

Hermenéutica, estética y (bio)política

Reflexiones de problemáticas actuales

José Miguel Peláez
Víctor Iza Villacís
Coordinadores



Universidad Politécnica Salesiana

Hermenéutica, estética y (bio)política

Reflexiones de problemáticas actuales

José Miguel Peláez - Víctor Iza Villacís
(Coordinadores)

Hermenéutica, estética y (bio)política

Reflexiones de problemáticas actuales



2020

Hermenéutica, estética y (bio)política

Reflexiones de problemáticas actuales

© *José Miguel Peláez - Víctor Iza Villacís (Coordinadores)*

1era. Edición: Universidad Politécnica Salesiana 2017
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Casilla: 2074
P.B.X.: (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec
Casilla: 2074
P.B.X.: (+593 7) 2050000
Cuenca-Ecuador

CARRERA DE COMUNICACIÓN
Grupo de Investigación ATARAXIA

Diseño

Diagramación

Impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-10-413-2

Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, mayo 2020

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana.

Índice

Prólogo.....	7
P. Raúl Conza, Mg. sdb	
La necesidad de humanidad en la familia en tiempos de ciencia y tecnología: una reflexión desde la constitución de la conciencia crítica en Horkheimer.....	9
Edinson G. Brand	
Fernando González: un recorrido de lo vital a la intimidad	37
César Ramírez Giraldo - Jacinto Ceballos Marín	
“Heme aquí”: educar para la disponibilidad y la respuesta, una propuesta onto-teológica desde la ética de Emmanuel Lévinas.....	59
Víctor Iza Villacís	
Compromiso del sujeto en la propuesta del cuidado de sí: un acercamiento desde la perspectiva foucaultiana.....	71
Carlos Gómez Díaz - Camilo Gálvez Lopera	
Hacia una comprensión del arte de los artistas colombianos: a propósito de <i>Horizontes</i> de Francisco Antonio Cano	103
Gabriel Jaime Agudelo Gutiérrez	

Trabajo digno	121
Ana María Vélez - Fernando Restrepo Escobar	
Hacia un nuevo enfoque de la responsabilidad social empresarial y su incidencia en la sociedad actual	151
José Peláez Freire - José Rojas Bedoya - Marina Escobar Baquerizo	
Dignidad humana: una apuesta empresarial desde Carlos Llano.....	165
Ana María Vélez - Fernando Restrepo Escobar	
El ciclo menstrual femenino: ¿Derecho o exclusión laboral?, una interpretación desde el DSM-5	205
Verónica Naranjo Quintero - Martha Muñoz Argel	
Del problema de la identidad al nacimiento de la “foboidentidad” contemporánea	221
Alexander Moncada Cuadros	

Prólogo

El libro expuesto en estas páginas de trabajo académico nos presenta varios temas que las ciencias humanas tratan desde una visión filosófica-teológica, en la que nos exhortan a encontrar mejores respuestas para la sociedad de hoy, dejándonos más preguntas para ser resueltas con mayor empoderamiento y decisión, pues no es dable seguir transitando por horizontes de deshumanización.

Es un libro donde el objeto no solo sea la reflexión académica, sino también la preocupación por humanizar más a las personas: esa es una urgencia y una necesidad ética para toda comunidad educativa. Entre estas páginas podemos rescatar temas como “El ciclo menstrual femenino: ¿Derecho o exclusión laboral?, una interpretación desde el DSM-5”, en el que se resalta el valor y la esencia de la mujer, y nos pone en igualdad y complementariedad con el hombre. Por otro lado, el artículo “La necesidad de humanidad en la familia en tiempos de ciencia y tecnología: una reflexión desde la constitución de la conciencia crítica en Horkheimer” marca los pasos para generar una cultura de amor y paz hacia adentro del entorno familiar, donde estamos llamados a vivir el “ser familia” como principio de toda sociedad. Asimismo, “Trabajo digno” aborda un tema que hoy se convierte en un reto importante para todo ser humano, ya que el trabajo es un medio para amar a Dios y al prójimo. La importancia de marcar la identidad de lo que somos la encontramos en el artículo “Del problema de la identidad al nacimiento de la ‘foboidentidad’ contemporánea”, convirtiéndose en una reflexión muy significativa para transformar y ser agentes de cambio. En esa misma línea se conecta el artículo “Hacia un nuevo enfoque de la responsabilidad social empresarial y su incidencia en la sociedad actual”, en el que la empresa recibe un lla-

mado urgente a aplicar una responsabilidad social integral que genere acciones concretas en beneficio en la sociedad. El artículo “Dignidad humana: una apuesta empresarial desde Carlos Llano”, se vuelve un aporte relevante en el que se apuesta por cambiar el mundo empresarial, donde el valor de la persona está en que no somos algo, sino alguien. Los artículos “Fernando González: un recorrido de lo vital a la intimidad” y “Hacia una comprensión del arte de los artistas colombianos: a propósito de *Horizontes* de Francisco Antonio Cano”, tienen una cierta conexión ya que nos presentan a dos importantes personajes del panorama artístico-intelectual colombiano. Asimismo, “Heme aquí: educar para la disponibilidad y la respuesta, una propuesta onto-teológica desde la ética de Emmanuel Lévinas” y “Compromiso del sujeto en la propuesta del cuidado de sí: un acercamiento desde la perspectiva foucaultiana”, nos plantean que vivir la alteridad es un reto en esta sociedad egoísta. La mirada y el respeto no deben imponerse al ser del otro en toda su integralidad. El ser humano es un ser de diálogo y de encuentro, compasión y solidaridad, como sustento de un verdadero humanismo. Cuando el ser humano desde su persona se pone a disposición del servicio, entonces ya no confronta, sino que acepta, ya no impone, sino que dialoga, ya no pelea por cuidar sus supuestos “derechos”, sino que alimenta la paz con todo su ser porque ya no se ve esperando respuestas, sino que se ha vuelto respuesta: un “heme aquí” dispuesto a vivir.

El arte, la música, el cuidado de sí y de los otros, son elementos que al ser humano le permiten elevarse en un sendero de humanidad.

Que la presente compilación, ligada a la reflexión de lo humano, permita al lector fortalecer los nuevos paradigmas éticos que la sociedad necesita, desde el amor, el servicio y el diálogo fraterno, y que le lleven a un conocimiento más amplio y profundo del ser humano y de su responsabilidad en la sociedad moderna.

La necesidad de humanidad en la familia en tiempos de ciencia y tecnología: una reflexión desde la constitución de la conciencia crítica en Horkheimer

Edinson G. Brand¹

Resumen

Este trabajo parte de una perspectiva crítica de la categoría “conciencia”, trabajada en las obras *Autoridad y familia* y *Teoría tradicional y teoría crítica* de Max Horkheimer. Esta categoría aparece como un aspecto central en los análisis sobre la razón instrumental y la razón crítica que realiza este autor, sin embargo, no ha sido desarrollada plenamente como concepto, como sí se ha hecho con otros que son protagónicos en sus planteamientos como: autoridad, dominación, razón, poder, alienación, etc. En la categoría conciencia no solo se observa un poder explicativo y problematizador de la teoría crítica para lograr una actualización de sus conceptos, sino que además presenta la posibilidad de trazar un puente conceptual entre ellos y los fenómenos derivados de la transformación social, política, cultural, económica y tecnológica que está viviendo la sociedad pro-

1 Candidato a doctor en Filosofía Civil por la Universidad Pontificia Bolivariana, docente de tiempo completo del Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia (edinson.brand@udea.edu.co).

ducto del uso intensivo del conocimiento científico. Esta categoría se presenta como una posibilidad de comprender más ampliamente los fenómenos conceptualizados por Horkheimer, dado que en ella puede sintetizarse la respuesta a la pregunta central que guía este trabajo y que tiene que ver con la producción y apropiación del conocimiento, que actúa como orientador de la acción individual y social, aportando así un marco teórico desde la filosofía social para analizar fenómenos propios de la economía del conocimiento vinculados a la gestión de las políticas públicas, la producción científica de punta, la gestión del conocimiento y la innovación, así como muchos otros en los que la relación entre el conocimiento y la acción humana y social son objeto central. En particular, problematizamos aquí el papel de la familia en la necesidad de humanización de las relaciones sociales que se gestan en el marco del desarrollo de la ciencia y la tecnología, como base de la existencia de la economía del conocimiento que modela el orden social actual.

Introducción²

Este trabajo se orienta a partir del supuesto que la comprensión hoy de las condiciones de relacionamiento de los individuos implica vincular la gestión del conocimiento científico y el desarrollo tecnológico a la acción de estos, tanto en el nivel individual como en el colectivo, en una relación de causalidad circular virtuosa en la cual lo uno determina y se vuelve el efecto de lo otro, modificando los patrones comportamentales, así como las normas y valores sociales. Por esto, acercarse a la comprensión del conocimiento y de la acción de manera aislada genera una limitación en el análisis de la interacción entre individuos y por tanto de la estructura social que generan, dado que el conocimiento surge a partir de la existencia de una realidad concreta y

2 Este artículo es derivado de la investigación para la tesis de PhD en Filosofía titulada *La Conciencia en la economía del conocimiento: una revisión crítica a las relaciones de autoridad*.

por tanto permite comprenderla y manipularla, para desde allí actuar en consecuencia con dicho conocimiento; entendiendo el conocimiento como resultado de la actividad científica en relación con la vida cotidiana, que se torna en verdad, aunque no necesariamente como certidumbre invariable en el tiempo. Esta reflexión es parte del trabajo de investigación que se fundamenta en preguntas como: ¿Qué conocemos? ¿Qué conocimiento tenemos del conocimiento disponible? ¿Cómo lo conocemos? ¿Qué hacemos con lo que conocemos? ¿Qué resultados obtenemos de aplicar lo que conocemos a la realidad concreta a través de la acción? De donde surge la premisa que las acciones desarrolladas por los individuos, deben ser entendidas desde su conciencia y no desde su acción, dado que esta última incluye aspectos técnicos de materialización, en tanto la conciencia permite entender los sentidos de dicha acción y, por tanto, dilucida asuntos esenciales de los fenómenos que emergen en una economía basada en el conocimiento, en la cual se transforman las relaciones de autoridad en función de las modificaciones que se generan a las condiciones de tiempo, espacio y conocimiento que allí se dan.

Particularmente, en este texto se problematizan estos cuestionamientos desde la familia como primer núcleo básico de la configuración de la complejidad psíquica de los individuos, a partir de la que se moldea el sentido la existencia de acuerdo con la configuración de contenidos de identidad que tiene lugar en las primeras etapas de vida de los individuos, en virtud de condiciones históricas y contextuales específicas.

Esta problematización se aborda desde a teoría crítica desarrollada por Max Horkheimer, de la Escuela de Frankfurt, expuesta a través de su filosofía social. Esta teoría ofrece un marco filosófico-sociológico desarrollado fundamentalmente sobre el análisis de la razón vinculada a las formas de acción, derivando conceptos como razón instrumental y razón crítica, desde los cuales se comprenden fenómenos como la autoridad y la dominación, la aliena-

ción, el papel del científico, y particularmente el papel de la familia en el reforzamiento del sistema económico dominante, entre otros.

En este marco filosófico se parte de dos situaciones problemáticas. En primer lugar, se tiene que tanto en la teoría crítica de Horkheimer como en los trabajos que la apropian para la comprensión de diferentes fenómenos sociales, se hace uso de la categoría de conciencia sin lograr un desarrollo conceptual de la misma como categoría de análisis. Entre estos usos se encuentran la conciencia (Gandler, 2010; Kellermann, 2013; Subirats, 2011), conciencia colectiva (Booth, 2010), conciencia social (Muñoz, 2001), conciencia moral (Gómez, 2009), conciencia del conocimiento (Vassort, 2014), toma de conciencia asociada al pensamiento (Angulo, 2009), falsa conciencia (Maiso, 2013), conciencia crítica y conciencia histórica (Verenzuela, 2008), desarrollo de la conciencia (Yurén, 1991), incluso trabajos que dan cuenta de varias acepciones como por ejemplo “conciencia revolucionaria” y autoconciencia (González, 2002). En todos estos trabajos hay un interés por abordar los objetos de conocimiento desde la conciencia en vinculación con los conceptos principales ya expuestos como son: teoría tradicional, razón instrumental, teoría crítica, razón crítica, poder, dominación, emancipación, etc.; no obstante, cuando se habla de estas formas de conciencia no se está definiendo conciencia como tal desde el autor, sino las formas que adopta la conciencia según la perspectiva que se tome, o mejor del objeto que se analiza. Esta categoría aparece más como un producto, como un resultado de las relaciones racionales de producción, fundamentadas en las condiciones materiales, siendo relevante que estos trabajos muestran la importante participación que la categoría de conciencia presenta en la teoría crítica de la escuela de Frankfurt.

En segundo lugar, se ha dado, en palabras de Axel Honneth (2009), un desgaste de la teoría crítica, incluyendo particularmente el trabajo de Horkheimer, causado por la falta de continuidad en los

estudios que presenten nuevos progresos en el desarrollo conceptual, en virtud del cambio de condiciones históricas y materiales en la sociedad, lo cual ha generado límites en dicha aplicación.

La idea de una razón históricamente activa a la que se han atenido todos los representantes de la Escuela de Frankfurt, de Horkheimer a Habermas, tiene que resultar incomprensible donde ya no es posible reconocer la unidad de una sola razón en la pluralidad de convicciones fundadas; y la idea más amplia de que el progreso de esa razón está bloqueado o interrumpido por la organización capitalista de la sociedad no despertará más que puro asombro, porque ya no es posible ver el capitalismo como un sistema unitario de racionalidad social (p. 28).

Con base en lo anterior se puede señalar que se requieren reflexiones que se orienten, en el marco de la teoría crítica, desde la categoría de conciencia aplicándola como unidad de análisis a la comprensión de las relaciones de autoridad que se dan en las interacciones de los individuos, en el marco de una economía basada en el conocimiento, para develar las tensiones y contradicciones que de allí emergen. Por lo que se considera necesario conceptualizar esta categoría desde las bases de la teoría crítica, específicamente desde el trabajo desarrollado por Max Horkheimer, para procurar desde esta, como unidad de análisis, la problematización de las relaciones de autoridad que se dan entre los individuos, particularmente en la configuración de la familia, caracterizadas por el uso intensivo del conocimiento científico, entendiendo que “una teoría crítica reconceptualizada está intensamente preocupada respecto de la necesidad de entender las diversas y complejas formas en que el poder opera para dominar y moldear la conciencia” (Kincheloe y McClaren, 2012, p. 251).

La humanidad como fin de la existencia, base de la conciencia crítica

Definir la conciencia no es una empresa lograble en el desarrollo de un marco filosófico concreto con pretensión de lograr una

cobertura universal. Ella misma, se resiste a ser definida de forma tal que sea posible aprehenderla de manera conceptual y práctica para todo tiempo y lugar, esto es, un marco filosófico y teórico de alcance general. En acuerdo con Horkheimer, su abordaje depende de las condiciones históricas particulares que se hagan relevantes para el pensador en el momento de su comprensión, de tal forma que se encuentren aspectos predominantes que estructuren su cuerpo de significación. Por tanto, toda comprensión de la conciencia depende de los rasgos fundamentales de la época presente.

Entablar un diálogo con Horkheimer (el autor) sobre la conciencia representa un escenario en el que no se procura su definición, sino la comprensión del proceso de su constitución, desde una visión crítica, tanto en el individuo como en la sociedad. Este diálogo se enmarca en entender que la conciencia en el autor no se aborda desde la perspectiva del conocimiento de sí mismo y del mundo alrededor de sí, que otorga poder sobre los actos propios y por tanto capacidad correctiva de estos, sino que su perspectiva está vinculada al concepto de poder sobre los otros y lo otro, en tanto se tiene una clara idea de “lo que es mejor para el todo” (Horkheimer, 1976, p. 74).

Desde la perspectiva que ofrece Horkheimer, la conciencia —como parte del ámbito espiritual del individuo— se asocia a la capacidad reflexiva de cuestionar las acciones y fines sobre la base de lo naturalizado, de lo permanente, de lo instaurado que moldea el pensamiento y las condiciones de vida de los individuos en la sociedad, pues:

Las acciones y fines del hombre no deben ser producto de una ciega necesidad. Ni los conceptos científicos ni la forma de la vida social, ni el modo de pensar dominante ni las costumbres prevalecientes deben ser adoptados como hábito y practicadas sin crítica (Horkheimer, 2003b, p. 276).

Esto es: capacidad de conciencia. Lo que conduce a preguntar ¿qué es aquello que motiva la capacidad de conciencia o ese

momento de conciencia? pues si bien se asume que esa capacidad de reflexionar siempre está en los individuos no se asume por ello que esté orientada a cuestionar lo naturalizado, es decir, a la crítica. Desde este punto y sin entrar en detalle, puede asegurarse que no es la información que fluye a través de la interacción entre individuos, y de estos con las diferentes instituciones de la sociedad, lo que motiva la conciencia; entendiendo la información como todo conjunto de datos que configuran un saber, sistematizado o no sistematizado, resultante de la experiencia o de procesos científicos que se dan en códigos de lenguaje que son apropiados como conocimiento por los individuos, o por grupos de individuos, a partir de su experiencia. Se trata más bien de comprender que se requiere de una fuerza motriz (condiciones) que genere impulsos de cuestionamiento que lleven a que la información existente sea significada de una determinada forma, de tal manera que se modifiquen los patrones de comprensión establecidos. Esto en función que lo naturalizado en la sociedad, producto de prolongados procesos de instauración de unas formas de pensamiento y condiciones de vida, nubla el impulso de cuestionar, en razón que se van instituyendo en la sociedad propósitos de existencia que son implantados en el individuo, como deseables, válidos e invariables, para determinar su existencia.

Estas fuerzas motrices emergen producto de las contradicciones propias de las formas de pensamiento y condiciones de vida instauradas, contradicciones que siempre están presentes, es decir, no se entienden como un defecto de un sistema en particular, sino como el resultado propio de la acción de los individuos en sociedad (Horkheimer, 2003b, pp. 279, 283). La fuerza motriz no corresponde con la contradicción en sí misma, sino con la condición en que dicha contradicción genera situaciones que se hacen injustificables (Horkheimer, 2003a, p. 91), es decir, no es el sufrimiento o padecimiento de una situación como tal, sino lo injustificable que se hace dicho sufrimiento lo que genera impulsos de cuestionamiento que indagan por el sentido de la permanencia de dicha situación:

La venta “espontánea” de su fuerza de trabajo determina el acrecimiento continuo del poder de los dominantes, y la diferencia entre ambas clases en cuanto a mérito y fortuna aumenta hasta el nivel de lo fantástico. [...] la desproporción entre la buena vida y la escala de las cualidades humanas pasa a ser cada día más manifiesta (Horkheimer, 2003a, p. 118).

Aunque las contradicciones siempre están allí, estas y las condiciones que de ellas se derivan como una fuerza motriz, no se hacen evidentes por sí solas, para ello se requiere de un sistema de pensamiento que tenga como propósito tal desvelamiento, esto es, que asuma una posición crítica frente a lo instaurado, en el que “la meta principal de esa crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta” (Horkheimer, 2003b, p. 282), la cual solo es alcanzable a partir de una concepción dialéctica de la sociedad que implica tener un fundamento de referencia que permita tal empresa. Este fundamento en el autor corresponde con lo humano como fin superior, es decir, la teleología de la existencia del individuo y por tanto del orden social. Entendido lo humano como la posibilidad de cultivar y desarrollar las capacidades que tiene cada uno de los individuos, como fin de su existencia, en virtud de lo que es bueno para el todo, contrastando cualquier sistema social que de alguna manera limite tal propósito, como ocurre en la sociedad actual: “Tal responsabilidad [que la patria sea organizada de la forma más humana posible] se cumple [...] desplegando aquellas capacidades que pongan en entredicho el culto de la cultura de consumo” (Horkheimer, 1976, p. 77). Y cuando el autor expresa “poner en entredicho esa cultura” no se reduce solo al mercado, sino que vincula allí a todas las instituciones que se estructuran aparejadamente con este, dado que lo que se está tratando de reconocer en ello es el consumo como fin de la existencia en la época actual (tanto para la época del autor como para el momento de este trabajo), esto es, como usurpador de lo humano.

En este marco, para Horkheimer (2003b), la capacidad de conciencia para orientar la existencia del individuo debe asegurarse tanto en el ámbito del pensamiento como en el de acción, de tal forma que haya concordancia entre ambas y no una hipertrofia de alguno de estos ámbitos, toda vez que el pensamiento sin acción se torna en contemplación que lleva a la adaptación, y la acción sin pensamiento a la frustración y la desesperanza, lo que se fundamenta en la observación que hace en autor en su época, indicado que:

El último siglo de la historia de Europa muestra, de modo terminante, que los hombres, por más que se sientan seguros, son incapaces de encuadrar sus vidas dentro de sus ideas de humanidad. Un abismo separa los principios, según los cuales ellos se juzgan a sí mismos y juzgan al mundo, de la realidad social que ellos reproducen por medio de sus acciones (p. 285).

Significando claramente que el juicio crítico se da en tanto no opera la división entre la conciencia y la realidad, sino que se conduce en la convicción que los hombres pueden cambiar el mundo, que no hay una determinación absoluta de su acción, aunque tampoco puedan hacerlo por simple decisión individual, pero deben partir de instalar la convicción que es posible cambiarlo, disponiéndoles en una concepción dual de la existencia. De allí que no habría una idea de “conciencia social”, en razón que desde su visión la conciencia misma es social. Enmarca la posibilidad de juzgarse y juzgar al mundo sobre el fundamento de principios comunes y no individuales, orientados a la teleología humana como cimiento de la existencia.

Como se planteó, tener esta visión de la existencia no ocurre de manera esporádica o accidental, deben crearse las condiciones para que el pensamiento se disponga, es decir, configurar la complejidad psíquica del individuo, para instaurar esta convicción. Es convicción porque no solo hay que saberlo, a través del conocimiento y la información disponible, sino además, que esta concepción de la existencia, como humana, debe aceptarse y defenderse, hay que estar plenamente

convencidos para ponerla por encima de todo orden social, hay que tener plena certidumbre en ello, aunque conduzca a la incertidumbre de las condiciones de vida materiales y de las instituciones en que se sustentan, esto es, aún ello contradiga lo ya establecido, que opera como realidad segura de tales condiciones de vida. De aquí que se implique la necesaria conexión del individuo con la realidad social, tanto inmediata como ampliada, dado que la capacidad de conciencia en Horkheimer, como ya se mencionó, no corresponde a la reflexión abstracta del mundo de las ideas, sino a aquella reflexión que emerge a partir de lo que está instaurado y naturalizado en las condiciones de existencia de la sociedad y que genera contradicciones que hacen injustificables situaciones que, por tanto, deben ser modificadas a través de su acción, en algún nivel o totalmente.

La creación de las condiciones que se requieren para desarrollar la capacidad de conciencia se forjan sobre en el proceso formativo y educativo del individuo, en el nivel racional y emocional, es decir, basado en conocimiento así como en el desarrollo y comprensión de las emociones del individuo, que hayan expresión tanto en lo individual como en lo colectivo. Donde puede no solo comprender los fundamentos de su existencia, sino además pensar y creerse capaz de transformarlos, en virtud de lo que es bueno para el todo:

Sin la conciencia, sin tener en cuenta el contenido espiritual de las instituciones, no es posible emitir un juicio acerca de un poder, aunque se llame diez veces democrático. Lo que significa realmente el asentimiento de los ciudadanos en la era de la manipulación, depende de su concepción personal, de su educación y formación, de la diferenciación de sus sentimientos, de la independencia de su juicio (Horkheimer, 1976, p. 76).

Por tanto, no se trata solo de motivar las ideas en el pensamiento del individuo, sino que este se conecte a su realidad, basado en el juicio crítico que le posibilite desarrollar su capacidad de conciencia en las condiciones particulares propias. De ahí que la

pretensión no es por una capacidad de conciencia basada conocimientos similares para todos los individuos, pues estos resultan de la apropiación de la información en unas condiciones de existencia particulares a cada uno de ellos, según el grupo o grupos de pertenencia. Lo que se procura es una misma base de dicha conciencia, que corresponde a lo humano como teleología de la existencia, y por tanto como el fin de las instituciones de las que hace parte el individuo y que reproduce con su acción.

Así, la gestión de la información y del conocimiento, desde la perspectiva crítica de Horkheimer, implicará un esfuerzo del sujeto cognoscente, desde sus condiciones particulares de existencia, para buscar, administrar, significar y reproducir la información, yendo más allá de los meros datos y resultados concretos (ciencia y tecnología), para comprender su finalidad en el orden social. En consecuencia, el proceso formativo y educativo son pilares esenciales para lograr la capacidad de conciencia que oriente tal gestión. Entonces, lo trascendental es preguntarse ¿formar y educar para qué?, ¿con qué propósito? La reflexión sobre este interrogante configura la travesía central que ocupa la reflexión sobre la institución de la familia y la escuela, principalmente, en razón de ser la base de la configuración del sistema de pensamiento del individuo:

Si el poder tiene necesidad de la conciencia para su justificación, se ve afectado por el retroceso de la misma. En muchos estudios, la sociología moderna se ha ocupado de ello. Tiene que ver con la familia. El proceso de transición asociado a la familia pequeña se hace general. Si no yerran lo mejores psicólogos, la formación de la conciencia, cuya disposición se encuentra en todos los individuos, depende en gran parte del destino de la infancia. Lo que habla desde el interior de un hombre, la exigencia de verdad y justicia, de diligencia, honradez, fidelidad, piedad, le fue inculcado en la familia (Horkheimer, 1976, p. 77).

Para Horkheimer (2003a), en la sociedad actual, la familia es el lugar donde realmente el otro es reconocido desde el fin de su existencia, esto es, desde lo humano, en el

Amor de los sexos y, ante todo, en el cuidado materno. En esta unidad se quiere el desarrollo y la dicha del otro. Así se origina el antagonismo entre ella y la realidad hostil, y en tal sentido la familia no lleva hacia la autoridad burguesa sino hacia el presentimiento de una mejor *condición humana* (Horkheimer, 2003a, p. 138).

Por esto, como pilar fundamental en la constitución de la conciencia, la familia debe ser exaltada en el orden social que se halle vigente, lo cual se traduzca en la disposición de las demás instituciones por su cuidado, apoyo y asistencia en el cumplimiento de su papel formador y como agente de cambio, es decir, superando el de reproducción que le ha endilgado el sistema económico actual y que es reforzado por las demás instituciones. El padre y la madre deben ser enaltecidos como agentes de transformación, como gestores de la conciencia, en virtud del amor y la dignificación de los hijos en el proceso de crianza.

Es en ese sentido que la familia es un pilar fundamental en la constitución de la conciencia, dado que contiene los factores a los que se vincula el individuo en sus etapas más tempranas de vida y por tanto los que tienen mayor fuerza para definir la complejidad psíquica que procure una existencia más humana posible.

El papel de la conciencia crítica en la resignificación de la autoridad

La educación, desde esta perspectiva, corresponde al proceso formativo que el individuo inicia desde sus primeros años y se extiende hasta que su capacidad de aprender queda limitada o inhabilitada por razón de muerte, enfermedad, condiciones psicológicas, así como por circunstancias sociales. La educación se fundamenta

en el acceso al conocimiento disponible en las diferentes instituciones de la sociedad, a través de la interacción de los individuos en cada uno de los grupos sociales a los que se adscriben en su trayectoria de vida. Estos conocimientos corresponden tanto a aquellos de la vida práctica, como son las normas y valores sociales, las creencias, las costumbres, entre otros, que se adquieren en la familia, el vecindario, grupos de amigos, etc.; como a los conocimientos académicos, correspondientes a los conocimientos científicos, teóricos, metodológicos y técnicos. Aquí es imperioso establecer que estos dos ámbitos del conocimiento, el de la vida práctica y el académico, no pueden comprenderse por separado en la existencia del individuo, dado que se van entretejiendo en patrones de identidad a medida que van apareciendo en su vida.

Como base del proceso educativo se encuentra la familia, dado que allí se tejen los primeros vínculos para el individuo, los cuales se basan en el cuidado y la enseñanza, sea esta intencionada o no. En la familia germina la semilla del conocimiento, tanto en contenido como en forma, es decir, allí se instalan las bases para lo que será el desarrollo y fortalecimiento de las capacidades de las personas, de acuerdo a los contenidos culturales, religiosos, políticos, éticos, académicos, etc., que en ella se privilegian y que están disponibles en los miembros más cercanos; lo cual estará diferenciado por las condiciones materiales, culturales, políticas, religiosas, entre otras, así como los grupos sociales a los que está adscrito el grupo familiar particular. Al respecto, Horkheimer (2003a), apoyándose en Helvétius, anota:

“Ingenio y habilidad solo son en los hombres el producto de sus deseos y de la especial situación en la que se hallen”. Y aun los deseos resultan configurados de una manera determinada por la situación social y por todas las diversas potencias formativas que operan en ella. Entre las relaciones que influyen decididamente en el moldeamiento psíquico de la mayor parte de los individuos, tanto por medio de mecanismos conscientes como inconscientes, la familia posee una significación de primera magnitud (p. 123).

La importancia de la familia en la formación radica en que, de acuerdo a sus condiciones particulares, en ella se definen los cimientos de la complejidad psíquica del individuo, la cual contendrá los conocimientos básicos sobre los que se configurará el *fin* al que dedicará su esfuerzo durante su trayectoria de vida. Allí el concepto de necesidad estará dotado de un sentido u otro: el progreso propio o el progreso de la humanidad. Siendo importante anotar que desde esta perspectiva crítica ambos aspectos no son excluyentes, pero si diferentes, desde la cual se opta por hacer más relevante lo humano como fin para la existencia, pero entendiendo que lo económico hace parte de esta como un medio para tal fin. En función de lo contrario, lo económico como fin, se continuará agudizando la anulación de lo humano para perpetuar la autoridad que mantiene y reproduce el sistema que lo garantiza como teleología, en donde la educación de la familia constituye un motor esencial:

Como consecuencia del aparente carácter natural del poder paterno, que procede de la doble raíz de su posición económica y de su fuerza física, jurídicamente legalizada, la educación en la familia nuclear configura una excelente escuela para lograr la conducta específicamente autoritaria en el seno de esta sociedad (Horkheimer, 2003a, p. 131).

De acuerdo con el fin que en el individuo se vaya constituyendo desde la familia corresponderá su respuesta, consciente o no, para mantener la situación en la que acontece su existencia, corresponda ello a aceptarla en su favorabilidad o desfavorabilidad, o para intentar transformarla. Dicha situación, en la sociedad actual, está determinada por el sistema económico esencialmente, esto es, por los valores del mercado, haciendo que la existencia sea significada desde la condición económica y material, en la cual los valores del mercado, fundados en la autoridad, adquieren superioridad en la estructura psíquica formada en el individuo, instaurando principios del progreso económico como determinante de todos los ámbitos de la vida, como es por ejemplo “estudie para que sea alguien en la vida”, como si su existencia en sí misma no significará ya ser alguien. En este orden social el indivi-

duo en su mera existencia no está habilitado para vivir en el sistema, debe habilitarse a través del estudio —en el ejemplo planteado— o de otras formas como el trabajo rentable, etc., para hacerse productivo y por tanto digno de existir en el sistema económico, de lo contrario enfrentará la condición de “ser nadie”, quedando excluido del mercado y afectando negativamente los demás ámbitos de la vida social. “Ser alguien” conlleva un vacío creado a la existencia misma, lo que se torna en el motor del sistema económico, porque tal vacío es significado desde el consumo de lo material, por tanto, debe ser desde allí donde se intente llenar (Román, 2015, p. 270), teniendo otros incentivos en su configuración como la posición de clase, el poder económico, político y social que ello conlleva, el reconocimiento o prestigio social, etc., como características de lo deseable en términos de progreso, dando lugar a la envidia como combustible de dicho motor (Horkheimer, 1976, p. 80). Este vacío está compuesto en gran parte por la posesión de bienes materiales (cosas) que representan, como indicadores, las características de ser en la situación socialmente favorable, y por tanto de existencia justificada, siendo dicha posesión una base central en la configuración del deseo del individuo, entrelazada con el poder, el placer, el confort, entre otros aspectos constitutivos de tal deseo, que en la sociedad actual se ha instalado a través de una complejión psíquica que reafirma la realización del individuo como fin supremo, en donde se ha superado la individualidad concebida en la sociedad de masas por una significada en la sociedad de la personalización, pasando de un deseo basado en un modelo a seguir, esto es, desear lo que una figura de consumo poseía como expresión del éxito social y económico a desear reafirmar la situación que como individuo se posee, esto es a ser exitoso sin modelos, sino en el deseo propio, para el cual el consumo de masas ya pierde vigencia y se entra en un sistema de consumo basado en la personalización (Lipovetsky, 1986, p. 58), es decir, para generar una identidad única, pero con la necesidad que sea reconocida en la sociedad. El deseo pasa de ser administrado en la existencia objetiva del individuo, que aconteció en la sociedad industrial, a ser administrado desde su existencia subjetiva en la sociedad del conocimiento.

La constitución de la capacidad de conciencia implica lo opuesto, una familia que modifique la complejidad psíquica del individuo para volver a interesarlo por la importancia del otro y de lo otro para la existencia, incluida la propia. Implica significar al otro y a lo otro con base a la teleología humana para ocupar dicho vacío por el ser espiritual (consciente) por encima del ser material (cosificado). Se trata de orientar la existencia a partir de acciones que favorezcan la vida humana en armonía con la naturaleza, donde el otro es toda aquella persona que por existir tiene la esencia de lo humano y por tanto la virtud de que su vida sea digna de vivirse.

La educación en la familia es así un pilar fundamental para promover el esfuerzo psíquico conducente a la modificación de la complejidad psíquica de los individuos que instale la importancia del otro y de lo otro para su existencia, lo que implica que no sea cualquier educación, sino una orientada al pensamiento crítico, en el cual se implica la necesidad de sustraer el individuo de su estado de certidumbre y confort, en razón que:

La relación adecuada entre poder y conciencia exige un esfuerzo espiritual y organizador, para el que existen pocas perspectivas en la sociedad. Es que tiene otras cosas que hacer. A la mayoría les interesa el poder o el disfrutar del tiempo libre, en lo cual apenas se deja que intervenga la conciencia (Horkheimer, 1976, p. 78).

En especial en una época en la que los rápidos avances de la ciencia y la tecnología han penetrado en lo más íntimo de las relaciones humanas, esto es, la dignidad de la existencia del otro como fin de la existencia propia, que solo tiene lugar en la relación de amor y entrega de los padres con sus hijos en el seno de la familia, ocupando hasta el último esfuerzo del individuo en acciones que debilitan su conciencia en razón de la velocidad en que todo debe ocurrirse (Lipovetsky, 2006, p. 55), asfixiando todo suspiro de tiempo para la conservación de espacios de afectividad e identidad familiar. En consecuencia el papel de la educación, particularmente

en la familia, es procurar que los individuos desarrollen la capacidad de cuestionar lo instaurado, de ir más allá de lo dado como natural o como regla de comportamiento incuestionable para este, se trata de “organizar un pensamiento que escape a la inercia de lo instrumental” (Zemelman, 2002, p. 108) en función de las posibilidades de realización del individuo dentro del sistema dominante. La facultad de ver lo no visible, esto es, las contradicciones que se generan en el sistema, corresponde a dicha capacidad, pero ello depende de la complejidad psíquica que se logre en el individuo desde su infancia y en el desarrollo de su trayectoria de vida:

Los tipos humanos hoy predominantes no han sido educados para ir hasta el fundamento de las cosas, y confunden el fenómeno con la esencia. No son capaces de ir más allá de las meras verificaciones —es decir, de la recepción de la materia en conceptos convencionales— por medio del pensamiento teórico; hasta las categorías religiosas y de otros órdenes, con las cuales se osó alzar el vuelo, ya están prontas para que se las emplee: se ha aprendido a utilizarlas sin crítica alguna (Horkheimer, 2003a, p. 133).

