo unificado de lo que se conoce como neuropsicología. El riesgo del reduccionismo sigue presente. Importante es el alegato contra el determinismo biológico con el Siegel aborda este problema para la neuropsicología. (D. Siegel, 1999)

Ley del “retorno”. Significa que las categorías de un estrato inferior pueden estar presentes en un estrato superior aunque, dentro de este nuevo estrato, no permanecen con las mismas características del estrato inferior. Pero esta incorporación va desde el estrato inferior al superior, nunca del superior al inferior: hay categorías del estrato psíquico que también están en el espiritual, pero las del espiritual no estarán nunca presentes en el psíquico.

Ley de la modificación. Las categorías inferiores, al entrar en el estrato superior, modifican su naturaleza y pasan a adoptar las características que corresponden al estrato superior. Así, dejan de ser principios determinantes –como lo son en el estrato inferior– y pasan a convertirse en un elemento más del estrato superior. A este proceso de resignificación de las categorías inferiores cuando están en el estrato superior Hartmann lo llama “supra-configuración” o “supra-construcción”, dependiendo del camino y las características de cada tipo de categoría (Zaborowski, 2016).

La interrelación de los estratos ontológicos se apoya esencialmente en una intrínseca penetración de categorías más elementales en el dominio de estructuras superiores. Del mismo modo es posible ver que esta penetración interna está vinculada con su constante modificación. Todas esas categorías elementales reciben, en virtud de su retorno desde un estrato al otro, algo de la peculiaridad de dicho estrato (Hartmann, 1954, p. 165).

Ley del *novum*. La categoría superior tiene carácter estructural y es un todo que no se agota en la suma de sus componentes. De este modo, contiene a los estratos más bajos pero de una manera original, propia. Y además, el *novum* es como un plus que tiene cada estrato superior respecto a sus inferiores, lo que permite comprender la composición inferior así como la particular de ese estrato.

Ley de la distancia entre estratos. La diferencia entre un estrato y otro se da al modo de “saltos cualitativos” que permiten distinguir con claridad el estrato superior de sus inferiores. Pero no es necesario encontrar líneas muy rígidas para esta delimitación: “Trazar el límite no es ontológicamente tan importante como la especial naturaleza de los estratos mismos” (Hartmann, 1954, p. 165).

La relación entre los estratos le permite a Hartmann establecer un aspecto fundamental de la relación entre los mismos que se podría decir que define las tensiones internas en el ser humano. Según la “ley de libertad”, los estratos superiores son más libres que los inferiores porque tienen un *novum* que les permite estar a una mayor altura. Sin embargo, los estratos inferiores condicionan a los superiores porque son los que tienen la materia o contenido y, en definitiva, la fuerza. Por la “ley de la indiferencia”, el estrato inferior no tiene la capacidad por sí mismo de dictar las decisiones del estrato superior, pero su fuerza es mayor porque condiciona aspectos básicos de su existencia. Por ejemplo, una persona puede decidir no

comer pero este acto de su estrato espiritual estará siempre condicionado por la necesidad fisiológica de ingerir alimentos y por la sensación de hambre.

Se da una aparente paradoja por la cual los estratos superiores tienen la libertad pero no pueden ejercerla sin tomar en cuenta e incorporar las limitaciones, de fuerza, que les imprimen sus propios estratos inferiores. Es a lo que Hartmann llama “la libertad en la dependencia”, única posible garantía de ser y permanecer siendo libre. Cada nuevo estrato superior, aun gozando de sus características propias, no puede prescindir de sus bases, de aquellas capas inferiores en las que se asientan (K. Peterson, 2016).

Para Hartmann aplicar la teoría de las capas a la persona humana significa aceptar que la “humanización” es mayor conforme se trata de capas más altas. Su influencia fue decisiva en lo que se puede llamar la corriente de la “tectónica de la personalidad”.

37

Orígenes del estudio de la personalidad por capas

Puede ser ilustrativo hacer un breve repaso histórico de los primeros autores que trabajaron, a partir de los tres hitos mencionados, el tema de la composición de la personalidad en capas o niveles. Se puede ver reflejada la evolución y diferentes abordajes de la misma idea, lo cual siempre aporta elementos de mayor comprensión sobre realidades de por sí complejas.

Los autores a destacar son Jaensch, Hoffmann, Rothaker, Thiele, Brennan, Lersch y Frankl.

Erich Jaensch (1883-1940) en su libro *Formas básicas del ser humano* (1929) habla de tres estratos de lo anímico: el profundo (que correspondería al cuerpo), el medio (que sería el psicológico propiamente dicho) y los superiores. También Jaensch (con su hermano Walter, médico) elaboró una tipología caracterológica llamada “tipología de la integración”, concepto también fundamental para el desarrollo de la tectónica de la personalidad (Ferrater Mora, Terricabras, & Cohn, 1994).

Por su parte H. F. Hoffmann, retomando aspectos de la doctrina platónica (Galimberti & G de Quevedo, 2002)⁷ habla de un estrato profundo de “instintos vitales” –que sirven para la satisfacción de las necesidades más elementales– de otro estrato superior donde se ubican los sentimientos y las tendencias, y de un estrato más alto aún, el del espíritu, que

no puede subsistir sin las capas más profundas, pero que vela sobre ellas como guarda severo y se esfuerza en compensar sus defectos. Se halla unido a las capas profundas y, sin embargo, es relativamente libre frente a ellas. Es el estrato de la volición consciente, del pensamiento racional, del autodomínio y del cumplimiento consciente del deber (Lersch, 1974, p. 79).

⁷ Como es sabido, Platón asoció tres segmentos corporales con otras tres capas de la persona: los deseos se relacionan con el abdomen, el valor con el pecho y la razón con la cabeza.

Erich Rothaker (1888-1965), aunque fuertemente influido por Dilthey, desarrolló su teoría desde una mirada eminentemente biológica que sigue el camino marcado por la neurología, mezclándola con aproximaciones freudianas. Así establece la existencia de dos estratos: el de la persona profunda y el estrato personal. El estrato de la persona profunda (o estrato del Ello o “id”) estaría asociado con la llamada “persona subcortical” entendiendo por tal el aspecto no personal del cerebro que incluye la zona vital, la vegetativa y la emocional, que en el caso del ser humano presenta características propias. El estrato personal –zona espiritual del pensar y querer autónomo– es el verdadero centro de la personalidad.

No hay que pensar, sin embargo [*en el pensamiento de Rothaker*] que las capas sucesivas constitutivas de la personalidad permanecen aisladas unas de otras o que constituyen partes independientes entre sí; por el contrario están en íntima relación unas con otras, formando una unidad, o mejor, una totalidad, que no suprime las diferencias y aun divergencias que existen entre ellas, pero que las mantiene unidas, referidas a una superior unidad (Croce & García Montero, 2007).

Rudolf Thiele (1888-1960) ya en 1940 hizo un relevamiento de todas las posiciones que, hasta ese entonces, buscaban explicar la tectónica de la personalidad. Es importante lo que Lersch anota al respecto de este esfuerzo: “ha intentado reducir a una imagen convergente las clasificaciones por estratos de los diferentes autores que en ningún modo coinciden exactamente” (Lersch, 1974, p. 79). Thiele menciona tres estratos: el somatopsíquico (componente vital de la personalidad), el timopsíquico (que abarca la vida emocional, sentimental y las tendencias correspondientes) y el poiopsíquico (que se centra en el “reino de la voluntad” a la que también se asocia el pensamiento y la acción).

Por su parte, Robert Brennan (1897-1975) en 1936 publicó un muy didáctico tratado de psicología general que sugestivamente subtuló *Una interpretación de la Ciencia de la Mente basada en Santo Tomás de Aquino*. Allí, haciéndose eco de posturas clásicas, divide el estudio en tres dimensiones: vida orgánica, vida sensitiva y vida intelectual (donde incluye tanto un análisis de la inteligencia como de la volición y del Ego como sinónimo de yo psicológico).

Este trabajo resulta interesante para ver el puente conceptual entre la teoría de las almas aristotélico tomista –que contiene muchos principios que se ven esbozados en las escuelas del siglo XX sobre la estructura de la personalidad– y los desarrollos de la psicología moderna.

Phillipe Lersch (1898-1972) tal vez sea uno de los autores que más y mejor ha trabajado el concepto de la tectónica de la personalidad. En un libro que ya es un clásico obligado sobre este tema, “La Estructura de la Personalidad”, establece una completa visión de las capas que, según él, componen la personalidad. Distingue tres capas:

a.- Fondo vital, relacionado con lo corpóreo y lo inconsciente; incluye el tema del cerebro no como una pauta para establecer la división tectónica sino como un tema por dilucidar.

b.- Fondo endotímico, en el que incluye los apetitos y tendencias, las vivencias afectivas y lo que él llama los “temples estacionarios”, estados afectivos de mayor permanencia que los sentimientos o las emociones.

c.- Superestructura personal, lugar en la que ubica la inteligencia y la voluntad como funciones del Yo.

Lersch da un papel preponderante a la acción como uno de los ejes que posibilitan a la persona integrar sus tres capas, siendo la acción voluntaria la de mayor trascendencia porque en ella se ubica el vital papel del libre albedrío.

Como en todos los autores mencionados, para él el concepto más importante –y que justifica todo su esfuerzo analítico– es el de la integración de la persona, única razón de ser de la división tectónica de la personalidad.

El aporte de Viktor Frankl

Por último, no se puede dejar de mencionar al psiquiatra que tal vez haya sido el de más éxito al difundir sus ideas, con una propuesta antropológica sólidamente anclada en raíces metafísicas y proyectadas hacia la división de la personalidad por “dimensiones”. Se trata de Víktor Emil Frankl (1905-1997), uno de los fundadores de la “tercera corriente vienesa de psicoterapia” y tal vez de los expertos de la mente que más haya viajado y enseñado en casi todo el siglo XX. Probablemente sus circunstancias de vida impulsaron esa popularidad. Como sea, se puede decir que sus planteamientos fueron una poderosa corriente de aire fresco sobre la psicología y la psiquiatría, especialmente en el período cultural e intelectualmente complicado que se dio entre el final de la Segunda Guerra Mundial (período en que fue víctima en varios campos de concentración) y los años 80.

El mismo Frankl presenta su pensamiento y su vida en este párrafo que bien se podría considerar un compendio de ambas cosas:

No necesito que nadie me llame la atención a la condicionalidad del hombre: en último término, soy especialista con dos especialidades, neurología y psiquiatría, y como tal conozco muy bien la condicionalidad biopsicológica del hombre: pero no solo soy médico con dos especialidades, soy también sobreviviente de cuatro campos de concentración, y por esto conozco también la libertad del hombre, que es capaz de evadir con su esfuerzo todos sus condicionamientos y de oponerse a las más rigurosas y duras condiciones y circunstancias, y de aplicar todo su peso contra ellas, gracias a lo que yo denomino la capacidad del espíritu para hacer resistencia (Frankl, 1978, p. 48).

Para el austríaco la persona humana es una unidad con dimensiones. A esto él lo llama “trinidad del hombre” y, para explicarla, introduce lo que él llama la ontología dimensional, que no es otra cosa que el fundamento más elevado al que apela para explicar la “*unitax simplex*” del ser humano, claramente influenciado por Hartmann y otros autores de su época.

Parte de la base de que la persona humana, desde el punto de vista ontológico, está dividida en cuerpo y alma. Pero la dimensión somática (la relacionada con el componente óptico corpóreo) tiene, a su vez, dos dimensiones: la biológica y la psíquica –que constituyen la unidad psicofísica o psicosomática–. De este modo, al final de cuentas el hombre está constituido por tres dimensiones. José Benigno Freire las resume muy bien apelando al nombre en alemán que Frankl asigna a cada parte:

Geist: dimensión espiritual en cuanto exclusiva del hombre; significa propiamente espíritu en su doble acepción de naturaleza racional (espiritual) y también en el sentido de la dimensión de naturaleza contraria al cuerpo del hombre.

Seele: el principio que anima al ser viviente en su vertiente orgánica (alma, en el sentido de psique).

Leib: cuerpo del ser viviente.

Para diferenciar con nitidez los distintos niveles de animación en el hombre, Frankl distingue entre GEISTLEELE, alma espiritual en cuanto espiritual, y LEIBSEELE, para referirse al alma en cuanto inmersa en el organismo, es decir, el principio de animación psíquica (Freire, 2002b, p. 28).

Más allá de divergencias en las traducciones al español, en las que se mezclan diferentes aproximaciones filosóficas y psicológicas⁸, se puede decir que Frankl establece en la acción una unidad-totalidad entre lo espiritual, lo psíquico y lo biológico: tres dimensiones de la misma personalidad.

El concepto de “espiritual” siempre ha causado problemas, especialmente en el mundo de la psicología, ya que se asocia inmediatamente a aspectos de tipo religioso. Para evitar este equívoco o tener que aclararlo una y otra vez, Frankl utiliza la expresión dimensión noológica (que Freire califica como un “ácido neologismo”) y ubica en el dinamismo de lo espiritual el plano de lo específicamente humano, de lo que integra a toda la persona.