En esta perspectiva crítica, la familia cumple una función dual, conduciendo en unos aspectos a la autoridad, como elemento necesario en el proceso de socialización del individuo, y en otros posibilita la realización del ser humano al fundar el interés por el otro y lo otro, es decir, la instauración de una intersubjetividad, tanto concreta como abstracta.³

3 El otro se torna concreto en la medida que su existencia tiene directa relación con el individuo, como por ejemplo la relación de la madre con el hijo, pero también como un otro abstracto como son los demás individuos de la sociedad, por quienes la acción debe orientarse para dignificar su existencia, como por ejemplo cuando el panadero hace su mejor esfuerzo por brindar el pan de más alta calidad que le sea posible desde su trabajo, para que quien lo coma realmente lo disfrute, además de alimentarse bien, es decir, ve su producción en función del otro y no de la renta.

En la nostalgia de muchos adultos por el paraíso de la niñez; en el modo como una madre puede hablar de su hijo, aun cuando este haya entrado en conflicto con el mundo; en el amor entrañable de una mujer por su marido, se encuentran vivas ideas y fuerzas que no están unidas con la existencia de la familia actual —en esta forma, antes bien, amenazan atrofiarse—, pero que, en el sistema del ordenamiento burgués de la vida, raras veces tienen otro lugar que la familia (Horkheimer, 2003a, p. 138).

La familia, como un pilar en el proceso de constitución de la capacidad de conciencia, se enfrenta a la presión del sistema para que cumpla la función que este le ha asignado, y que es fundamental para su conservación, por lo que es necesario recurrir a la condición de humanidad que en ella se contiene, en virtud de los vínculos que entre padres e hijos, entre hermanos, etc., se tejen posibilitando que en su seno se reproduzcan los valores que en la sociedad se anulan o se limitan, dado que en el sistema económico:

La vida social se renovó solo con las máximas privaciones para la mayoría de los hombres; por eso la familia fue un lugar donde el sufrimiento se expresó libremente y el lesionado interés de los individuos encontró un escudo de resistencia [...]. En contraposición a la vida pública, en la familia —donde las relaciones no pasan por la mediación del mercado y los individuos no se enfrentan como competidores— el hombre siempre ha poseído, sin embargo, la posibilidad de no actuar meramente como función sino como ser humano (Horkheimer, 2003a, p. 137).

La familia tiene un papel contenedor y en gran parte terapéutico para brindar una salida a la frustración, el dolor y el desespero a través del apoyo emocional y la compañía, aunque ello no constituye un aspecto positivo, por el contrario, este papel le resta fuerza al papel formativo, atrofiando la función de reproducción de valores de lo humano, dado que debe concentrar gran parte de su existencia a refrenar el efecto que sobre sus miembros generan las contradicciones del sistema dominante, esto es, el efecto de los principios del mercado,

que atrofia la formación de la conciencia, en un orden económico y social donde la innovación se constituye en el pilar esencial de producción de la riqueza (Oppenheimer, 2014, pp. 11, 202) haciendo que ya no sea suficiente formar las bases para un individuo que se habilite en sistema a través del cumplimiento de una función de trabajo rentable, sino que exige que sea formado en una perspectiva creativa de aprendizaje (Stiglitz y Greenwald, 2015, p. 25) para un orden social fundado en el conocimiento (Toffler y Toffler, 2006, p. 22), para el cual la sociedad no ha generado las condiciones necesarias a la familia para orientar esta transición, ocasionando que el papel educativo de la familia en este orden no dé lugar al cuestionamiento,⁴ no hay intención de animar el esfuerzo para ello, actuando, por el contrario, en favor del debilitamiento de la conciencia como resultado de una complejidad psíquica que reconoce como *fin* la producción de conocimientos y acciones orientadas a la existencia material, en el marco de lo cual el cuestionar las bases de dicho orden pondría en duda las habilidades y poderes de quien ejerce autoridad (el padre, la madre, el profesor, el gobernante, etc.), y por tanto de la base de la autoridad misma que actúa como argamasa del sistema dominante.

Y esto es lo que se instaura en el deseo del niño, el deseo de ocupar alguna posición para ejercer autoridad, o por lo menos es la tarea educativa de la familia para este sistema, de tal forma que oriente sus acciones actuales y futuras a poseer recursos de conocimiento y materiales para ocupar una posición de poder. En esta perspectiva:

Resulta imposible que en el respeto de sus hijos se separen los elementos racionales de los irracionales, y en la familia nuclear la niñez se acostumbra a una autoridad que reúne en forma oscura el ejercicio de una función social idónea con el poder sobre los

4 El cuestionamiento solo tienen lugar como base de la innovación científica y tecnológica, como base de la denominada sociedad del aprendizaje (Stiglitz y Greenwald, 2015), mas no como fundamento de la existencia del individuo, esto es, el cuestionamiento de las bases del orden social dominante que lo cosifica.

hombres. Las medidas educativas conscientes exigen un espíritu de respeto hacia el orden establecido, y la capacidad de adaptarse; en la familia nuclear son complementadas por la eficacia sugerente de la situación (Horkheimer, 2003a, p. 132).

Es decir, la educación en la familia actual significa moldear la psiquis del niño para aceptar el orden establecido y procurar las acciones que le permitan adaptarse de la mejor forma a él, lo cual opera, como ya se mencionó, para lograr “ser alguien”, en otras palabras, para lograr la dignidad de la existencia, en donde

La idealización de la autoridad paterna como originada en la autoridad divina, en la naturaleza de las cosas o en la razón, se manifiesta, ante un examen más detenido, como glorificación de una institución económicamente condicionada. La diferencia entre los grupos sociales, condicionada por la índole de sus ingresos, influye sobre la estructura de las familias (Horkheimer, 2003a, p. 146).

Y más precisamente sobre la complejión psíquica de los individuos, a partir de la cual se instala el pensamiento que para lograr tal dignidad de existencia, quienes tienen origen en familias adscritas a los grupos sociales no privilegiados deben cambiar sus condiciones materiales de vida, en tanto que quienes tuvieron origen en familias de grupos privilegiados deben trabajar por mantener las condiciones de vida heredadas y en lo posible mejorarlas en algún grado. Podría decirse que la educación en la familia en el orden social actual, tiene que ver con un papel administrador de estas ideas que implica instalar valores, gestar relaciones y aplicar correctivos, que garanticen el logro de metas que permitan materializarlas en la vida de los individuos, “pues sus rasgos esenciales se hallan indisolublemente unidos a la subsistencia del sistema social” (Horkheimer, 2003a, p. 127), de donde:

El mundo espiritual en el que el niño crece a causa de esta dependencia, así como también la fantasía por cuyo intermedio anima la realidad, sus sueños y deseos, sus representaciones y juicios, todo eso está dominado por la idea del poder ejercido por unos hombres sobre otros, por la idea del *arriba y el abajo*, del mandar y el obedecer.

cer. Este esquema es una de las formas que adopta el entendimiento en esta época, es una función trascendental. La necesidad de una jerarquía y una escisión de la humanidad, basadas en principios naturales, contingentes, irracionales, vuélvese para el niño tan familiar y evidente, que solo bajo este aspecto es capaz de tener experiencia incluso de la Tierra y el universo, y hasta del más allá; toda impresión nueva ya está preformada por esa necesidad. Las ideologías del rendimiento y el mérito, de la armonía y la justicia también tienen su lugar en esta imagen del mundo; en efecto, *la contradicción no entra en la conciencia, a causa de la cosificación de las diferencias sociales* (Horkheimer, 2003a, p. 130).

No obstante, como lo advierte Horkheimer (2003a), aunque la familia como unidad social, como institución, no desaparecerá, encontrar en ella una base para la constitución de la conciencia pasa por reconocer que su papel capital en la reproducción —y por tanto en el sostenimiento del sistema dominante— cada vez se presenta más débil (p. 127), es decir, cada vez es más deficiente en cumplir las funciones que este le ha asignado, por lo cual, el mismo sistema va desplazando dichas funciones a otras instituciones de mayor impacto, dadas las condiciones vigentes. Para el joven actual, el padre ya no constituye la figura de autoridad que requiere para orientar las decisiones que demanda su vida social, las cuales tienden en mayor medida a lograr su autonomía, que realmente significa ocupar alguna posición de poder que le permita ejercer autoridad sobre otros, como resultado del logro de la existencia individual en el orden social vigente. El menoscabo de la figura de autoridad en este orden social, basado en los avances de la ciencia y la tecnología, se gesta en función de la apropiación de conocimientos a través de bienes y servicios de allí resultantes, respecto de los cuales una generación no logra una transformación suficiente, perdiendo la posibilidad de ser el referente de la siguiente, resultando ello en que los más jóvenes no encuentren la guía que necesitan para desenvolverse en el mundo que les tocó vivir (Sacristán, 2013, pp. 90-92; Stiglitz y Greenwald, 2015, p. 101), viéndose obligados a recurrir a otras figuras por fuera

de la familia para obtener orientación en las decisiones que requieren para ser exitosos en este sistema de consumo, en el que se instalan nuevos valores de mercado, para el cual las figuras de autoridad de antes ya no logran cumplir con la función allí requerida, y por lo cual deben ser rápidamente reemplazados para que los más jóvenes no queden rezagados en el proceso de desarrollo social actual, en virtud de los requerimientos de la era digital para las nuevas generaciones (Pérez, 2012, pp. 65-68). Incluso los padres concedores de sus limitaciones ayudan en este proceso de lograr autoridades de este nuevo sistema para sus hijos, pues no desean para ellos la marginación del sistema mismo. De allí que apropian fuera de la familia contenidos que moldean su identidad, esto es, su psiquis en función de fines de existencia individuales que conducen formas de lograr el éxito que la familia no logra discernir con claridad, marginándose del significado que ello conduzca. No significa esto que la familia queda aislada o que tenderá a desaparecer, por el contrario, se le refuerza el rol de receptora activa de los efectos de las condiciones del contexto al que siempre estará vinculada y que no dejarán de afectarla, reduciéndola a la reproducción y cuidado del individuo hasta que logre su capacidad de independencia, esto es, hasta que sea *capaz* para el sistema, tanto de pensamiento como de acción.

El debilitamiento del rol de la familia en el sistema vigente solo implica la modificación de su papel, por lo que su participación en la constitución de la conciencia es capital para el éxito de tal empresa, requiriendo que sea considerada como institución interdependiente de otras formas sociales que han logrado mayor protagonismo en el sistema dominante actual, por ejemplo las transformaciones introducidas en la escuela que, como institución fundada en el proceso formativo formal racional, moldean la familia. Transformaciones que se dan en función de los requerimientos que tienen el orden social y económico para garantizar su desarrollo y transformación constante, en donde la apropiación de los avances científicos y tecnológicos es un pilar fundamental desde la escuela, así como la instalación de

una capacidad cognitiva orientada a la innovación en sistemas de enseñanza basados en el aprendizaje (Stiglitz y Greenwald, 2015, p. 102; Oppenheimer, 2014, p. 130). Asimismo, el trabajo se vuelve un ámbito en transformación constante, en el que se gestan nuevos requerimientos del capital humano necesario para el desarrollo de la ciencia y la tecnología (Schwab, 2016, pp. 56-57, 64-65), que pasan de la demanda de obreros a la de científicos, modificando la estructura organizacional de las empresas en función de abrir espacio a la nueva clase de innovadores que ya no caben en los modelos organizacionales de la sociedad industrial, cambiando el mapa del trabajo incluso con figuras desfavorables como el desempleo estructural (Oppenheimer, 2014, p. 131). Todos estos cambios actuales le generan una carga a las relaciones familiares, generalmente con un efecto negativo, pues:

Aquí la ley de la gran industria aniquila el hogar acogedor; no solo lleva al varón, sino también con frecuencia a la mujer, a una difícil existencia fuera de la casa. Finalmente, ya no es posible hablar de un valor satisfactorio de la existencia privada. En el caso extremo, la familia constituye la forma alcanzable de la satisfacción sexual y, en lo demás, es una multiplicación de las preocupaciones (Horkheimer, 2003a, p. 146).

Esta situación de cargas a la familia anula lo humano, pues en su sustancia representa un desafío para la autoridad reproducida por esta institución en el sistema actual; autoridad que es la base de la modelación psíquica que esta procura en los individuos para garantizar su conservación.

Es claro entonces que para lograr una base, con la mayor solidez posible, en el proceso de constitución de una conciencia que se esfuerce por alcanzar un orden social más humano, como fin de la existencia, es fundamental la coordinación de la familia con las demás instituciones sociales, puesto que así como la familia por sí sola no puede constituir dicha base, su ausencia puede signi-

ficar una debilidad considerable para cualquier orden social que se construya, en razón que esta, aunque pueda presentar cambios por estar en transformación, tanto en estructura como en sus funciones (Horkheimer, 2003a, p. 149), siempre será parte fundamental de la estructura social, en razón que en su seno se gestan las bases fundantes de la identidad del individuo.

Debe insistirse que la visión sobre la constitución de la conciencia, en Horkheimer, no se corresponde con una perspectiva de un orden social determinado, sino de tener la capacidad para develar las contradicciones que en cualquier sistema dado se generen, de forma tal que puedan gestionarse en el marco del mismo orden social o de otro —si hay lugar para eso—, considerando siempre el papel de la familia como capital. No solamente hay aspectos sociales, sino psicológicos, en la configuración de la autoridad en la complejidad psíquica del individuo, en donde este puede comprender si ha de facilitarla por sometimiento propio o por sentirse modelo de otro, así como de sentirse liberado de algún tipo de autoridad no deseada o sentir que se ha podido superar. Debe haber una configuración de la autoridad desde la familia, que desde esta visión se orienta a lo humano como fin, pues de lo contrario comportaría un riesgo significativo, como lo argumenta Horkheimer (1976):

En sí, el hombre joven busca la autoridad, consciente o inconscientemente, como una autoridad totalmente positiva y querida, como una persona que ayuda o que constituye un modelo. Pero aquí surgen ahora dos peligros, relacionados con el cambio experimentado en nuestra familia: al joven se le niega la autoridad, y como consecuencia de ello, se rebela por despecho. La rebelión de la juventud depende probablemente en muchos casos del hecho de que no hay un padre o alguna otra persona querida a la que se pueda imitar. Es que la juventud siente un gran anhelo de autoridad. La falta de personas de autoridad se relaciona con los cambios sociales, con el hecho de que hoy ya no es necesario seguir las pisadas de una persona de más edad. La ocupación de jornada completa permite que una persona relativamente joven pueda asegurar su existencia financie-

ramente. Se han hecho raros hoy día los casos en que el joven seguía sencillamente los pasos del padre, como sucedía en la burguesía del siglo XIX, en que el padre era atendido y apreciado por este motivo. En vez de esto, existe hoy la rebeldía. [...] el segundo peligro se relaciona con el primero. Si, en la falta de autoridad, no se llega a la rebelión, se produce entonces una fijación del carácter en una fase más primitiva, o sea, que el joven se comporta de la manera como él se imagina al padre y a la madre. El joven se orienta, por ejemplo, según la independencia que él imagina en el padre; adopta un tono de suficiencia y experimenta toda intromisión, incluso toda regla como una aprobación (pp. 79-80).

Estos riesgos cada vez se materializan más en el orden social orientado desde el conocimiento, pues el desarrollo de la ciencia y la tecnología han generado retos a la sociedad, para los cuales todos los individuos no están suficientemente preparados, especialmente los miembros de la familia, como ya se presentó. El joven presenta un desafío a la autoridad que se gesta en el seno familiar en función de los requerimientos que este sistema de mercado le genera como condición para poder lograr éxito en el mismo. O de otra parte, forma su propio mundo en el cual poca comprensión alcanza la familia, quedando marginada de los sentidos que sus miembros más jóvenes instauran en sus psiquis para orientar el fin de su existencia.

Conclusiones

Superar desde la familia el motivo individualista que se reafirma en el orden social actual, debe llevar a significar el papel formador de los padres en correspondencia con ello, en el que este papel pueda efectuarse en virtud de lo humano, resignificando la autoridad de estos sobre los hijos, de tal forma que el riesgo de su rebeldía se canalice a la explotación de sus capacidades en el seno de una familia en la que la humanidad de sus integrantes sea la esencia de su existencia, y la experiencia de los padres no sea apropiada desde el sometimiento verbal o físico, que termina por anularla, sino desde

la admiración y valoración de su conocimiento y acción, en virtud de ser ejemplo a seguir desde tal humanidad (Horkheimer, 1976, p. 82), lo cual deberá constituir la esencia de la autoridad misma. El efecto que de allí tendrá que derivarse es la articulación de la familia a las diferentes instituciones sociales en función de lo humano y no de su papel cosificado de reproducción del sistema dominante. No lograr tal propósito, reduciría a la familia cada vez más a funciones de crianza y cuidado del individuo hasta garantizar que su capacidad de pensamiento y acción logren articularse al sistema dominante, dado que la crisis de la rebeldía encuentra atención cada vez más en ámbitos externos a la familia. Rebeldía que, es claro, no afectará solo a la familia sino también a las demás instituciones, generando riesgos importantes para estas, es decir, para los demás pilares de la sociedad y agudizando en mayor nivel la crisis de humanidad actual, si creer que esta pueda extinguirse totalmente, pero sí en que podrá incrementarse la desigualdad del orden social en función de la gestión del conocimiento, es decir, del avance de la ciencia y la tecnología, si no se promueven cambios significativos.

Referencias bibliográficas

- Angulo, G. (2009). De la complejidad a la teoría crítica. *Revista de Investigación*, 33 (67), 33-44. Recuperado de <https://bit.ly/3dGmTDM/>
- Booth, K. (2010). Cambiar las realidades globales: una teoría crítica para tiempos críticos. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, (109), 11-29. Recuperado de <https://bit.ly/3dJss48/>
- Gandler, S. (2010). Conciencia y vida cotidiana en la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vásquez. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 15(48), 11-23. Recuperado de <https://bit.ly/2QXa3XY/>
- Gómez, C. (2009). De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, (10), 10-50. Recuperado de <https://bit.ly/2JvmWUV/>

- González, J. A. (2002). La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt como proyecto histórico de racionalidad revolucionaria. *Revista de Filosofía*, 27(2), 287-303. Recuperado de <https://bit.ly/3dLdniv/>
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón*. Buenos Aires: Katz.
- Horkheimer, M. (1976). Crítica del poder. En Autor, *Sociedad en transición: estudios de filosofía social* (pp. 73-78). Barcelona: Península.
- Horkheimer, M. (2003a). Autoridad y familia. En Autor, *Teoría crítica* (pp. 76-150). Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2003b). La función social de la filosofía. En Autor, *Teoría crítica* (pp. 272-289). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- Oppenheimer, A. (2014). *Crear o morir*. México DF: Debate.
- Pérez, Á. (2012). *Educarse en la era digital*. Madrid: Morata.
- Román, C. (enero-junio de 2015). Sobre la aceleración del tiempo social en la sociedad capitalista contemporánea. *Civilizar*, 15(28), 263-276.
- Sacristán, A. (2013). Alfabetismos antiguos y nuevos. En Autor, *Sociedad del conocimiento, tecnología y educación* (pp. 73-112). Madrid: Morata.
- Schwab, K. (2016). *La cuarta revolución industrial*. Barcelona: Debate.
- Stiglitz, J. y Greenwald, B. (2015). *La creación de una sociedad del aprendizaje*. México DF: Crítica.
- Toffler, A. y Toffler, H. (2006). *La revolución de la riqueza*. Barcelona: Debate.
- Zemelman, H. (2002). *Necesidad de conciencia*. México DF: Anthropos.

Fernando González: un recorrido de lo vital a la intimidad

César Ramírez Giraldo¹
Jacinto Ceballos Marín²

Resumen

El presente texto hace un acercamiento a dos conceptos fundamentales de la propuesta del filósofo antioqueño Fernando González. En un primer momento la “filosofía de la conciencia vital”, en la cual se presentan los grados de ascensión de la conciencia durante el desarrollo de la vida, y en un segundo momento se presenta el “viaje como presencia”, en este segundo apartado, la presencia de Dios es mostrada como esencia vital del método filosófico y como novedad filosófica en medio de las grandes doctrinas esencialistas que la historia ha presentado. La fuente directa de donde se han tomado dichas consideraciones ha sido la obra *El libro de los viajes o de las presencias*, por ser un texto que hace parte de la madurez espiritual del autor y por ser el texto que más precisamente narra la filosofía que hace llamar en el Brujo de Otraparte “metafísica antropológica”.

1 Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), candidato a doctor en Teología por la UPB, docente titular de la Facultad de Filosofía de la UPB, investigador del grupo Epimeleia, miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía (cesar.ramirez@upb.edu.co).

2 Máster Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), candidato a doctor en Filosofía por la UPB (jacinto.ceballos@upb.edu.co).

Introducción

Fernando González exalta la vida como método esencial de la filosofía. La filosofía presenta un modo de ascensión vital que se hace en el viaje existencial y que consiste en ascender en grados de conciencia, que el autor en otras obras llamaría “conciencia metro”. La vida va sucediendo en un viaje pasional hasta llegar al orbe espiritual más elevado de comprensión. Esta propuesta osa proponerse en un contexto marginal, en un siglo eurocéntrico, en el cual la filosofía americana era dejada al margen de todo proceso serio de sistema filosófico. De ahí que el presente artículo presente una mirada bajo la luz de la misma filosofía como opción vital. Se puede vislumbrar en dichos trazos una invitación a filosofar desde la misma vida, desde la praxis consciente. Porque, querámoslo o no, en este oficio de ser filósofos siempre hay que andar “pricipiando” para vivir así en la filosofía y no de la filosofía.

Filosofía de la conciencia vital

La filosofía de Fernando González aparece en una época marcada por la fuerte crítica que se le hace a la metafísica, con una clara idea de una filosofía pluralizada y pluralista, y donde hay una exaltación a la vida como resistencia a la visión que se había gestado en la modernidad, es decir, una visión en la que se endiosa la razón científico-técnica y se relega al ser humano como un simple engranaje que hace parte del gran sistema que es el universo o como un sistema orgánico compuesto por subsistemas.

Su filosofía surge a partir de un parámetro fundamental que es la conciencia del límite. El “límite” es lo que González vislumbra como una fuerza que imposibilita que el hombre pueda colonizar la infinitud de Dios, la infinitud del universo, mas no la infinitud de sí mismo, del hombre y de su intimidad. Y para superar este límite, González propone la sabiduría viva, la negación de todo concepto cientificista, la opción por la espontaneidad y la intuición.

El método propuesto se basa en un estado de silencio en la vida con conciencia despierta, este método que él denominó “concienciación”, es un camino de ascensión que el mismo pensador asemeja al viaje, es un proceso de reconocimiento, desde el amor y desde lo más vital de la existencia, aislado de toda conceptualización, hasta el interior, hasta la intimidad. Solo por esta vía es posible comprender las causas últimas de los fenómenos vivenciales. Toda filosofía debe partir desde la vida y arribar en la vida, es una propuesta rotundamente vitalista, de ahí que algunos estudiosos del pensamiento de González llamen su método con el nombre de “metafísica vivencial” (Barrera, 2004, p. 63). Tanto la realidad como la inmanencia que se presenta ante cada existente, se hallan a su vez atravesadas y determinadas por unas coordenadas que condicionan al sujeto en un contexto apto para que pueda aprender del mundo.

Es ahí cuando el vitalismo aparece como una corriente contraria a toda forma de racionalismo, que quiere encerrar al hombre únicamente en conceptos, en abstracciones y que no lo deja vivir sus pasiones, su yo. Es menester, por tanto, del vitalismo propender por un individualismo, por una exaltación del hombre en todos sus aspectos, emocionales, irracionales y corpóreos; que lo ayudan a reconocerse como sujeto que hace historia a partir de todas sus experiencias y costumbres, viéndose reflejada —incluso hasta hoy— en las obras de arte, en la manera de comprender la estética, en la literatura, en la nueva ética e incluso en la misma propuesta que busca más un individualismo, un subjetivismo y no tanto una experiencia comunitaria.

La filosofía, para González:

No es producto de la pura razón, sino expresión de estados del alma; es la búsqueda vital, procesual y libre de comunión con la Realidad, es decir, con el Ser, en términos clásicos, a partir de las manifestaciones de la realidad con la conciencia del yo limitado (Barrera, 2004, p. 63).

Se trata de una crítica severa a la tradición occidental, con una fuerte resonancia en su propuesta la teoría vitalista nietzscheana. No obstante, ambas propuestas recurren a la palabra y al concepto por ser el mediador más comprensible en la transmisión de dicho sistema vital. Aunque la propuesta se basa en ser testigos de la vida en toda su oquedad, sin intervención directa del concepto, dicha metafísica debe usar un medio de transmisión que en este caso es la palabra desde el habla.

De esta propuesta vitalista no escapa Nietzsche (2013), para quien “una virtud terrena es la que yo amo: en ella hay poca inteligencia y lo que menos hay es la razón de todos” (p. 82), planteamiento que tiene cierta semejanza con Fernando González cuando en su obra *Libro de los viajes o las presencias* (1995) afirma: “Nada de conceptos ni construcciones conceptuales. Toda explicación mata aquello que pretende explicar, porque lo fragmenta. Objetivar su vida y la vida del mundo es deformarla” (p. 85). En estos dos postulados, entonces, se puede ver como se enmarca un vitalismo, respondiendo a uno de los principios de dicha corriente, que subraya el papel de lo irracional, el despojo de todo influjo moderno de querer acomodar todo a conceptos, de querer objetivar completamente la realidad, de racionalizarla.

Frente a este escenario mecanicista, en la obra de Fernando González (1995) se sigue descubriendo un himno a la vida que busca la intimidad, la subjetividad y que, por tanto, lleva al hombre a pensar en su limitación, pero a la vez a comprender lo inefable que es, y esto se detalla concretamente cuando expresa: “Todo lo creado perece. No busques inmortalidad para ti [...] eso no puede significar, sino que aceptes y vivas tu verdad, que te aceptes íntegramente” (p. 81). Este aceptarse es desvelarse como un hombre finito, pasional, con necesidades naturales tales como: “Comer, digerir, dormir, enamorar y morir” (p. 80); es vivir la intimidad, el sucediéndose, la propia representación. Y es que, para él, no hay teleología en otro lugar fuera de este mundo y por eso tiene la osadía de recalcar: “Voy

resolviendo o trascendiendo eso de vida-muerte-pasado-presente-futuro, y tengo la verdadera religión: adorar la Intimidad en mi representación, sinceramente sin otra finalidad” (p. 79). Y agrega:

El fin de este vivir es triunfar de la muerte. Y no busques “otra vida”. La Vida es única. Otra vida es creación de tu apariencia. Vive netamente lo que eres. Paladea, gusta, padece, digiere tu representación de cada momento y estarás en la Intimidad. Que tu religión sea: amor y asombro en tu vivencia de cada instante. Eso es tu “otra vida” [...]. No hay más Dios ni más vida que lo que tenga de pasado y de futuro tu vivencia de ya. ¿Y en la tumba? ¿En el hoyo? Ahí, Dios es presencia también (González, 1965, p. 79).

Se evidencia un vitalismo en el que “vivir es para concientizarse; que el presente en la mayoría es apenas un parpadeo del pasado y del futuro, y que va aumentando más y más a expensas del pasado y del futuro, hasta que concebimos la Conciencia en que todo es presente” (1995, p. 7). Es una exaltación del yo, pero no un yo como lo pensó Descartes, en términos de lo que puede conocer y objetivar el hombre, sino en términos de lo irracional que hace revitalizar al hombre, de las experiencias que se viven en esta eternidad cuando se descubre la intimidad en el sucederse en la representación e individualización de cada ser humano.

Se manifiesta un vitalismo en el que se conjuga, tanto el vitalismo biológico que subraya el papel del cuerpo de los instintos de lo irracional como el vitalismo histórico o biográfico en el que se ve la vida como un conjunto de experiencias. Un vitalismo contado y planteado en términos latinoamericanos, es decir, con una influencia lingüística, cultural y religiosa marcada.

Así las cosas, la filosofía se reduce a la reacción de la conciencia ante el devenir del mundo, ante el movimiento de lo que aparece frente al individuo. La filosofía se convierte en un medio liberador y revelador de la esencia. La filosofía constituye una vía que compren-

de las causas originarias de la vida y se apropia de la profundidad de los hechos en el acontecer del sujeto.

González se niega a una filosofía del vacío, aislando de este suceso su inclinación hacia la nada vital. Hablar de vacío en esta filosofía es hablar del misterio de la vida, que por demás es para el escritor algo demasiado lleno. La concienciación es, en estos parámetros, una práctica humanizadora para quien la ejerce. El filósofo lo que hace en este sentido es nutrir su humanidad procurando un conocimiento y un encuentro íntimo consigo mismo, pues:

El pensamiento que se genera en las obras de este escritor no pretende ser una comunicación ideológica, una demostración de una verdad que busca adoctrinar, sino evidenciar el proceso de elaboración de este y una ética propia, expresión de una individualidad única (Marín, 2011, p. 139).

Es una ética regeneradora y una individualidad que es por demás colectiva. Meditar en sí mismo es para el Brujo de Otraparte, meditar en el todo.

Fernando González amplía el horizonte de lo que se denomina “literatura filosófica” desde la hermenéutica. Esto último se debe a que su obra propone un punto de vista sobre el cual debe ser interpretado el mundo. Ante esto es necesario subrayar que al pensador le toca atravesar parte del siglo XX, lo que se conoce como el paso de la modernidad a la posmodernidad, dicho paso va a ser constatado por él inocentemente en sus obras. González interpreta la experiencia histórica del latinoamericano y a partir de allí plantea una propuesta que contrasta con el espíritu de la época. Su propuesta consiste en un modelo antropológico de ser humano que sea capaz de crear unidad y armonía desde lo más íntimo del ser. Es una propuesta original, que se impone en aquellos tiempos de 1950 como un género novedoso y único que pasó tristemente desapercibido, pues consistía en integrar la psicología y la filosofía a los personajes de

sus textos. Integrar la hondura espiritual con su malestar de época dentro de los diálogos de sus personajes.

La obra de González está estrechamente ligada a la vida. No en vano utiliza en una de sus obras el nombre de “tragicomedia” para representar las ambivalencias más vitales del hombre. La obra literaria escrita representa, en este sentido, la exteriorización de la vida misma, de la experiencia en su totalidad. González se circunscribe dentro del movimiento filosófico existencialista, que aboga por la recuperación del hombre con su individualidad en una metafísica del cuerpo.

El escritor paisa desea despojar la experiencia humana de los prejuicios, de las respuestas dadas por la religión y la filosofía y llegar, a través de la reflexión sobre su propia existencia, a la “inocencia” del ser humano, a su posibilidad de ser y transformarse (Marín, 2011, p. 147).

Se trata de una ética netamente humana, espiritual y sublime, se busca allí dar claridad al legado griego de Delfos, del “conócete a ti mismo”, que se sintetiza en el viaje hacia dentro.

Para González, la literatura se presenta incluso de un modo más humano, más apropiado para narrar el acontecimiento de la vida, el suceder; mientras que la filosofía por su parte se reduce a un tratamiento más rígido de aquello que por naturaleza es dinámico. Esta narración que se escribe a diario en la continua experiencia no debe olvidar la importancia del otro, de la comunidad. El otro ayuda a la comprensión de mí yo, a aquello que me es nublado. Todo esto desemboca en una búsqueda desesperada que propone el autor, con miras a la trascendencia. Se lee en González una sed incansable de Dios, de divinidad, de comprensión de la verdad.

Los caracteres más importantes que componen el pensamiento de González se fundamentan, ante todo, en la intimidad. Este concepto es de vital importancia en la obra de González:

Es esa cosa que no se puede compartir con nadie (ni siquiera en el amor), y que nadie conoce. Y que a uno mismo le cuesta inmenso trabajo asomarse a ella. Conocerse a sí mismo es tarea más difícil que conocer a otro. Y son muy poquitos los que se han asomado a su propia intimidad (Aguirre, 2014).

Este concepto parece continuar, de algún modo, las teorías filosóficas llamadas esencialistas, en las cuales la intimidad se impone como paradigma literario-filosófico que actúa como esencia del hombre y del universo.

En *El libro de los viajes o de las presencias*, González inicia su argumento esbozando claramente la soledad en la que habita el hombre, de entrada, se hace consciente de que el “sí mismo” es una presencia solitaria. Muestra un enigmático viajero, el cual solo miraba, pero no veía, y luego añade que era porque estaba en un estado de “mirar para adentro” (González, 1959, p. 11). La agonía, en este sentido, consiste en el miedo de esa soledad y de ese mirar para adentro. Así las cosas, toda la humanidad es partícipe del viaje, todos son viajeros que “aparecen” y a la misma vez todos son agonizantes. “El agonizante tiene miedo de caer en algo en donde no se puede caer, algo parecido a no tener centro de gravedad, es decir, tiene miedo de sí mismo. Está solo” (p. 12).

Cada vida es un negocio individual e íntimo. El autor propone una vida que se va desarrollando, es un proceso que él denomina “viaje”. Es evidente cómo se resalta la importancia del individuo en el mundo, el hombre realizándose, haciéndose. El autor emplea otro término que es “concienciándose”. Este vocablo significa el crecimiento y la conservación de sí mismo. En un pasaje del opúsculo, Lucas de Ochoa, el *alter ego* de González, ve que él se acerca y poco a poco lo reconoce, y cuando ya está frente a él le dice: “Uno no se va, sino que se gesta a sí mismo; se conciencia” (p. 18).

Se puede entrever claramente cómo la “agonía” está seriamente entrelazada con eso de “intimidad” y “desnudez”. Según se entiende, los tres conceptos reflejan una vivencia. En la agonía el hombre se desnuda y ¿qué queda entonces? La intimidad. Esta última es simplemente lo que expone la nada propia, eso es lo que es el hombre: nada.

“No existe nadie, no hay ni grandes ni pequeños, no hay sino tú, intimidad, ¡madre mía! Jesús absoluta libertad de la nada personal, consumida en la intimidad” (p. 21). Cuando González trata de comprender a Lucas, mira sus ojos y piensa que ellos reflejan algo de desnudez; esto significa que la propuesta del autor es una propuesta interior, es pura metafísica de la vida. Es manifestación de como la desnudez humana se manifiesta en lo sensorial, incluso la nada, que es una realidad que habita el hombre. Además, muestra la desnudez semejante a la confesión, la palabra expresa algo íntimo, por ello entre Lucas y Fernando se da un diálogo, de esta forma se comparte la agonía, esto es lo que él llama “dialéctica del espíritu”. Por eso dice que “el diálogo es la mejor de las artes” (p. 46). La vida misma es convertida en palabra: “Vivir es ir desnudándose, dirigiendo la nada de uno” (p. 36). El hombre está abierto al mundo por medio de la vida, por ello el hombre es infinita posibilidad. La desnudez está en los escritos, es decir, en la palabra escrita por Lucas, “lo que sulfura a Lucas de Ochoa es la idea de una intimidad” (p. 55). Agonía e intimidad son lo mismo y solo se deben dejar al fluir de la misma vida. Es más, la agonía nace cuando no se aprovecha la vida pasada para la intimidad.

Como ya dijimos, son bien conocidos los matices vitalistas del Brujo de Otraparte, sus obras encierran una fuerte tendencia a la defensa de la vida y a considerarla como lo único que es dado: el vivir. La vida se asemeja a una cinta: soy yo, esa es la vida, pero un yo que se va sucediendo en el mundo “mi vida soy yo extendido en sucesos en el tiempo y el espacio” (p. 60). El género humano se encuentra marcado por la vida, pero ignora su consistencia. Aunque

se posea la vida no se sabe en qué consiste el vivir. Esta ignorancia engaña constantemente, porque hace creer que el hombre es libre, mientras el conocimiento lo que genera es libertad. La vida es la misma intimidad adornada por la palabra. La vida es el mismo viaje y la misma presencia, pero este viaje hay que saberlo llevar, dirigir y guardar, de qué otro modo se entendería que “el mundo es necesario para padecerlo, meditarlo y entenderlo. No se puede ver o vivir lo otro, sino dirigiendo esta vida” (p. 65). Ahí está claramente el viaje. Para llegar a un final feliz es necesario, entonces, de la inteligencia, ella lleva a la intimidad. Es una propuesta similar a la de Sócrates, en donde se obra mal en la medida en que no se conoce.