⁸ “En las ediciones castellanas de los libros de Frankl (en especial en las traducciones mexicanas y argentinas) es frecuente encontrar la expresión «cuerpo, alma y espíritu». Esta expresión suele desorientar o desconectar a los que se inician en el estudio de Frankl. Alma, aquí, conserva su sentido filosófico originario de principio animador y significa dimensión psíquica. Por la evolución actual del habla, incluso del habla culta, hoy en día resultaría menos engorroso y menos confuso traducirlo de esta forma: «cuerpo, psique y espíritu». El término alma en la actualidad se suele emplear para designar al alma racional y perdió su uso como alma sensitiva. En los textos de Frankl que aparezca el vocablo alma entiéndase siempre en este sentido de dimensión psíquica” (Freire, 2002b, p. 113)

Así Frankl habla de: un dinamismo espiritual o noológico, relacionado directamente con el espíritu en sentido óntico; de un dinamismo psíquico, que pone en relación con la animación de lo orgánico y que coincide con el alma –entendiéndola en el sentido clásico de psiqué– y de un dinamismo biológico, las funciones orgánicas que se relacionan con el funcionamiento biofísicoquímico.

La unidad de toda la persona está dada por la dimensión espiritual, única y típicamente humana. Es desde ella que el hombre posee libertad y puede buscar sentido a su vida. Para Frankl, la vida se integra si se tiene un sentido. Es decir que el ser humano integra sus conductas reflejando su trasfondo óntico en el aspecto dinámico de su ser.

Distinguir entre la unidad psicosomática –compuesta por los dinamismos biológico y psíquico– y la espiritual le permite establecer a Frankl una pauta terapéutica fundamental: la afección del complejo psicosomático no anula a la persona, ya que su dinamismo espiritual está por encima. Por ejemplo, al diagnosticar una afección mental, en última instancia el yo –más relacionado con el dinamismo espiritual–, se ve afectado pero no es alterado totalmente. Y es desde este dinamismo que hay que ver al paciente⁹ –y no como un simple complejo biopsíquico, susceptible de los vaivenes de problemas físicos, emocionales, mentales y hasta provocados por otros, como fue el caso de la terrible experiencia de los campos de concentración–. Sin embargo, esto no debe hacer pensar que biología o psiquismo no pueden considerarse “personales”; lo son sin duda, pero, lo son “más” en la medida en que son integrados por el dinamismo espiritual. Este repaso proporciona una visión de conjunto que confirma la percepción de Thiele quien, al ver los contenidos que varios autores dan al concepto de «multiplicidad en la unidad», señala que todos tienen una visión con muchísimos matices.

Para resumir se puede decir que casi todas estas corrientes surgen en un clima de reacción frente a las miradas reduccionistas de las diferentes escuelas filosóficas idealistas de finales del siglo XIX y psicológicas de la primera mitad del siglo XX. Especialmente estas últimas tendían a centrarse únicamente en el fenómeno, con un fuerte desprecio a lo metafísico, lo que hizo que se impusiera entre ellas una opción entre reductiva-psicologista y materialista¹⁰.

⁹ El concepto de espiritual en Frankl está directamente emparentado con el estudiado del yo en Stein y Caturelli, solo que proyectado a la terapéutica. Así al concepto de dinamismo espiritual de Frankl se le pueden hacer las mismas extensiones que el concepto de «acto de ser personal» agregó a los autores ya citados.

¹⁰ El movimiento intelectual de rechazo a la metafísica se acrecentó mucho después de la II Guerra Mundial con la extensión de las corrientes existencialistas y post-modernistas que, bajo la bandera de la no tolerancia de las dictaduras, hizo una labor de verdadera demolición de la difusión de toda reflexión trascendente del hombre.

A lo ya comentado de Freud, Adler y sus seguidores, vale la pena agregar que la corriente oficial del gobierno comunista en todo el Este Europeo encontró en el conductismo una propuesta psicológica afín a sus planteamientos ideológicos¹¹.

Y, aunque suene extraño, por carriles de este estilo han circulado propuestas como las de Jean Piaget (1896- 1980), con un marcado afán antimetafísico, poco estudiado hasta ahora¹² y Paulo Freire (1921-1997) con su mezcla entre alfabetización e ideologización marxista, por citar a dos autores con fuerte influencia en la educación actual.

La opción por una psicología con trasfondo metafísico y que contemplara la tri-unidad de la persona humana se hizo escasa. La visión de contexto, tan necesaria para comprender a la persona humana, se empezó a echar de menos. De allí que la reacción de los fenomenólogos como Max Scheler, Edith Stein, Dietrich von Hildebrand y hasta el mismo Karol Wojtyla haya tenido un impulso considerable mientras las corrientes de análisis de la personalidad se parapetaban en una sola dimensión, tratando de explicar todas las demás reductivamente. Toda una visión cerrada que no abría el foco intelectual para integrar todos los aspectos de lo humano.

Frente a esta actitud, la nota característica de los representantes de la fenomenología, además de lanzar un mensaje a favor de una mirada optimista sobre el ser humano, es la de destacar la unidad en la diversidad y rescatar un núcleo fundamental: la persona humana.

Características del modo fenoménico

Ya se ha visto de qué manera se puede considerar que la persona es una unidad substancial de cuerpo y alma espiritual. Este es el núcleo constitutivo del modo metafísico. Este modo es el del dato, lo que “está ahí” y constituye el ser de la persona humana. Es una unidad tan consistente y profunda –por decirlo de una manera– que únicamente se rompe en el momento de la muerte. En todo caso, la unidad del modo metafísico es “dada” a la persona y “recibida”

¹¹ Baste recordar los ya conocidos experimentos de Iván Pavlov (1894-1936) y el condicionamiento material de perros con la campana y la comida. Pavlov tuvo fuertes enfrentamientos con el régimen comunista, pero Lenin y Stalin lo consideraban un científico importante para el régimen al punto que se dice que de sus principios del reflejo condicionados fueron implementados en cárceles soviéticas.

¹² “Lo cierto y definitivo, más allá de esta discusión filosófica que para Piaget no tiene valor alguno, es que el sujeto en tanto que núcleo ontológico último que daría la razón de ser de todo ‘estado de equilibrio’ de las estructuras, se ha desvanecido [la teoría de Piaget]. No existe. En cuyo caso, el sujeto como última naturaleza singular-racional, es decir, la persona humana, es negada por Piaget. La psicología evolutiva de Piaget nos muestra una suerte de evanescencia total de la persona. Tras la malla de las estructuras, la persona humana no existe y el ‘sujeto’ de que habla Piaget como existente, jamás trasciende el mundo de los fenómenos” (Caturelli, 1982, p. 217)

por ella, no pudiendo ser de otra manera –por eso se dice que es un dato–. Es rígida: realmente no hay muchas cosas que “hacer” frente a ella. Pero es precisamente esa rigidez la que le proporciona consistencia, por la que se puede decir que el ser humano, en concreto, existe. Esa consistencia sustenta y posibilita que se despliegue un «modo fenoménico».

El modo fenoménico es acción, percepción y tendencia, actividad pasiva y pasividad activa. Es el ámbito donde se desenvuelve la libertad¹³. En el modo fenoménico la integración depende de las acciones particulares, de lo que se decida y se haga. Mientras en el modo metafísico la integración es un punto de partida, en el fenoménico es un continuo “punto de llegada”. Por ello, modo metafísico y modo fenoménico deben ir siempre juntos en el análisis, aunque no se confundan y aporten información diferente acerca de la persona humana.

De hecho, en muchos de los estudiosos de antropología filosófica y psicología que han optado por el análisis estratificado de la personalidad, de uno u otro cuño, esta doble perspectiva está incluida, pero a veces muy mezclada y otras demasiado implícita, hasta el extremo que pasa desapercibida y pierde su eficacia de guía conceptual. La ventaja procedimental de separar los dos modos para abordar el estudio del ser humano es precisamente no perder nunca de vista dos esferas fundamentales y comprender mejor la unidad de la persona humana. Se trata de hacer el mayor esfuerzo de análisis sin perder de vista el de síntesis.

Visto exclusivamente desde el modo metafísico, es claro que el núcleo es el alma en cuanto forma del cuerpo. Pero la unidad que forman es “radical” (de *radice*) y de una interdependencia absoluta: por eso se dice que es substancial. En cambio, el modo fenomenológico implica una lógica diferente.

De ahí que sea necesario no mezclar ambos modos: “Afirmar que el hilemorfismo es la clave para explicar la integración personal no significa que los niveles de la personalidad sean el alma y el cuerpo, ya que estos son coprincipios ontológicos, es decir, principios correlativos que constituyen la persona” (Malo Pé, 2004, p. 59).

Pero esta división y correlación de modos tiene así mismo escondida algo más: entre el modo metafísico y el fenoménico existe una relación causal que puede explicar toda la gama de movimientos en cada uno de los dinamismos del modo fenoménico.

Este paradigma posibilita, entonces, comprender la unidad en la actividad, la unidad dinámica que llamamos “integración como tarea”. La tridimensionalidad es fundamental para

¹³ Leonardo Polo ubica principalmente a la libertad como uno de los cuatro trascendentales personales. Sin embargo, en su manifestación, la libertad define el campo de la esencia. “La libertad es el trascendental antropológico que se convierte más directamente con la co-existencia, puesto que es la actividad del co-acto de ser personal. (...) Al depender de la co-existencia, la manifestación esencial está, por así decirlo, ‘atravesada’ por la libertad. Esta extensión de la libertad es la actividad de la esencia” (Polo, 2003, p. 13)

comprender la actividad humana y cómo el concepto de integración dinámica se verifica a través de ella.

Si bien la integración en el dato, esto es, según el modo metafísico, es la base sólida para comprender a la persona, es bajo la óptica del modo fenoménico que se obtiene el conocimiento práctico, aquél que fundamenta tanto la ética como todo lo referido a la educación.

Un factor fundamental que permite trabajar cómodamente en este esquema es la distancia que el mismo permite marcar con el dualismo cartesiano (Bergson, 2009) y con el monismo conductista verdaderos telones de fondo de numerosas investigaciones psicológicas (Polo, 2009). De este modo se puede hablar de intimidad intencional o espiritual o personal, pero en ningún caso se la identifica con la *res cogitans* de Descartes.

Con el respaldo del modo metafísico sólidamente definido se pueden comprender y describir muchos aspectos de los dinamismos de la persona sin tener que volver a justificar su existencia óptica una y otra vez.

Puesto que son principios ontológicos, el alma y el cuerpo interactúan en cada uno de los niveles de la personalidad. Lo que caracteriza los diferentes niveles no es, pues, el cuerpo o el alma, sino el modo en que en ellos se muestra la unión sustancial: en algunos fenómenos, como en las emociones, se manifiestan más los dinamismos orgánicos; en otros, como en el pensamiento, la espiritualidad (Malo Pé, 2004, p. 59).

De la comprobación cotidiana al descubrimiento de la estructura

A primera vista se puede comprobar que el hombre, siendo uno, realiza diferentes tipos de actividades. No es lo mismo el acto reflejo provocado por un golpe en la rodilla, el sentir ganas de reír, llorar o el pensar en alguien a quien se ama.

Este tipo de observación fenoménica permite una agrupación de las actividades en tres grandes grupos:

Actividades físicas (corpóreas, somáticas o biológicas) que ocurren en el cuerpo¹⁴.

Actividades psíquicas (emotivas, sentimentales, tendenciales, pulsionales)¹⁵.

¹⁴ Ciertamente que Wojtyła diferencia entre “ocurrir” y “actuar”. Utilizando el lenguaje que hemos elegido para este trabajo, el ocurrir caracteriza más al modo metafísico, mientras que el actuar, al fenoménico. Pero por la dinámica interna del dinamismo biológico, el “ocurrir” también le cabe perfectamente incluso en el modo fenoménico, lo que demuestra la intrínseca relación entre este dinamismo y el principio metafísico material, las interconexiones entre ambos modos son continuas (Wojtyła, 1982, p. 80).



Actividades espirituales (las que tienen que ver con el entender y el querer, con una proyección intencional y que se deslindan de la realidad material).

Las actividades físicas son operaciones que suceden en la persona humana, tales como el arco reflejo, el latido del corazón, etc. En su propia e intrínseca dinámica, como dinamismo, la libertad no interviene.

En las actividades de tipo espiritual se nota exactamente lo contrario ya que todo lo que el ser humano hace con su inteligencia y su voluntad es enteramente suyo. Por ejemplo, nadie ama a algo o a alguien “si no quiere”: es el ámbito donde anida y brota la libertad.

El grupo de las actividades psicológicas es particular ya que comparte características de los otros dos. El psicológico es, como ya se dijo, el dinamismo que abarca los sentimientos, las pasiones, los estados de ánimo y otros. Fenomenológicamente hablando, cada uno de los movimientos interiores del dinamismo psicológico remite a una relación con los otros dos.

Un sentimiento como el miedo puede resumir algunas de las características de este dinamismo. Cuando una persona se enfrenta a una situación atemorizante –por ejemplo, se encuentra en un edificio en el momento de un terremoto– no puede evitar la emoción de miedo: este viene como una oleada. En esa persona se dan una serie de cambios fisiológicos como alteración del ritmo cardíaco, aumento de adrenalina, tensión en todos los músculos, entre otros, que ayudan a producir un estado de ánimo particular. En ese sentido el miedo es “no-libre”. Sentir miedo no es una opción para la persona. Sin embargo, sentir miedo no implica necesariamente salir corriendo hacia la puerta más cercana, presa de pánico. Es decir: algunas personas lo harán y otras no. La conducta que cada uno adopte respecto a esa emoción es el margen de la libertad¹⁶.

Se da una tensión entre la libertad y el deseo. Esta es la variabilidad y la nota característica de todo evento que surja del nivel psicológico: por una parte está la libertad y por otra la “no-libertad”, por decirlo de alguna manera. Este dinamismo comparte aspectos de lo espiritual y de lo físico; se puede decir que reúne las características más “biológicas” de lo espiritual y, al mismo tiempo, las más “espirituales” de lo biológico.