Se proponen aquí cuatro pasos para el viaje, que además son una forma de crítica al erudito de la palabra. El primer paso es hablar con claridad de lo complejo, sacar la desnudez, lo simple; en segundo lugar, meditar, ver que lo abstracto es vano, es decir, reflexionar sobre lo complejo; en tercer lugar, descomponer lo abstracto en vivencias; por último, amar, que es lo que González considera vivo en el hombre.

El fundamento de la filosofía es quizá la misma vida, pues ella porta la intimidad, agoniza y sobre todo permite el viaje, en soledad, pero que en la representación adquiere su carácter social “la representación es lo que aparece de la intimidad” (p. 80). La intimidad es lo propia de la misma vida y el hombre es consciente de lo que es. Incluso se asemeja la intimidad de la vida a la beatitud o a lo que algunos creyentes llaman el Paraíso. Por eso dice que los más desnudos son aquellos que han logrado llegar a lo más íntimo de ellos mismos. Un ejemplo claro son los grandes maestros, que González encuentra en Porfirio Barba Jacob y Baudelaire, ya que “solo en la intimidad hay presencia infinita” (p. 80).

La vida es una prolongación, “no morimos, sino que nos sucedemos” (p. 86). La eternidad consiste en esto, en que la presencia esté viva esencialmente en los otros. Por eso la humanidad es una

unión que marca el horizonte de lo eterno. Lo único fundamental es vivir y, de paso, participar de lo eterno: “No tendrás vida sino en cuanto reconozcas la intimidad en lo tuyo, y has de saber que al reconocerla conoces todo en ella, conocerla a ella no se alcanza nunca, pero participas de eternidad” (p. 105).

El viaje de la vida es un proceso que comprende tres elementos fundamentales: lo pasional, que es limitado y representa la ignorancia; lo mental, es decir, la reflexión; y la intimidad, o sea, la sabiduría y el conocimiento de sí. Esto es sencillo y en ello se fundamenta su filosofía, pues “todo esto quiere decir que la metafísica es posible, pero no como conocimiento conceptual, sino como vida” (p. 91).

¿Y de la intimidad qué? Todo el género humano se representa y la representación es lo que significa yo y el otro. En esta representación es donde se debe buscar a dios, porque la representación posee una gran similitud con la “presencia”. Lo esencial es comprender cómo se supera la representación, a saber, cuándo se trasciende, así es como se llega a la intimidad: “Tengo la verdadera religión: adorar la intimidad en mi representación, sinceramente, sin otra finalidad; rendirme a la verdad viva y entregarme a quien sé que está en mí y yo en él” (p. 112). ¿Y es que acaso en la vida no es preciso elegir? “Dios es la intimidad, soy. Dios y la nada. Nosotros somos nada con intimidad. Uno puede escoger entre nada e intimidad” (p. 115).

La intimidad es una realidad que se halla arraigada en uno, es inherente a las manifestaciones. Es por ello que es la que origina la libertad humana, ella toma el papel de la verdad en el Evangelio: libera. “Dios está en cada hombre y es su intimidad” (p. 142). Es sabio pensar que el arrepentimiento es un estado de armonía consigo mismo. Para el viaje hacia lo íntimo es necesario tener presente que se va acompañado de angustia, tristeza y dolor.

Es por eso que la representación desborda al hombre y llega hasta la intimidad, “la vida y nuestra vida no tiene instantes, ni pasa-

do, ni futuro, sino que es la presencia representada” (p. 158), ya que la conciencia es eterna e infinita. El hombre es el viajero de un viaje que no parece terminar. Es por eso que el viaje o la presencia son el receptáculo de la misma vida. Allí es donde se desvela la intimidad, “todo el que ame la intimidad y la busque y vaya realizándola en cada instante de su vivir” (p. 207).

La idea de la “trascendencia del yo”, clave del vitalismo, es una especie de desnudarse por medio del ejercicio de la confesión, donde se hace notable la importancia del otro, dando lugar al vitalismo como un modo de conocer, de irme conociendo. Como quien dice: dime qué tanto has ganado en intimidad y te diré qué tan lejos has llegado.

El viaje en la presencia

Fernando González inicia su tarea filosófica en El libro de los viajes o de las presencias de un modo auténtico. Sugiere, en un primer momento, la partida que propicia el viaje. Esta partida la articula en un concepto fundamental que él llama “agonía”. El agonizante se halla en un constante caer, sin centro de gravedad y es este hecho el que hace que el agonizante posea rasgos comunes con el suicida, ambos con miedo de sí mismos, buscan el centro vital. No se trata de un huir de la existencia, sino de un deseo desbordado por encontrar la misma vida:

Y entonces mi idea fue que, al enfermar para morir, el alma es la idea de un cuerpo doloroso, que no funciona, y que entonces se puede desear la “muerte”, pero que no es la muerte lo que se desea, sino que se niega ese cuerpo ya destruido en su sinergia; el que desea “la muerte” y el suicida lo que hacen es buscar la vida” (González, 1959, p. 15).

De esta manera, la agonía constituye en la obra de González un primer elemento esencial para entender el viaje filosófico-vital, y debe ser asimilada como anhelo, como sed, como deseo de comprensión vital.

Luego de la agonía viene la muerte, que no es un irse de la existencia, se trata de concienciarse, de un gestarse, es decir, de un encontrarse a sí mismo por completo. La propuesta vital se extiende hasta lo más cercano, esto es, la vida humana. Ella alberga todos los mundos posibles habitando el mejor, al modo como lo propuso Leibniz: todo es vivo y dialéctico, y cada instante es a su vez una gestación (p. 30). El proceso de gestación es una alegoría del mismo viaje, y este último una alegoría de la misma filosofía. Es un viaje de “síntesis”, trascendiendo por unos pocos, lo trascienden los que logran elevar la conciencia y la vida a la instancia de ciencia, de filosofía. Es una propuesta que dista de la filosofía entendida como sistema rígido y como ciencia sometida a los planteamientos clásicos de la misma.

Es preciso viajar para filosofar, quizá sea una buena premisa esta. El viaje ascensional constituye la liberación de la ignorancia e implica el conocimiento del mundo de la intimidad. La proposición que sustenta dicho panorama se haya expresado en el pensamiento previo a la verdad que tiene Lucas de Ochoa y que dice: “Y me creo libre, por eso, porque no conozco el curso continuo de mi vida. Ignoro el sendero de que hacen parte mis actos” (p. 71).

Se refuerza la postura vitalista que afirma el instante como espacio de creación en el amor. Es necesario sentir la vida con su tragedia implícita completamente, derrocando toda conceptualización sistemática, se trata en esencia de sentir el ser en el dolor, en el amor, en cada paso existencial que se dé. El autor lo dice en unas majestuosas palabras cuando propone:

El *mundo* es necesario para padecerlo, meditarlo y entender. No se puede ver o vivir lo otro sino digiriendo esta vida (¡ahí está el viaje!) [...]. Primer paso: destripar los conceptos abstractos y los juicios sintéticos que formamos con ellos: sacar de tales conceptos las emociones, sentimientos, experiencias, herencias, que cada uno encierra en ellos. Eso se llama la vivencia (p. 74).

La vida se convierte de este modo en sinónimo de viaje y el hombre empieza a poseer un primado de las pasiones más espontáneas de la vida, como lo es la voluntad. La vida se asemeja, a su vez, a la nada. Ambas absolutamente amplias y eternas. Si se llegase a estudiar una filosofía conceptual dentro de esta amplitud, entonces se moriría sin haber nacido y sin haber vivido.

Si se entiende esta vida como un suceso, dicho suceso ha de estar entonces bajo la categoría de la meditación, de ahí que uno de los lemas más repetidos sea “padezco, pero medito”. La meditación posibilita el despojamiento del orden conceptual y dicho desdoblamiento es el que llamará González, la desnudez, la cual es, junto a la agonía, el primer paso en el viaje hacia la intimidad, hacia el centro de la vida, que el mismo pensador sugiere que es el mismo Dios (p. 76).

La intimidad ha de ser entendida como centro vital de lo humano. ¿Esconde entonces la filosofía del brujo una antropología que puede ser denominada, a la par que la de Julián Marías, “metafísica”? Tal vez ese sea una gran interrogante que puede ser explorada, si no, cómo entender que:

En la desnudez de la vivencia se siente la INTIMIDAD: Dios en nosotros. ¡Y a través de la vivencia pura se llega a un amor nuevo, en aumento constante a... la intimidad entrevista como el relámpago, y que tiene fuerza atrayente infinita (oración y éxtasis)! (p. 76).

El amor sigue jugando un papel de vital importancia en el viaje, ya que la absoluta intimidad también se entiende desde el amor. Este es el mecanismo que González llama “atisbar”, estar alerta a ella. El amor permite comulgar con la intimidad, formar comunidad en la soledad de la existencia con Dios. Reafirmar el instante desde dicha fuerza significa, entonces, regresar al nacer. Es el ahora eterno no al modo cristiano, sino el modo de González, como viajero de la vida y sus aconteceres:

La intimidad no existe ni tiene cómo. Solo sé que está en mí, manifestada, y que el sabor misterioso de la vivencia y lo dubitativo del juicio procede de allí. Toda afirmación o negación que no conlleve la sal angustiosa de la muerte y la sombra de la duda es pura vanidad (p. 86).

Se trata, entonces, de un fenómeno vital que palpita en cada día, en cada respirar, en cada mirada... es un don. La intimidad debe ser vista, a su vez, como compromiso, puede ser denominada “compromiso existencial” que radica en el individuo completo, en toda la plenitud de su vitalidad. La conciencia de dicha intimidad es la que González nombra como “beatitud”, que se asemeja al estado de paternidad más amoroso encontrado en la existencia. Asimismo, el instante que atraviesa constantemente cada vida, a modo de eternidad, es una oportunidad de crear, de enamorarse del sí mismo. Cuando la intimidad se instaura en el interior como esencia vital, es posible arribar al estado de suprema beatitud, de ahí que afirma con toda certeza que “cuando la intimidad se me revela, el Yo (Lucas de Ochoa) ya no es la idea del sucediéndose sino la idea o vivencia de la intimidad” (p. 102). Se da en este sentido un paso temporal significativo, de la temporalidad de la existencia, a la conciencia plena de la intimidad, es decir, el encuentro con la sabiduría.

La vivencia de la intimidad se entiende como un encuentro cercano con la nada, con lo más hondo del ser de lo humano. Es necesario anotar que en el viaje se instaura una ley filosófica que es la ley de la causalidad, que en la mente de González se traduce por la ley de la siembra y la cosecha. La metafísica aparece en este escenario traducida por vida, la ciencia y todas sus aporías son vocablos muertos. Rechaza así el filósofo toda posibilidad de metafísica al modo tradicional, se distancia de esta manera de Aristóteles, de los escolásticos, de Kant, etc. Su propuesta consiste en una metafísica al margen del concepto, aislada de todo tipo de cientificismo de la vida. El ser de la metafísica es concebido bajo esta mirada en la misma vida, la vida es el mundo, es más que el concepto, es Dios, es la voluntad, es lo absoluto, lo eterno, lo inmóvil:

No se trata, como dicen algunos, de que la vida sea irracional, sino que posee muchas formas y modos y que lo esencial en ella es vivirla. Lo que no es vivo no vale un comino. Todo lo vivo es verdad. Lo racional es verdad, si estuviese vivo. Exige siempre que tu dios sea vivo (p. 106).

Se trata de un juego de encubrimiento y desvelo. Solo con la vida asociada al concepto de intimidad se entiende la agonía y el misterio del nacimiento, “tengo la verdadera religión: adorar la intimidad en mi representación, sinceramente, sin otra finalidad; rendirme a la verdad viva y entregarme a quien sé que está en mí y yo en él” (p. 129).

Este encuentro con la intimidad debe ser un encuentro en espera, sin desesperos que nublen la marcha. Debe ser un encuentro sereno y santo, al modo como el místico le es revelada la verdad suprema. Una vez se reconoce el camino, solo queda al hombre su aceptación, ya que el viaje es prometedor y grandioso.

El hombre percibe la vida como un misterio, con un comienzo y un fin, vida y muerte, agonía y beatitud, donde:

El fin de este vivir es triunfar de la muerte. Y no busques “otra vida”. La Vida es única. Otra vida es creación de tu apariencia. Vive netamente lo que eres. Paladea, gusta, padece, digiere tu representación de cada momento y estarás en la Intimidad. Que tu religión sea: amor y asombro en tu vivencia de cada instante. Eso es tu “otra vida”... No hay más Dios ni más vida que lo que tenga de pasado y de futuro tu vivencia de ya. ¿Y en la tumba? ¿En el hoyo? Ahí, Dios es presencia también (p. 79).

Y es que, si bien la vida se da en términos escatológicos, es también la oportunidad para dotar esa nada que somos de sentido, es decir, dándole valor a cada instante, donde nos realizamos como individuos, donde caminamos hasta nuestro propio yo y nos unimos a la intimidad, porque:

Sencillamente, se trata de la conciencia del tiempo, de eso que aparece, se va sucediendo y se va... Y como uno “se exige o se sabe inmortal”, pero “sabe que se acaba”, y sabe “que eso no puede concebirse, porque todo se afirma a sí mismo”... Es el tinte esencial de la vida humana; sabor de tragedia, sabor implícito en nuestra existencia. Diremos, con terminología kantiana: el sabor de muerte imposible es categoría de la vida humana (González, 1965, p. 53).

Ahora bien, yo soy en el tiempo y es allí donde transcurre mi existencia, por eso el instante, el momento que sucede es ya pasado, pero fundamento de mi presente y garantía de mi futuro, pues no se puede ignorar que el tiempo, el espacio y la eternidad son categorías del hombre de las que él se sirve para entender la vida; pero el hombre muchas veces ignora y desperdicia esa joya invaluable, no haciéndose consiente que esta vida se mide en términos de fugacidad.

Además, el tiempo se siente evidentemente como tesoro invaluable que malgastamos siempre. El punto álgido de la agonía, cuando ya vamos a expirar, es eso: vivencia nítida y única de no haber aprovechado el tiempo para la Intimidad: “Lo malgasté” es la última, cruelísima vivencia. ¿Qué hiciste de tu tiempo? ¿De esa oportunidad única para concientizarte? Esas son las postrimerías del hombre: juicio, infierno y gloria (pp. 53-54).

Y es que este camino del que todos hacemos parte se construye por medio de vivencias diarias y personales, que afirman nuestra existencia, la dotan de sentido y le dan categorías de trascendencia, pues en esto consiste la existencia, en “vivir y dirigir la vivencia la cual proviene de otra, y esta de otra, síntesis pasada. Entenderlas. Padezco, pero medito” (p. 50). Por tal razón, el ejercicio constante consiste en meditar los momentos vividos, para no pasar en blanco por la vida sin darnos cuenta que existimos, pues ignorar la vida sería un infierno.

Ahora, una pregunta constante para quien medita su existencia es cómo confrontarse con lo trascendente, en palabras de Jorge Ordoñez (1963):

Una manera de lidiar con la agonía del existir en la duda, de si hay o si no hay vida después de la muerte, es a través del ejercicio de intimidad. En ella habrá de vivirse sístoles y diástoles (caída y esperanza) vitales inherentes al ansia de sobrevivencia que caracteriza el meollo del espíritu humano (p. 334).

La muerte caracteriza lo precedero de la existencia y, como afirma González, solo en la *intimidad* hay presencia infinita, es decir, *eternidad*, ya que somos existentes en la *eternidad*. Es, por tanto, en la interacción donde se desvela la intimidad en todo y en todos, en la entrega y el amor que le conferimos a nuestros actos, por lo que, como dice González (2016):

Una vez revelada la Intimidad, hay que vivir muy alerta atisbándola en todo y todos, cultivándola y comulgando en todo con ella. Esto es religión. El Evangelio es entonces la fuente inagotable. Todo el universo se ilumina, porque se ve en él la Intimidad. Y entonces aparece nitidamente en cada uno su Cruz: agricultor, animales, obrero, poeta, músico, escultor, marido o esposa, pordiosero, fraile, político, solitario y maestro (p. 44).

Esta forma de otorgarle sentido a la vida es, como dice González, “la aparición de la vocación en la completa desnudez, donde la vocación es cruz y nada más dulce que la cruz” (p. 44), que sin duda le permite al hombre afirmarse y realizarse plenamente como individuo, ya que la forma de llevarla es lo que implica en el hombre su existencia, que se desenvuelve para alcanzar un estado de beatitud, es decir, al paraíso que cada uno de nosotros queremos llegar. Por tal motivo, al reconocer nuestro papel en la historia, empezamos a vivir con amor y cada instante cobra valor, ya que nos permite cultivar el encuentro con la intimidad, puerto seguro y descanso del alma.

El gran triunfo de la vida humana quizás no es asumir una vida interior en la que comulgamos con la intimidad y más aún convivimos con ella. Además, es algo que no se enseña con doctrinas filosóficas, ya que:

Solo viviendo verídicamente se revela. Por eso, el fin del vivir es la sabiduría; la vida es el camino para la sabiduría. Por eso, los MAESTROS no escriben, ni razonan, sino que inducen. Se llama Evangelio la vida del Maestro. Y por eso se repite tantas veces: el que tenga ojos para ver, vea (p. 61).

En este sentido, las definiciones que tengamos de la vida misma no son más que aproximaciones, ya que “la razón es apenas un modo de proceder por conceptos abstractos. La vida no es racional, sino que la mente humana razona” (p. 57). Pero:

No se trata, como dicen algunos, de que la vida sea irracional, sino que posee muchas formas y modos y que lo esencial en ella es vivirla. Lo que no es vivo no vale un comino. Todo lo vivo es verdad. Lo racional es verdad si estuviese vivo. Exige siempre que tu dios sea vivo (p. 64).

Fernando González logra cantarle un himno a la vitalidad, reivindicando la manera cómo el hombre debe vivir de la mejor forma, excluyendo aquello que le impide su progreso y sumando presencias que nutren su existencia, para que su viaje temporal se prolongue hasta llegar a la contemplación de la intimidad, logrando ser eternidad en el tiempo, y que al final del viaje se pueda detener, mirar hacia atrás y ver que cada instante vivido —con sus luchas y tragedias, gozos y alegrías— valió la pena ser padecido. Además, la vida, como dice González (2016), soy yo sucedido en el mundo, extendido en el espacio y el tiempo; por lo tanto, la vida es un parpadeo que se asume para fundirse en la meditación continua de la intimidad a expensas de trascender mi presencia a la presencia divina, por lo que “todo esto quiere decir que la metafísica es posible, pero no como conocimiento conceptual, sino como vida” (p. 64).

Para González, el hombre es un *faciendum más que un factum*, es decir, es un ir-siendo, más que un ser ya hecho. La vida del hombre, entonces, es un constante hacerse desde su intimidad, donde se descubre el hombre como tendido entre lo cómico y lo trágico,

de ahí que lo más relevante de la exposición fue su presentación de la vida como una tragicomedia.

El vitalismo, en Fernando González, tampoco ha desprenderse de la concepción que este tiene del cuerpo, al punto que habla del alma fisiológica. Es precisamente esta de relevancia de las sensaciones de donde proviene el desear, esas ansias de poseerlo y serlo todo en la vida. El hombre es un ser eternamente necesitado, sediento, pero precisamente de ahí viene la condición tragicómica del hombre.

La filosofía de González parte del descubrimiento de la fuerza vital, de ahí que sus reflexiones no sean desencarnadas, sino al contrario, emanan de lo más propio de la vida del hombre, de sentir frente a la vida y de su vida sentida.

Reconoce González que la vida y no solo la filosofía es el camino en que hay que saber guardar el ritmo. La vida es el encuentro con las presencias, es presentada incluso como oportunidad para el hombre descubrir el “ser” en todo. Es esa pura posibilidad de ser, donde el hombre se ve obligado a caminar por un solo camino y a remorderse por el desear dejar huella sobre otros caminos y sentirse imposibilitado.

La vida es presentada incluso como ese juego de esencias y apariencias donde el hombre ha de reconocer su autenticidad para poder realizarse. La vida es emoción, estética, ética, política... es lo que descubrimos cuando al mirar a los charcos miramos hacia adentro, ya sea para descubrirnos como seres que agonizamos o como seres que sabemos hallar el fruir de la existencia en los acontecimientos.

Conclusiones

El hombre es una realidad única, es decir, el hombre es ese espíritu encarnado que es consciente de su humanidad.

En Fernando González, el hombre es esa realidad que se realiza en gerundio, es ese ser que a medida que es consciente de sus posibilidades y limitaciones es conocedor de su autenticidad. En este sentido el hombre es y será esa realidad que se hace a medida que se va haciendo.

El hombre es importante no por las respuestas que le daba a su propia podría existencia, sino por las preguntas que se hacía a medida que se relacionaba con el mundo y con los otros. El objetivo de todo hombre es y será buscar su interioridad, esa presencia que solo se conoce en la manera en que llega a la mismidad.

El hombre es el único capaz de salir de esa in autenticidad en que se encuentra rodeado, donde su relación metafísica radica en la medida de que es consciente de su hacer, de su relación con los fenómenos y del fortalecimiento de su método vivencial, donde al hacer un viaje debe conocer su propio ritmo para empezar a caminar, en definitiva se trata que a medida que conoce su esencia intima conoce la presencia que le permite descubrir que en lo más sencillo de la vida se encuentra la inmensidad de la misma.

El hombre es esa realidad unitaria que sabe que la vida tiene un fin y que su tarea es llevar una vida bien vivida, pues la muerte tiene un atractivo y es que cada día nos deja.

¿Y cuál es el camino? El camino es el escenario donde puedo vivenciar lo desconocido, donde puedo “atizar” las presencias, yendo con paciencia, trascendiendo con serenidad, con cautela, con perspicacia, hasta llegar a la intimidad, a lo propio de cada uno, a su ser, a su vida.

En esa búsqueda constante, la vivencia es, sin duda, el método para crecer en conciencia y de este modo trascender los mundos que me suceden en el camino. Sí, mundos, vidas que se hacen presencia y me invitan a ser (siendo) y a entender (entendiendo) que todo se hunde en el misterio, para eternizar.

Por ende, en ese camino, nunca va importar, el iniciar bien, sino que lo realmente importante, será, mantener el ritmo durante el viaje, para que la llegada nos lleve a la verdadera felicidad, a la unión de la vida y del ser, en un aura de infinitud.

Referencias bibliográficas

- Aguirre, A. (27 de febrero de 1994). El brujo Fernando González. *Magazín Dominical de El Espectador*, (565). Recuperado de <https://bit.ly/2JDDuu8/>
- Barrera, J. C. (julio-diciembre, 2004). Fernando González: de la vida al concepto, vestigios fenomenológicos. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 25(91), 61. Recuperado de <https://bit.ly/2UD464C/>
- González, F. (1959). *El libro de los viajes o de las presencias*. Medellín, Colombia: Bedout.
- González, F. (1995). *El libro de los viajes o de las presencias*. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana.
- González, F. (2016). *El libro de los viajes o de las presencias*. Medellín, Colombia: Corporación Otraparte.
- Marín, P. A. (junio, 2011). Fernando González Ochoa: la búsqueda de la autoexpresión. *Revista de Humanidades*, (23), 135-159. Universidad Nacional Andrés Bello, Santiago de Chile.
- UPB. (1995). *Fernando González visto por sí mismo*. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana.

“Heme aquí”: educar para la disponibilidad y la respuesta, una propuesta onto-teológica desde la ética de Emmanuel Lévinas

Víctor Iza Villacís¹

Resumen

Para escribir sobre las categorías de disponibilidad y respuesta se tomará en cuenta y se visualizará una diferencia ontológica entre la perspectiva del *dasein* de Heidegger y el “heme aquí” que presenta Lévinas. En un segundo momento se hará un análisis del sistema educativo que influye notablemente y que está cargado de características ontológicas heideggerianas y que busca recuperar el “heme aquí” de Lévinas, como respuesta a una sociedad que amerita un cambio en su modelo de relaciones. Y en una tercera parte se presenta la necesidad de educar para la disponibilidad y la respuesta desde los presupuestos de Lévinas y de otros filósofos contemporáneos que visualizan esta necesidad.

1 Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, docente de la Universidad Politécnica Salesiana, coordinador del grupo de investigación en arte y literatura Ataraxia (viza@ups.edu.ec).

Introducción

Encontré, mientras se realizaba la recopilación para un texto las parábolas o cuentos que pudieran ayudar a jóvenes en su proceso de formación humana, este relato que a continuación presentaré:

Hay una tribu africana que tiene una costumbre muy bonita: cuando alguien hace algo perjudicial y equivocado, ellos llevan a la persona al centro de la aldea, y toda la tribu se acerca y lo rodea. Durante dos días ellos le dicen a la persona todas las cosas buenas que él hizo. La tribu cree que cada ser humano viene al mundo como un ser bueno. Cada uno de nosotros deseando seguridad, amor, paz, felicidad. Pero a veces, en la búsqueda de esas cosas las personas cometen errores. La comunidad percibe aquellos errores como un grito de auxilio.

Entonces ellos se reúnen para enderezarlo, para reconectarlo con su verdadera naturaleza, para recordarle quien él realmente es, hasta que se acuerde totalmente de la verdad de la cual él se había desconectado temporalmente.

¡Sawabona Shikoba!

SAWABONA: Es un agradecimiento utilizado en África del Sur y quiere decir: “Yo te respeto, yo te valoro, vos sois importante para mí”. En respuesta las personas dicen: SHIKOBA, que significa: “Entonces yo existo para vos” (Carlos, 2013).

En el mismo *blog*, el autor presenta otro relato que me pareció oportuno:

Un antropólogo propuso un juego a los niños de una tribu Africana. Puso una canasta llena de frutas cerca de un árbol y le dijo a los niños que aquel que llegara primero ganaría todas las frutas.

Cuando dio la señal para que corrieran, todos los niños se tomaron de las manos y corrieron juntos, después se sentaron juntos a disfrutar del premio.

Cuando él les preguntó por qué habían corrido así, si uno solo podía ganar todas las frutas, le respondieron: UBUNTU, ¿cómo uno de nosotros podría estar feliz si todos los demás están tristes?

UBUNTU, en la cultura Xhosa significa: Yo soy porque nosotros somos (Carlos, 2013).

Desarrollo

Cuando empecé a estudiar la filosofía el tema central de la investigación era el amor, ese gran misterio y fuerza con que la vida se ha manifestado en cada ser humano, y por supuesto me acerque a los estudios filosóficos y literarios en los que se podía enmarcar el amor, llegue a la tragedia en la literatura con las increíbles interpretaciones dramáticas que presenta Shakespeare, con Romeo y Julieta, la traición y el desborde de la locura, Hamlet, Otelo, y en este interesante recorrido descubrí que este amor apasionado que incluía la tragedia también se repetía en relatos sudamericanos. Paseando por un museo de Quito, encontré un cuadro con una luminosidad en el centro del mismo que dejaba ver el rostro pálido del amado que era llevado a la tumba, y fuera de ella, parada en un extremo, su amada, quien lo veía con tristeza mientras era trasladado en solitario al encuentro con la morada eterna. Por supuesto, el cuadro presentaba una tragedia que nacía del amor de dos seres humanos que no pudieron estar juntos. Muy similar también es el relato de Píramo y Tisbe, quien al ver el pañuelo ensangrentado de su amada piensa que fue devorada por una leona y se clava un puñal en el pecho, además de una buena cantidad de relatos de amor, pasión y erotismo como lo presenta Penchansky (2006).

No me fue recurrente ese estudio, sabía que debía encontrar otra fuente, algo que tuviera mayor novedad y originalidad, y que no solo fuera capaz de describir el amor como pasión o tragedia, así fui llegando a Lévinas, que tenía una mirada totalmente diferente no solo del amor, sino del ser, cuestión que interesó a la investigación.

¿Qué es lo que ha permitido que el ser humano se centralice en su propia individualidad para darle toda la fuerza de su conocimiento y prioridades absolutas?, ¿habrá acaso una priorización ontológica que exceda la individualidad?, ¿hemos acaso centralizado la reflexión solo en la persona y hemos olvidado algo fundamental? Estas interrogantes que se iban formulando se habían ido resolvien-

do en la filosofía de Emmanuel Lévinas y entonces se profundizó en su pensamiento.

Las dos vertientes que dan totalmente una nueva perspectiva es la diferencia entre la tradición griega y la tradición judía. Emmanuel Lévinas es un lituano judío que en el siglo XX propone desde sus estudios judíos una manera de comprender la filosofía enmarcada en el “otro”, sin embargo, me parece que el otro no es el objetivo inmediato de Lévinas, sino que es una consecuencia de la visión y tradición judía en la cual se enmarca toda su reflexión. Así, en primer lugar, establece una diferencia que es abismal y absoluta. La definición de la misma palabra filosofía es presentada de forma muy original para la primacía del mundo occidental. Si bien desde la tradición griega, la filosofía es el amor por la sabiduría, lo que pone como ideal el llegar a ser sabio o el conocimiento, para Lévinas la filosofía es la sabiduría del amor, lo que pone de manifiesto que lo esencial no es el conocimiento, sino que este debe llevar al amor como fin último del hombre. Este solo cambio es radical para todo el proceso de conocimiento humano (Lévinas, 1987, p. 247).

Por otra parte, es imprescindible —es de lo que trata este apartado— la diferencia que realiza Lévinas sobre la ontología. Él mismo realiza una crítica a esta primacía de la ontología que ha centralizado la reflexión desde la perspectiva griega (Lévinas, 1961, p. 311). Y esta centralidad ha generado un sí mismo del ser, ligado al conocimiento y a la fenomenología, que le arrebató del ente o de su relación con el mismo. Ya Spinoza lo pone en el tapete, por supuesto, no con la fuerza necesaria en vida por las circunstancias contrarias de su época a desestructurar un pensamiento racionalista que propone al pensar antes del ser. Lo que se propone es, entonces, un yo que piensa frente al yo que existe más comprendido desde su propia esencia, en otras palabras, un ser que puede ser por sí mismo. Lévinas rechaza la versión de la fenomenología defendida por Husserl en la que el sujeto se constituye en agente donador de sentido,

pues, para él, el sujeto no es ni siquiera alguien constituido, sino que el sujeto se constituye en la medida en que entra en relación con el otro. El otro es siempre anterior a mí (Lévinas, 1930). Sin embargo, sabemos que somos hijos de estas dos tradiciones, por la perspectiva social y del conocimiento que se ha llevado adelante en Occidente. Constituidos en Estados laicos, se promueve la tradición ontológica griega y por las tradiciones judeocristianas se han establecido características morales a través de la religión. Existen simbiosis que se complementan y se experimenta un estilo ético en la persona prendado por la religión, por un lado, y por la sociedad, por otro. En un artículo anterior refiero la pendulación que esto causa en el ser, el péndulo del reloj que se para en un lado u otro, dependiendo de las circunstancias y el contexto, y así mismo la sociedad se péndula sin encontrar equilibrio (Iza, 2017).

Adentrándonos en la situación que nos compete, vemos una diferencia notable de la fenomenología del ser como evento que aparece por sí mismo sin relación con el ente, una primacía ontológica griega, materialista y racionalista, frente a otra fenomenología que no separa lo metafísico, sino que comprende al ser como un atributo del ente, que en esencia comparte su expresión, como ya lo menciona Spinoza, y que va a ser retomado desde los pensadores judíos como Ebner, Guardini y en especial Lévinas. Miguel García Baró (2010) hace un análisis extenso de esta realidad, en especial cuando describe el desafío de Lévinas, adentrándose en el mundo de la tradición judía, necesaria para la comprensión del pensamiento del filósofo lituano y de otros pensadores que dan una fuerte posición filosófica a la existencia desde esta otra mirada, incluyendo personajes y textos que habían sido vedados por la tradición imperante, incluso la visión cristiano, por ejemplo, León (2009).

Lévinas, en este intento por redescubrir al ser desde la relación, la alteridad, la ética, incluso como filosofía primera o la sabiduría como base del amor, procura establecer esta relación onto-teo-

lógica usando a uno de los profetas más sobresaliente del judaísmo y que comparte el cristianismo: Isaías, en su respuesta a la solicitud de Dios. El “heme aquí” lo pone en relación con el “ser ahí” (*dasein*) de Heidegger (1927), una situación que permite visualizar el problema de fondo en el cual se enmarca la ética y la formación educativa de las generaciones actuales.

El “heme aquí” utilizado por Isaías es atribuido al profeta no por su originalidad solamente, sino por el uso que hace en el contexto. Hay un llamado, una solicitud, una necesidad de Dios, una preocupación. Veamos el texto para entrar en hermenéutica:

Y oí la voz del Señor que decía: ¿A quién enviaré, y quién irá por nosotros? Entonces respondí: Heme aquí; envíame a mí. Y Él dijo: Ve, y di a este pueblo: “Escuchad bien, pero no entendáis; mirad bien, pero no comprendáis” (Isaías 6, 8-9).

Dios “recurrer” a alguien, solicita “ayuda”, necesita a quién enviar, y este hombre oye la voz de Dios que “habla” —que decía—, está atento a la solicitud de Dios. ¿Qué significa esto? ¿Dios necesita del hombre? ¿No puede ir por sí mismo, es una limitación del ser trascendente para realizar las cosas, o es importante que el hombre salga a resolver sus propios asuntos con otra mirada, y otra disponibilidad? El “heme aquí” de Isaías es una frase que no llega a ser una mera respuesta, sino una impresionante actitud de disponibilidad.

Isaías está atento, está a la espera y aún más, porque con su pequeña frase se compromete a responder con toda su vida, pero sigue en espera, aguarda la confirmación. El “heme aquí” tiene enseñada una fuerza que hace que el trascendente responda, que asuma la disponibilidad de Isaías. “Mándame a mí”, espera las ordenes, la fuerza de la voz que le da autoridad a su actuar.

Desde el *dasein*, el ser, el yo, es un ser en espera, “está ahí” y ahí resuelve su experiencia vital. Es como si se estacionara en ese espacio y tiempo, comprendiendo lo que nos dice Heidegger, la

posición es que no hay otro momento, sino ese donde el ser es vital, donde la existencia existe. Sin embargo, el “heme aquí” expuesto por Lévinas lo saca de su propio encierro, de su sometimiento y posible estancamiento, de su mismidad, de su “arresto en el mundo” y lo hace protagonista. El ser ahí, que lo inmoviliza es cuestionado por el heme aquí que lo pone en movimiento, lo acciona a responder, pero hace falta una actitud, desarrollar otro tipo de conciencia y he aquí el acto educativo olvidado por el sistema y la cultura de la indiferencia que hoy agota la disponibilidad en la vida. En un segundo momento continuaremos con esta fuerte problemática actual. Por ahora, comprendamos mejor el “heme aquí”, “mándame a mí”. La disponibilidad cuestiona y cuestiona al sí mismo, en especial porque se da cuenta que el ser sirve para algo, no es un mero espectador esperando la muerte o viviendo la vida como un devenir del tiempo. La disponibilidad permite, al ser hacerse cargo de sí mismo y tener la capacidad de responder, esta actitud de “responsividad” que dice Lévinas y que en ella tiene la fuerza de la comprensión de hacerse cargo de algo que va más allá de sus manos, que tiene la capacidad de hacerse cargo del otro. Para esto debe haber en esa conciencia que está atenta a una voz diferente a la suya, que sale de la mismidad donde solo se escucha a sí mismo. Tiene esa capacidad de estar en atención profunda y consciente, porque sabe que hay otro donde el yo habita, es capaz de reconocer la recurrencia que le habita y que le sostiene. He ahí la intención de *Totalidad e infinito*, cuando nos impera a comprender que siendo la totalidad (el yo) habitamos en el infinito (el otro) (Lévinas, 1961).

Esta conciencia que está atenta, despierta y en espera activa, y que no se conforma con una respuesta, sino que espera el mandato para hacerlo con autoridad, es una conciencia crítica, libre, que puede disponer de sí mismo. Este acto de conciencia es un acto ético por sí mismo, es la conciencia plena, despierta, libre y responsiva que puede responder a la voz no solo de alguien que lo necesita, sino que lo necesita por amor (García-Baró, 2007). La voz de Dios es una voz que mira

afligido al pueblo de Israel, a sus hijos y que desea a toda costa despertar su conciencia ética, es decir su amor por el otro. No haría esto Dios si no estuviera preocupado, si no fuera de su interés, si no amara a su pueblo, si no los considerara sus hijos. Esta voz es la voz del amor que llama para responder frente al otro y esto es una cuestión ética, es una fuerza que activa y al activar pone en marcha toda la fuerza, todo el cuerpo, todo el ser, para empeñarse en vivir una existencia con sentido pleno. Y esto es sabiduría. Esto es filosofía. Entrar en relación no para perderse a sí mismo, sino para comprenderse en el otro, para sujetarlo, para substituir al otro en su falta de ética, es decir, en su falta de conciencia del amor que lo habita (Lévinas, 1987).

El “heme aquí” al hacernos consciente de la ética en nosotros como fruto del amor, nos rescata de la muerte, nos lleva hacia la vida, nos despierta a darle sentido a la vida no desde el quiebre de sentido, sino desde un sentido que ya tiene la vida, antes de mí y después de mí, en la otredad. Hay otro antes de mí y otro después de mí, y no es que mi vida deba tener un quiebre para transformarse, sino que la plena conciencia es la que permite vivir en el sentido de la disponibilidad.

He aquí el camino de la propuesta educativa. El poder educar en el sentido pleno de la existencia y no en la búsqueda de sentido, pues el ser no deja de tener sentido mientras lo busca, es que no se ha dado cuenta del sentido de su propia existencia. Víctor Frankl nos presenta esta memorable logoterapia, que ayuda al ser a darse cuenta del sentido de la vida. Por supuesto, desde la psicología se analizan estos puntos de quiebre que dan sentido a la existencia o las situaciones límites que nos dan un antes y un después de nuestro propio ser. Sin embargo, es limitarle al ser si se ve solo desde la óptica psicológica o desde la óptica del dolor. He aquí la importancia de la filosofía para arrancar de tajo que el sentido de la vida deba venir luego, sino que la vida tiene un sentido pleno y que basta ser cons-

ciente de su sentido para estar disponible y en espera activa frente a la responsividad de que somos capaces.

Responder desde la libertad profunda de la conciencia, comprendiendo que habitamos en el sentido de la existencia es un acto de amor que nos hace seres para la vida, en contraposición a Heidegger, que dice que somos seres para la muerte o del nihilismo, o del materialismo, incluso del existencialismo, que lleva al hombre por el camino del sinsentido y de la negación de su propia trascendencia (Scruton, 2013).

Educar para la disponibilidad en un mundo que vomita a lo distinto, como lo menciona Buyl Chung Han (2017). Donde la imagen es distorsionada para el propio beneficio, donde se confunde diversidad con diferencia, y lo distinto, lo que no cuadra dentro de mis pseudoverdades subjetivas, lo expulso, lo mantengo fuera de mis propios límites, creados por mi narcisacionalismo, donde mi patria es mi propio *ego*. Entonces es expulsado aquel que me cuestiona, que me desestructura de mis apegos conceptuales y sensaciones activadas por una sociedad líquida, profundamente líquida y *light*, que va destruyendo de a poco el compromiso frente al otro (Bauman, 2007).

Nos encontramos en una sociedad ligada a la geopolítica económica que se ha instaurado en los Estados debilitados en sus libertades por el mercado y el capital. Que en todo busca beneficio y que absorbe el criterio de la gente, porque no deja ventanas abiertas para mirar hacia afuera. Así como el ser se vuelve autorreferente de sí mismo, la homogenización de la sociedad la vuelve autorreferente de sí misma, por lo tanto, el ser no puede acceder a otra información, sino la limitada por un lenguaje artificial en el cual se manifiesta la imperitencia y el cansancio, la debilidad y la falta de garantías. Sigue siendo necesario el involucramiento del mundo en la búsqueda de derechos pero no desde la afectación sino desde la verdad (Han, 2017).

Bajo este panorama, la educación sufre y ha sufrido un inclemente peso de las circunstancias, al ser hija de su tiempo, trata de hacerle frente a las necesidades humanas, sin embargo, algo no cuadra, parecería que más bien está a merced del sistema y de este imperativo centralista de autorreferencia del ser, que busca emerger gratificándose a sí mismo, fomentando una indiferencia a la vulnerabilidad del otro que desecha los pocos vínculos de transformación social o económica (Chomsky, 2016)

Conclusiones

Recuperar la filosofía y hacer una evaluación de las propuestas ideológicas en las cuales educamos a las sociedades actuales. Es necesaria una revitalización de la persona con respecto a la relación, pero la persona no es sin el espacio de relación e interdependencia. Si nos alejamos de los presupuestos de la otredad, el rostro, la mirada y la ética como filosofía primera, tendremos articulaciones pedagógicas y psicológicas que fomenten al ser como agente de su propio desarrollo, presupuesto que es verdad pero que no es totalmente la verdad. El ser se desarrolló por la respuesta ética de otros para nuestro propio desarrollo. He aquí la responsabilidad como fuente de interdependencia.

No basta, entonces, una educación enfocada en la inclusión, en los trabajos cooperativos, en leyes que fomenten una sociedad que se enmarque en emprendimientos sociales. Hace falta una visión del ser que profundice en otros elementos ontológicos capaces de promover un nuevo humanismo.

Transformar los pensum no es fácil y tampoco es suficiente, porque no es el conocimiento lo que produce la ética, y lo digo solamente porque parece que hoy las acreditaciones, los rankings y todos los procesos evaluativos gestionan evidencias de ese sentido. Por eso es una tarea que iría en contra de un tipo de sistema ideológico mundial, que ha propuesto por sobre el compartir el competir, fruto de la

tendencia del mundo hacia los mercados de capitales, el éxito personal frente a lo comunitario. Sin embargo el solo hecho de tenerlo en cuenta, pensarlo, repensarlo, ponerlo en los artículos, científicos, contrastar, elevar la voz, ya nos da una nueva esperanza. Sigamos fomentando espacios de criticidad filosófica que renueve espacios de humanidad y fraternidad, que seamos capaces de fomentar derechos sin llegar a reclamar caprichos, que podamos fomentar la disponibilidad frente a la vida como una respuesta ética y posiblemente hagamos que una gota del mar produzca una nueva ola.

Hay interesantes propuestas educativas que se manejan bajo estas perspectivas, no es necesario dividirse para actuar o revolucionar para fomentar algo distinto. El diálogo, la comunión, la comprensión, cambiar algunas creencias y estructuras mentales, podrán aportar a establecer opciones educativas que tengan nuevas y mejores actitudes en los seres humanos que habitamos este planeta.

Está por demás decir que la disponibilidad y respuesta no es solo una actitud, sino un estilo de vida humano, de fraternidad, que se ha roto por las diferentes circunstancias ya establecidas en este breve estudio. Cuando la ética se fomenta como la filosofía primera y no como un tema de conducta, podemos tener respuestas que están encaminadas a fortalecer al otro desde nuestra propia vulnerabilidad. La mirada, como lo dice Lévinas, ya no será cognoscente, sino de escucha. Esta escucha es la nueva mirada frente al ser, que no etiqueta ni ejecuta de manera pronta y sátira una flecha mordaz que juzga los actos, como nos hemos acostumbrado. Esa es la absurda fundamentación de las evaluaciones y acreditaciones. La idea es poder comprender que juntos, no dispersos, en comunidad podemos fortalecer la humanidad.

Correr juntos a ver el canasto de manzanas es posible, siempre y cuando fortalezcamos una nueva presencia en nuestras vidas que ya no es solamente el yo ensimismado, sino el ser abierto a la vida, a la gracia, a la belleza del otro que nos inunda. El ser como “heme

aquí, mándame a mí, estoy en espera de un desafío mayor que mi propia existencia” —parafraseando a Isaías—.

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos*. Madrid: Tusquets.
- Carlos, J. d. (13 de mayo de 2013). *Hacia rutas de cambio positivo*. Recuperado de <https://bit.ly/3bMBoUA/>
- Chomsky, N. (2016). *La (des)educación*. Barcelona: Crítica.
- García-Baró, M. (2007). *La compasión y la catástrofe*. Salamanca, España: Sígueme.
- García-Baró, M. (2010). *El desafío de Lévinas*. Universidad Complutense de Madrid.
- Han, B. C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1927). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: Trotta.
- Iza, V. (2017). El olvido de la otredad en las relaciones económicas y el deterioro de la alteridad humana. En F. Villarcres (ed.), *Desarrollo social y entornos empresariales en Ecuador* (p. 221). Quito: Abya-Yala.
- León, E. (2009). El giro hermenéutico de la fenomenología en Martin Heidegger. *Polis Revista Latinoamericana*, 22-36.
- Lévinas, E. (1930). *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*. Madrid: Cátedra.
- Lévinas, E. (1961). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: Sígueme.
- Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser más allá de la esencia*. Barcelona: Sígueme.
- Penchansky, M. (2006). *Historia universal de la histeria*. Barcelona: Grijalbo.
- Scruton, R. (2013). *Breve historia de la filosofía moderna*. Barcelona: RBA.

Compromiso del sujeto en la propuesta del cuidado de sí: un acercamiento desde la perspectiva foucaultiana

Carlos Gómez Díaz¹
Camilo Gálvez Lopera²

Resumen

Este artículo es una reflexión sobre el compromiso que tiene el sujeto en la interpretación del *epimeleia heautou* desde la perspectiva de Michel Foucault. Para esto, se realiza inicialmente un análisis sobre los orígenes del *epimeleia heautou* en la filosofía antigua teniendo en cuenta el pensamiento socrático y la etapa helenística y romana. Luego, se presenta la interpretación teórica de Michel Foucault. Finalmente, se analiza la importancia y el compromiso

-
- 1 Licenciado en Filosofía y Educación Religiosa, especialista en Investigación Aplicada a la Educación, candidato a magister por la Universidad Pontificia Bolivariana.
 - 2 Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, realizó estudios canónicos de Filosofía y Teología en el Instituto Aristotélico Tomista de la ciudad de Sao Paulo, Brasil, licenciado en Filosofía y Educación Religiosa por la Universidad Santo Tomás, docente investigador del Instituto de Humanismo Cristiano de la Universidad Pontificia Bolivariana, miembro del Grupo de Investigación Teología, Religión y Cultura (camilo.galvez@upb.edu.co).

que tiene el sujeto en la propuesta del “cuidado de sí” a partir de la concepción en la que todo el proceso de conocimiento, cuidado y gobierno de sí están directamente relacionados con el compromiso que tenga el sujeto consigo mismo en su proceso de transformación hacia una mejor versión de sí y del cosmos.

Introducción

Desde sus orígenes, la filosofía se ha convertido en una herramienta primordial en la vida del hombre, ayudándole a enfrentarse a problemas que afectan directamente su realidad dando a conocer así un arquetipo de hombre que no solo se relaciona con los fenómenos que lo rodean sino que también se relaciona con los demás hombres y consigo mismo, y es precisamente este encuentro consigo mismo el que lo lleva a la preocupación por su propia existencia.

Esta preocupación por el hombre comenzó a presentarse en la filosofía antigua con los inicios de la antropología en donde a partir de las distintas propuestas elaboradas por los sofistas, podríamos decir que se da el inicio a un acercamiento más detallado al hombre y a su propia realidad. Sin embargo, fue con el aporte de Sócrates que la preocupación por el hombre adquirió una nueva significación gracias a la preguntar por sí mismo, por su propia vida, lo que dio paso a su máxima “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*).

Desde la perspectiva socrática, el conocimiento de sí mismo implica que el hombre “debe apuntar a la belleza no solo del cuerpo, sino de las acciones” (Jaeger, 2002, p. 19). Este conocimiento de sí aparece inicialmente como un consejo a través del cual “Sócrates hace una invitación a ser mucho más prudentes, a no transgredir los límites y a conocer sus propios alcances” (Sánchez, 2013, p. 188). Ahora bien, con el pasar del tiempo dejó de ser un simple consejo y se convirtió en toda una “técnica” que llevará al sujeto a un mejoramiento permanente.

Este paso del *gnothi seauton* a una “técnica” de mejoramiento continuo generó lo que hoy en día se conoce como el “cuidado de sí” (*epimeleia heautou*). Este concepto ha sido interpretado como “inquietud de sí, ocuparse, preocuparse y tener precaución” (Jaramillo, 2013, p. 3), entre otras definiciones que han ido cambiando a lo largo de la historia de la filosofía. Este *epimeleia heautou*, además, va de la mano del hacer y del reflexionar sobre sí mismo que conduciría a un “ocuparse de sí mismo”.

Asimismo, Sócrates en el diálogo platónico de nombre “Alcibíades”, presenta cómo debe ser concebido ese ocuparse a sí mismo, evidenciado al momento en que Alcibíades le pregunta sobre cómo ser un mejor gobernante, este le responde que “antes que cuidar de otros, debe primero ‘cuidar de sí’ y cuando le preguntan por este cuidado de sí, Sócrates acude al ‘conócete a ti mismo’” (Platón, 2001, p. 127). De esta manera se está evidenciando una relación entre el conocimiento de sí y el cuidado de sí, variables que han sido analizadas durante la investigación y de las cuales se da razón en este artículo.

Esta preocupación por el hombre, por su conocimiento, por su cuidado, se ha visto reflejada a lo largo de toda la historia de la filosofía ya que la *epimeleia heautou*, la *cura sui* “es una relación que volvemos a encontrar en muchas doctrinas filosóficas” (Platón, Séneca, Zenón, Plutarco, Marco Aurelio), lo retoma, por ejemplo Foucault, en su *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí* (2003, 30-33). Sin embargo, se ha dejado de lado la preocupación inicial que existía por el hombre, por su problemática ontológica, por la pregunta por su ser, por su propia existencia y producto de la diversidad de problemáticas que han sido abordadas por la filosofía en sus diferentes etapas que han sido desarrolladas a lo largo de la historia y que aún faltan por ampliar como su conocimiento de sí, su cuidado de sí.

Esta preocupación por el hombre y su cuidado es analizada por Michel Foucault (2003), quien se convierte en uno de los representan-

tes más importantes de la filosofía posmoderna debido a su interés por el mismo hombre, por su ser, por el conocimiento de sí, retomando de esta forma el análisis del *epimeleia heautou* al afirmar que:

El “cuidado de sí” parte de un proceso de inquietud por sí mismo, es una insistencia en la atención que conviene conceder a uno mismo; es la modalidad, la amplitud, la permanencia, la exactitud de la vigilancia que se pide, es la inquietud a propósito de todas las perturbaciones del cuerpo y del alma que hay que evitar por medio de un régimen austero a partir de una concepción individualista que daría cada vez más lugar a los aspectos personales y privados de la existencia, a los valores de la conducta personal y al interés que dedica uno mismo a sí mismo (p. 28).

Para este análisis del papel del compromiso del sujeto consigo mismo en el *epimeleia heautou* se tendrá en cuenta, inicialmente, el recorrido histórico de esta propuesta. Resulta oportuno precisar que este interés por uno mismo lo plantea Foucault en su libro *La historia de la sexualidad*, en donde realiza una reflexión sobre el pensamiento griego y romano teniendo presente que en dicha época “existió una cultura de sí como una forma de ser y estar en el mundo, que no obedece solo a reglas de conducta, sino a una forma de independencia y bienestar: era un arte del sujeto y un arte de la vida” (Sossa Rojas, 2010, p. 5).

Así pues, el sujeto se convierte en constructor de su propia vida, ya que “se trata de hacer de la propia vida una obra de arte, de liberarse del pegajoso contagio que secretan unas estructuras sociales en las que rige la ley del sálvese quien pueda” (Foucault, 1991, p. 26); dando paso a un sujeto ético que pretende hacerse a sí mismo, aquel que busca fijarse un sentido auténtico y cautivador a su existencia, sin embargo, no todos los sujetos alcanzan estos resultados, lo que hace necesario un nivel de compromiso del sujeto consigo mismo y precisamente este aspecto es el que se analizará a continuación del pensamiento socrático propuesto en la filosofía antigua, procediendo posteriormente a identificar la interpretación de pensadores como Séneca en la filoso-

fía romana y Epicuro en la etapa helenística, logrando relacionar sus pensamientos con la propuesta foucaultiana del cuidado de sí presente más adelante y de esta manera finalizar analizando el nivel de compromiso que tiene el sujeto en la *epimeleia heautou*.

Origen del *epimeleia heautou*

La preocupación por el *epimeleia heautou* o “cuidado de sí” ha sido una de las constantes que han marcado la historia de la filosofía y que poco a poco viene retomando más fuerza debido a la aparición de nuevas tendencias motivacionales a las que se puede acceder fácilmente a través de libros, videos, charlas, entre otras opciones, que a su vez han llevado al ser humano volver a preocuparse por su propia realidad, por su propia existencia, intentando crear un ideal de éxito, de perfeccionamiento y de felicidad posibles a partir de su esfuerzo y desarrollo personal. Sin embargo, esta preocupación y el desarrollo de la cuestión en cuanto tal del cuidado de sí, es una tendencia que tiene sus raíces en la filosofía antigua.

El “cuidado de sí” remonta sus inicios al pensamiento socrático presente en la filosofía antigua, cuando Sócrates propone el *gnōthi seauton* como un interés del hombre por “conocerse a sí mismo” presente en los diálogos de Platón (1999), en especial en el texto “Alcibiades”, en el cual el personaje que lleva el mismo nombre que el diálogo manifiesta su interés de ser un buen gobernante. Este acude a Sócrates para escuchar sus consejos, a lo que este responde con “el conocimiento de sí” como la fórmula que lo llevaría a ser un buen gobernante ya que para gobernar una ciudad, primero debe gobernarse a sí mismo y para que esto suceda primero debe comenzar por el conocimiento de sí.

El punto de partida del “cuidado de sí” es el “conocimiento de sí”. Sócrates lo presenta como un consejo a través del cual “hace una invitación a ser mucho más prudentes, a no transgredir los límites y a conocer sus propios alcances” (Sánchez Castro, 2009, p. 188), pro-

moviendo de igual forma al hombre “como un ser que debe apuntar no solo a la belleza del cuerpo, sino de las acciones” (Jaeger, 2002, p. 19). Cada vez que Alcibíades le preguntaba a Sócrates sobre el cuidado de sí, este le respondía desde el conocimiento de sí, resaltando la relación existente entre estas dos propuestas.

El *gnothi seauton* es entendido como un volver los ojos hacia sí mismo en donde el alma pasa a reconocer lo que es y luego a recuerda las verdades de las que es pariente y que ha podido contemplar (Foucault, 1984). Sócrates propone a Alcibíades volver hacia sí mismo para reencontrarse y conocer su verdad particular, pero para que este pueda volver hacia sí mismo, se necesita un interés marcado por parte de él mismo para alcanzar el ideal de hombre virtuoso que enmarca a la cultura griega clásica.

Es así como Sócrates demuestra el interés por ayudar a Alcibíades a conocerse a sí mismo y obtiene mayor importancia al recordar el encuentro que tuvo con el oráculo en donde le manifiesta que “dios lo ha comisionado para recordar a los hombres que les es preciso preocuparse, no de sus riquezas, no de su honor, sino de sí mismos y de sus almas” (Platón, 1871, p. 58). De esta manera, Sócrates promueve a través del conocimiento de sí una estrategia para que Alcibíades no solo sea un buen gobernante, sino también un mejor hombre, cumpliendo así el legado que los dioses le otorgaron.

El *gnothi seauton* pasa a convertirse en “la verdadera sabiduría moral lo que es denominada en esta época como *sensatez*” (Platón, 1999, p. 131). Esto implica un conocimiento del alma en su aspecto más divino, ya que al conocerse a sí mismo exige un conocimiento de la divinidad o de lo divino del alma, “convirtiéndose este en una sabiduría que haría posible el perfeccionamiento del hombre reflejado en sus acciones” (Pizarro, 2004, p. 149).

Es de aclarar que desde la propuesta presentada por Sócrates, en el pensamiento griego no se puede comprender claramente

la interpretación del *epimeleia heautou* tal como lo plantea Michel Foucault. Esta propuesta socrática apunta más hacia un “cultivo de sí” donde adquiere un papel de “arte de la existencia” puesto que “hay que ocuparse de uno mismo” (Hadot, 1981, p. 30). Sin embargo, este ocuparse de sí mismo no era una propuesta aplicable para todos, era solo para un grupo específico de personas: “Fue una moral pensada para unos pocos, pensada para varones libres que gozaban de cierto status social” (Samamé, 2010, p. 3).

Precisamente por esto hay que recordar que en la propuesta socrática no todos cuentan con la posibilidad de acceder al conocimiento y tampoco tienen el tiempo para tomar una vida de reflexión y acción sobre sí mismo, lo que hace que esta teoría vaya encaminada a personas que manifiesten no solo el interés por conocerse, ocuparse y dominarse, sino también que cuenten con la facilidad económica que les permita dedicar el tiempo suficiente para llevar a cabo estas acciones.

Por lo tanto, existe una relación entre conocimiento de sí, ocupación de sí y dominio de sí. Esto se refleja en que cada vez que Alcibiades preguntaba por el cuidado de sí, Sócrates le contestaba con el conocimiento de sí, sin embargo, este conocimiento de sí va apuntando directamente hacia la técnica del “cuidado de sí”. Hay que dejar claro que este conocimiento es mucho más que un consejo de prudencia, ya que en verdad:

Este *Gnothi Seauton* pasa a convertirse en una condición para el “*epimeleia heautou*” y es precisamente aquí donde comienza a evidenciarse que para que pueda darse un paso en el perfeccionamiento de sí, se hace necesario como primero el conocimiento de sí (Platón, 1999, p. 129).

Es por esto que Alcibiades, al reconocer la importancia que ejerce el otro, entendido desde un cosmos, debido a su relación con el cuidado de la naturaleza y el contexto donde el hombre vive, dentro de su propia formación, empieza a reconocer también la importancia

del cuidado de su propia existencia a la hora de gobernar. En otras palabras, “Alcibíades reconoce que para gobernar a otros primero debe gobernarse a sí mismo ya que el cuidar de sí no es tampoco una técnica que se desarrolla en solitario, se necesita del otro para poder cuidarse” (Sánchez Castro, 2009, p. 189).

Al ser reiterativa la preocupación o el interés presente en Alcibíades, Sócrates comienza a explicarle un poco más en qué consiste el conocimiento de sí, afirmando que dicho proceso lo lleva a un espacio de ocupación de sí como herramienta fundamental al momento de gobernar a los demás. Es por ello que Sócrates le expresa a Alcibíades que una de las características particulares de la cultura griega clásica es la relación que existe entre el sujeto y el otro, entre el individuo y la sociedad, y aunque el principal interés del sujeto sea el cuidado de sí, este cuidado debe estar enfocado en un cuidado de los otros.

Aunque la posición griega ejerza el interés de cuidarse uno mismo para cuidar de los otros, hay que reconocer que:

El “ocuparse de sí mismo” está implicado y se deduce de la voluntad del individuo de ejercer el poder político sobre los otros. No se puede gobernar a los otros, no se los puede gobernar bien, no es posible transformar los propios privilegios en la acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha preocupado por sí mismo (Foucault, 2009).

En otras palabras, aunque para esta cultura exista una preocupación clara por el otro, el proceso de acercamiento a los demás debe partir de uno mismo ya que no se puede gobernar sabiamente a los demás si no se aplica este espacio de gobierno sobre sí mismo, considerando de esta forma:

La inquietud de sí como un punto de partida en el que se pone en práctica las capacidades de gobierno, en primera instancia sobre sí mismo y una vez gobernado adecuadamente puede ejercer su interés

de gobernar a los demás, pasando a ser esta propuesta del “cuidado de sí” y del otro un espacio de acción política (Daros, 2006, p. 209).

Ahora bien, este *epimeleia heautou* es ético en sí mismo, pero implica relaciones complejas con los otros, puesto que el *ethos* de la libertad es de igual forma una manera de cuidar de los otros. Es importante recordar que “la ética para los griegos se compone a partir de la manera de ser, de conducirse, y desde el modo de andar desde una forma concreta de libertad” (Valentín, 2012, p. 498). Para que esta falta de libertad tome como forma un *ethos* que sea bueno, honorable, estimable, memorable y que pueda servir de ejemplo, hace falta todo un trabajo de sí sobre sí mismo que debe partir del conocimiento de sí. En este punto radica la propuesta socrática.

Sócrates resalta que el papel del gobierno de sí se realiza a partir de una expresión libre del sujeto, desde una posición de auto-gobierno, desde su propio deseo de libertad ya que esta propuesta se convierte en “un compromiso consigo mismo que no finaliza con el conocimiento de sí, sino que este imperativo socrático ocúpate de ti mismo pasa a ser un imperativo fundante en libertad, mediante el dominio de sí” (Foucault, 1984, p. 280).

Ocuparse de sí mismo, en el pensamiento socrático, refleja un dominio de sí que no es impuesto por un agente externo, sino que va ligado a un compromiso libre consigo mismo y:

Esta libertad es entendida para los griegos como la no esclavitud. Ser libre es no ser esclavo de sí mismo y de sus apetitos, lo que implica que se establece consigo mismo una cierta relación de dominación, de maestría que se le llama *arche*-poder, mandato (Foucault, 1984, p. 163).

De allí que el compromiso consigo mismo, el cuidarse y dominarse, hace que surja el papel de la educación dentro del proceso de construcción de sí, teniendo en cuenta que no debe limitarse a una forma de adquisición de conocimientos ni a la invitación a dominar una serie de destrezas, sino a la conformación de una identidad que

requiere de un cuidado personal, pues “este cuidado que se promueve como *técnica* por medio de la educación, no debe estar enfocado en producir un ideal de hombre, sino que en particular haga de sí lo mejor posible” (Sánchez Castro, 2009, p. 189).

Las “técnicas” propuestas por Sócrates a través del conocimiento de sí y cuidado de sí, permiten identificar las verdades individuales para acercarse aún más a lo que es y a lo que quiere llegar a ser. Esta “técnica” exige un dominio de sí reflejado en la templanza “que es una de las principales características que ejerce el gobierno sobre sí mismo, el que logra dominar sus apetitos y convertirse frente a ellos en amo y señor” (Samamé, 2010, p. 6), y al convertirse en amo y señor de sí mismo, podría encontrarse en las condiciones adecuadas para gobernar bien a los demás, dándole respuesta a la inquietud que le presentó Alcibíades y que dio origen a la reflexión sobre el gobierno de sí y el gobierno de los otros.

En resumidas cuentas, el *epimeleia heautou* o cuidado de sí, gira en torno al conocimiento de sí que es necesario para el gobierno de sí y solo quien puede gobernarse a sí mismo se encuentra mejor preparado para gobernar a los demás. Sin embargo, el gobierno de sí exige un compromiso radical de la persona por conocerse, cuidarse y a partir de allí gobernarse, para tal fin debe enfrentarse libremente a un proceso de transformación voluntaria producto de la inquietud de sí mismo, utilizando las “técnicas” adecuadas que lo llevará a convertirse en la mejor versión posible del hombre.

Ahora bien, hay que tener presente que en los orígenes de la filosofía el *epimeleia heautou* no se desarrolló únicamente por Sócrates, en el período de la filosofía helenística también fue abordado ya que existe un fuerte interés por el hombre, por su existencia, en donde se resalta que la verdadera sabiduría de esta etapa no giraba en torno a la cantidad de conocimientos que una persona pueda tener, sino en la sabiduría de vida, ya que para ellos el verdadero sabio es el que sabe vivir.

El interés por saber vivir era representado a través del pensamiento de dos grandes filósofos, Epicuro de la época helenística y Séneca de la época romana. Ellos manifestaron un interés por el hombre y el análisis de su ser a partir de una reflexión moral presentada bajo la forma del “cuidado de sí” interpretado por estos como “una forma de subjetivación promovida a través de prácticas de autodomínio de tipo erótico, dietético, económico, entre otros, apuntando a que el individuo lograra doblegar sus impulsos y pasiones irracionales para volverse dueño de sí mismo” (Jiménez, 2013, p. 29).

Es necesario aclarar que en el período griego helenístico la preocupación por el saber vivir era interpretado desde la vida buena y era entendida como *eudaimonía* (traducida inapropiadamente como “felicidad”), pero realmente debe ser entendida como externa, es un querer a sí mismo que está en permanente construcción. Entonces, “cuidado de sí” se relaciona con un ser que está en constante construcción, es “un estar haciéndose” y realizar una reflexión crítica sobre el mismo individuo ya que en este período helenístico el ocuparse de sí exige una administración de sí y no solo un conocerse como anteriormente lo había planteado Sócrates.

Con este interés por realizar una reflexión sobre sí mismo, Séneca propone el acercamiento del hombre a una vida virtuosa,³ comienza a preocuparse por las verdaderas virtudes que llevarían al hombre al perfeccionamiento de sí, encontrando dentro de las principales virtudes las del entendimiento que son las que perfeccionan al hombre.

Se puede decir que, para ser verdaderamente virtuoso se debe tener una capacidad intelectual que lleve al individuo a conocerse, y a la vez promueva acciones porque para ser virtuoso hay que “hacer-ha-

3 “La capacidad y aptitud, y significa la habilidad, facilidad, disposición para llevar a cabo determinadas acciones adecuadas al hombre. Esta virtud no es innata, solo hay disposiciones para ella y se adquiere únicamente con el ejercicio serio y duradero” (Padilla, 2013, p. 143).

ciéndose”, considerando que el hombre es a través de su interés por encontrar la virtud comienza a utilizar esto como un motivo de esfuerzo propio, como una capacidad, una competencia; resaltando que esta virtud para Séneca es interpretada desde la *eudaimonía*, pero no una felicidad limitada al placer del cuerpo, sino que se remite al ejercicio constante de la virtud en la propia autosuficiencia que permite al hombre desasirse de los bienes externos (Ferrater, 1994, p. 112).

Hay que recordar que este cuidado integral que lleva a la virtud debía realizarse de manera individual y es precisamente este aspecto de subjetividad, de interés por sí mismo y no por los otros o por el gobierno de los otros, el que le da paso al *epimeleia heautou* ya que aunque en sus inicios se desarrolló desde la filosofía helenística apuntando directamente a establecer una manera de ser, una reflexión, una actitud, “siendo prácticas que influyen en la historia misma de la subjetividad, o si prefieren, en la historia de las prácticas de la subjetividad” (Foucault, 2009, p. 123).

De igual forma, se debe precisar que para la posición helenística, “el ser humano se encuentra por lo general en un estado de confusión y perturbación emocional del que la práctica filosófica puede liberarlo” (Samamé, 2010, p. 8), por lo que se mantiene como principal objetivo de todo este proceso la tranquilidad del alma, tranquilidad que a la vez pueda liberar a la persona de cualquier esclavitud del cuerpo para así alcanzar este estado de *eudaimonía*, y a través de esta, la ataraxia, es por eso que durante el período helenístico se identifica que para lograr esta tranquilidad del alma se hace necesaria la realización de una prácticas curativas y liberadoras.

Aunque las prácticas del conocimiento de sí propuesto por Sócrates y del “cuidado de sí” establecido por Epicuro y Séneca tuvieron un impacto muy importante en la población, Michel Foucault presenta también su propia reflexión sobre el “cuidado de sí” con unas características mucho más aplicable en la actualidad y precisamente esto es lo que se desarrollará a continuación.

***Epimeleia heautou* desde la perspectiva foucaultiana**

En sus inicios, los términos *epimeleia heautou* o “cuidado de sí” tenían diferentes interpretaciones como ocuparse de sí mismo, preocuparse por uno mismo, cuidar de sí, retirarse hacia sí mismo, retrotraerse en sí mismo, complacerse en sí mismo, no buscar otra voluptuosidad que la que hay en uno mismo, permanecer en compañía de sí mismo, ser amigo de sí mismo, estar en sí mismo como una fortaleza, hacerse dueño de sí, cuidarse, rendirse culto, rendirse dueño de sí, conocerse a sí mismo (Marín Mercado, 2010). Sin embargo, a pesar de todas estas interpretaciones, Michel Foucault hace una reflexión más profunda al respecto y lo expone en los volúmenes 1 y 2 de la *Historia de la sexualidad*.

Foucault comienza este análisis a partir de los orígenes del *epimeleia heautou* desde los griegos y romanos, que según Deleuze (1987), a partir de esta reflexión da inicio a su etapa filosófica preocupada por la ética, superando así el papel que ocupaba la arqueología y genealogía en su filosofía y que era lo que hasta el momento y había caracterizado su pensamiento, se preocupa ahora por la forma “cómo el cuidado y la comprensión de sí, la introspección, y el gobierno de nuestro yo, nos puede llevar a un arte de la existencia” (p. 73); aspecto que se convertiría en la nueva preocupación para este filósofo.

En esta etapa del pensamiento ético, Foucault admite que el *epimeleia heautou* apunta a “hacer de la propia vida una obra de arte, de liberarse del pegajoso contagio que secretan unas estructuras sociales en las que rige la ley del sálvese quien pueda” (Varela y Álvarez en Foucault, 1991, p. 26), que viene a convertirse en un cultivo de sí, de manera interna y externa y que a la vez lucha por su propia libertad y a partir de allí Foucault (1991) presenta el “cuidado de sí” entendido:

Como un amor propio, querer a sí mismo; así es la ética, la verdad y la alteza de ser sujeto haciéndose, en el logro de la máxima subjetividad, que es el logro del alma: ser feliz, alcanzar el máximo

de sabiduría y hacer una mejor sociedad dentro de lo posible de alcanzar la excelencia misma (p. 27).

No cabe duda que Michel Foucault (1999) fundamenta su propuesta en la filosofía antigua, sobre todo desde Sócrates, Séneca y Epicuro, sin embargo, este pensador apunta su “cuidado de sí” como un cuidado de un ser individual, particular y no como un ser para los otros tal como era entendido por Sócrates, ya que el *epimeleia heautou* tiene como principal interés el individuo como tal y a la hora de iniciar el proceso de conocimiento de sí debe estar enfocado en su preocupación sobre sí, porque si lo que está motivando al individuo a este encuentro consigo mismo es un interés por los otros:

Puede correr el riesgo de dominar a los otros y de ejercer sobre ellos un poder tiránico por el hecho de no haber realizado correctamente un cuidado de sí mismo y al no realizar esto, puede llegar a convertirse en esclavo de sus deseos de poder (p. 396).

Teniendo en cuenta que el “cuidado de sí” es éticamente primero y esto se debe a que el encuentro con uno mismo es una relación ontológicamente primera.

Esta posición del *epimeleia heautou* como una preocupación personal se ve enmarcada en Foucault desde tres aspectos específicos: la actitud individualista, la valoración de la vida privada y la intensidad de las relaciones con uno mismo (Foucault, 2003, p. 29). Para desarrollar la actitud individualista, este filósofo analiza la singularidad que tiene el individuo debido a su alto grado de independencia frente al grupo que lo rodea; mientras que con respecto a la valoración de la vida privada resalta que los intereses personales en torno a los cuales gira la implementación del *epimeleia heautou* son completamente diferentes en cada individuo, lo que lleva a un reconocimiento de la importancia del desarrollo particular de esta propuesta; y con respecto a la intensidad de las relaciones con uno mismo. Foucault presenta que el interés que tiene el individuo por conocerse, transformarse, corregirse, purificarse y construir su pro-

pio yo es lo que realmente motiva a la persona a realizar las acciones necesarias.

Como se puede evidenciar, a diferencia del pensamiento socrático del conocimiento de sí como una herramienta para el crecimiento en diferentes áreas personales, el *epimeleia heautou* presente en Foucault hace un llamado de atención fuerte al actuar, no se limita exclusivamente con una preocupación por sí mismo, sino que exige una transformación de sí, siendo este el aspecto que llevó a considerar en esta propuesta una serie de prácticas en las que a través de la aplicación de unos métodos de autoconocimiento y autorregulación pueden llevar a una transformación interior y exterior que lo conducen a su propia condición de verdad.

Frente a esta preocupación por la verdad, Foucault (2009) afirma que el acceso a esta solo es posible a partir de la transformación del sujeto. Transformación que ocurre cuando este ha realizado una serie de prácticas en donde aplica unos métodos de autoconocimiento y autorregulación, resaltando que es a partir de la implementación de la *epimeleia heautou* que se realiza una intervención en la regulación no solo del cuerpo, sino que también a través de un ejercicio espiritual que promueve un conjunto de transformaciones de sí mismo que permiten el acceso a la verdad. Y esto se evidencia al afirmar que:

El acceso al conocimiento no era posible si no iba precedido de una serie de prácticas relacionadas con la ascesis, a partir de las cuales se operaba una transformación en el sujeto que le garantizaba el acceso a la verdad a través de una aplicación exitosa de un método que ya nada tiene que ver con un trabajo espiritual sobre sí... mientras que la *epimeleia heautou*, designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de las transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para que se pueda tener acceso a la verdad (p. 35).