¹⁵ “Si del fondo vital pasamos a la esfera, abigarrada e incesantemente fluctuante, de los procesos y estados anímicos que se halla por encima de él y que el hombre conoce por introspección entonces entramos en la esfera ya citada de las vivencias endotímicas, de los estados de ánimo y de los sentimientos, de las emociones y de los movimientos afectivos, de los instintos y de las tendencias” (Lersch, 1974, p. 97).

¹⁶ “La libertad humana es finita. El hombre no está libre de condiciones. Pero es libre para asumir una actitud frente a ellas. Las condiciones no le determinan por completo. Dentro de ciertos límites depende de él que sucumba o se rinda a las condiciones. O puede igualmente superarlas, y al hacerlo, abrirse y entrar en la dimensión humana” (Frankl, 1992, p. 51).

Aplicando en él la ley del retorno de la que habla Hartmann, se puede decir también que hay aspectos que la penetran desde el dinamismo físico –que Hartmann llama estrato orgánico– pero al mismo tiempo su *novum* está íntimamente relacionado con su mayor cercanía con el dinamismo espiritual y marca de esa forma sus características propias.

Este análisis no va contra la experiencia de unidad, absolutamente cotidiana. En algún sentido la propia actividad sexual puede y debe leerse en estos tres parámetros. Nadie la puede plantear como una actividad únicamente “espiritual”: por más que se quiera. Si una persona no interactúa “físicamente” con otra del otro sexo y no se da entre ellas un contacto de naturaleza biológica no se puede decir que hayan tenido actividad sexual. En este sentido es una actividad claramente inherente al dinamismo biológico. Sin embargo es indiscutible también que esta actividad humana implica un disfrute, una implicación emocional que transforma esta actividad en algo que va más allá de un contacto físico. La gratificación placentera de realizarlo es el primer evidente efecto, pero en el mundo emocional la actividad sexual implica mucho más, un entramado incluso complejo (Wojtyla, 1978).

Aun así es bastante obvio que la persona que tiene relaciones sexuales no es solamente un “cuerpo” que entra en contacto con otro y se “emociona” con ello o simplemente lo hace por emociones previas a esa actividad. Una lectura solo en estos niveles es evidente y claramente limitante del fenómeno que allí se está registrando. El concepto mismo del amor, de la realización, de la plenitud humana implican un nivel humano de alguna manera superior a los otros dos, sin negarlos. En pocas actividades como en esta se ve con tanta claridad la necesidad de prestar atención a los tres dinamismos humanos que de alguna manera reclaman de manera eminente la propia integración para potenciarse al máximo.

Relación ser-conducta

En toda esta explicación hay un dato fundamental que queda claro: sin ser no hay actuación. Primero el hombre *es* (primacía del modo metafísico¹⁷) y luego actúa. Esto significa que sabiendo cómo *es* se puede develar el cómo *actúa*, porque hay una relación causal entre el modo “como-se-es” y el modo “como-se-actúa”.

Para distinguirlo Wojtyla dirá que hay dos estructuras en el hombre: “la estructura «el hombre actúa» y la estructura «algo ocurre en el hombre» parecen dividir al ser humano como si fueran dos niveles independientes” (Wojtyla, 1982, p. 88). A esos niveles es los que llamamos modos.

¹⁷ “Las dos estructuras, aquella en la que el hombre actúa y aquella en la que algo ocurre en él, atraviesan el campo de la experiencia, pero se juntan y reúnen en el campo de la metafísica” (Wojtyla, 1982, p. 91).



“La persona, y con ella su soporte óntico, se han concebido aquí no solo como el sujeto metafísico de la existencia y del dinamismo del ser humano, sino también, en cierta manera, como síntesis fenomenológica de eficacia y subjetividad” (Wojtyla, 1982, p. 91). Es decir, como vista desde su modo fenoménico, base de la acción y lugar de la tarea de la integración.

Todo lo anterior significa que al modo fenoménico se puede llegar por vía puramente fenomenológica –la vía de la mayoría de los psicólogos ya estudiados– o por vía metafísica. Pero para comprender a la persona completa, en toda su magnitud y profundidad, es necesario combinar ambas.

El recorrido que va del modo metafísico al modo fenoménico puede aportar muchos datos de la realidad dinámica humana. Sabiendo el “por qué”, se puede comprender mejor el “cómo”.

Pero en esta involucración mutua hay jerarquías, como todo en la naturaleza. La relación jerárquica entre modo metafísico y modo fenoménico lo marca el principio del *operari sequitur esse*. El nivel operativo surge del nivel del ser, el modo fenoménico del metafísico, la naturaleza de la persona. La naturaleza, en el sentido metafísico, equivale a la esencia de cualquier ser, considerándose la esencia como base del dinamismo del ser. Así, la naturaleza es la revelación del ser en el movimiento que le es propio.

La existencia del actuar depende en realidad de la existencia del hombre, y aquí es donde reside propiamente el momento de la causalidad. La existencia del actuar procede y es resultado de la existencia del hombre: es su consecuencia o efecto. La relación existencial entre acción y ser de que nos estamos ocupando nos permite clarificar y percibir estas relaciones no solo en el orden de la existencia. (...) La afirmación de que la acción es consecuencia o continuación de la existencia, trata de manifestar que hay una cohesión específica entre el proceso de actuación y el sujeto que actúa (Wojtyla, 1982, p. 99).

En un sentido epigenético, los diferentes dinamismos del modo fenoménico tienen su fuente en el modo metafísico. Dicho en términos aristotélico-tomistas: es la causa formal y como tal informa las características específicas de los dinamismos. Los dinamismos pueden analizarse desde ese origen para comprenderse mejor.

En el caso de la causa formal es una condición necesaria pero no suficiente, ya que en la activación de los distintos dinamismos de la persona intervienen otros factores complejos que son materia de estudio de la propia antropología filosófica y la psicología.

Para comprender mejor la vía por la cual la causa formal afecta la conformación del modo fenoménico en la persona, es necesario volver un instante al concepto de *integrum*. Al ser totalidad de partes ordenadas, el *integrum* genera realidades nuevas, diferentes, existentes de tal forma que no se pueden reducir ni a las partes constitutivas del ente ni a la simple suma de

esas partes. Se puede establecer una analogía con la relación de las piezas del motor de un automóvil y las “velocidades” del mismo: ni la palanca de cambios, ni los engranajes, ni el embrague “son” la primera, segunda, tercera, cuarta o quinta velocidad del automóvil. Ni siquiera la simple suma de esas partes –las cuales pueden estar desparramadas por el suelo, una muy pegada a la otra, y, sin embargo, no generar absolutamente nada–. Cada velocidad es algo más, nuevo, con existencia propia y unas reglas muy definidas de ser, pero irreducible a su solo origen físico. De modo análogo, los dinamismos existen pero no pueden reducirse simplemente a sus partes constituyentes metafísicas.