No solo hay que tener en cuenta el papel que juega la verdad, sino que también debe analizarse en la propuesta del “cuidado de sí”, “la virtud”, que según Foucault tiene una relación directa con el sujeto y en esta medida, también tiene una relación directa con el cuidado de sí. Esta virtud equivale a la capacidad y aptitud, y significa la habilidad, facilidad, disposición para llevar a cabo determinadas acciones adecuadas al hombre y “es así como como la virtud y el ‘cuidado de sí’ llegan a constituirse en fundamento de la moral, de la ética y estética, como posibilidad de armonizar y embellecer el ser, más como belleza interior” (Padilla *et al*, 2013, p. 143).

Una de las principales virtudes que se deben tener en cuenta para que el hombre pueda alcanzar ese estado de plenitud que tanto busca, es la relacionada con el entendimiento, puesto que este tipo de virtud perfecciona al hombre con relación al conocimiento de la verdad pura, ya que “la inteligencia o habilidad para juzgar; ciencia o actitud para razonar; sabiduría o capacidad para avanzar a los supremos fundamentos de la verdad, respecto de la verdad activa-práctica se encuentran la prudencia y el arte” (Brugger, 1978, pp. 538-539).

Además de las virtudes relacionadas con el entendimiento, hay que tener en cuenta que existen otro tipo de virtudes como lo son las de orden moral que se convierten en una disposición permanente y firme de la voluntad para seguir lo que la razón presenta como justo resaltando que la virtud confiere al hombre la bondad moral y la perfección (Daros, 2006), lo que llevaría a la posibilidad de armonizar y embellecer el ser, una estética del espíritu.

Ahora, el tipo de belleza del ser adquirida por medio del *epimeleia heautou* que propone Foucault no debe girar en torno al vestir, a las posesiones, o a características físicas; por el contrario, debe girar en torno a unos principios del alma y la preocupación por esta viene a convertirse en la principal actividad del cuidado de sí, teniendo en cuenta que aunque esta alma no debe entenderse como una sustancia finalizada sino en permanente construcción ya

que el *epimeleia heautou* propone la acción de “hacer-haciéndose” (Foucault, 2000, p. 59).

Foucault propone entonces para tener mayor claridad con este “hacer – haciéndose”, una serie de prácticas que permiten al individuo reflexionar sobre la forma cómo está viviendo, la dirección de la existencia y la transformación de este a partir de una decisión personal (Padilla *et al.*, 2013). Esta serie de “técnicas” son denominadas por Foucault como “las tecnologías del yo”, y “permiten al individuo realizar sus propias operaciones sobre su cuerpo, alma, conducta y pensamiento” (Díaz *et al.*, 1995, p. 153); apuntando directamente a un dominio del individuo sobre sus placeres y deseos, ya que estos nos impiden tener la libertad adecuada, y por el contrario, estos deseos y necesidades nos hacen esclavos de nosotros mismos.

Hay que tener en cuenta que el objetivo principal de las prácticas de las tecnologías del yo presentadas por Foucault es promover el “cuidado de sí” a través de una crítica reflexiva sobre el sujeto para que este logre la subjetividad, destacando las verdades de lo que se es y la posibilidad de libertar, trabajando sobre nuestras propias verdades como posibilidad de libertad y con la realización de esta reflexión crítica sobre sí mismo, se pueden realizar las transformaciones que se consideren pertinentes logrando una autoformación del sujeto desde un ejercicio de sí sobre sí a través del cual intenta “elaborarse, transformarse y acceder a un determinado modo de ser” (Foucault, 1998, p. 261). Este ocuparse de sí mismo desde la aplicación de las tecnologías del yo promueve una:

Práctica de la subjetividad en donde la persona desarrolla tecnologías en su construcción y estas no excluyen un aspecto de disciplina, de uso racional de los placeres y complementariamente, el cultivo de práctica por las cuales el sujeto se preserva a sí mismo, moderando sus fuerzas para alcanzar el autodomínio (Britos, 2005, p. 15).

En otras palabras, el “cuidado de sí” al que está apuntando Foucault (2009) designa no solo un conocimiento inicial de la per-

sona sobre lo que es, sino que este conocimiento de sí lo debe llevar al “cuidado de sí” pero para que esto suceda, debe realizar una cantidad de actividades enmarcadas en las tecnologías del yo analizadas anteriormente que promueven a través de la filosofía una forma de pensamiento que intenta:

Determinar los límites y condiciones del sujeto a la verdad a través de la realización de ejercicios de espiritualidad que llevan a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad (p. 39).

Ahora bien, esta ética foucaultiana puede repensarse como un cierto cuidado de sí mismo, a partir de prácticas, “ejercicios y técnicas” en los que el sujeto establece ciertos límites a sus deseos y apetitos, de tal manera que se constituye en un sujeto autónomo e independiente de los otros. Para la filosofía norteamericana, la ética, entendida como *epimeleia heautou* en la propuesta de Foucault, da prioridad a la manera como los sujetos se comprenden a sí mismos como sujetos de moralidad y a ciertas prácticas de automodificación o autoconstrucción del cultivo de sí, en la que se ejerce cierto poder sobre los otros. Eso quiere decir que “la ética en Foucault es entendida como un cierto cultivo” (Galvis, 2012, p. 185).

Profundizando en las tecnologías del yo, Foucault (1992) presenta una serie de prácticas o ejercicios que se deben realizar para poder acceder a un espacio de mayor conocimiento y cuidado de sí mismo, afirmando que en la medida en que el individuo implemente frecuentemente estos ejercicios lo llevarán a tener un encuentro más profundo consigo mismo conllevándolo a un mayor conocimiento de sí y también a un mayor cuidado de sí, teniendo en cuenta que:

Se debía estar al tanto de la comida; en sus ingredientes, su temperatura... se debía poner atención en la orina, en los sueños; se aconsejaba poner atención, registrar y meditar respecto de lo que en las noches uno fantaseaba, debían igualmente ejercerse una

serie de hábitos; se aconsejaba el cantar, pues ayuda a la salud, los paseos, hablar en público, saber escuchar, la concentración anímica, los ejercicios físicos y espirituales, la filosofía, la introspección, los baños, las relaciones sexuales, o la abstinencia; dependiendo las circunstancias, la relación con la pareja o el matrimonio, escribir era importante dentro del cuidado de sí, mandar cartas, purificarse antes de dormir, con baños o meditación, recordar a los muertos, la gimnasia, el ayuno o las dietas, el retiro, etc. (p. 50).

Sin embargo, el mismo Foucault presenta que no solo se deben tener en cuenta que este tipo de ejercicios propuestos desde las tecnologías del yo apunten exclusivamente al análisis del individuo sobre sí mismo sino que también debe realizar un espacio de reflexión a través del cual le permita:

Meditar respecto de las condiciones climáticas, del año en que vivían, de su relación con el medioambiente, de sus amistades, del orden social, etc. Están los cuidados del cuerpo, los regímenes de salud, los ejercicios físicos sin exceso, la satisfacción, tan mesurada como sea posible, de las necesidades. Están las meditaciones, las lecturas, las notas que se toman de libros o de las conversaciones escuchadas, y que se releen más tarde, la rememoración de las verdades que se saben ya pero que hay que apropiarse aún mejor (p. 50).

En resumidas cuentas, el *epimeleia heautou* al que está apuntando Foucault designa no solo un conocimiento inicial de la persona sobre lo que es, sino que este conocimiento de sí lo debe llevar al cuidado de sí a partir de su reflexión personal y del contexto que lo rodea, pero para que esto suceda, se debe realizar una cantidad de actividades enmarcadas en las tecnologías del yo, y para acceder a este conocimiento de sí es completamente libre y voluntario, por lo cual el individuo juega un papel primordial en la ejecución adecuada de esta propuesta.

El proceso del *epimeleia heautou* a través del cual se manifiestan las tecnologías del yo como prácticas propuestas por Michel Foucault (2003) se desarrolla desde cinco grandes aspectos, el pri-

mero es que la *epimeleia heautou* debe ser desarrollada inicialmente desde un conocimiento de sí, tal como lo interpretaba Sócrates, a través del cual el individuo, debe voltearse y volverse a uno mismo convirtiéndose en objeto de sus propios cuidados (p. 30).

En segundo lugar, el *epimeleia heautou* que propone Foucault exige una preocupación sobre todo un conjunto de ocupaciones empezando por la preocupación del alma y las acciones del diario vivir que deben ser reflexionadas y ejecutadas. Para esto el autor coloca como ejemplo que así como se deben designar las actividades del amo de casa, las tareas del príncipe, que vela por sus súbditos, los cuidados que deben dedicarse a un enfermo o a un herido, o también a los deberes que se consagran a los dioses o a los muertos. Así también, la *epimeleia* implica un trabajo sobre uno mismo, refiriéndose de esta forma al cuidado de sí como un acto constante, un acto permanente, no exigente dominador de tipo inquisidor, sino más bien desde una posición de reconocimiento del papel que juega en el proceso de mejora de sí, al parecerse a un amo de casa o a los cuidados que debe tener un enfermo, es decir, a un cuidado delicado y permanente.

En tercer lugar, la inquietud de sí está en estrecha relación con el pensamiento para la práctica de la medicina. En este aspecto se reconoce el pensamiento de Plutarco, quien afirma que tanto la medicina como la filosofía tratan de un solo y mismo campo ya que se aplica la misma pasión a las enfermedades físicas, a la perturbación del cuerpo que al movimiento involuntario del alma y en caso de algún malestar, el cuerpo toma una afección que perturba el equilibrio de sus humores o de sus cualidades y que para el alma toma la forma de un movimiento capaz de arrastrarla a su pesar ocasionando daño en el individuo como tal.

Como cuarto aspecto, en su tercer libro de *La historia de la sexualidad*, Foucault expone el *epimeleia heautou* como práctica personal y social, y para que este cuidado se dé, se debe resaltar el papel del conocimiento y para poder llegar a este conocimiento se necesita

en primera instancia un procedimiento de prueba que no debe ser entendido como mediciones de independencia de las necesidades elementales, sino que el individuo tenga la posibilidad de participar en distintos eventos pudiendo dominarse así mismo.

Como quinto y último punto tratado por Foucault en su *Historia de la sexualidad* es el referente a que el *epimeleia heautou* debe finalizar con la conversión a uno mismo: modificación de la actitud. Esta conversión de uno mismo debe comprender un cambio de actividades y no es que haya que abandonar toda otra forma de ocupación para consagrarse entera y exclusivamente a uno mismo. Pero en las actividades que hay que tener, se debe tener presente que el fin principal que debemos proponernos ha de buscarse en nosotros mismos, en la relación de uno consigo mismo.

Así pues, Foucault afirma que la relación con uno mismo constituye el término de la conversión y el objetivo final de todas las prácticas de uno mismo pertenece también a una ética del dominio que no solo debe caracterizarse como una victoria sobre las fuerzas difíciles de domesticar y de una dominación capaz de ejercerse sobre ellas sin posible impugnación, sino que esta relación debe ser pensada desde el modelo jurídico de la posesión: es uno “de sí mismo”, es un “suyo”, uno no depende sino de sí mismo.

Esta relación consigo mismo promueve una conversión que se debe reflejar en las acciones de este sujeto que deben caracterizarse por su dominio sobre sí mismo. Pero para que esto pase se hace necesaria la aplicación de unas prácticas o como las llama Foucault, unas tecnologías del yo, son definidas como “el conjunto de técnicas que se ejercen sobre uno mismo y permiten a los individuos efectuar por sus propios medios un cierto número de operaciones sobre sus cuerpos, sus almas, sus pensamientos y sus conductas” (Díaz *et al.*, 1995, p. 153). Estas tecnologías apuntan a un dominio del individuo sobre sus placeres y deseos, recordando que la posición antigua es que como seres humanos estamos inmersos en una can-

tividad de deseos y necesidades que nos impiden tener la libertad que deseamos, y por el contrario, estos deseos y necesidades nos hacen esclavos de nosotros mismos.

Los cambios realizados en el interior del individuo, están obligados a evidenciarse en el encuentro con los demás porque aunque el proceso de transformación haya sido interno producto del conocimiento de sí, el cuidado de sí y el dominio de sí. “Este proceso recuerda que el yo en su aparente aislamiento, no es una entidad autosuficiente; sino que adquiere su sentido y asignación siendo parte de un sistema social, económico y de poder” (Daros, 2006, p. 212). Ahora bien, no se ha expresado claramente la forma como Foucault interpreta el *epimeleia heautou* y es un punto que debe ser mencionado para establecer aclaraciones y diferencias entre esta propuesta y la que se presentaba en la antigüedad con relación a esta misma temática.

La categoría del *epimeleia heautou* es una actitud, una forma o manera de ser permanente, es un “ser haciéndose” en la categoría de tiempo y espacio, y de esta manera trascendiendo. También puede ser entendido este cuidado como un control sobre sí mismo, soberanía sobre sí, ocuparse de sí, ser maestros de nosotros mismos a la manera de Nietzsche. Sin embargo, “en el caso del pensamiento de Séneca y Foucault es más entendido como ese cultivo, ese ocuparse de uno mismo, apuntando a ser administrador de uno mismo” (Padilla *et al.*, 2013, pp. 142-143).

Foucault afirma que la relación con uno mismo constituye el término de la conversión y el objetivo final de todas las prácticas de uno mismo pertenece también a una ética del dominio que no solo debe caracterizarse como una victoria sobre las fuerzas difíciles de domesticar y de una dominación capaz de ejercerse sobre ellas sin posible impugnación, sino que esta relación debe ser pensada desde el modelo jurídico de la posesión: es uno “de sí mismo”, es un “suyo”, uno

no depende sino de sí mismo; pero no como un sí mismo impuesto sino como un sí mismo cultivado, administrado según su parecer.

Compromiso del sujeto en el *epimeleia heautou*

Para identificar el compromiso que tiene el sujeto dentro de la propuesta foucaultiana, se hace necesario resaltar que, según la percepción de este autor con respecto a la función del Sujeto en el *epimeleia heautou*, “no se contempla un ‘sujeto’ en el sentido de una ‘persona o identidad sustancial’, sino que lo entiende como una ‘subjetivación’, como un proceso” (Deleuze, 1988, p. 101). Este proceso, lleva a interpretar al sujeto como un ser en construcción en relación permanente consigo mismo “alcanzando a convertir su propia vida en una obra de arte logrando de esta forma liberarse del de lo pegajoso del contagio que secretan unas estructuras sociales en las que rige la ley del sálvese quien pueda” (Álvarez y Varela en Foucault, 1991, p. 26), es así como aparece la interpretación de ética en el pensamiento foucaultiano.

La interpretación de la ética en Foucault está directamente relacionada con la libertad o más bien, con la práctica reflexiva de esta que se convierte en la condición ontológica de la ética (Foucault, 1984, p. 3) y precisamente bajo esta interpretación de libertades es que comienza a visionarse la oportunidad de gobierno de sí mismo tal como lo planteaba en el pensamiento socrático, convirtiendo esa preocupación por sí en un afán libre y personal por conocerse, para posteriormente proceder a ocuparse y finalizar con gobernarse (Battiston, 2004; Amigot y Pujal, 2006; Dávila, 2007).

Precisamente este es el proceso que se debe tener en cuenta en el desarrollo de la transformación del sujeto porque con la ayuda del conocimiento de sí comienza a haber una mayor claridad sobre lo que desea para su vida y así procede a realizar cierto tipo de acciones que lo deben llevar a lo que es su verdad. Estas acciones, prácticas o ejercicios tanto corporales como de conducta, pasan a convertirse

en unas “técnicas” de vida a través de las cuales la persona tiene en cuenta el conocimiento de sí y el *epimeleia heautou* para alcanzar la verdad, su verdad personal y a partir de esto poder lograr la transformación de su subjetividad, siendo así como aparecen las tecnologías del yo que ayudan a reflexionar sobre el modo de vida, promoviendo una decisión personal de cuidado de sí logrando de esta forma una transformación de nosotros mismos.

Debido a esto, el interés por el *epimeleia heautou* debe estar enfocado siempre a la misión de ser un mejor sujeto en tiempo presente y evocar la visión de un mejor sujeto a futuro, haciendo que este no caiga en conformismos al momento de alcanzar lo que en el pasado quería de sí, sino que al obtener ese primer objetivo, el sujeto debe volver a conocerse, cuestionarse y visionarse hacia una nueva mejor versión de sí apuntando a ser más feliz, alcanzar mayor sabiduría y lograr una mejor impacto en sus relaciones sociales, y precisamente por esto, el proceso del “cuidado de sí” presentado por Foucault no es un proceso finalizado.

De esta manera, el conocimiento y *epimeleia heautou* se convierten en un punto de partida primordial para que el sujeto conozca su verdad, que es construida permanentemente por este, convirtiendo la relación entre el sujeto y la verdad en una relación de alto grado de complejidad ya que cuidar de mi verdad como sujeto termina siendo también cuidar de sí mismo a través de la realización de la mayor cantidad de acciones en las que gracias a la implementación de las tecnologías del yo lograrán alcanzar una mejor vida (Sossa Rojas, 2010, p. 42).

Gracias a esta interpretación, la propuesta del *epimeleia heautou* presentada por Foucault revela un enorme compromiso por parte del sujeto ya que exige de este un nivel alto de conciencia y de interés al momento de comenzar este proceso que inicia con un adecuado conocimiento de sí, para proceder a un “cuidado de sí” que finaliza con el gobierno de sí. Por lo cual, el cuidado del sí

mismo que lleva a convertir al sujeto en un soberano de sí mismo, manifestando esta soberanía desde tres puntos claros: que el sujeto se transforme a sí mismo en algo distinto, que esta transformación sea una ascesis o dominio de sí y que la verdad pase a iluminar el sujeto (Sossa Rojas, 2010, p. 42).

En estos tres puntos bajo los que se manifiesta claramente el cuidado de sí, se puede establecer con precisión la importancia del compromiso que debe tener el sujeto consigo mismo para alcanzar ese nivel de transformación que verdaderamente desea, y para esto se debe tener en cuenta el carácter individualista del *epimeleia heautou* en la propuesta foucaultiana, el papel de la libertad del sujeto para ejecutar esta propuesta, el “cuidado de sí” como un proceso continuo y permanente, el nivel de exigencia que se adquiere al vincularse a esta propuesta, y por último, la auto-finalidad del cuidado de sí, siendo estas variables las que fundamentan el nivel de compromiso del sujeto para poder llevar a cabo la propuesta foucaultiana.

Ahora bien, dentro de los aspectos que deben tenerse en cuenta al analizar el papel del compromiso del sujeto en la propuesta del *epimeleia heautou* establecida por Michel Foucault, se debe partir del carácter individualista que tiene esta propuesta ya que ya que es una posición netamente individualista en la que se compromete el sujeto consigo mismo en busca de resultados de su propio desarrollo, enfocado exclusivamente en su crecimiento y no como en la propuesta socrática en donde se cuidada y gobernaba a sí mismo con miras al gobierno de los demás.

Asimismo, se tiene que resaltar el papel del compromiso del sujeto desde una posición completamente libre debido a que, bajo ninguna circunstancia, el sujeto debe estar obligado a un proceso de transformación sino que este es un compromiso completamente voluntario en el que “pretende liberarse de aquello de lo que dependemos, de aquello que no controlamos, más que liberarse del cuerpo

en tanto que centro fijo de una relación cerrada y completa de uno para consigo mismo” (Foucault, 1994, p. 75).

Otro de los motivos por los cuales se resalta el compromiso del sujeto en el *epimeleia heautou* es por el nivel de exigencia que tiene emprender el camino hacia la transformación del sujeto, ya que implica una absolutización de este que se considera como auto-finalidad para lograr una verdadera transformación de sí a partir de la realización de unas prácticas que lo lleven a conocerse, cuidarse y sobre todo a gobernarse y no todos son capaces de mantener el nivel de exigencia que requiere este tipo de ejercicios por lo que se necesita un compromiso mucho mayor por parte del sujeto para permanecer en ese espacio de transformación permanente que exige la *epimeleia heautou*.

Igualmente, el compromiso que tiene el sujeto en el *epimeleia heautou* se refleja en que este es un proceso continuo y permanente y el hecho de haber alcanzado un nivel inicial de satisfacción al que se llegó una vez hayan obtenido los objetivos inicialmente establecidos, el proceso no finaliza, sino que por el contrario, requiere un esfuerzo de transformación permanente a través del cual el individuo se va conociendo cada vez más, realizando las actividades necesarias para mejorar continuamente y no todos tienen el nivel de compromiso necesario para continuar este proceso.

Por último, dentro del papel que juega el compromiso en esta teoría presentada por Michel Foucault, se debe mencionar a la auto-finalidad del cuidado de sí, ya que según este autor, el objetivo del *epimeleia heautou* es el cuidado como tal, en otras palabras, “en el cuidado de uno mismo, uno es su propio objeto, su propio fin” (Foucault, 1994, p. 68), lo que implica que la esencia de este cuidado es cuidarse de manera permanente y esto exige un nivel de compromiso bastante alto por parte del sujeto y aunque se ve reflejado en las relaciones con los demás, el verdadero compromiso que adquiere este es consigo mismo.

Es por esto que, el *epimeleia heautou* no es apto para todos, solo los que tienen un verdadero compromiso consigo mismo que se refleje en el reconocimiento de su posición individualista, su libertad, el nivel de exigencia y transformación permanente y se centran en sí mismo como objetivo pueden llegar a conocerse, transformarse y tomar las acciones necesarias para gobernarse y así acceder al desarrollo verdadero de esta propuesta presentada por Michel Foucault, ya que el hecho de conocerse se convierte solo en un punto de partida para tomar acciones y con un alto nivel de compromiso lograr alcanzar esa transformación personal que es la autofinalidad del cuidado de sí, y si no se logra esta transformación, el proceso no está completamente finalizado.

Por lo cual, se puede identificar que, durante todo el proceso del conocimiento, cuidado y gobierno de sí se fundamenta directamente en el sujeto y el nivel de compromiso que este tenga consigo mismo es el que va a dirigir el proceso de construcción y transformación de sí ya que solo de esta forma podría el sujeto llegar a convertirse en soberanos de sí mismo, no solo para alcanzar un dominio de su propia vida sino también para cada día alcanzar una mejor versión de sí.

Conclusiones

Dentro de los principales hallazgos obtenidos en este estudio se debe tener en cuenta que el origen del *epimeleia heautou* se presenta en la filosofía antigua con el aporte de Sócrates, Epicuro y Séneca para convertirse en fundamentos del “cuidado de sí” propuesto por Michel Foucault, ya que Sócrates con su propuesta del *gnothi seauton* presenta un claro interés del hombre por “conocerse a sí mismo”, cuyo objetivo no está exclusivamente limitados al desarrollo individual sino en el conocerse para gobernarse y así estar mejor preparado para gobernar a los demás que era la principal preocupación de Alcibiades en su diálogo con Sócrates.

De igual manera, Epicuro propone un *epimeleia heautou* más enfocado en el individuo que se encuentra en búsqueda de un estado subjetivo de bienestar enmarcado en la condición de “actúa y vive” bien en miras a alcanzar la plenitud humana que lleve a un estado interior de tranquilidad o calma para acceder al estado de *eudaimonía* que debe ser el objetivo de los individuos en general ya que todos cometemos errores, malos hábitos, problemas de información y dependencias; entonces, no se tiene por qué limitar esta oportunidad de mejora de sí a un grupo específico de personas como sí lo era la propuesta socrática.

El tercer autor desarrollado fue Séneca, quien propone que el conocimiento y cuidado de sí no debe limitarse a un grupo social o a una etapa específica de la vida ya que considera que el interés por alcanzar la *eudaimonía* debe ser permanente y es un proceso que no tiene fin y que se puede realizar en todas las etapas de la vida a partir del cumplimiento de virtudes que perfeccionan la vida del hombre y lo conducen al conocimiento de la verdad a través de un “hacer-haciéndose”, siendo este uno de los principales aportes del autor a la propuesta foucaultiana.

Más adelante, Michel Foucault presentó una propuesta del *epimeleia heautou* como esa “técnica” de cuidado de sí apuntando a hacerse dueño de sí mismo estructurando su teoría en los volúmenes segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad*, yendo mucho más a fondo que el pensamiento establecido en la filosofía antigua, ya que el cuidado de sí presentado por Foucault debe ser interpretado como un amor propio, querer a sí mismo; así es la ética, la verdad y la alteza de ser un sujeto haciéndose, en el logro de la máxima subjetividad, que es el logro del alma: ser feliz, alcanzar el máximo de sabiduría y hacer una mejor sociedad y dentro de lo posible, alcanzar la excelencia misma.

A diferencia de Sócrates, Epicuro y Séneca, Foucault presenta un proceso particular que debería llevarse a cabo para poder apli-

car adecuadamente este *epimeleia heautou* y está enmarcado en el desarrollo de las “tecnologías del yo”, que son una serie de prácticas que permiten al individuo reflexionar sobre la forma cómo está viviendo, la dirección de la existencia y la transformación de este a partir de una decisión personal, teniendo en cuenta que estas prácticas reflexivas de sí promueven un alto nivel de subjetividad y de compromiso consigo mismo y con su proceso de transformación.

Así pues, este proceso de transformación del *epimeleia heautou* propuesto por Foucault resalta el papel fundamental que cumple el compromiso del sujeto en la adecuada aplicación de esta teoría limitando cualquier iniciativa voluntaria del individuo al nivel de compromiso que este tenga consigo mismo, por lo cual el compromiso del sujeto con el proceso de “cuidado de sí” se convierte en un aspecto determinante requiriendo una decisión libre por parte del sujeto al iniciar un proceso de conocimiento de sí, cuidado de sí y gobierno de sí que es permanente, exigente y que dentro de su autofinalidad promueve una construcción y transformación individual que lleve al sujeto a convertirse en soberanos de sí, procurando siempre una mejor versión de ser.

Referencias bibliográficas

- Amigot, P. y Pujal, M. (2006). Ariadna danza: lecturas feministas de Michel Foucault. *Athenea Digital*, 9.
- Battiston, D. (2004). Discurso y verdad en la antigua Grecia. *Circe Clás. Mod.*, (9), 197-200.
- Britos, M. (2005). La problematización de la relación con la verdad. Interrogantes a partir de la lectura de Foucault. *Tópicos*, 29-43.
- Brugger, W. (1978). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder.
- Daros, W. (2006). *En la búsqueda de la identidad personal, problemática filosófica sobre la construcción del “yo” y su educación*. Buenos Aires: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano.
- Dávila, J. (2009). Michel Foucault: ética de la palabra y vida académica. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 12(39), 107-132.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.

- Deleuze, G. (1988). *Foucault*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Díaz, M., Donald, J., Hunter, I., Lanosa, J. y Walkerdine, V. (1995). *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid: La Piqueta.
- Epicuro. (1998). *Obras*. Barcelona: Altaya.
- Ferrater, J. (1994). *Diccionario de filosofía (E-J)* (tomo 2). Barcelona: Ariel.
- Foucault, M. (1991). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. México DF: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2000). *Hermenéutica del sujeto*. México DF: FCE.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1991). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1999). Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración? En I. Kant, *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba.
- Foucault, M. (20 de enero de 1984). *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. Entrevista de R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller y H. Becker.
- Foucault, M. (2009). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France 1981-1982*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- Galvis, E. (2012). Una lectura de la libertad en Michel Foucault. *Revista de Estudios Sociales*, (43). Bogotá.
- Hadot, P. (1981). *Exercices spirituels Antique*. Madrid: Siruela.
- Hpsenfelder, M. (1993). *Epicuro-hedonista malgré lui, en las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*. Buenos Aires: Manantial.
- Jaramillo, J. (2013). De la “*epimeleia heautu*” en Sócrates a la inquietud por el sujeto en psicoanálisis. *Revista Affectio Societatis*, 10(18), 2-16.
- Jaeger, W. (2002). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México DF: FCE.
- Jiménez, D. (s/f). *El cuidado de sí como una forma de estar en la supervisión sistémica relacional* (Tesis de maestría en Psicología). Universidad de Chile.
- Marín Mercado, Z. (2010). La noción de la “inquietud de sí” y la cuestión del otro: diálogos, cartas y máximas. *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social Disertaciones*, 3(1).
- Pizarro, Á. (2004). Apuntes sobre la filosofía socrática: El cuidado del alma. *Revista de Humanidades*, 89, 147-157.

- Padilla, S., Arcos, J. y Trujillo, A. (2013). El cuidado de sí: acontecimiento ético-estético en Séneca y Michel Foucault. *Revista Criterios*, 20. Nariño, Colombia.
- Platón. (1871). *Apología de Sócrates. Obras completas* (tomo 1). Madrid.
- Platón. (1999). *Alcibiades*. París: Flammarion.
- Platón. (2001). *Plato. Alcibiades*. Londres: Cambridge University Press.
- Samamé, L. (2010). La interpretación focaultinana de las éticas antiguas a partir de la noción del *epimeleia heautou*, un breve recorrido por las filosofías de platón, Aristóteles y Epicuro. *Revista A parte Rei*, 72.
- Sánchez Castro, L. (2009). La relación entre el conocimiento de sí y el cuidado de sí en el Alcibiades de Platón. *Literatura: Teoría, Historia, Crítica*, (11).
- Sossa Rojas, A. (2010). Michel Foucault y el cuidado de sí. CONHISREMI, *Revista Universitaria Arbitrada de Investigación y Diálogo Académico*, 6(2).
- Valentín, I. (2012). *Las lecturas platónicas de Michel Foucault, lenguaje, ética y política: parresía y el cuidado de sí en el Alcibiades, el Eutifrón y el Laques* (Tesis doctoral). Universidad Carlos III. Madrid, España.

Hacia una comprensión del arte de los artistas colombianos: a propósito de *Horizontes* de Francisco Antonio Cano

Gabriel Jaime Agudelo Gutiérrez¹

Resumen

Este escrito asume coherencia con el interés de darle respuesta a inquietudes que buscan relacionar la obra de Francisco Antonio Cano Cardona, su evolución y su progreso, con otras manifestaciones artísticas, con otros pensadores, por ende, con otras influencias ideológicas que extienden contextualmente la carga simbólica que puede contener su obra *Horizontes* y la forma cómo gravitan en ella su conservadurismo con tintes de nacionalismo, su formación en Europa, las tendencias de españolería y de estilo republicano francés, y las transformaciones sociales y tecnológicas de la época. Atendiendo a dicha razón, en esta reflexión se propondrá interpretar estéticamente la obra *Horizontes* del maestro Cano, desde una hermenéutica que tenga en cuenta las implicaciones que en su vida y en su manera de manifestarse artísticamente, se derivaron del encuen-

¹ Máster en Filosofía y candidato a doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (gabriel.agudelo@upb.edu.co).

tro con el arte europeo de finales del siglo XIX, su verismo y con él, su regionalismo y sus posiciones políticas frente al progreso; además de las relaciones que dichos intereses puedan tener con la manera como a partir de allí evolucionó la obra de Cano, en una época en que las intenciones políticas coinciden con procesos de transformación ideológica que jalonan cambios a todo nivel. En coherencia con lo expresado, el presente ejercicio investigativo consiste en hacer una reconstrucción hermenéutica de las bases teóricas, además de las influencias intelectivas e ideológicas, que estructuraron el pensamiento de Cano y que dirigieron su hacer.

Introducción²

Comprender, en la historia del arte en Colombia, la forma cómo evoluciona y progresa el pensamiento de los artistas, ha sido tarea bastante compleja para estudiosos y teóricos del arte, primero por lo difícil que resulta establecer con claridad elementos estéticos, fundamentalmente contextuales, y esencialmente de tipo ideológico y político, que presentes en las obras de arte den razón de ser a un arte, que coherentemente responda a necesidades y quereres de región o de nación, segundo porque, aunque existen análisis y escritos importantes en materia de arte en Colombia, no deja de ser escasa una bibliografía atrevida; es decir, que se arriesgue a descorrer el velo injusto que cubre el hacer de los artistas de principios del siglo XIX y que injustamente se ha negado a reconocerles sus aportes a los paradigmas estéticos que acompañarán a las producciones artísticas del siglo XX en nuestro país.

Y señalamos esencialmente en aquello que nombramos como primera dificultad, el contexto político e ideológico por dos razones:

2 Este escrito es producto de los aportes académicos derivados del seminario sobre filosofía de la cultura dirigido por Miguel Agustín Romero Morett a estudiantes del Doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, los días 4 al 10 de junio de 2019.

la primera porque en Colombia no ha habido una política pública clara que, en cabeza de un gobernante, privilegie una cultura que, a través de la institución educativa, responda a necesidades de región y la segunda porque no hemos transversalizado más allá del papel los saberes, en el sentido de que exista una base filosófica que acompañe el accionar de las gentes y con este el quehacer de los artistas.

Aunque lo anteriormente expresado asume certeza cuando se leen pronunciamientos hechos por otros teóricos del arte de nuestro país, incluso foráneos, este escrito quiere ser esperanzador en cuanto a que se suma a otros que aspiran a llenar de significancia algunas propuestas artísticas que, por sus contenidos semióticos, responden a la intención de consolidar un arte coherente con contextos históricos, sociales, ideológicos y culturales de región.

Nuestra metodología hará uso de la hermenéutica como instrumento pertinente para el análisis, al que nos avocaremos y la reflexión se propondrá como objetivo central desentrañar elementos estéticos que hagan posible pensar en una semiótica que dé cuenta de un arte lógico, coherente y pretendidamente regional, para ello nos valdremos del análisis semiótico sobre la obra *Horizontes* del maestro antioqueño Francisco Antonio Cano Cardona.

La razón es que en el maestro y su pintura se evidencia de manera clara la forma cómo evoluciona y progresa el arte de un artista colombiano, en específico a partir de entender las necesidades de su contexto político, físico, histórico, cultural e ideológico. *Horizontes* y el artista Cano fungirán como el pretexto para explicar y desarrollar una tesis que se aproxime al entendimiento de algunos de los procesos del arte colombiano y algunas de las ideas que los documentan.

Por último, consideramos que, aunque ahora Cano y *Horizontes* nos aportarán elementos para la comprensión de su proceder en artes, no agotará este escrito la intención de aspirar a la conso-

lidación de un proceder generalizado en el arte colombiano, pero será el abreboaca para realizar una serie de investigaciones que den cuenta de otros artistas y otras obras que sumadas nos acercarán a una comprensión más globalizante.

Las historias se consignan habitualmente en narraciones escritas que por lo general reposan en los textos o en las mentes de los que las escuchan de manera oral, lo interesante es que existe otra forma, una extraordinaria y maravillosa, y es la consignación de dichas narraciones en las obras de arte, allí como testigos de momentos inmemoriales y en muchas ocasiones hasta víctimas de acontecimientos trágicos, los artistas, con su estilo propio de interpretar, y ayudados con cinceles, gubias, pinturas, pinceles y brochazos, narran ingeniosamente su historia para que, decodificada, nuevamente codificada e interpretada se convierta en la historia de otros que no estuvimos allí para experimentarla, para hacerla nuestra.

Precisamente, reconstruyendo la historia consideremos la figura de Francisco Antonio Cano dentro del marco de las exigencias históricas que política e ideológicamente delimitaron su hacer artístico y para ello tengamos en cuenta las reflexiones de Álvaro Medina (2014), donde recoge de manera juiciosa los pensamientos y comentarios de aquellos personajes que en los inicios del siglo XIX fungieron, muy a su estilo, como comentaradores y críticos del arte que para aquella época se venía dando en Colombia.

En dichas reflexiones se rescata como trascendental la existencia de una Colombia aristócrata interesada en el impulso del arte como instrumento eficaz para la garantía de pervivencia en el tiempo de sus ideales políticos teñidos de “altruismo”, a través del mecanismo de la exposición con el objeto de sensibilizar un público que irónicamente se preciaba de su ignorancia frente al arte y la cultura, además del aprovechamiento de dichos eventos para la mercantilización del arte.

Este deseo de lucha contra la ignorancia en materia de arte, si algo develó fue la pasión de la nostálgica aristocracia colombiana por España de tal manera que era arte todo aquello que sacrificaba los temas de la realidad nacional en aras de evocar temas que, aunque disfrazados de nacionalidad, debían hacerlos creer y sentir españoles de allí que, aunque el modelo fuera directamente extraído del paisaje colombiano por parte del pintor, su esencia y su atmósfera debía evocar los paisajes de España, maestro era pues quien mejor copiaba este sentimiento en sus producciones artísticas y “españolería” dio en llamarse a esta manera de proceder en artes.

En la españolería estaban inmersas las prácticas artísticas que abanderaba la Escuela de la Sabana, que como bien lo señala Sergio Mutis Caballero en su artículo “El arte colombiano, la Escuela de la Sabana”, adjuntaba experiencias vividas por artistas nacionales o internacionales que llegados a Colombia se convirtieron en influencias considerables y que derivaron en parámetros a seguir por los artistas de la época, muchos de ellos en formación, al respecto comenta Mutis (2014):

En la Colombia republicana, a finales del siglo XIX, por influencia de los movimientos de las Escuelas europeas de Barbizón y el Impresionismo, nace la Escuela de La Sabana que es el comienzo consciente y académico del arte nacional. El maestro español Luis de Llanos llega a Colombia en 1893, con la tendencia de la escuela de Barbizón, cuyos destacados maestros fueron Corot y Miller; con predilección del trabajo al aire libre.

En 1893 coincide el regreso de Europa del pintor Andrés de Santamaría, impactado por el impresionismo, que había nacido como movimiento en 1874 con una exposición de pinturas de Monet, Cezanne, Degas, Renoir, Sisley, Pissarro y Lutrec; siendo principales exponentes Manet y Van Gogh.

Influenciados por estas corrientes y maravillados con el paisaje de la Sabana de Bogotá, en 1894 De Llanos y De Santamaría, crearon la Cátedra del Paisaje, preámbulo de la Escuela Nacional de Bellas Artes. En lo pictórico corresponde a una exaltación a la belleza de la

naturaleza y el paisaje colombiano. Ánimo nacionalista en pintura, generalmente producida al aire libre.

Entre los artistas de la Escuela de la Sabana, integrada esencialmente por bogotanos, se incluyeron algunos destacados artistas de otras regiones que, por su gran talento, su maestría y su interés por el tema del paisaje, fueron considerados como importantes miembros del grupo, entre ellos figuró el personaje del antioqueño Cano.

Francisco Antonio Cano Cardona nace en el municipio de Yarumal, una población ubicada al norte del Departamento de Antioquia, en el año de 1865 y muere en Bogotá en el año de 1935. Sus estudios en artes los desarrolló en primera instancia al lado de su padre, un artesano que trabajó desde la platería, pasando por la pintura, la escultura, la técnica a la cera perdida, hasta los títeres; en segunda instancia al lado de los Rodríguez, dos hermanos fotógrafos con quienes desarrolló su talento para la pintura del retrato realizando retratos hablados de personas ya muertas. Sus anhelos de afianzar sus destrezas en el arte lo llevaron a participar en grupos culturales, en publicaciones, en organización de exposiciones, hasta que se le dio la gran oportunidad de viajar a estudiar a Europa a través de una beca otorgada por el Congreso Nacional gracias a la gestión de algunos amigos que hizo en la ciudad de Bogotá.

De sus experiencias en París del año de 1899, en las academias Julián y posiblemente Colarossi, le quedaron los conocimientos adquiridos en la técnica de la pintura clásica y la escultura enmarcada en el estilo republicano francés. De dicho estilo se puede decir que consistía en unas producciones artísticas esencialmente inducidas por órdenes oficiales relacionadas con las transformaciones sociales y urbanas que se dieron en Francia en épocas de Napoleón, además de corresponder el estilo en mención a la secularización de la vida pública al pasar de, gobernantes deificados que deben su poder a ayudas divinas, a personajes públicos que sustentan su poder en su propia fortaleza, en sus capacidades físicas e intelectivas

para mantenerse en el poder, de allí que busquen a través del arte promover su fuerza, el valor de los ejércitos y con estos de soldados en particular, así como también la virtud cívica y el respeto a las instituciones, esta imposición estética hizo que los artistas inmersos en dicho estilo, más que crear, recibieran órdenes que indicaban la representación de signos de grandeza, haciendo que los personajes representados perdieran cualquier signo de realidad y se convirtieran en símbolos irreales cuya idea era evocar poder.

Evidente resulta que una formación dentro de las características de un contexto como el que a Cano le tocó experimentar, tanto en Europa, como el que encontró en su regreso a Colombia, se impusiera y transversalizara ideológicamente su hacer, prueba de ello se hace evidente en su trabajo escultórico, considerado por teóricos y críticos del arte en Colombia como copias que, disfrazadas de un estilo regional, eran en realidad extensiones del estilo republicano francés en nuestro territorio.

Las críticas a estos trabajos, como ya lo mencionamos, no solo no se hicieron esperar, sino que fueron abundantes, y obvio resultará entonces que hayan derivado en presiones culturales, que como consecuencia natural y después de amplios períodos de reflexión en sus procedimientos, desembocaran en transformaciones importantes en las estructuras de pensamiento del maestro Cano. A ese cambio de mentalidad, creemos, obedece la presencia de una obra como *Horizontes*, estatuida como la idea hecha materia de lo que es evolución y progreso en la obra de este artista colombiano.

Rafael Uribe - F. A. Cano. Medellín, Antioquia.
 En la composición se observa elementos estéticos importantes que dan cuenta de lo característico del *estilo republicano francés*



- El uso del torso.
- La composición triangular de la obra.
- La postura y la mirada fija vigilante del personaje que hace presencia en los parques de las ciudades.

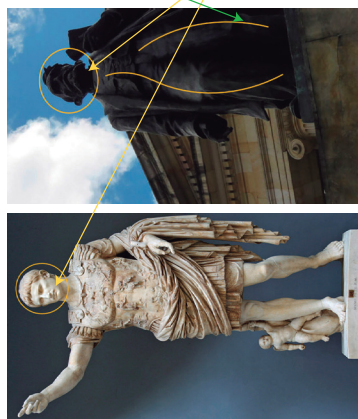
Rafael Núñez - F. A. Cano. 1921.

- Capitolio Nacional, Bogotá.

En esta escultura también se observa el uso de elementos del arte europeo anclado en las exigencias del arte clásico.

El pie de apoyo y sinuoso que evoca la postura de las grandes estructuras griegas.

La figura del personaje héroe de la Roma Clásica que hace presencia constante en la plaza pública bajo una política que recuerda el ciudadano de a pie que allí está para representarlo y acompañarlo.



Rafael Núñez. Francisco A. Cano (1921). Capitolio Nacional, Bogotá.

Agusto de Prima porta, estatua de César Augusto. Museo Chiaramonti. Ciudad del Vaticano.



Praxíteles (S.IV a.C.)
 Hermes y Dionisos.
 Escultura de Mármol ubicada en el Museo Arqueológico de Olimpia.

De las ideas o de las teorías, por otro lado, y en lo que respecta al concepto de progreso, observa el diccionario que es avance hacia adelante, que es una mejora cultural y técnica, aceptaremos poder expresar que por lo menos esos dos conceptos, aunque se complementan perfectamente no son sinónimos, así las cosas, podemos considerar que se evoluciona cuando se transforman ideas o teorías a la luz de reflexiones de contexto y que se progresa cuando dichas reflexiones producen mejoras culturales y técnicas.

En coherencia con lo anterior y en lo que respecta a la pintura *Horizontes*, observamos que se configuran en ella niveles de evolución y de progreso en el proceder artístico de Cano dentro de los lineamientos en que concebimos la acepción de estos conceptos, pues en ella se transita de unas composiciones estereotipadas, ancladas en la rigidez de lo clásico hacia una imbricación compuesta de conservadurismo y verismo.

Para explicarnos habremos de expresarnos en los siguientes términos: conservadurismo en cuanto a que estamos ante un artista tocado profundamente por las exigencias de su formación, tanto en la Europa del siglo XIX como en la Colombia del mismo siglo, inmersa en deseos de conservar a toda costa todo aquello que hiciera pervivir el sentir españolero, que nos hacía extraños en nuestra propia tierra, de allí la idea de opacar con atmósferas foráneas las atmósferas propias de nuestras regiones y gentes.

Verismo en tanto que Cano fue impregnado en Europa por las ideas de una corriente, en principio literaria, consistente en una tendencia que asociada al realismo buscaba denunciar los males sociales para intentar corregirlos a través de las producciones artísticas. La idea era que las producciones artísticas terminaran convertidas en instrumentos de denuncia social atendiendo a su única, específica e ineludible función.

Lo hasta aquí dicho nos autoriza continuar pronunciándonos de manera particular frente a la obra de Cano conocida como *Horizontes*. Al parecer, por boca de muchos de sus comentaristas, en un

tiempo fue llamada también *La familia*, y de ella tendremos que decir que fue realizada en el año 1913, en la técnica al óleo sobre lienzo y tiene por dimensiones 0,37 m por 0,60 m. En realidad es una pintura pequeña, con un contenido inmenso, pues representa a un Cano maduro, afianzado en la técnica y dueño de sí, creyente en que es posible soñar con una pintura autóctona, por lo menos en su contenido, y así lo expreso porque en sus elementos matérico-estéticos continúa aferrado a retomar elementos propios de los grandes maestros del arte, sin ser esto óbice para demeritar su trabajo artístico.

De *Horizontes* podemos agregar que, dentro de su significado denotativo, está compuesta por tres personajes: una madre y esposa, su hijo y su esposo. En realidad es una familia campesina de agricultores que posan sentados, descansando en una roca. La escenografía de la obra recrea un día soleado, con cielo despejado, en su mayoría, limpio, de azul inmenso y profundo, y unas montañas sutiles pero imponentes, que armonizan excelentemente con los demás elementos ya mencionados.



Horizontes - F. A. Cano (1913). Óleo sobre lienzo, 0,37 m x 0,60 m. Museo de Antioquia, Medellín.

En lo atinente al significado connotativo, debemos expresar que estamos ante una obra que está estructurada de tal manera que se observan dos planos fundamentales: el plano principal o prima-

rio se lo asigna el pintor a los tres personajes y el secundario está constituido por la inmensidad esperanzadora del paisaje en el que consciente e intencionalmente se fusionan magistralmente cielo y montañas. Consideramos que sin este recurso la composición no lograría representar en imágenes el concepto de horizonte que da nombre a la pintura.

Frente al elemento estético de los colores, tendremos que decir que son esencialmente el azul en diferentes matices, el ocre, también en diferentes matices, y un blanco que intercepta los intereses pictóricos del pintor, en general provienen de la serie de colores quebrados, propios para el logro de este tipo de atmosferas que propone el paisaje, si se observa, dichos colores dan cuenta del conocimiento del pintor en asuntos propios de la técnica y aplicación de la teoría del color, pues de su excelente uso, depende el gran equilibrio y la impecable armonía de la obra.



Atendiendo a los elementos básicos de la composición, observamos que la pintura está estructurada esencialmente en dos planos decididamente identificables por sus altos contrastes, colores profundos y definidos para el primer plano y matizado y difusos para el segundo.

- Primer plano dedicado a la escenografía familiar.
- Primer plano dedicado a la escenografía del paisaje.

De la composición, expresemos que se fundamenta en la confluencia de varios triángulos, forma que fue esencial en el arte de finales del Renacimiento con influencias de corte neoplatónico, corriente filosófica que consideró que las imágenes circunscritas en dicha forma aspiraban a la perfección. No extraña que un pintor como Cano, llegado a la Europa de principios de siglo e influenciada por las ideas del arte clásico, del arte renacentista, del legado del Barroco y el Rococó, no impregnara su arte de todo lo que en París aprendió, asuntos que se configuran en la siguiente imagen.

Gama de azule, manejados diestramente por el pintor, desde azules profundos hasta azules quebrados con blancos y matizados con rojos suaves, además de su oscurecimiento con el color complementario, elemento estético que da cuenta de la maestría del pintor.

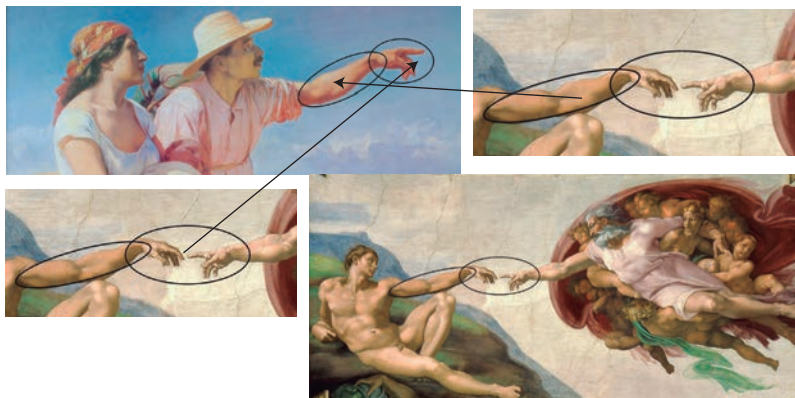
Gama de ocre, quebrada con blancos y matizados con rojo y amarillo para el logro de intensidades

• profundos y suaves

Blanco color interceptor, en el sentido de que recibe de la paleta pintas de los colores usados para matizarlos inteligentemente



Otro elemento que vale la pena mencionar es el que le endilgan los críticos al autor de la pintura bajo análisis y que tiene que ver con el uso en su composición de un elemento propio de la pintura: *La creación de Adán* del maestro renacentista Miguel Ángel Buonarroti, como lo enmarca esta imagen:



Miguel Ángel Buonarroti. Fragmento del fresco *La creación de Adán y Eva* (1511) ubicado en la bóveda de la Capilla Sixtina. Ciudad del Vaticano.

Elemento que si bien es cierto pudo haber sido tomado de la gran obra del arte universal, da cuenta de que la creación de cualquier artista no necesariamente tiene que ser *ex nihilo*. A manera de digresión, no puede este uso de las formas en la imagen sujeta a análisis llamarnos a moralismos malsanos e inútiles para la academia. No podemos perder de vista que en materia de creación también importa la adaptación que hagamos como aporte creativo a la obra originaria y es esto lo que da estatus de autoría al adaptador y le brinda protección legal, incluso si se tiene en cuenta que para la fecha de elaboración de la obra *Horizontes* la obra miguelangelesca ya había pasado hace muchos años a ser patrimonio artístico de la humanidad.

Precisamente, la destreza de Cano radica en haber sabido amalgamar en su obra la lucha intestina que se libraba en su cere-

bro. No es fácil no acatar los dictados de la aristocracia recalcitrante que a Cano le tocó en suerte soportar, es complejísimo incluso para dicho artista proceder en contravía de sus propios lenguajes que para la época estaban afincados en lo tradicional y permitirse el recurso intelectual de dejar fluir su deseo, de inventariar los detalles de la geografía nacional, captar su atmósfera y plasmarla ahora sí creyéndose y sintiéndose nacional; actitud subvertora, propositiva y consolidadora de un arte con características de nacionalismo que le tendremos que deber a un artista como Cano.

En cuanto al manejo de la técnica, la obra se constituye de un óleo sobado, muy propio de la técnica clásica, con un uso abundante de trementina para matizar los brillos propios del aceite, brillos que no dan resultados apropiados cuando se trata de un tema como el paisaje, de allí que resulte más efectista el hecho de usar una pintura pastosa, opaca, en la que tenga ganancia la atmósfera propia del ambiente paisajístico, asunto que deriva en una excelente elección del maestro Cano, ya que la factura de la pintura logra lo que el artista específicamente quiere recrear.

En cuanto a los antecedentes históricos de la obra, los que consideramos han venido siendo comentados en el desarrollo de este escrito, expresamos que es de Perogrullo decir que el tema es el paisaje, tema a tono con la época en que le tocó en suerte vivir a Cano, pues estamos en la época de toda esa valoración de lo nuestro, de valorar nuestras grandes sabanas y nuestras espléndidas montañas; pero a su vez del advenimiento de los grandes desarrollos industriales, los avances tecnológicos y con estos las grandes transformaciones sociales y culturales, las regiones colombianas se aprestan al cambio como consecuencia de la colonización, la valoración de la tierra, la violencia, la expropiación y los consiguientes desplazamientos implicarán que a través de las producciones artísticas los artistas detallen los acontecimientos que más les empiezan a preocupar.

Es la época en que las ciudades, caso de Medellín, pasan de ser unas pequeñas poblaciones a ser abruptamente ciudades modernas y progresistas, con crecimiento acelerado de la población, transformaciones en infraestructura, servicios públicos, barrios con respaldo empresarial para sus obreros y desplazamiento soterrado para aquellos que no lo son. En esencia, en la obra *Horizontes*, Cano recrea la otra parte de aquello que los teóricos sociales dieron en llamar “optimismo del progreso”, el problema es que tanto optimismo obnubila el pensamiento y distrae al ciudadano de a pie, que no percibe lo que realmente se oculta en el progreso y que permite pensar en un pesimismo del progreso. El progreso opaca a la familia sin oportunidades, borra al campesino sin opción, que alejado del sonado progreso, de la educación y de las oportunidades de empleo, no ve más que en el horizonte las esperanzas de oportunidades, y creemos que esta es la gran habilidad del maestro Cano y la razón por la cual esta es su obra cúspide.

En *Horizontes* se representa al campesino que evoca el proceso de poblamiento y de colonización de la sociedad antioqueña, que en su expansión a diferentes territorios en razón de la consecuente movilidad social, hacen que los valores estéticos, por lo menos en la obra comentada y en el artista tocado por su contexto histórico y social, denuncien subterráneamente una situación dramática y que deriva en la escena de lo que viven y experimentan los sin tierra, sinónimo de nuestros actuales desplazados y para ello se vale Cano, de manera magistral, de los siguientes elementos simbólicos.

Un saco de grano que reposa a las espaldas de la familia campesina, al parecer de café, evidenciando la bonanza cafetera de la época y la consiguiente mercantilización de la tierra. Un hacha, símbolo de la pujanza antioqueña. El morral a la espalda del hombre con sus enseres y cobija. El bebé símbolo de las injusticias sociales que apareja el desarrollo, del no tenido en cuenta, del no indagado, del no considerado. En conjunto, la sagrada familia constituida de

tres (padre, madre, hijo) como símbolo de la devoción religiosa del antioqueño de la época, cuenta también la composición con el brazo extendido señalando un futuro que en términos de la religiosidad antioqueña tendrá necesariamente que ser esperanzador.

Gama de azules, manejados diestramente por el pintor, desde azules profundos hasta azules quebrados con blanco y matizados con rojos suaves, además de su oscurecimiento con el color complementario, elemento estético que da cuenta de la maestría del pintor.



Blanco color interceptor, en el sentido de que recibe de la paleta pintas de los colores usados para matizarlo inteligentemente.

Gama de ocre, quebrada con blancos y matizados con rojo y amarillo para el logro de intensidades profundas y suaves.

En definitiva, la obra *Horizontes* del maestro Cano es fiel reflejo de su madurez como artista, el análisis semiótico al que la sometimos aporta razones para que se postule como su gran obra, en el sentido de que en ella se pueden detectar elementos significativos que comprometen al maestro con la forma cómo evoluciona su pensamiento y cómo es capaz de permitir que su obra progrese en correspondencia con dicha evolución, su destreza y habilidad como artista se evidencian en ella en la forma como pudo imbricar su conservadurismo con su verismo sin caer en lo panfletario. Es decir, la obra *Horizontes*

sabe denunciar política y socialmente las injusticias que apareja el desarrollo con elementos muy simples a la vez que contundentes pero con el cuidado de no perder la esencia poética que hace grandes a las grandes obras de arte y a su autores, es este el verdadero mérito del quehacer que combina destreza técnica con intelecto.

Conclusiones

A manera de epítome es necesario expresar que, aunque algunos críticos del trabajo de Cano le endilguen como negativa su actitud conservadora en materia de hacer artístico, es innegable que la pintura *Horizontes* lo redimió. Allí no solo mostró su capacidad creadora, sino su posición política frente al tema del progreso, en el sentido de que el arte puede ser un excelente aliado lingüístico al hablar por los borrados, los ignorados, los opacados, los no tenidos en cuenta.

Por otro lado, Cano se convierte en el artista que de alguna forma interpreta lo venidero en materia de arte en Colombia, al plantear con su obra insigne la idea de que, en artes, los conservadurismos no funcionan, que el arte funge como un filtro que recibe todos los cambios planteados por las estructuras de poder y que es función del artista interpretar estos cambios. A partir de una excelente técnica y un inteligente uso de recursos simbólicos se habla de la historia, del contexto, de la política; de allí que Cano se postule como el vínculo que le da coherencia y lógica a la posterior presencia de pintores subvertores como Andrés de Santamaría y a la generación de los americanistas, que hicieron de su trabajo un instrumento de denuncia social, un vehículo para la apropiación de valores autóctonos y un medio para el rechazo de las influencias e imposiciones europeas.

En realidad, Cano en la obra *Horizontes* demostró que entendió su momento histórico y supo denunciarlo a través de su arte sin caer en la vulgarización de lo panfletario, esencialmente es un ejemplo fehaciente de que el poder transforma la cultura y obliga a

pensadores y artistas a modificar sus quehaceres de tal manera que sean pertinentes, necesarios y útiles para su presencia y su vigencia en el tiempo y en el mundo universal, nacional y local.

Referencias bibliográficas

- BANREP. (s/f). *Francisco Antonio Cano Cardon*. Recuperado de <https://bit.ly/2xR3G1v/>
- Medina, Á. (2014). *Procesos del arte en Colombia* (tomo I). Bogotá: UNIANDES; Laguna.
- Melo, J. O. (s/f). *Medellín 1880-1930: los tres hilos de la modernización*. Recuperado de <https://bit.ly/2XklQDV/>
- Mutis, S. (30 de octubre de 2014). El arte colombiano, la Escuela de la Sabana. *La República*. Recuperado de <https://bit.ly/2X6JrYi/>

Trabajo digno

Ana María Vélez¹
Fernando Restrepo Escobar²

Resumen

El concepto de trabajo digno ha ido tomando mayor importancia al llegar a ser una realidad esencial en las sociedades en general y en las empresas en lo particular, frente a compromisos como los de la responsabilidad social. El trabajo no solo tiene un fin económico, también sintetiza anhelos y realizaciones del hombre trabajador durante su ejercicio laboral, que pretenden traducirse en mejores perspectivas de desarrollo personal y familiar, un empleo productivo, una remuneración justa, condiciones laborales seguras, igualdad

-
- 1 Magíster en Administración de la Universidad Pontificia Bolivariana, especialista en Gerencia de la misma Universidad, ingeniera administradora por la Escuela de Ingeniería de Antioquia, docente titular de pregrado y posgrado de la Escuela de Economía, Administración y Negocios de la Universidad Pontificia Bolivariana, investigadora del Grupo de Estudios Empresariales (línea de Responsabilidad Social Empresarial y Gestión Humana). Medellín, Colombia (ana.velez@upb.edu.co).
 - 2 PhD en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, magíster en Desarrollo de la misma universidad, especialista en Mercadeo Internacional de la Universidad EAFIT, economista de la Universidad de Antioquia, docente titular de pregrado y posgrado de la Escuela de Economía, Administración y Negocios de la Universidad Pontificia Bolivariana, investigador del Grupo de Estudios Empresariales (línea de Economía de empresa y Negocios Internacionales). Medellín, Colombia (fernando.restrepo@upb.edu.co).

de oportunidades y contribuciones al desarrollo espiritual y de la persona. Un trabajo digno que aporta al crecimiento integral de las personas en sus necesidades materiales y espirituales, y le otorga un valor (valor agregado) individual y empresarial, y derivadamente social, sería un mecanismo de apalancamiento al desarrollo social y humano que las empresas podrían aportar al rescate de la dignidad humana. Un trabajo que dignifica y que permita el desarrollo de las diferentes dimensiones existenciales del individuo en su hacer, tener, estar y sobre todo en su ser, no es cualquier trabajo; es uno que acepte la humanización del mundo laboral. En este escenario, el presente texto exhibe el trabajo digno como una construcción de empresa más humana, que generar valor y valoración a sus miembros.

Introducción

El trabajo constituye un medio a través del cual los seres humanos pueden obtener recursos para alcanzar sus aspiraciones y materializar sus proyectos de vida, a la vez que se convierte en una herramienta para reforzar la identidad de las personas (dimensión cultural del ser), genera mecanismos de integración social (dimensión del estar) y aportes productivos a la sociedad (dimensiones del tener). Sin embargo, a pesar de las connotaciones positivas que tiene esta actividad para la vida del ser humano, la realidad que enmarca los escenarios laborales es éticamente cuestionable no porque se carezca de reglas o principios, sino porque se usan solo como aspectos formales en momentos en los que el tema ocupa un lugar prioritario dentro de la agenda de las sociedades y de los países.

Los trabajadores en la mayoría de las organizaciones siguen considerándose solo en su dimensión de mano de obra, muy cercana a la máquina. Sumado a esto, el trabajador se encuentra inmerso en contextos de desigualdad, discriminación, inequidad y falta de libertad, que generan repercusiones preocupantes en la naturaleza y el futuro del trabajo. Todo lo anterior señala la urgencia de pensar en una resignificación del concepto de dignidad del trabajo.

El trabajo es un tema que presenta enormes controversias ideológicas y, en consecuencia, generar una respuesta única y satisfactoria no es tarea fácil. No obstante, aclarar las razones por las cuales se puede ofrecer un modelo para repensar la dignidad del trabajo desde el contexto en el que se desarrolla, podría constituirse en una tarea conveniente para progresar en la discusión. Se evoca así el concepto de dignidad, para enriquecer y engrandecer el alcance del ejercicio laboral, ya que las perspectivas y dimensiones de la dignidad sirven para clarificar las disyuntivas y problemas que enfrentan las empresas para valorar las condiciones materiales y espirituales, y desarrollar al trabajador dentro de su ejercicio laboral.

La relación trabajo-dignidad le aporta a la organización escenarios laborales inclusivos, porque contiene la correlación trabajador-dignidad, la que a su vez se inserta en un contexto social en el que adquiere significado y contenido cultural y moral. Empleos seguros, productivos, libremente elegidos y justamente remunerados son solo algunas de las aristas de este tema que deben replantearse a la luz de las nuevas condiciones tecnológicas y los nuevos esquemas del ejercicio del trabajo. Gracias a la tecnología la gestión de lo humano enfrenta nuevos retos que incorporan a la confiabilidad, la libertad, el compromiso, la lealtad, entre otros, como garantía para el logro de los fines organizacionales. Cada vez el trabajo queda en manos de la autonomía y la voluntad del trabajador, lo que requiere un cambio en la gestión humana en las empresas. Donde fines y medios en el hacer empresarial de hoy pueden converger a través de los valores como conectores. Un trabajo decente, en el cual, las metas se orientan en alcanzar los objetivos personales de los individuos, el desarrollo de las diferentes dimensiones existenciales del ser humano y promover la adquisición de competencias, habilidades y calificaciones para enriquecer a los empleados a través de su ejercicio profesional, todo ello es solo parte de las nuevas formas de incorporación del ejercicio del trabajo en la vida cotidiana del trabajador, lo que requiere una mayor dosis de vida y moral, que de trabajo y leyes.

Es necesario trascender en la construcción de un ejercicio laboral digno que se traduzca en una opción imprescindible y *sine qua non* de las empresas para el desarrollo de las personas, al ser algo necesario en el progreso moral del hombre, el amparo de la dignidad y su reconocimiento. Hay que llevar el concepto de trabajo hacia una dimensión más amplia e incondicional, donde se supere la rigidez controladora de la organización, permitiendo acercarse a la propuesta kantiana de que el hombre sea visto como fin en sí mismo, mas no como medio, donde no se admitan excepciones, sustituciones y menos gradaciones.

Un trabajo digno trae ventajas positivas a las empresas no solo por incrementar la productividad de sus empleados —esto gracias a que se incentiva una gestión laboral más sostenible y equitativa—, sino que permite aprovechar el capital moral de los trabajadores humanizando los esquemas de autoridad y elevando el pensamiento administrativo hacia una convergencia entre el desarrollo empresarial y el desarrollo humano. Sin embargo, como define Dharam Ghai (2006), aunque un digno trabajo puede verse como un deseo universal, los elementos empresariales necesarios para hacerlo realidad se encuentran limitados por condiciones determinadas en cada organización (estructura, recursos, cultura, entre otros). El autor especifica que cada empresa debe realizar una definición de políticas que ayuden a la dignificación del hombre en su ejercicio laboral a partir de sus propias singularidades.

Un trabajo que trasciende

El trabajo es una parte esencial para el desarrollo y crecimiento no solo material de los seres humanos, a través del cual, el hombre puede demostrar su capacidad transformadora tanto en el hacer empresa como en el construir sociedad y humanidad. El concepto del trabajo se ha abordado desde diferentes perspectivas a lo largo de los siglos.

Para los griegos el trabajo era una actividad propia de los esclavos mas no de los ciudadanos, era conceptualizado como algo despreciable, de menor categoría y, un indicador de bajo rango social de quien lo ejercía. No se apreciaba el trabajo por su valor intrínseco, sino como medio o instrumento para alcanzar otro fin. En el Medioevo, el trabajo estaba concebido como una actividad que ayudaba a satisfacer necesidades, y cuando quedaban cubiertas, el trabajo perdía todo su sentido, por lo tanto, el trabajador medieval enajenaba su trabajo exclusivamente en el tiempo necesario para obtener su sustento. En la Edad Moderna, con la burguesía, las personas vivían de su propio esfuerzo y el trabajo se convierte en una profesión, una actividad clave en la que se divorcia la autonomía del ejercicio propio del trabajo, de la libertad del gasto del medio de sustento. La separación del trabajador de los medios propios de producción vuelve al trabajo una actividad de riesgo social, al exponer al trabajador al desempleo. El reduccionismo de este tipo de relaciones sociales a la lucha de clases reduce también toda dimensión moral a la contradicción establecida entre las tasas de salario y de ganancia. Reduciendo el salario a un contexto de costo, que impide verlo y manejarlo como una inversión, reto que se presenta en la actualidad para la nueva gestión de lo humano. El someter el ejercicio del trabajo a ser solo el medio para conseguir las condiciones materiales de reproducción, oculta la dimensión del trabajo en la que puede valorarse como medio de dignificación individual y colectivo, trayendo como requerimiento nuevas formas de pensar y hacer empresa.

En los tiempos precapitalistas, el trabajo era un medio de subsistencia y realmente no trascendía el horizonte subjetivo del trabajo y las necesidades inmediatas de supervivencia. Ya en los principios del capitalismo competitivo llegó a sobrevalorarse como medio para liberarse de la pobreza, un sobredimensionamiento basado en el análisis equivoco del potencial que podría traer la libertad, sobre la cual se justificó el liberalismo económico de entonces y los resultados inmediatos de la tecnificación sobre la productividad. El

auge de la riqueza material y la inclusión de la población mediante la necesaria expansión de los mercados llevaron muy pronto a la estimación de los logros materiales que pronto se sometieron a los criterios necesarios para la construcción de humanidad, costo que se pagaría con creces en el futuro. Fue así como las condiciones de vida se redujeron al logro de condiciones materiales y el nivel de vida dominó el hacer y el pensar humano por encima de la calidad integral de vida. La acumulación de riqueza material se convirtió en el fin del trabajo humano y el trabajo y el trabajador en su medio.

Passarán varios años para poder recobrar las dimensiones perdidas del trabajo y del trabajador a través de las cuales el hombre podrá encontrar en el trabajo su desarrollo y el medio para la toma de conciencia de sí y de su potencia de autotransformación. El trabajo como medio de autorrealización objetivada e integral como producto de su actividad (Corazón, 1999). Una actividad laboral que no solo aporta sentido antropológico trascendente, sino que permite pensar en el hombre y sus actividades desde una perspectiva más amplia, donde el empleado se conciba ya no como un ser genérico, que solo es lo que ya es, y se autoafirma con su trabajo, sino como un hacedor de sí mismo y de su mundo mediante el trabajo como transformación no solo productiva sino humana y social.

El siglo XX, por su parte, se centró en los efectos que la técnica y el capital presentaban en el ejercicio laboral, criticando las prácticas del trabajo tal y como se desarrollaba. El trabajo se percibió como un medio para la generación de riqueza y una labor de carácter instrumental y material, la cual se remunera y deja un salario. Quedó pendiente para el siglo XXI abordar el tema del trabajo mediante una nueva filosofía que lo considere de un modo más profundo. Lo anterior, gracias a que en este siglo el trabajo es visto como un derecho fundamental de las personas y una actividad incluyente, que se espera supere la idea de ser una labor repudiada, menospreciada y discriminada, para dar paso a una actividad que

todas las personas pueden ejercer sin discriminación alguna. Un trabajo que pudiera adquirir un papel central tanto en la sociedad (Blanch, 2003), como en asuntos personales, familiares y sociales de los individuos, estableciendo maneras de relacionamiento que ayuden en el cambio de las organizaciones a través de la relación con la naturaleza y con los demás.

Lo que conduce a pensar en el trabajo como una actividad donde se vinculan elementos que son relevantes para el desarrollo y dignificación de todos los individuos que participan en la producción, al ser el hombre una realidad integral:

El ser humano, como todo ser vivo, no es un agregado de elementos yuxtapuestos; es un todo integrado que constituye un suprasistema dinámico, formado por muchos subsistemas perfectamente coordinados: el subsistema físico, el químico, el biológico, el psicológico, el social, el cultural, el ético-moral y el espiritual. Todos juntos e integrados constituyen la personalidad, y su falta de integración o coordinación desencadena procesos patológicos de diferente índole: orgánica, psicológica, social, o varias juntas (Martínez, 2009, p. 2).

Estos elementos éticamente no podrán seguirse sustrayendo las empresas a futuro, sin asumir costos sociales que, al impactar la reputación de la empresa, su posición competitiva relativa en el mercado en el largo plazo y las condiciones sociales del relacionamiento laboral, comprometen la sostenibilidad societal. De esta manera, el concepto tradicional de trabajo, con su connotación cientificista, tecnicista y objetivizada que reduce al trabajo y al trabajador a una cosificación funcional del hacer, debe replantearse para darle paso a una noción más humanizada, que configure, dignifique y perfeccione al individuo, conduciéndolo a un desarrollo pleno de su ser como humano. Esto requiere que las organizaciones tengan que trabajar no solo sobre las estructuras que acogen y definen al trabajo y al trabajador, sino también sobre la configuración de estructuras sociales, psíquicas, éticas, espirituales, culturales, entre otras, de orden superior, donde se integren aspectos centrales y fundamentales de

los trabajadores como personas. Para esto Martínez (2009) propone que se puede estructurar un trabajo sobre un:

- Desarrollo cognitivo y creativo
- Desarrollo psicológico, afectivo y social
- Desarrollo moral, ético y de valores
- Desarrollo vocacional y profesional

Se abordará en primera instancia el desarrollo cognitivo y creativo. Para incentivar un auténtico proceso cognitivo y una genuina creatividad en el trabajador, las empresas deben favorecer y propiciar un clima organizacional que estimule la libertad mental, un ambiente que incentive y aprecie la reflexión original, divergente y autónomo de las personas, dando paso a la divergencia razonada, la rivalidad lógica y al análisis fundamentado. Asimismo, se deben repensar prácticas que faciliten el aprendizaje, la innovación organizacional y el estímulo y crecimiento de la creatividad, donde el pensamiento creador lleve a las personas hacia lo que todos los individuos ven, pero a reflexionar lo que nadie razona, llevando la organización a contextos novedosos, originales y vanguardistas. De alguna manera estas prácticas ya se han incorporado, en mayor o menor medida, a las empresas bajo el interés particular de la organización, lo que se constituye en una condición necesaria pero no suficiente, pues queda por asumir la creatividad para incrementar el desarrollo humano y material de los trabajadores. La cocreación sobre la que se supone se desarrolla la creatividad en las empresas, hace del trabajador coautor de la competitividad que se deriva de los aportes de la creatividad en el trabajo. En este sentido, siendo el trabajador aportante del conocimiento y experiencia creativa, se transforma también en propietario. Así, el trabajador y el empleador superan el relacionamiento antagónico propuesto por la lucha de clases y se convierten ambos en propietarios de elementos estratégicos para la competitividad empresarial.