En este sentido, Viktor Frankl apunta que si se parte únicamente de un enfoque metafísico resulta imposible separar dimensiones diferentes de la unidad. Es decir, si no se pasa del plano de lo que Frankl llama “lo óntico” hacia uno más dinámico, poco se puede averiguar del cómo funciona la personalidad humana.

Por ello, en opinión de Frankl, en un enfoque esencial del hombre (visión metafísica) resulta imposible distinguir dimensiones distintas a la unidad; no obstante, si analizamos al hombre desde el plano del comportamiento o de la conducta (visión metaclínica) podríamos diferenciar, heurísticamente, planos o niveles distintos en las acciones del hombre (Freire, 2002b, p. 113).

Es decir, se hace necesario pasar a un nivel más dinámico, más relacionado con la acción y la conducta, sin dejar de reconocer la dependencia que esta esfera tiene de sus bases metafísicas. Es solo entonces que se pueden distinguir en la persona los dinamismos: abandonando el análisis del modo metafísico y centrándonos en el fenoménico.

La palabra «dinamismo» refleja muy bien las categorías que son propias del modo fenoménico pues remite a que esta distinción no se ve en la ontología sino en la acción, lugar de la integración dinámica de la persona humana.

Es oportuno reiterar que el modo fenoménico es fundamental en la ecuación pedagógica, ya que todo cambio educativo posible será necesariamente en este modo. De ahí que se pueda afirmar que, en sentido estricto, solo se puede educar el modo fenoménico.

Desde este punto de vista, el fin de la educación es la integración de los dinamismos, lo que implica la potenciación de cada uno y su incorporación en el orden vital adecuado. Este orden es el que revela al yo o –para decirlo con mayor profundidad óntica– es el que permite el despliegue total del acto de ser personal, tanto hacia el sí mismo del nivel de la esencia como hacia su entorno –el de las personas, del mundo de la cultura o del de la naturaleza–.

Es a esta transparencia del acto de ser personal, que se logra por la integración de los dinamismos, a la que llamamos virtud y, al mismo tiempo, esa creciente transparencia vital es uno de los productos de la virtud.

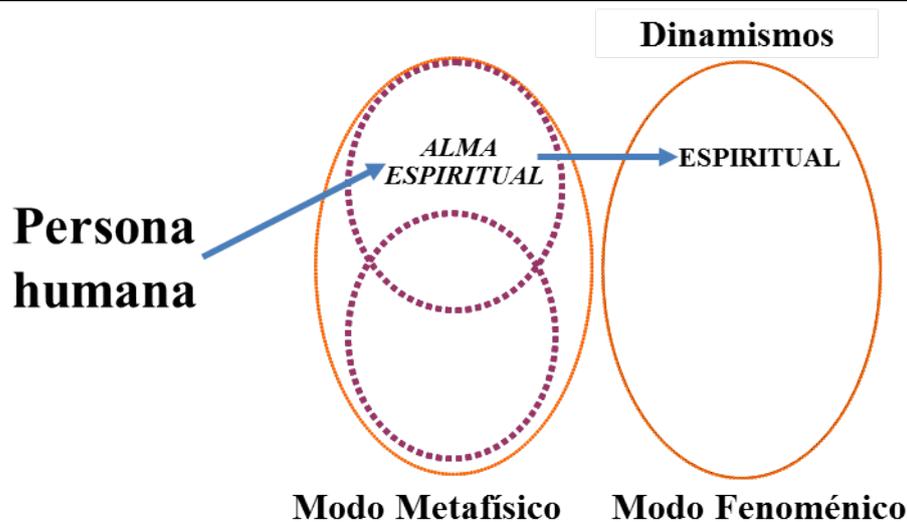
La raíz de los dinamismos de la persona humana

Lo dicho hasta aquí permite afirmar que es posible relacionar heurísticamente –para usar un término de Frankl– cada componente del modo metafísico con los dinamismos del modo fenoménico.

De cada uno de los elementos constitutivos surge un dinamismo. Es fundamental en todo el proceso nunca perder de vista la unidad del hombre: por eso se insiste en que es toda la persona que, “a través” de alguno de sus componentes metafísicos, realiza alguna de esas actividades y, por tanto, define el dinamismo correspondiente.

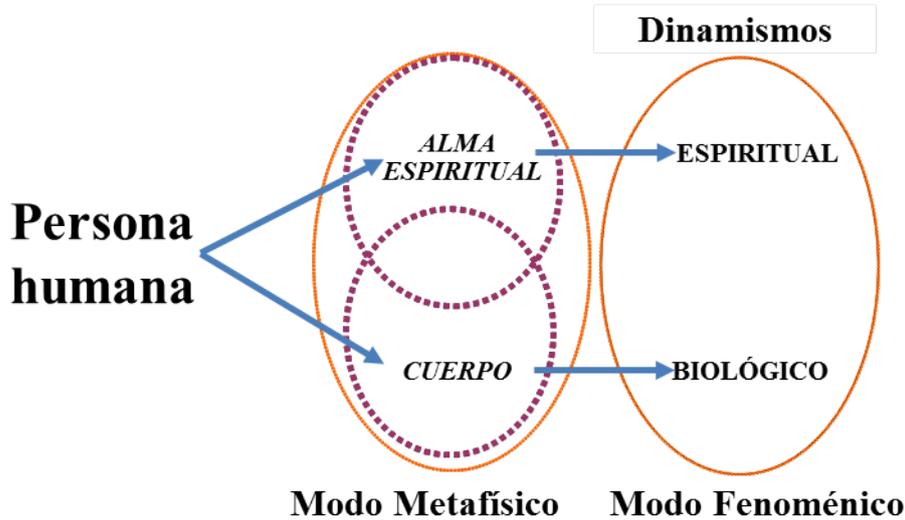
Con su alma espiritual toda la persona humana realiza las actividades espirituales, lo que define el dinamismo espiritual (Gráfico 7).

Gráfico 7



Con su cuerpo toda la persona humana padece movimientos y alteraciones de orden físico, estableciendo el dinamismo biológico (Gráfico 8).

Gráfico 8



Y como esta unidad es tan rica (por lo ya explicado acerca del *integram*), toda la persona humana “vive” actividades de tipo psicológico, que por eso se definen como una suerte de bisagra o gozne entre las otras dos: es un dinamismo “intermedio” (Ver gráfico 9 en la siguiente página).