Con el desarrollo psicológico, afectivo y social, las empresas deben convertirse en agentes socioeconómicos confiables capaces de generar estructuras, culturas y climas de trabajo incluyentes, autónomas, flexibles, además de eficientes y eficaces tanto en términos de logros empresariales como particulares de los trabajadores. En ausencia de la confiabilidad entre los agentes socioeconómicos, los trabajadores terminan dedicando más tiempo a pensar y realizar acciones, que las protejan de la inseguridad, el miedo, las coacciones, la tensión, el estrés, las amenazas y la ansiedad, sumergiéndose en una presión que extenua y gasta una valiosa cantidad de energía, tiempo y moral.

Continuando con el desarrollo moral, ético y de valores, un adecuado desarrollo integral de los trabajadores en la organización debe prestarles atención a realidades como: la disposición de los individuos a la autorrealización, a la unicidad, independencia y autodeterminación, integración con las otras personas, originalidad y creatividad, y dignidad y escala de valores de la persona. Lo anterior, como manera de contrarrestar los diseños organizacionales en los cuales hay una alta división del trabajo, cosificación de los trabajadores, y mecanización del espíritu de las personas, que solo conducen a un desarrollo humano ínfimo, donde lo cultural, moral y ético es prácticamente inexistente.

No se puede olvidar que las personas tienen algo trascendental por lo que viven y trabajaban, un objetivo esencial, una misión, una inspiración que puede variar de una persona a otra. Cada individuo posee un proceso intrínseco que estructura un conjunto de valores que se convierten en un centro, que constituyen la personalidad y forman una ideología de vida. Para Allport (1966), “el valor es una creencia con la que el hombre trabaja de preferencia. Es una disposición cognitiva, motora y, sobre todo, profunda de su propio yo” (p. 530).

Finalmente, el desarrollo vocacional y profesional, donde la empresa debe motivar y lograr una participación de sus miembros en los proyectos que desarrolla, lo cual se logra en la medida que

se entrelazan los objetivos personales con los objetivos propios del desempeño, de esta forma las personas generaran sentido de pertenencia, haciendo suyos el éxito o fracaso organizacionales entregando lo mejor de ellos para alcanzar los propósitos anhelados. En el desarrollo profesional y vocacional las organizaciones empresariales deben ser espacios para que los trabajadores encuentren las posibilidades laborales para una mejor apropiación de sus capacidades y desarrollo de sus competencias. La dinámica de los mercados internos de trabajo debe promover estas oportunidades con objetividad e imparcialidad. La movilidad laboral, las condiciones apropiadas y los medios necesarios para una adecuada gestión de su trabajo, la capacitación y formación continua permiten apropiar nuevas herramientas, métodos, modelos e instrumentos permitiéndoles a los trabajadores diversificar y afinar la interpretación de la realidad y realizar con mejores resultados su trabajo.

Esta forma de estructurar el trabajo hacia un desarrollo humano integral y digno, implica superar la inercia mental que hoy rige el comportamiento de las organizaciones frente a su gestión de lo humano. Ya no solo es hacer una labor de forma mecánica por parte del trabajador, sino que cobran importancia aspectos como las relaciones sociales que se generan, la satisfacción de efectuar una actividad que sea considerada gratificante, un clima de libertad mental, un ambiente que incite a crear e innovar, promover y apreciar el pensamiento divergente, pero sobre todo las empresas deben generar políticas y modelos organizacionales que propicien el crecimiento personal de los trabajadores dentro de un marco claramente definido de humanismo y dignidad.

Es comenzar a apreciar a la persona que trabaja, así como el tipo de trabajo que desarrolla y el lugar dónde se realiza. No es solo el hecho de poder tener un trabajo, sino la capacidad de trascender el concepto de calidad del desempeño con criterios adicionales al de productividad, eficiencia y eficacia, para incorporar los valores

humanos y sociales a la valorización del trabajo como ejercicio productivo y de construcción social y humana, es decir, ampliar el valor del trabajo y lo que trae consigo el estar asalariado (MOW, 1987), lo que conlleva a una socialización en y con el trabajo.

El hombre necesita satisfacer sus necesidades vitales —esto es lo más inmediato—, pero no lo más importante. Las personas deben tener un sentido más profundo, más humano y antropológico, que le posibilite tener una aspiración más allá de sus necesidades materiales, un llamado a elevarse hacia aspectos superiores de su vida. Y es el trabajo lo que le debe permitir al ser humano desarrollar la capacidad de situarse más allá de la naturaleza material de su condición humana con el fin de vivir una vida libre “el uso más profundo de la libertad tiene lugar en el querer ser, que no es mera permanencia en el ser que se es, sino determinación a alcanzar en plenitud el Ser que ya somos” (Llano, 1992, p. 2).

Así, es el trabajo un medio por el cual se debe generar crecimiento al hombre, ensanchando sus posibilidades naturales, que a su vez reclaman por la apertura de su espíritu a la infinitud:

El hombre es un ser que siempre puede ser más de lo que es... Para decirlo en términos técnicos, habremos de afirmar que la potencialidad de crecimiento del hombre es sucesivamente infinita; no, pues, en el sentido de que pueda alcanzar tal infinito, sino que siempre puede dar —siempre: infinitamente— un paso más en su perfeccionamiento o desarrollo (Llano, 2002a, p. 43).

Para Llano (2002), si el desarrollo de las personas se supedita a la obtención del beneficio material sería un desarrollo falso, pues el hombre quedaría condicionado a algo que es inferior a él. Dignificar el trabajo permite convertirlo en un elemento expresivo (identidad) y de finalidad (metas), donde las personas tienen la posibilidad de construir su identidad y lograr el equilibrio psicológico necesario para considerarse un ser mejor que, con su inteligencia y voluntad, desarrollan y logran objetivos, un conocimiento del mundo y domi-

nio sobre él (Corazón, 1999). Un autorreconocimiento que todas las personas necesitan para empezar a saber quiénes son, cómo son y cómo pueden llegar a ser lo que valoran y desean ser.

Por su parte, Romero (2017), apoya la concepción de Llano (2002) al presentar la actividad laboral como una construcción psicológica, dinámica y de diferentes dimensiones, que tiene la capacidad de proporcionar al individuo aspectos de orden superior como:

- *Una actividad central.* En la medida que las personas viven en medio de incertidumbres, indecisiones y posibilidades, por lo tanto, es natural que busquen un eje que las ancle y les proporcione confianza en lo que pueden llegar a ser a través de lo que saben hacer, algo que les genere fe en sí mismas, certeza de logros y les sirva de guía en su camino de construcción humana, social y vital. Es el trabajo, la actividad que les puede aportar a los individuos una estructura de vida, al proporcionarles los medios y las condiciones que les permiten elegir metas y propósitos para alcanzar en alguna medida cierto control relativo de su vida a partir de lo que hacen, a la vez que les permite contribuir de manera productiva a la organización y a la sociedad.
- *Motivación de logro.* El trabajo puede motivar a las personas hacia una superación personal y autocrecimiento al tener la posibilidad histórica y tecnológica de alinear los objetivos personales con los organizacionales.
- *Medio relacional.* El trabajo les da la posibilidad a las personas de relacionarse con individuos diferentes a los de su grupo familiar, les ayuda adquirir un estatus social y que clarifiquen su identidad social. A la vez que se consolida como un agente que facilita la transferencia de cultura y valores.
- *Desarrollo humano.* El trabajo puede mejorar de forma integral la vida de las personas, desarrollar sus capacidades, darles oportunidades bajo condiciones de igualdad,

responder a las necesidades de cada persona, y generarles seguridad tanto profesional como personal. Esto, en el escenario de los derechos humanos y la dignidad.

Esta idea de trabajo que trasciende los contextos materiales debe estar de la mano de una gestión humana en la organización que vaya en vía del acontecer ético humano y de la evolución moral del individuo, en senda de alcanzar mayores niveles de humanidad. Dar resultados y producir es importante, generar valor agregado con el trabajo también es transcendental, pero lo más significativo es que el hombre realice la perfección de sus virtudes a través de un trabajo que le permita ser consciente del valor que posee como ser único e irrepetible (Llano, 2002). Y para que esto ocurra es esencial que las empresas precisen una clara noción del ser humano, como lo presenta Llano (2010):

El buscado desarrollo social y las pretendidas libertades de acción a las que el hombre de hoy aspira, no se conseguirán mediante una ideología que diseñe sistemas acertado para la acción humana, sino de una antropología que acierte a decirnos lo que es el hombre, y de una moral que señale acertadamente las vías del crecimiento del ser (p. 31).

Los cambios que se necesitan para alcanzar un fortalecimiento del desarrollo humano en las organizaciones, de los recursos y las capacidades productivas de los trabajadores, así como para generarles nuevas oportunidades laborales, no depende en última instancia de nuevos modelos económicos o jurídicos, sino de una mejor comprensión de lo que es el hombre (Picos, 2018) y de lo que podría ser el hacer de la empresa. Las nuevas formas laborales continuarán configurando el significado del trabajo, según se desplieguen los contextos laborales, empresariales, sociales, políticos y culturales.

Trabajo digno: un valor por sí mismo

En su origen latino (*dignitas, dignitates, dignus*) se señala a la dignidad como “aquello que se merece”. Sin embargo, las razones de

tal merecimiento son diversas y no todas cuentan con razones suficientes para ser justificadas. Una cosa sí es clara: que el merecimiento, de alguna forma, se refiere a un otorgar y un recibir en consideración a algo. Este merecimiento surge de la valoración de aquello que se considera causa suficiente para ser motivo de valoración, cuya conclusión en definitiva solo admite el ser o no merecedor. La dignidad siempre se fundamenta en la valoración del actuar humano y sus implicaciones, que van desde sí hacia sí mismo y hacia el otro o lo otro.

Autores como Platón (*Diálogos* IV, 1997), Aristóteles (1995), Séneca (1989), San Agustín (1993), Immanuel Kant (2003/1785) y más contemporáneamente Mahatma Gandhi (2002), Hans Jonás (2004), Engelhardt (1995), Antonio Pelé (2015), Ángela Aparisi (2004) y Jürgen Habermas (2010), se han interesado en la valoración de la dignidad humana, replanteando posturas que incitan al egoísmo, la injusticia, los intereses individualistas, la dependencia y la servidumbre, para acercarse más a contextos donde prima la libertad, el crecimiento y supervivencia de las personas. Pero fue la ontología del medioevo la que eliminó toda relación hereditaria de la dignidad humana y la atribuyó en sus causas y fines al hombre mismo. La ontología medioeval humanizó el concepto de dignidad a partir de la libertad y autodeterminación humana (Pico Della Mirandola, 1984), en donde la razón y la capacidad de autodeterminación entran como fundamento de todo lo que se considere digno (González, 2005): una perspectiva de amplio impacto en el campo del derecho.

Por su parte, Carlos Llano (1992) señala la importancia de preservar el sentido absoluto del alcance del término dignidad como garantía de ser aplicado a todos aquellos que comparten el carácter de *persona*, es decir, a todos aquellos que son de la especie humana. Sin embargo, esta identificación del concepto inicial de persona (máscara) con el individuo que la lleva es el resultado de un tortuoso devenir histórico del término. La dignidad humana es una construcción histórica, una lucha a la manera de reclamo que se da

como producto del acontecer ético humano y de la evolución moral del individuo en vía de alcanzar niveles mayores de humanidad, constituyéndose en una opción imprescindible y *sine qua non* de la felicidad personal y política:

Cuando los seres humanos se libran de la miseria, de la ignorancia, del miedo, del dogmatismo y del odio —elementos claramente interrelacionados— evolucionan de manera muy parecida hacia la racionalidad, la libertad individual, la democracia, las libertades jurídicas y las políticas de solidaridad (Marina, 2005, p. 15).

Pero para nuestro interés, la acepción del término como máscara nos es útil en el orden en que el individuo como trabajador hace referencia a una condición del desempeño social de los seres humanos. De manera que el trabajador bien podría considerarse un rol del ser humano en el ejercicio de su vida individual en un medio colectivizado. Es así como en el ejercicio de este rol, el concepto de dignidad del trabajo como papel que desempeña el ser humano adquiere dimensiones específicas de las que es necesario ocuparse.

Dadas las diferentes contextualizaciones y desarrollos que se presentan sobre lo humano en el tiempo, el concepto de dignidad será algo que se mantendrá en una permanente construcción. La reflexión histórica y filosófica sobre la dignidad, conduce a una evolución ética sobre lo que para el hombre representa una más amplia y mejor forma de concebirlo, de manera que se supere el marco de leyes que obligan, exigen y precisan cómo se debe visualizar y comportar el hombre y permita dirigirse hacia espacios de reflexión que incluyan la inteligencia colectiva que dignifique al individuo en vía de su bienestar fundamentado no en el derecho sino en los valores éticos adheridos a las ideas, modos, deseos y rutinas con los que convive en sociedad. El trabajo, entendido como la actividad que los seres humanos desarrollan con base en sus capacidades para lograr conseguir los medios para su reproducción social y material es uno de los conceptos más importantes no solo dentro de la

economía, y, expandido a las condiciones de trabajo, constituye un campo extenso de reflexión filosófica, especialmente importante en el mundo actual en el que se están transformando las condiciones del desempeño laboral del hombre contemporáneo. La dignidad del trabajo adquiere así un puesto importante en la reflexión humanista, económica y filosófica contemporánea.

Presentar una definición única y concluyente sobre la dignidad humana es una tarea bastante compleja, “lo que la palabra dignidad quiere decir es difícil de comprender conceptualmente, porque indica una cualidad indefinible y simple” (Spaemann, 1988, p. 16). La dignidad es una dimensión que hoy se considera intrínseca de los seres humanos, de carácter ontológico, una estructura analítica abarcadora de todo lo que el hombre es y necesariamente tiene que ser, y, por eso, más que demostrable necesita ser argumentada (González, 2004). Este principio general permanece inalterado al considerar la dignidad del trabajo como extensión necesaria del concepto de dignidad del trabajador, pues el trabajo fundamenta la subsistencia bajo las condiciones sociales e históricas por las que ha pasado la humanidad. Hoy, esta preocupación es tanto más importante en la medida en que la tecnología ha dejado de ser un medio de producción para pasar a ser un medio de vida.

Tomas de Aquino (1993/1225), en el libro I de la *Suma Teológica* I y II, precisa la dignidad como algo evidente por sí misma, donde “el término dignidad es algo absoluto y pertenece a la esencia” (p. 411). Es el valor que se descubre en la persona por el solo hecho de existir. Es esta una acepción discutible impregnada de sentido religioso, como sería de esperar de un santo, pero en realidad la ontología ha ganado y aportado más razones de peso para humanizar el concepto de dignidad, ligándolo más a la naturaleza humana que a su esencia divina, lo que no constituye para nada una pérdida teológica, sino una ganancia ontológica más próxima a la realidad diaria del hombre, respetando su sentido trascendental. En palabras

de Millán Puelles (1976): “Axiomata, dignitates, son, en el orden lógico [...] las verdades objetivamente irreductibles, las que valen en sí, sin posibilidad de mediación” (p. 99). Al ser la dignidad conforme con la naturaleza del ser humano, parte de su filosofía del ser y de su valoración, se constituye en una verdad ontológica y autoevidente, algo que, por supuesto, podría también ser discutible.

Ahora bien, la dignidad del trabajador ¿deriva también de su condición humana?, ¿cómo juega en este concepto la generación de las condiciones de dignificación del trabajo?, pues es claro que estas condiciones tienen su propio proceso de desarrollo, que explica el hecho de cómo las condiciones laborales (sociales, políticas, legales, culturales, económicas y demás) han evolucionado junto con las condiciones técnicas de producción. Se presiente que la dignidad del trabajo y su dignificación es más compleja de lo que parece ser o al menos involucra un número mayor de variables y de relaciones novedosas que es necesario esclarecer.

Esta dignidad ontológica es una condición inseparable de la persona, una cualidad inherente a su propio ser, fundada en su naturaleza y esencia, relacionada con la capacidad activa de ser, dada al hombre desde el momento de su existencia como sujeto social, con efectos de carácter cultural, político y ético, generando en cada uno de estos ordenes deberes de fomento y custodia de la dignidad. No obedece la dignidad a la voluntad, asentimiento o reconocimiento por parte de los individuos. Es necesario preguntarse si el trabajo es inherente a la condición humana, toda vez que el actuar lo es y el trabajo es un tipo de acción cualificado y diferenciado. Pareciera no haber mayor problema en aceptar esto, a diferencia de lo que ocurre cuando se tiene la idea de que el trabajo es inherente al ser humano en lugar de derivarlo directamente a su naturaleza social.

La dignidad inherente en los seres humanos involucra una aceptación sin condiciones para toda persona que no puede ser arrebatada, solo lastimada por otro cuando no es respetada. Expre-

sar el carácter ontológico de la dignidad humana no significa que no se logre alcanzar su concepto. Para Torralba (2005), “la dignidad ontológica de la persona es, en último término, un misterio. Esto quiere decir que esta condición humana de dignidad es oculta, no es fenoménica, por lo tanto, no es demostrable, es sencillamente creíble” (p. 402). Sin embargo, la dignidad del trabajador sí que está fenomenológicamente arraigada en la cotidianidad de la vida humana, sin que aun sea muy claro el límite entre la dignidad del trabajo y la del trabajador. Lo que sí es posible adelantar es que la dignidad del hombre no sucumbe ante la dignidad de su dimensión como trabajador y que, en consecuencia, la dignidad del trabajo, entendida como aquel conjunto de condiciones que preservan y aumentan el valor del ser humano, no podrá ser un asunto ajeno al primero a pesar de que realmente sea un elemento exógeno a él mismo.

Para la filosofía personalista, que busca presentar una visión antropológica del hombre de manera integral, armónica y profunda, la dignidad humana también es un valor único. Donde las personas y las cosas son dos realidades diferentes, que no deben ser tratados desde los mismos parámetros; por ello, las cosas poseen un valor, y los seres humanos tienen dignidad (Buber, 1995). El español Díaz (2008) propone que el individuo “es una sustantividad valiosa por sí misma, fin en sí (aunque no el final de sí), siempre tratable como valor absoluto, nunca utilizable” (p. 47) y Burgos (2003) exhibe “la dignidad de la persona constituiría una perfección intrínseca y constitutiva, que le hace ser un valor en sí misma sin posibilidad de instrumentalización [...]; un valor absoluto que permite fundamentar los derechos humanos y hace que cada persona sea irrepetible” (p. 48).

Dentro de la concepción kantiana de la dignidad según la cual el hombre no debe ser instrumento, sino fin de toda acción humana, habría que discutir si las relaciones de trabajo entran en este tipo de relacionamiento instrumental, pues es claro que esta correspondencia es necesaria y de doble implicación lo que elimina

la función instrumental unidireccional; mucho más ahora, cuando el conocimiento pasó a ser propiedad del trabajador volviendo la relación de trabajo en relación de propietarios. De manera que esta función instrumental si bien no es eliminada, al menos sí es relativizada, quedando salvaguarda la dignidad como dimensión humana, pero teniendo aún por resolver lo concerniente a la relación entre la dignidad del trabajador y la del trabajo.

Kant (2003) influye en el personalismo a través de su formulación filosófica de la dignidad del hombre en su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, con la presencia de un ser que es un fin en sí mismo. En la sección II del libro, el uso consecuente de este término es utilizado en la discusión referida al “Reino de los fines”, donde todo ser racional tiene que apreciarse a sí mismo y a sus obras, desde la figura de un hombre que puede dar y darse leyes generales a través de las máximas de su voluntad, asumiendo una peculiar dignidad que le otorga la facultad para actuar de esta manera (Aguirre-Pabón, 2011). En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad, “aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad” (Kant, 2003, p. 74).

Con todo y a pesar de la fuerza de la argumentación kantiana, se le ha otorgado al hombre la capacidad, a través de la cultura, de distinguir aquello que es digno de aquello que no lo es, lo que de alguna manera señala la existencia de patrones que permiten evaluar los niveles o grados de dignidad. Ciertamente no refiriéndose a la persona, sino al trato que se les ha dado y a las condiciones bien sea de vida o de trabajo en las que se desenvuelven. Valoración que puede ser inapropiada, pues niega el carácter dicotómico de ser o no digno al pasar a grados de dignidad y poderse evaluar más o menos digno, sin embargo, es una verdad en la cual se despliega la existencia humana. De hecho, en lo referente a las condiciones dig-

nas de trabajo, se habla de que son más o menos dignas y se indica la exigencia de progresar en la dignificación de las condiciones de trabajo. Algo similar podría decirse de las condiciones de vida. Es la gradualidad de la valoración de la dignidad de las condiciones de trabajo la que establece la diferencia con la valoración de la dignidad humana que parece más apropiada desde la dicotomía excluyente de ser o no ser digno.

Kant (2003) nombra por primera vez el concepto de dignidad para mostrar el carácter exclusivo de un ser racional que no acata ordenanzas diferentes a aquellas que él mismo da. Esta facultad legisladora que tienen todo ser racional, lo coloca por encima de cualquier precio haciéndolo meritorio a tener una dignidad, valor que no solo se da por su condición de ser racional, sino que procede de su facultad para instaurar y perseguir la ley moral. Dándole al término “dignidad” un uso para mostrar, principalmente, un estado específico referido a un valor exclusivo e inigualable:

Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, por eso se llaman cosas; en cambio, los seres racionales llámense personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto de respeto) (p. 66).

Lo anterior exhibe un imperativo determinante para los personalistas, al negar la instrumentalización de la persona: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (p. 67). De esta manera, el personalismo es una antropología que resalta la solidaridad de las personas con sus semejantes y con la sociedad que unidos edifican, más el valor de cada persona concreta e individual.

Resulta crucial el plantear esta problemática en las empresas donde los hombres realizan su ejercicio de trabajo. Tanto empresarios como trabajadores ponen cada uno al servicio del otro sus dotaciones para el logro de sus propios intereses en la medida que a cada uno le corresponda. Surge la pregunta de si la proporcionalidad en la que cada uno logra sus propios intereses equivale a la justicia o a la dignidad del trabajo y sus condiciones. Pero este será un aspecto en el que por ahora no se podrá profundizar.

Es entonces la dignidad algo propio del ser humano, siendo algo suyo y no sobreañadido, un concepto que se emplea con las personas para indicar una especial calidad de ser, para soportar que es persona y no únicamente un individuo, donde ser persona no es una característica ampliada al modo de ser humano, sino el escenario mismo del hombre y de su vida concreta (Spaemann, 2000). La dignidad que surge de los hombres y su naturaleza racional compone un valor absoluto e intrínseco que emana de la particularidad y la existencia del individuo (Seifert, 1997).

El asunto es que la dignidad, siendo parte de la persona, tiene la particularidad de emanar hacia todo aquello que lo humano hace. La evidencia objeta esta observación pues en razón de ello es que lo indigno aparece en el mundo como realidad no deseada y refutable producto de la acción humana. Entonces, ¿cuáles son los criterios bajo los cuales las acciones humanas carecen de lo que se considera suficiente y necesario para ser valoradas como dignas? Y en este mismo orden de ideas, ¿cuáles y por qué son los criterios en el hacer empresarial para definir las condiciones dignas de trabajo y cuáles las acciones empresariales que dignifiquen al trabajador?, ¿pueden ser esos criterios y acciones universales para todo el hacer empresarial y para toda función del trabajo?, ¿podrá definirse unos mínimos de dignidad para las acciones empresariales y el ejercicio del trabajo? Sin pretender ser exhaustivos en las respuestas, es posible entrar en consideraciones que pueden dar luces al respecto.

Lo primero es considerar que toda acción humana en pro de mejorar las condiciones existenciales del hombre en su ser, hacer, estar y tener son acciones que dignifican la existencia de las personas al mejorar sus condiciones humanas de existencia. El trabajo hace parte de este tipo de acciones y, en consideración, podría decirse que el trabajo dignifica la existencia humana. Lo segundo es diferenciar entre el trabajo como actividad dignificante y la dignificación de las condiciones del trabajo que deben señalar hacia el mejoramiento de la calidad funcional de la labor. La dignidad del trabajo como acción y la dignidad de las condiciones de trabajo como condicionantes del ejercicio propio del trabajo se presentan en forma simultánea pero no son exactamente lo mismo. El trabajo no perderá su capacidad de dignificar la existencia humana a pesar incluso de que las condiciones en las que se realiza se consideren indignas.

Dimensiones existenciales del trabajador

Uno de los retos que tienen las organizaciones dentro del marco de un trabajo digno es generar condiciones a través de las cuales los miembros de la organización puedan desplegar de manera armónica e integral su ser, hacer, tener y estar. Dimensiones existenciales que encierran todos los ámbitos que ayudan a potencializar el crecimiento personal, integral y completo del ser humano, y que componen a los individuos como una pluralidad en la unidad, lo que significa, que las personas tienen una diversidad de perspectivas en las cuales se desarrollan y realizan, sin dejar de ser una unidad individual, única e irrepetible.

No obstante, el contexto empresarial está encaminado hacia intereses económicos, con el propósito de orientar el desempeño laboral hacia factores de producción en beneficio del logro de los objetivos corporativos, como lo son el crecimiento, la supervivencia, la rentabilidad y el desarrollo. En esta vía, las organizaciones están dadas a alinear a los trabajadores hacia todo aquello que pueda cen-

trarse en el mundo físico, material y de carácter justificable, primando en su orden el tener, hacer, estar y por último el ser, generando que las personas pierdan su identidad, el conocimiento de quienes son en realidad y hacia donde se direccionan como seres.

Lo anterior conduce a reflexionar sobre la necesidad de que las empresas inicien un cambio esencial en el proyecto de prioridades que impactan en sus empleados, por una orden que se encamine más hacia el perfeccionamiento de la esencia de estos: ser, hacer, estar y tener. Apuesta que genera repercusiones en los esquemas de vida de las personas de manera transcendental, esto es, en la dimensión del ser, la persona debe prevalecer sobre la función social que desempeña, donde el ser humano debe tener por objeto la libertad de desarrollar todo su potencial como individuo y de incrementar sus posibilidades reafirmando a sí mismo (Llano, 1992). En el nivel del hacer, es tan importante la función que deben ejercer las personas dentro de la empresa, como el alcance al que ellas, en el ejercicio de su trabajo, puedan llegar dentro de la organización. La moral del trabajo requiere hacer lo que hay que hacer de la mejor forma en que las condiciones lo posibiliten, sin reserva, por omisión consiente, de las proporciones justas de lo que se requiere y se debe entregar. La moral del trabajo excluye la mezquindad del hacer laboral. Las personas deben hacer aquello que amplíe y posibilite lo que quieren ser, pero también deben hacer aquello para lo que se les requiere en las condiciones de calidad, tiempo y cantidad requerida. En la dimensión del estar, se hace referencia al bien y el buen vivir laboral, asume los aspectos relacionados con las condiciones de vida en el trabajo a las que se asocia el desarrollo humano integral y los procesos de formación y de generación de competencias; extiende su alcance a los modos de vida de la sociedad, que deben entenderse como la resultante de los procesos sociales y organizacionales de cambio y evolución, en los que convergen el nivel, la calidad y las condiciones de vida.

Aparece así la organización como un medio cuya finalidad está en términos del buen y el bien vivir socio-humano, aspecto que se propone contemporáneamente para lograr la sostenibilidad de las empresas, los negocios y las organizaciones (Restrepo y Vélez, 2015). Y en el orden del tener, los seres humanos deben satisfacer sus apetencias materiales, pero a la vez deben lograr una potestad sobre ellas, teniendo claro que puede y debe existir un crecimiento de tipo económico que no compita con el desarrollo integral del hombre: “Si el hombre se supedita a las cosas, es poco menos que indiferente que las posea o carezca de ellas; no solo la necesidad apremiante y el deseo imperioso, sino también la posesión y el goce lo animalizan y cosifican” (Llano, 2002b, p 67).

Para tener mayor claridad sobre los aspectos que las empresas deben empezar a consolidar en un trabajo digno en cuanto al ser, hacer, estar y tener, se analizarán cada una de las dimensiones en la tabla 1. Este despliegue de dimensiones existenciales de los trabajadores en la empresa se da en función de la capacidad que esta tengan para ampliar las posibilidades de sus miembros en vía de cada uno de estos, con el respectivo orden que debe guardarse.

Tabla 1
Dimensiones existenciales: pensamiento trabajo digno

Dimensión	Pensamiento trabajo digno
Las empresas deben incentivar un trabajo que contenga las siguientes características:	
Ser	Aprecie lo humano y lo social Dialógico y que capitalice los valores de los empleados Cualifique al individuo en capacidades y competencias Incluyente del desarrollo humano en el desarrollo organizacional Actividad generadora de conocimiento Ético y moral Incentive el desarrollo integral del trabajador Trabajo participativo y colaborativo Orientado al hacer cualificado y a los logros Visionario

Hacer	Construye confianza Cuida de todos y de todo Genera aprendizaje Compite estratégicamente Desarrolla productivamente Se apropia, subordina y recrea la técnica Aporta a lo personal Incluyente laboralmente Agrega valor a las tareas Especializa a la persona en la tarea
Estar	Predispuesto al cambio Aprendizaje permanente Ayuda al desarrollo de las capacidades humanas Centrado en la agregación de valor por innovación Sistémicamente consistente Genera conocimiento de valor Legitimación social Dinámico ante la innovación Articulado a la empresa Mejora eficiencia y eficacia de desempeño
Tener	Adecuado clima de trabajo y flexibilidad Gestión humana incluyente Autonomía laboral Fidelización y respaldo laboral Alto potencial productivo por innovación Capacidad de transformación del entorno Mayores posibilidades de mejorar la remuneración Mayor capacidad de movilidad laboral Calidad de vida laboral

Fuente: los autores a partir de Restrepo y Vélez, 2015

Es importante pensar que si las personas no hallan en el trabajo una manera de alcanzar su autorrealización y perfeccionamiento por medio de las dimensiones existenciales, se estará desviando a sí mismo de la finalidad para la cual fue creado, esto en la medida que el hombre no fue establecido solo y estrictamente para trabajar. El trabajo constituye solo una parte importante de su vida, pero no debe ser su finalidad (Llano, 2000). Si la importancia de una labor se transfiere al producto y no al trabajo mismo, el ser humano queda fuera de la dinámica fecunda y edificadora del trabajo, convirtiéndose en una pieza más de un engranaje que solo sirve para alcanzar resultados por fuera de él mismo. Una mirada a las dimensiones

existenciales dentro de un contexto de trabajo mecánico se expone en la tabla 2, la cual se puede contrarrestar con la propuesta presentada en la tabla anterior.

Tabla 2
Dimensiones existenciales: pensamiento trabajo mecánico

Dimensión	Pensamiento trabajo mecánico
El pensamiento mecánico conduce a un trabajo:	
Ser	Funcional Reactivo Autoritario Tradicional en la gestión humana Bajo desarrollo organizacional Orientado a la producción Competitivo, estratégico y responsable No propositivo Baja autonomía
Hacer	Produce Crece Vende Conquista mercados Desarrollo productivo Asiste a la técnica Rutiniza la tarea
Estar	Resistente al cambio Débil sistémicamente Más especializado en su hacer Objetivo eficiencia y eficacia Cortoplacista Capacidades humanas subempleadas
Tener	Fuerza de trabajo Producción rutinaria Rigidez organizacional Estrategias hacia afuera Baja gestión humana Bajo aprovechamiento de las capacidades de sus empleados Rigidez organizacional

Fuente: los autores a partir de Restrepo y Vélez, 2015

Los trabajadores se convierten en un elemento indiscutible de éxito y productividad organizacional. Por lo que es necesario crear condiciones que generen un buen trabajo, que le aporte no solo con las condiciones técnicas del desempeño de las tareas, sino las condiciones para un buen y bien vivir laboral, el cual les proporciona satisfacción a los individuos y los acerca a la excelencia profesional y personal en cada tarea. No se puede dejar de lado que:

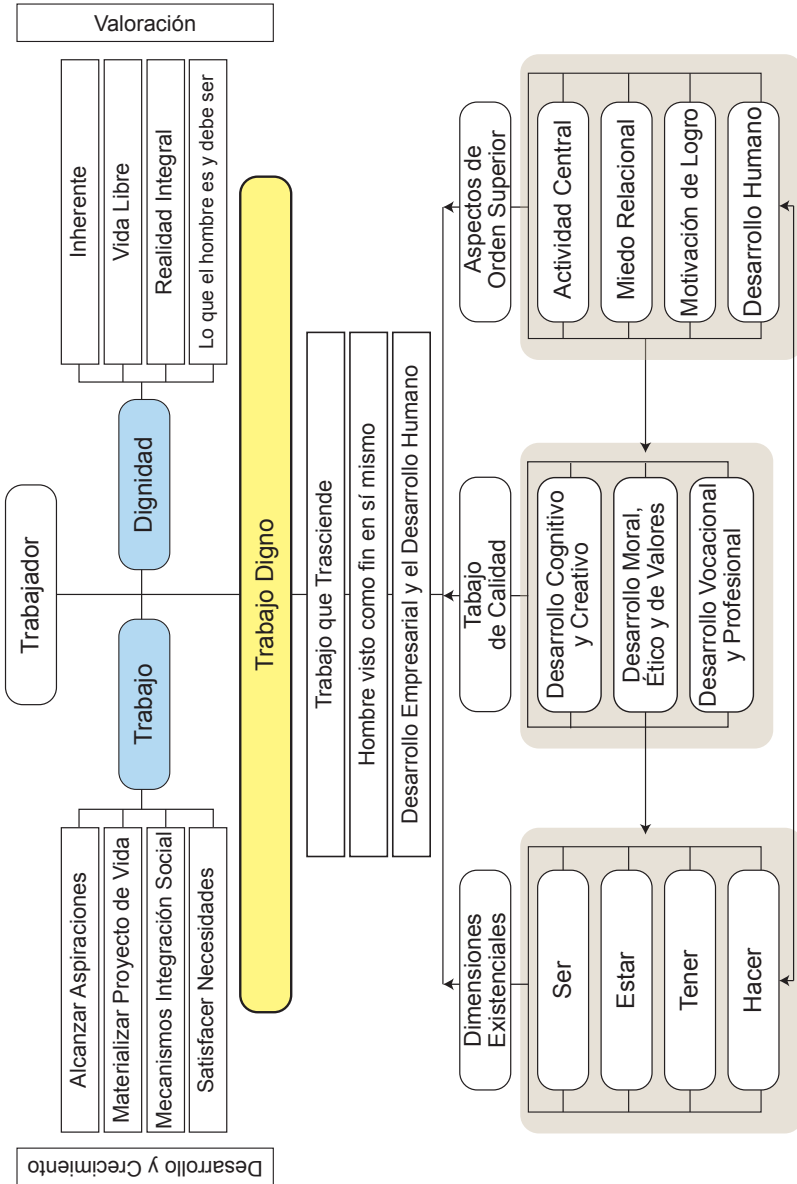
La empresa arranca del fondo de las personas, responde al estilo de vida de quienes la crean, es el reflejo del carácter de los que la llevan a cabo, florece a partir del modo de ser de quienes las conducen, es el fruto del espíritu, empuje y ánimo de los que la dirigen, y responde al meollo existencial de sus hombres (Llano, 2001, p. 188).

Para finalizar, al ser considerado el trabajo en la sociedad moderna como un derecho humano y fundamental de las personas, le concede una naturaleza de agente determinante para el desarrollo de las dimensiones existenciales del trabajador. La empresa no se debe pensar que el ser humano nació para efectuar una función, el hombre vive la vida para alcanzar una felicidad y para el mejoramiento de su propia persona. El perfeccionamiento del ser, estar, hacer y tener reside en la conquista del desarrollo humano y de la libertad que el hombre alcanza con esta. Desarrollar las dimensiones existenciales del trabajador potencializa sus condiciones vitales, permitiendo que realice una auténtica vida.