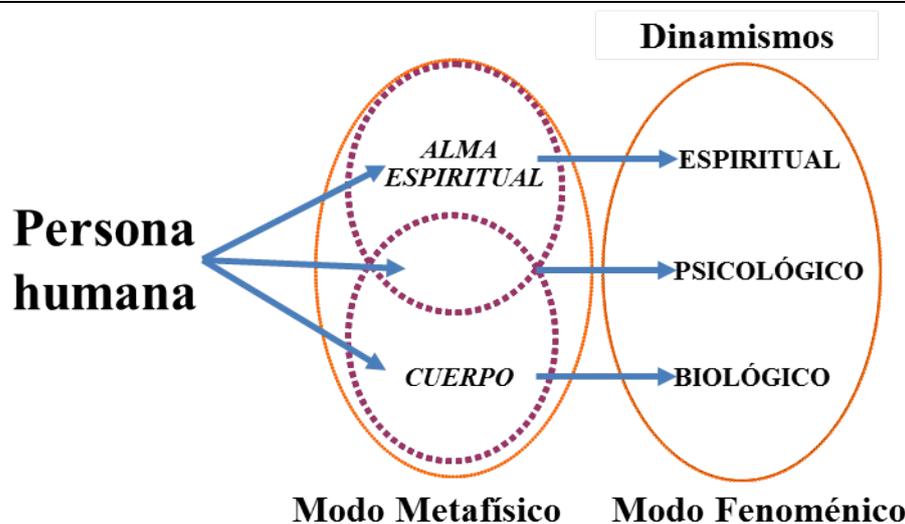
Este dinamismo ya lo explicaba Platón, asociándolo con el corazón, no en sentido físico ni en el actual del lenguaje corriente, relacionado con el sentimentalismo.

Por otro lado, si interrogamos la raíz griega correspondiente, thumos, notablemente a partir de Platón [Timeo, 69a-70a-e; Fedro, 255a.], descubrimos en qué medida el corazón es irreductible tanto a la sensibilidad puramente corporal (el epithymeticon) como al espíritu o la inteligencia (el nous). El thumos apunta a esa parte intermedia del alma que hace de reguladora de los deseos y que asiste al espíritu, como principio racional en la carnalización armoniosa de los mismos (Depraz, 2012, p. 41).

Esta “posición intermedia”, original y a veces difícil de definir con precisión, acaba convirtiéndose en algo muy importante en la arquitectura de la propia persona y su camino en la integración.

Como puede verse, es bastante fácil establecer la distinción entre los dinamismos somáticos y los espirituales. Se hace más difícil en cambio intuir la verdadera naturaleza del dinamismo psíquico, verdadera bisagra entre los dos dinamismos anteriormente citados. (...) El dinamismo psíquico, por un lado, no está tan ligado al cuerpo como para no poder elevarse por encima de él, por otro, no es tan inherente al mundo del espíritu que no pueda participar también de la materia (Caffarra, 2006, p. 18).

Gráfico 9



De este modo, para comprender el origen de los tres dinamismos (especialmente del psicológico) conviene volver al concepto básico de que la unidad substancial no es un añadido a la persona: la persona misma, en cuanto «acto de ser personal», es el fundamento mismo de dicha unidad. En otras palabras, podemos hablar de una persona humana solo si existe esa unidad substancial (*S.Th.* I-II, q 17, a 7).

Nuevamente citar el alcance del concepto de *integrum* facilita la comprensión de lo antedicho. Podemos decir que, como en muchos casos en la realidad, cuando los elementos entran a formar parte de un todo unificado, no dejan de ser ellos mismos, como las hojas de un libro no dejan de ser papel, pero al mismo tiempo, en razón de esa unidad, surgen características nuevas que antes no estaban presentes en las partes separadas. El libro, además de tener papel está conformado por prólogo, índice, capítulos, lomo, portada y contraportada, etc. El papel sigue cumpliendo su función de papel, sosteniendo el libro, pero junto a él han surgido

nuevas características, derivadas precisamente del hecho de que este montón de hojas ahora «es» un libro.

En el caso del hombre, la unidad –la persona integrada desde el punto de vista metafísico– permite entender que este no actúa solamente física o espiritualmente, sino que, además, posee un dinamismo distinto, que no es ni totalmente físico ni totalmente espiritual, es psicológico. No es que la persona se reduzca al dinamismo psicológico, o que este sea su núcleo. Más bien la unidad de la persona revela las características de un dinamismo “nuevo”, original. Así como –continuando con el ejemplo del motor–, este no deja de ser principalmente hierros, también tiene características nuevas. Esta explicación metafísica, «desde la causa», permite clarificar mejor el fenómeno, es decir, se pueden entender mejor los alcances de cada uno de los tres dinamisismos en los que se mueve la persona.

Repasando: de la unidad entre el cuerpo y el alma espiritual surgen tres dinamisismos (Gráfico 10):

Dinamismo Espiritual

Dinamismo Psicológico

Dinamismo Físico

Cada uno de ellos es tan propio del ser humano como los demás y ocupa un lugar en un orden específico y con un alcance claro, sin olvidar que esta consideración ya no es ontológica sino fenomenológica.

En cuanto al orden, no es casual: el dinamismo que marca la pauta es el espiritual, o sea, el dinamismo propio de la libertad. El dinamismo espiritual es el que pone a la persona “en contacto” con lo más profundo y personal que tiene. La “función” del alma espiritual de informar al cuerpo y ser la que provee el ser en el modo metafísico se convierte aquí en “función” integradora desplegada en la acción. Entonces cobra más sentido y consistencia discursiva entender que el fondo más hondo del hombre es el «acto de ser personal» ya que es la misma persona la que en el modo metafísico provee la integración nativa (el dato) y al mismo tiempo, en el modo fenoménico, la integración en la acción (la tarea).

Se sabe cómo el espíritu del hombre transfigura la propia vida psíquica y corporal en determinada dirección, cómo –conforme a un plan– desarrolla disposiciones, fortalece capacidades, etc. Ya se ha mostrado antes que tal configuración deja intacta la propia legalidad del organismo y de la vida anímica, que el espíritu sólo puede transformarlas adaptándose a ellas (Hartmann, 1954, p. 222).

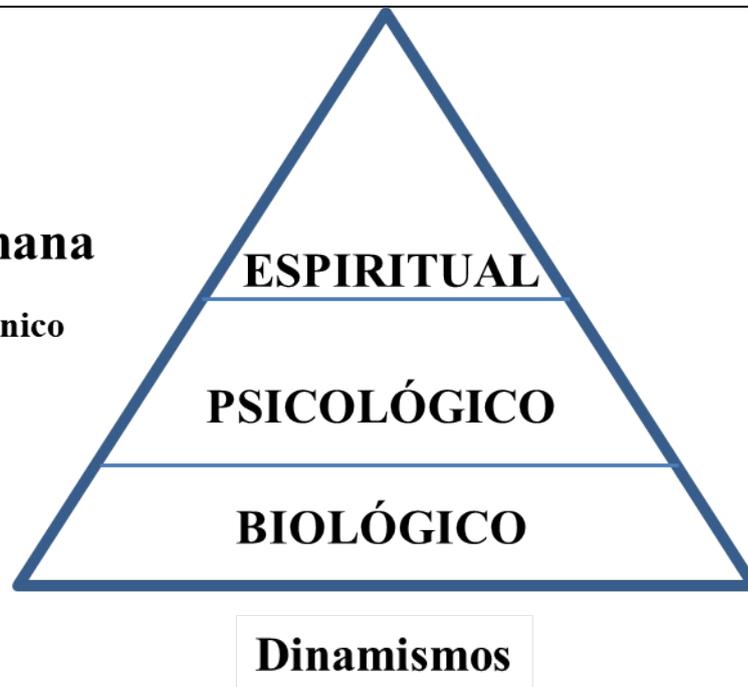
Se suele ejemplificar este esquema con una pirámide en la que el dinamismo espiritual se encuentra arriba, pues es desde allí desde donde se provee de un orden y una jerarquía a toda

la trama de la persona: el hombre es una integridad de dinamismos ordenados y sus actos deben brotar desde este orden cuando ha alcanzado la madurez.

Gráfico 10

Persona humana

Modo Fenoménico



53

Cuando Lersch empieza a distinguir las diferentes visiones sobre la estratificación de la personalidad hace una advertencia acerca del uso de imágenes como vehículo para explicar realidades psíquicas: las imágenes pueden facilitar la comprensión pero, al mismo tiempo suponen una limitación y posible trampa para la imaginación. Así puede suceder con el concepto de “estructura”, totalmente relacionado con la arquitectura, o el de “capas tectónicas”, relacionado con la mineralogía.

La idea de la estructura en capas de lo anímico es, pues, solo una representación científica, una ayuda a la que nos vemos obligados. Pues todo nuestro pensamiento conceptual, con cuya ayuda distinguimos y ordenamos el mundo de nuestra experiencia, se halla orientado en el esquema del espacio. [...] Y así las capas de la vida anímica de las que aquí hablaremos no se hallan separadas como los estratos geológicos, sino que –con toda su diferenciación conceptual– se entrelazan unas con otras (Lersch, 1974, p. 80).

Es en este contexto que se introduce el esquema de la pirámide de los dinamismos de la persona humana. “La vida psíquica es imaginada como un conjunto en el cual todos los elementos tienen un lugar, pero de manera tal que cada uno de ellos está dispuesto, por así decirlo, en una pirámide de estratos, cuya cima se considera como el fin o como la realidad máximamente vital” (Jaspers, 1967).

Sin embargo, es preciso anotar un sesgo que se podría observar en el planteamiento de Lersch al hacer su esquematización de los estratos de la personalidad. Parece haber, de fondo, un resabio cartesiano en la división entre el núcleo relacionado con lo físico, en el que él ubica tanto el fondo endotímico y el fondo vital, equivalente a nuestros dinamismos biológico y psicológico y el relacionado con lo espiritual. De fondo parece adivinarse una separación similar a la de *res cogitans* y *res extensa*.

Algo similar ocurre por momentos en el planteamiento de Frankl quien, sin embargo, lo resuelve matizando una y otra vez su posición al respecto al decir en algunos pasajes de sus obras que la “oposición” es entre la unidad psicofísica y el dinamismo espiritual (Frankl, 1987) y en otros que el dinamismo noológico con el psíquico forman una unidad cuya “contrapartida” es el cuerpo (Freire, 2002a)¹⁸. El mismo Frankl lo dice tajante:

Además afirmo terminantemente que la división en diferentes estratos del ser humano solo es posible en forma teórica, porque en la práctica fluyen en el hombre uno dentro del otro, simplemente porque el ser humano es una unicidad y su pertenencia a los diferentes estratos es integral¹⁹.

Esta estructura también se puede entender recurriendo a otra imagen: visualizar los dinamismos de la persona como una pelota de tenis.²⁰ La felpa exterior, hermosa cuando nueva y que va desgastándose con el tiempo, es lo que simboliza al dinamismo corpóreo – espacio de la belleza sensible y, por lo mismo, susceptible al deterioro por el tiempo y otras contingencias–.

Pero la pelota depende de una goma que le dé un “contexto”; esta goma no puede ser ni demasiado rígida ni demasiado floja, de otro modo no podría rebotar contra el suelo. La goma es el equivalente al dinamismo psicológico.

Ahora bien, si la pelota no tuviese aire en su interior no rebotaría de ninguna manera, por lo tanto de lo que más depende una pelota de tenis para cumplir su función es del aire contenido en su interior, que en este caso es el símil de la libertad que tiene el dinamismo espiritual para

¹⁸ Para ver el doble uso que Frankl hace del significado del dinamismo espiritual, ver (Freire, 2002b, p. 122).

¹⁹ Carta a E. Lukas (29-10-1969) en Lukas, E. & Fabry, J (1996), *Tras las huellas del Logos*, Ediciones San Pablo, Buenos Aires, p. 30, citado por (Freire, 2002b)

²⁰ Este esquema fue imaginado por el Dr. Eduardo D’Agostino y compartido con el autor en diversas conversaciones personales.

amar y entender las cosas y que hace que el rebote sea siempre alegre. Si se quisiera atrapar o ver ese aire cortando en dos la pelota, no se encontraría aparentemente “nada”. Sin embargo todo el mundo sabe positivamente que el aire está allí, cumpliendo la función más importante: la presión del aire sostiene las otras estructuras, de modo que se muestren en plenitud.

Pero, volviendo al análisis del modo fenoménico, se puede decir que se revela un dato fundamental: el hombre actúa en el mundo de tres formas distintas ordenadas jerárquicamente desde el dinamismo más perfecto que es la inteligencia y la libertad.

Para la educación este es un paso fundamental para desandar el vicio racionalista que, por años, ha impedido reconciliar dos realidades: la unidad inocultable del cuerpo y alma espiritual y la división “heurística” de la personalidad en tres capas –o las que sean–.

Para muchos de los autores que se lo plantearon, este problema se ha afrontado con una renuncia a uno de los dos modos. Por un lado, una actitud que se podría llamar racionalista extrema, que por valora solo lo superior, entendido como *res cogitans*, puede devenir muchas veces en puritanismo. Por otro lado, un abordaje exclusivamente fenomenológico, desconectado de su base metafísica, que valora la acción pero se queda corto en el dato, el fundamento, y que puede llegar a una “rigidización ontologizante”, adecuada para entender el modo metafísico, pero inconveniente para hacerse cargo de los fenómenos afectivos.

Comprender al hombre es comprender la unidad, la unidad-totalidad. No sucede lo mismo cuando esa unidad se despliega en la acción, en estas condiciones la unidad se percibe con mayor hondura si se estudia desde la perspectiva de la tridimensionalidad ontológica; la distinción en dimensiones ilumina con mayor y mejor ángulo el comportamiento del hombre en sus dinanismos y procesos psíquicos y en su cotidianidad existencial (Freire, 2002b, p. 122).

Entonces el abordaje desde el modo fenoménico es útil para todas las ciencias que traten las conductas de la persona humana. Incluyendo muy especialmente a la educación, en la que un análisis como este prepara con especial claridad. Un planteamiento educativo basado en el modo metafísico pero que, al mismo tiempo, analiza el comportamiento humano desde el modo fenoménico, adquiere la solidez y flexibilidad que se requieren para lograr los objetivos de formar hombres y mujeres integrados.