Conclusiones

Como conclusión, se propone un esquema que evidencia lo planteado a través de esta reflexión de trabajo digno:

Figura 1
Trabajo digno



Fuente: los autores

Referencias bibliográficas

- Aguirre-Pabón, J. (2011). Dignidad, derechos humanos y la filosofía práctica de Kant. *Universitas*, (123), 45-74. Bogotá.
- Allport, G. (1966). *La personalidad: su configuración y desarrollo*. Barcelona: Herder.
- Aparisi, A. (2004). En torno al principio de la dignidad humana. *Cuadernos de Bioética*, 15(54), 257-282.
- Aquino, T. d. (1993/1225). *Summa Theologica* (I-I, cuestión 42, artículo 4, p. 411). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles. (1995). *Ética nicomáquea y Ética eudemia*. Madrid: Gredos.
- Blanch, J. M. (2013). El trabajo académico digital como factor de riesgo psicosocial: usos y abusos de las TIC en la educación superior. *Educação em Perspectiva*, 4(2), 511-532.
- Buber, M. (1995). *Yo y tú*. Madrid: Caparrós.
- Burgos, J. M. (2003). *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra.
- Corazón, R. (1999) Fundamentos para una filosofía del trabajo. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Pamplona: Serie Universitaria.
- Díaz, C. (2008). El personalismo comunitario. *Persona, Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, IX.
- Engelhardt, H. (1995). *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona: Paidós.
- Gandhi, M. (2002). El programa constructivo de la India: su significado y uso. En P. Patella (ed.), *Gandhi y la desobediencia civil* (pp. 301-331). México: Plaza y Janés.
- Ghai, D. (2006). *Decent Work. Objectives and strategies*. Ginebra: OIT; International Institute for Labor Studies.
- González, A. (2004). Dignidad humana. En J. Ballesteros y A. Aparisi (eds.), *Biotecnología, ética y derecho, bases para un diálogo*. Pamplona: Eunsa.
- González, J. (2005). *Genoma humano y dignidad humana*. México DF: UNAM; Anthropos.
- Habermas, J. (2010). El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. *LV Dianoia*, (64).
- Jonas, H. (2004). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Kant, I. (2003 (1785)). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentro.

- Llano, C. (1992). Problemas actuales de la Libertad. *Topicos Revista de Filosofía*, (2).
- Llano, C. (2000). *Análisis de la acción directiva*. México DF: ECA.
- Llano, C. (2001). *Metamorfosis de las empresas*. México DF: Gránica; IPADE.
- Llano, C. (2002a). *Falacias y ámbitos de la creatividad*. México DF: Noriega.
- Llano, C. (2002b). *Las formas actuales de la libertad*. México DF: Trillas.
- Llano, C. (2010). *Ser del hombre y hacer de la organización*. México DF: Ruz.
- Marina, J. A. (2005). *La lucha por la dignidad*. Barcelona: Anagrama.
- Martínez, M. (2009). Dimensiones básicas de un desarrollo humano integral. *Polis, Revista Latinoamericana*, (23).
- MOW International Research Team. (1987). *The Meaning of Working*. Londres: Academic Press.
- Pelé, A. (2015). La dignidad humana: modelo contemporáneo y modelos tradicionales. *Revista Brasileira de Direito*. Capes Qualis A1.
- Pico Della Mirandola, J. (1984). *Discurso sobre la dignidad humana*. Madrid: Nacional.
- Picos, A. (2018). Los alcances del desarrollo inclusivo en el pensamiento de Carlos Llano. *Revista Empresa y Humanismo*, 21(1), 41-67.
- Platón. (1997). *Diálogos* (tomo IV). Madrid: Gredos.
- Restrepo, F. y Vélez, A. M. (2015). *Hacia una gestión humana socialmente responsable*. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Romero, M. P. (2017). Significado del trabajo desde la psicología del trabajo: una revisión histórica, psicológica y social. *Psicología desde El Caribe*, 34(2).
- San Agustín. (1993). *Confesiones*. Barcelona: Planeta.
- Seifert, J. (1997). *What is Life. The Originality, Irreducibility and Value of Life*. Ámsterdam: Rodopi.
- Séneca. (1989). *Cartas morales a Lucilio*. Barcelona: Planeta.
- Spaemann, R. (1988). Sobre el concepto de dignidad humana. *Persona y Derecho*, (19).
- Spaemann, R. (2000). *Personas: acerca de la distinción entre algo y alguien*. Pamplona: Eunsa.
- Torralba, F. (2005). *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram y John Harris*. Barcelona: Herder.

Hacia un nuevo enfoque de la responsabilidad social empresarial y su incidencia en la sociedad actual

José Peláez Freire¹

José Rojas Bedoya²

Marina Escobar Baquerizo³

Resumen

Es importante tener en cuenta que llamamos “responsabilidad social”, en términos generales, a todo rol que tiene una empresa ante la sociedad basándose en principios éticos y apegados a la ley. La problemática de la investigación se basó en conocer los efectos que tienen los factores correspondientes a la responsabilidad social dentro de un emprendimiento de carácter familiar y cómo estos inciden en su desarrollo general. El análisis logra determinar el porqué de la

-
- 1 Candidato doctoral en Teología Civil por la UPB de Medellín, máster en Teología, máster en Gerencia Educativa, docente de la Carrera de Ciencias Administrativas de la Universidad Politécnica Salesiana de Guayaquil (jpelaez@ups.edu.ec).
 - 2 Doctor en Teología por la Pontificia Universitas Angelicum de Roma, docente de Teología y Ética de la Universidad Católica Luis Amigó de Medellín, profesional del Área de Bienestar del Aprendiz (SENA-Medellín) (joserojasbedoya@gmail.com).
 - 3 Máster en Psicología Educativa con mención en Educación Especial, docente de la Facultad de Psicología de la Universidad de Guayaquil (bem2803@gmail.com).

eficacia que tiene la responsabilidad social si se aplica en un negocio. Hay muchos aspectos a considerar acerca de los beneficios que trae consigo y mediante una investigación según las necesidades y oportunidades que tenga el negocio en cuestión, podremos determinar en qué forma poner en práctica la responsabilidad social para así analizar su desarrollo y productividad. El objetivo de la responsabilidad social es minimizar los impactos negativos, maximizando los positivos. Mediante los valores de la empresa desenvolvemos los objetivos y métodos para ejercer acciones que posicionen al emprendimiento como un modelo de responsabilidad social. La metodología empleada fue una sistematización teórica a través de la consulta a fuentes bibliográficas, con el empleo del análisis y la síntesis, así como la inducción y la deducción, para el procesamiento de la información. El debate debe generarse a partir de investigar en qué medida los posibles cambios involucran a las personas en estos acontecimientos.

Introducción

La responsabilidad social empresarial (RSE) puede definirse como la contribución activa y voluntaria al mejoramiento social, económico y ambiental por parte de las empresas, generalmente con el objetivo de mejorar su situación competitiva, valorativa y su valor añadido. Esta va más allá del cumplimiento de las leyes y las normas, centrándose en las obligaciones que cualquier empresa tiene simplemente por el hecho de realizar su actividad (Leisa, 2016).

Las empresas que están rompiendo el molde son aquellas que están viendo más allá de la responsabilidad social y hacia la innovación. Estas empresas son la vanguardia de un nuevo paradigma: ven en las necesidades de la comunidad oportunidades para desarrollar ideas y demostrar tecnologías, para encontrar y servir a nuevos mercados, y para resolver problemas de negocio (Kanter, s/f).

¿Por qué la RSE es un elemento importante en el desarrollo productivo de una organización? (Soto, 2013). La responsabilidad

social es tan importante en el éxito de los negocios a largo plazo y actuales, que la RSE se ha convertido en un proceso ampliamente reconocido para los negocios en del siglo XXI. Los empresarios señalan que la responsabilidad social empresarial es una evolución de la ética empresarial ya que involucra balancear las expectativas sociales de todos.

Sin lugar a dudas, una empresa socialmente responsable tiene muchas ventajas sobre las demás, porque causa un impacto positivo en el planeta a corto y largo plazo, y como los clientes están tomando más conciencia sobre el impacto ambiental, esto hace que la empresa se posicione estratégicamente en el mercado (Neró, 2014). De igual forma, como la responsabilidad social es un reto, obliga a que los empresarios busquen nuevas formas de hacer las cosas, promoviendo la innovación en sus productos y en su estructura, logrando mayor valor para los clientes y, por ende, ser más competitivas.

El objetivo de la siguiente investigación es enfatizar en todo aquello que la RSE puede lograr en el ámbito empresarial, y puede ayudar a tomar conciencia dentro del campo de la comprensión y la corresponsabilidad comunitaria del bien común, la comunidad y el medio ambiente. Es primordial el establecimiento de aspectos positivos que generen un aporte en las empresas; por tanto, al cumplir con los deberes de responsabilidad social, se crea un valor agregado para las empresas, quienes se benefician al mejorar su situación frente a la competencia y tener una mejor imagen ante los clientes, haciendo que un negocio obtenga el respeto de la sociedad y de los empleados que laboren en ella, así como inversionistas que se sientan atraídos por negociar con una compañía responsable con su entorno. Es por ello que se insiste en recalcar sobre su efectividad y necesaria aplicación.

La RSE es un término amplio que abarca distintos aspectos beneficiosos para una organización, pero ¿a quién le importa realmente? Las empresas que demuestran un mayor compromiso social se establecen en un plano filantrópico a diferencia de aquellos cuyo

concepto de RSE es nulo. Se puede construir una reputación en base a cómo aplica la RSE y el compromiso adquirido que tenga, tanto en el interior como al exterior. Las personas, todos aquellos que afectan a la empresa, ya sea directa o indirectamente, es decir, proveedores, accionistas, clientes, etc., se sentirán u obtendrán mayor placer al ser parte de una organización que demuestra interés sobre su entorno.

Desarrollo

La RSE es “hacer negocios basados en principios ético y apegados a la ley. La empresa (no el empresario) tiene un rol ante la sociedad, ante el entorno en el cual opera” (Centrarse, 2006). La decisión de hacer estos negocios rentables, de forma ética y basada en la legalidad, es realmente estratégica, ya que con esto se generará:

- *Mayor productividad*: a través de mejores condiciones para el cliente interno que conduce a mejor retención de talentos y por ende menores índices de rotación; *f Lealtad del cliente*: satisfaciendo sus necesidades, empezando por proveerle un lugar donde pueda transmitir sus necesidades y quejas. Además de calidad y precio, los clientes empiezan a demandar información de las condiciones de producción, las certificaciones que tiene el producto, entre otras.
- *Acceso a mercados*: por cumplimiento de estándares y certificaciones exigidas por actores externos, incluyendo consumidores.
- *Credibilidad*: la empresa que es respetuosa de las personas, comunidades, medio ambiente y la sociedad en su conjunto proyecta una reputación que le garantiza mayor sostenibilidad en el tiempo, reduciendo riesgos, anticipándose a situaciones que pueden afectar la empresa, mayor agilidad para reaccionar y adaptarse y generando confianza.

El camino de las empresas hacia la responsabilidad social pasa por varias etapas (Expok, 2016):

- La empresa se entera de que otras son socialmente responsables.
- La empresa investiga sobre el tema.
- La empresa comienza a hacer cambios para obtener este título.
- La empresa se involucra cada más en el tema para ver resultados tangibles.
- Se ejecuta el Marketing Sustentable y la empresa entiende que la responsabilidad es un medio y la sustentabilidad un fin.
- La empresa logra su objetivo y se convierte en un modelo a seguir.

Para considerarnos como una empresa socialmente responsable primero debemos conseguir que seamos lo que decimos ser, reconocer nuestra identidad, coordinar la imagen empresarial, coherencia entre identidad e imagen, para empezar a hablar sobre la responsabilidad social debemos vender lo que decimos que vendemos, ser una empresa auténtica, ese es el principio en la práctica de ser responsable social (Duarte, 2017). Una empresa que cumple lo que dice, que tiene calidad con sus productos o una buena atención a sus clientes, que cumple contratos y compromisos, no solamente es responsable social la organización que cumple la ley sino que da algo más.

Teniendo en cuenta que las organizaciones no son solamente centros económicos productores de bienes y servicios, sino también agentes socializadores en los cuales se crean valores y patrones morales y éticos, donde se construyen y desarrollan procesos sociales y culturales; resulta imprescindible la implementación de estrategias, experiencias e iniciativas de RSE, para el desarrollo y la promoción de una cultura y unos valores organizacionales coherentes con el modelo de la sostenibilidad, por ejemplo: apertura, participación, trabajo en equipos, colaboración, responsabilidad, procesos democráticos, solidaridad, compromiso, justicia, contribución, consenso, persistencia, equidad, sensibilidad, honestidad, entre otros.

La RSE es mucho más que un título que la empresa se otorga y promulga, significa aplicar sus fundamentos a cabalidad en la organización, cambiando su perspectiva y accionar; resultando en una empresa diferente a las demás, que pueda destacar por lo que representa.

Muchas veces se usa la RSE y la sostenibilidad como sinónimos. Si bien hay diferencias tienen una relación muy cercana: la segunda es más amplia que la primera e implica no solo a las empresas, sino también a los individuos, Gobiernos, organizaciones, entre otros (Caro, 2017). Debemos ver entre la RSE y la sostenibilidad la complementariedad más que las diferencias. La empresa puede contribuir a la sostenibilidad siendo socialmente responsable. Desde lo económico, genera empleos y riqueza, ayudando a satisfacer las necesidades de las personas. Desde lo ambiental, cuida los recursos y disminuye su huella de carbono y residuos. Desde lo social, vela por sus colaboradores, los derechos humanos, de los niños y las comunidades más vulnerables, mediante programas específicos o trabajando con organizaciones de base.

La responsabilidad social de la empresa supone, en sentido general: la aportación de beneficios al individuo, a los colaboradores y a la comunidad; el cumplimiento cabal de los principios éticos, cívicos y la normatividad legal; la capacitación de los empleados no solo en asuntos relacionados con su desempeño laboral, sino también en aspectos relacionados con el mejoramiento personal, familiar y social; el aseguramiento de las condiciones laborales y de salud de las personas; la consideración de las decisiones en función de cuestiones éticas y ambientales.

Podemos concluir que la RSE es uno de los medios y la sostenibilidad es el fin al que quiere arribar la sociedad.

La RSE es una reflexión ética en torno a la actividad empresarial que se articula en torno a la sostenibilidad como valor fundamental, y una nueva perspectiva transversal desde la que acercarse a

todos los elementos de una organización con el fin inspirar un nuevo modelo de gestión que establezca la sostenibilidad como principal criterio de desempeño (Barco, 2011). La sostenibilidad, considerada tanto en su aspecto de valor ético como de criterio de desempeño, abarca tanto a los aspectos económicos de la actividad empresarial como a sus impactos y repercusiones ambientales y sociales. Ciertamente, el primer deber y fundamental criterio de desempeño de una organización es su sostenibilidad económica, pero la RSE introduce la necesidad de mantener esa rentabilidad de manera continuada y nos abre a la consideración de más aspectos.

La incorporación de los conceptos de sostenibilidad ambiental y responsabilidad social de la gestión empresarial, marca una nueva sentencia que contribuye a un mejor desempeño económico de las compañías, a un aumento de la competitividad, y por ende de su valor (Núñez, 2003).

La sostenibilidad se ha adaptado a las necesidades de la RSE. Al estar estrictamente relacionada con la filantropía, las empresas supieron cómo aplicar estos aspectos en su desarrollo, logrando avanzar y establecer nuevas metas de innovación de procesos y compromiso, sirviendo de modelo para las otras empresas encaminadas a este propósito.

La gestión responsable se volvió protagonista determinante del éxito de las empresas. La importancia para la comunidad, el accionar a consciencia de los recursos naturales e incluso el voluntariado, generaron oportunidades a seguir que abrirían puertas a las empresas cambiando por completo su panorama e imagen. Por eso Evia (2013) afirma que “la responsabilidad social corporativa es una decisión de negocios. No porque es algo bonito o porque la gente nos obligue [...] sino porque es buena para el negocio”.

Con esto se demuestra que una gestión empresarial exitosa basada en la RSE repercute en el éxito y sostenibilidad de la mis-

ma, debido a su inclusión en el ámbito social, junto con los valores económicos, sociales y ambientales, con una visión aumentada y no solo en base a lo que necesita o requiera la corporación en cuestión. Así se mantiene un vínculo indisoluble entre el individuo, quien es el primer actor en la empresa y sobre el cual recaen las acciones que ejecute, y su contribución a la sociedad y el entorno que lo rodea.

Es importante mantener la gestión basada en la sostenibilidad adaptada a la RSE debido a que, con el tiempo, las empresas empezarán a comprender que su beneficio o rentabilidad no puede estar ligada únicamente a “mayores ganancias, costos menores”, sino a una perspectiva humanitaria que genera importancia hacia lo que se encuentra a su alrededor. Los beneficios reales se encontrarán en aquellos valores económicos y sociales que aportarán a su desarrollo aún más trascendental del que imaginaban.

Para construir y sostener una marca que le importe a la gente uno se debe enfocar no solo en el hoy pero también en el mañana. No es fácil, pero balancear el corto y el largo plazo es clave para el crecimiento sustentable y rentable, crecimiento que es bueno para nuestros shareholders pero también para nuestros consumidores, empleados, socios, las comunidades donde operamos y el planeta que habitamos (Evia, 2013).

Comúnmente se confunden los conceptos de RSE y sustentabilidad, pero hay una gran diferencia entre ambos (Expok, 2016). La sustentabilidad suele vincularse únicamente con lo ecológico, sin embargo, para que una empresa pueda considerarse sustentable, es necesario que abarque tres ámbitos: social, económico y ecológico. La diferencia entre ambos términos reside en que la sustentabilidad es el objetivo y la responsabilidad social es el medio para obtenerlo. La sustentabilidad abarca tres esferas clave: social, económica y ambiental (Maram, 2013). Actualmente se malinterpreta esto, dándole mucho peso a lo ecológico, sin embargo, para que algo pueda llamarse sustentable, debe ser completamente viable en las tres esferas. En este

marco, lograr entonces que una empresa se llame sustentable es un reto enorme, casi imposible.

Una empresa socialmente responsable, además de reconocer la necesidad de atender los requerimientos de sus grupos de interés (*stakeholders*), tanto internos como externos, es consciente de los efectos ecológicos que tienen sus procesos de producción, sin olvidar que la sustentabilidad busca un avance armónico de lo socioeconómico con lo ambiental (Neyra, 2010).

En el ámbito del desarrollo sustentable o sostenible esto se agrupa conceptualmente en tres partes: ambiental, económica y social, conocido como el triple resultado (*triple bottom line*), el cual es un conjunto de indicadores de desempeño, utilizado por primera vez por John Elkington en 1994. La sustentabilidad se relaciona básicamente con la sostenibilidad, en referencia a los tres valores corporativos que le permitirán su mantenimiento y funcionamiento eficiente, según sus objetivos o actividades.

El desarrollo sustentable no deja de ser un pleno y completo desarrollo, pero a su vez implica un adjetivo que le da mayor importancia: la sustentabilidad; teniendo una serie de atributos y características, los cuales le permitan siempre una permanencia en vías hacia la reproductividad cada vez mayor.

Es importante que una empresa genere consciencia sobre sus actividades, sobre lo que se sacrifica o en lo que se incurre por ellas. No puede ir pensando solo en el beneficio propio y dejando de lado las necesidades o intereses del medio en que vive. Una organización con buenos estándares económicos podrá mantenerse en pie, pero una empresa que se maneje en base a los tres valores fundamentales de la RSE tendrá un beneficio económico mucho mayor, debido a que involucra en su modo de actuar aspectos que se refieren a la importancia social y ambiental, generando una imagen corporativa más adecuada para los elementos externos. La RSE marca estrategias

que contribuyen a un mejor desempeño económico, eso sin hablar de su competitividad, que se verá influenciada debido a los alcances y mejoras que la hacen diferente de las demás empresas.

En mi opinión las empresas exitosas del futuro serán aquellas que decidan alinear los valores de la empresa con los valores personales de sus empleados. Los mejores talentos quieren hacer un trabajo que contribuya a la sociedad, con una empresa cuyos valores compartan, donde sus acciones cuenten y sus opiniones importen (Evia, 2013).

La consistencia de la RSE dependerá del grado de madurez y rigor en la aplicación del sistema de gestión medioambiental y del impacto que puede tener, no solo en la cuenta de resultados a corto, medio y largo plazo, sino en valores intangibles claramente emergentes como la “reputación corporativa” y la consideración “medioambientalmente responsable”.

Un factor decisivo para la toma de iniciativas de RSE por parte de las compañías es la presión social, cada vez más concienciada con el impacto medioambiental negativo (Borràs, 2017). Esto hace posible que las empresas adopten decisiones unilaterales y voluntarias, por ejemplo, la sustitución de sus flotas contaminantes por vehículos híbridos para disminuir la emisión de CO₂. La sociedad valora positivamente este tipo de acciones, reconociéndolo con el consumo de sus productos.

El compromiso que adquieren las compañías para preservar y cuidar el medio ambiente es tomado muy en serio, la demanda de los consumidores se ve reflejada en su accionar, si esta no actúa de acuerdo a sus principios “otorgados”, las personas no verán credibilidad ni confianza en estas compañías.

Hoy en día aparecen en los estantes de los negocios, todo tipo de productos con etiquetas que los clasifican como ecológicos, verdes, amigables con el medio ambiente, reciclables, biodegradables, etc. Para muchos, estos conceptos pueden parecer todos iguales,

pero no es así. Los productos ecológicos son aquellos que no producen ningún tipo contaminación o que son mínimas las consecuencias negativas, utilizan materiales biodegradables y son eficientes en cuanto al uso de energía, agua o cualquier otro recurso natural. Los productos amigables son aquellos que tienen algún impacto negativo en el medio ambiente, pero no es grave o no son tan eficientes en cuanto al consumo de recursos, ya que son reciclables quizás en un 90%, por lo que son mejores que otros.

A continuación, presentamos tres ejemplos de RSE:

- Nespresso. La marca de café tiene un programa para reciclar cápsulas de café conocido como Arroz Solidario. Lo componen más de 1 400 puntos de recogida repartidos por toda España a través de los que se trasladan las cápsulas a una planta de compostaje especializada, que separa el café del aluminio para reciclar el metal y reutilizar el café como abono agrícola en los campos de arroz del delta del Ebro (*La Nación*, 21/12/2016).
- McDonald's. Para 2025, la compañía aseguró que todos los envases utilizados por los clientes del restaurante deben provenir de materiales renovables, reciclados o certificados. Hasta ahora, la mitad de sus recipientes ya cumplen con estas características (López, 2018).
- Lacoste. Con la campaña Salva a Nuestras Especies, que consistió en una serie de playeras en las que la marca de ropa francesa sustituyó a su icónico cocodrilo por especies en peligro de extinción, y cuya colección estuvo limitada a la propia cantidad de animales que existen en el mundo: la vaquita marina (30), la marsopa del golfo de California (30) o la tortuga Batagur de Birmania (40) (Colaborador, 2018).

Conclusiones

La RSE, día a día, se constituye en una variable clave de la competitividad organizacional, en un mundo en el que, el alto grado de desarrollo tecnológico, ha permitido que la mayoría de los sectores económicos, con sus diferentes oferentes de productos y servicios, hayan ganado espacios muy amplios de confianza entre los consumidores, que ya no se preocupan, en mayor grado, por los aspectos de seguridad y confiabilidad en el funcionamiento de los productos que consumen, los cuales son dados por supuestos; sino que buscan con avidez aquellos suministros que proceden de organizaciones que muestran un alto grado de compromiso con el desarrollo sostenible y el manejo ético y moral de sus negocios, como elemento fundamental que permite establecer bases de acuerdo en los contactos comerciales, generando un clima de confianza para quienes dirigen los negocios y se comprometen con estos supuestos.

Referencias bibliográficas

- Barco, J. M. (30 de noviembre de 2011). Sostenibilidad: principio y valor fundamental de la RSE. *Blog RSE*. Recuperado de <https://bit.ly/3aMzvYh/>
- Borràs, C. (23 de noviembre de 2017). *Ecología verde*. Recuperado de <https://bit.ly/2JvOVUv/>
- Caro, G. (05 de junio de 2017). *La estrella de Panamá*. Recuperado de <https://bit.ly/39GL9m9/>
- Centrarse. (2006). *World Bank Group*. Recuperado de <https://bit.ly/3aCsF7x/>
- Colaborador. (22 de marzo de 2018). Marcas que contribuyen al cuidado del medio ambiente. *Merca 2.0*. Recuperado de <https://bit.ly/2JxKQPG/>
- Duarte, C. (22 de septiembre de 2017). *Gerencie*. Recuperado de <https://bit.ly/2UBApkk/>
- Evia, M. J. (13 de agosto de 2013). 15 frases de responsabilidad social. *Expok, Comunicación de Sustentabilidad y RSE*. Recuperado de <https://bit.ly/2xI96Me/>

- Expok. (24 de julio de 2016). La responsabilidad social y la sustentabilidad. *ESR México*. Recuperado de <https://bit.ly/3bFLfvB/>
- Kanter, R. M. (s/f). Responsabilidad social empresarial. *Harvard Business Review*, s/n.
- La Nación*. (21 de diciembre de 2016). 5 marcas a favor del medio ambiente. Recuperado de <https://bit.ly/2X0gLjR/>
- Leisa, P. (2016). *Importancia de la responsabilidad social empresarial*. Recuperado de <https://bit.ly/3aweasB/>
- López, Z. (22 de abril de 2018). #DíaDeLaTierra: 5 marcas preocupadas por el cuidado del medio ambiente. *Expansión*. Recuperado de <https://bit.ly/3bFL17J/>
- Maram, L. (16 de julio de 2013). Diferencia entre responsabilidad social y sustentabilidad. *Luis Maram*. Recuperado de <https://bit.ly/2UYesuO/>
- Neró, D. (13 de mayo de 2014). *La responsabilidad social empresarial (RSE) y su importancia*. Recuperado de <https://bit.ly/3dM3HEG/>
- Neyra, A. T. (18 de agosto de 2010). El desarrollo sustentable y la responsabilidad social. *El Financiero*, 21.
- Núñez, G. (2003). *La responsabilidad social corporativa en un marco de desarrollo sostenible*. ONU Publicaciones.
- Soto, A. (29 de mayo de 2013). *Importancia de la responsabilidad social en los negocios*. Recuperado de <https://bit.ly/34dRV1D/>

Dignidad humana: una apuesta empresarial desde Carlos Llano

Ana María Vélez¹
Fernando Restrepo Escobar²

Resumen

El objetivo principal de la presente reflexión es evidenciar desde la postura filosófica de Carlos Llano cómo las empresas pueden dignificar el ejercicio del trabajo y a sus empleados, y cómo el área de gestión humana puede apoyar esta transformación. Se asume que las empresas orientadas a un contexto de humanización, es decir, inquietas por el desarrollo humano en las dimensiones exis-

-
- 1 Magíster en Administración de la Universidad Pontificia Bolivariana, especialista en Gerencia de la misma Universidad, ingeniera administradora por la Escuela de Ingeniería de Antioquia, docente titular de pregrado y posgrado de la Escuela de Economía, Administración y Negocios de la Universidad Pontificia Bolivariana, investigadora del Grupo de Estudios Empresariales (línea de Responsabilidad Social Empresarial y Gestión Humana). Medellín, Colombia (ana.velez@upb.edu.co).
 - 2 PhD en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, magíster en Desarrollo de la misma universidad, especialista en Mercadeo Internacional de la Universidad EAFIT, economista de la Universidad de Antioquia, docente titular de pregrado y posgrado de la Escuela de Economía, Administración y Negocios de la Universidad Pontificia Bolivariana, investigador del Grupo de Estudios Empresariales (línea de Economía de empresa y Negocios Internacionales). Medellín, Colombia (fernando.restrepo@upb.edu.co).

tenciales de los trabajadores (Ser, estar, hacer y tener), se rigen por criterios de una gestión humana responsable y dignificante. Aunque una preocupación no pasará de ser solo eso, la dignificación del ser humano a través del trabajo y del trabajo mismo, es una conquista que se renueva con cada etapa de la transformación social y económica. El empleado no es solo un medio que ayuda a la empresa con su fuerza de trabajo, debe ser estimado multidimensionalmente de manera que sea esta la condición para que un ser humano pueda ser apreciado como digno de forma integral. La dimensión humana del trabajador se constituye, así, en un elemento esencial para comprender la ampliación de las posibilidades de generación de “valor” para las empresas, para sí mismo, para los otros y para lo otro. Comprender cómo las organizaciones se comprometen a dignificar al hombre como trabajador y al trabajo mismo, es un aspecto básico para la sostenibilidad integral empresarial, para el logro de los objetivos particulares de los empleados y para una transformación social en general. La dignidad del trabajador y del trabajo son aspectos de los cuales éticamente no lograrán seguirse sustrayendo las organizaciones sin contraer, de un lado, un precio social que impacte su prestigio y su situación competitiva en el mercado a largo plazo y, de otro, sin degradar las condiciones sociales del relacionamiento laboral que se resolverá en una amplia socialización de costos en términos no solo de bienestar, sino también de sostenibilidad.

Introducción

Actualmente, la empresa es un agente estratégico para la configuración de la dimensión del ser humano como trabajador y para el diseño y montaje eficiente de la estructura del trabajo, puesto que el ejercicio del trabajo en la sociedad de mercado se realiza bajo las condiciones físicas, técnicas, tecnológicas, ambientales, sociales y económicas de la empresa capitalista. La estructura organizacional de este tipo de empresa ilustra, en buena parte, las condiciones de reproducción del hombre contemporáneo y de la sociedad en la que se inserta.

El espacio laboral es el lugar por excelencia para la inserción social, en el cual los individuos encuentran, además de los medios para su reproducción, un sitio de posible progreso y desarrollo, pero también, gracias este espacio, se moldea un hombre cuya valía pasa a estar en función directa del valor de su labor, donde la empresa es corta en apreciar al empleado no por su Ser,³ sino por las acciones que puede realizar y los resultados que se obtienen de su trabajo.

Un asunto paradójico, pues siendo el hombre el ejecutor del trabajo, correspondería a este (el trabajo) derivar su valía de la valoración del ser humano y no al contrario. Todo resultado de la acción humana se debe valorar en función del importe de sus logros de manera que los resultados que son considerados socialmente valiosos hacen que quienes los producen también lo sean. Lastimosamente la cultura material ha adquirido fuerza histórica en este aspecto de la inversión de la valoración del hombre a partir de la acción humana. No hay manera alguna de conocer a alguien sino a través de las formas por las cuales se materializan sus ideas y sus discursos. La acción humana es un acertado indicador. Sin embargo, el alcance de esta premisa solo llega a las labores que se ejecutan espontáneamente motivadas desde el fuero interno de cada uno, pero no ocurre lo mismo con las acciones del trabajo que son tareas exógenas organizadas y organizadoras desde el diseño de la estructura y distribución del trabajo. Las acciones de trabajo bajo estas circunstancias solo pueden evaluarse desde sus resultados bien sea en términos de productividad o de correspondencia con el debido proceder de acuerdo con los criterios organizadores del trabajo. Con todo, el fuero interno del empleado no desaparece del ejercicio del trabajo lo que define a su vez la capacidad que cada uno, para bien o para mal, tendría para afectarlo.

3 El Ser (con mayúscula) se centra en la esencia de la persona, una de las dimensiones que desarrollan al individuo (Ser, estar, hacer y tener), mientras el ser (con minúscula) se refiere al ser humano, al sujeto.

El trabajo se convierte en una dimensión antropológica práctica, en tanto todo ser humano es trabajador como condición de supervivencia en la sociedad, bajo los parámetros de división y la especialización del trabajo. En consecuencia, las personas se homogenizan al ser los ejecutores de responsabilidades que construyen adicionalmente los diferentes intereses económicos y, a su vez, trazan y emplean métodos lógicos de diseño de estructuras y tareas de trabajo con el propósito de orientar el desempeño laboral de los factores de producción, en beneficio del logro de los objetivos corporativos (crecimiento, supervivencia, rentabilidad y desarrollo). Dentro de esta perspectiva, el desarrollo de habilidades y competencias en el empleado se centra en cualificarlo para que desempeñe una labor fructífera de ejercicio laboral y de productividad. La productividad se constituye así en el objetivo principal del trabajo, reconociendo que es un factor necesario, pero no suficiente para justificar el quehacer de las organizaciones.

En la sociedad contemporánea se configura un sistema de trabajo que, por centrarse en la productividad *per se*, valora no siempre en justa medida los aspectos relacionados con las necesidades de los trabajadores, vinculados con la posesión, el deleite y el disfrute de bienes materiales. Esto sucede gracias a las exigencias de las empresas de centrarse en un quehacer objetivado del empleado, controlado y medido, que lleva hacia el logro prioritario de los objetivos organizacionales no siempre en igualdad de condiciones con los objetivos del desarrollo humano. La separación que la ciencia económica y empresarial han hecho de la dimensión humana, ha abierto el camino para la reducción de la valoración del ejercicio del trabajo a los resultados exclusivos de la productividad, una consecuencia necesaria, pero insuficiente para dignificar el ejercicio laboral en términos del sentido que el trabajo debería tener, frente a la reproducción integral de todo trabajador.

El trabajo organizado exclusivamente en función de la productividad encierra el desarrollo humano en el espacio de las capacidades y competencias para el trabajo, y margina la libertad de toda persona de articular su trabajo con otras dimensiones como la religiosa, la antropológica, la exaltación de su condición humana, el bienestar espiritual, la realización personal, la construcción de ciudadanía e incluso la renovación de las formas reconocidas y valoradas de hacer empresa. Todo ello termina disciplinando y sometiendo la mente y cuerpo de los empleados a las empresas que, en parte, determinan su vida, haciendo que el trabajo sea eje fundamental de supervivencia, mas no de realización personal ni de felicidad. Al final, resulta un quiebre en la relación inicial hombre-trabajo que debería entretejer las dimensiones axiológica y ontológica como categorías fundamentales para garantizar la evolución de las personas en sus dimensiones del Ser, estar, hacer y tener.

Las empresas, en su mayoría, concentran toda su energía en ser competitivas; no obstante, creer que el empleado solo es un medio de producción resulta, hasta cierto, punto anacrónico frente a los retos que despliega la gerencia contemporánea, la cual debe asegurarse de generar todo el potencial empresarial necesario para alcanzar una sostenibilidad responsable que, si bien debe ser necesariamente financiera, no resulta suficiente frente a lo que las organizaciones podrían representar para el trabajador contemporáneo como instrumento de realización del individuo. Más allá de la relación necesaria de la productividad y el salario, la sostenibilidad en general está demandando una perspectiva analítica diferente, más integral e integradora, donde el desarrollo humano sea un resultado de la articulación y la sinergia de la complejidad sistémica de las dimensiones existenciales de su Ser, estar, tener y hacer, para el logro de un buen vivir que supere la igualdad económica y redima el contexto, pero en términos de dignidad humana.

Se enfatiza entonces el interés de diferenciar el Ser y el tener del empleado, como parte de la esencia del nuevo humanismo, donde comienza a tomar fuerza la exaltación a favor del Ser. Una nueva concepción y entendimiento del trabajo y el trabajador, apoyada parcialmente en una gestión humana responsable y dignificante. Es aquí, donde se desprende el objeto de este análisis, que se fundamenta en determinar cómo las organizaciones empresariales, bajo el pensamiento de Carlos Llano Cifuentes, dignifican a sus empleados al ser el talento humano un eje estratégico no solo para las organizaciones sino para la sociedad en general.

Carlos Llano: filosofía

Esta reflexión se orienta a partir de los aportes teóricos del filósofo mexicano Carlos Llano, quien, con una filosofía escolástica y una antropología aristotélica, fue considerado en su país como una figura significativa de la intelectualidad de la segunda mitad del siglo XX. Es un autor que aborda con real profundidad el rol esencial del trabajador y de la empresa en la sociedad. Tuvo la capacidad de conciliar una vida empresarial con sus intereses intelectuales, reuniendo dos elementos que parecen difíciles de confluir, filosofía y empresa. Fue un hombre de ideas y de acción, armonizando las diferentes tareas de pensador y de hacedor, complementándolas mutuamente hacia una fecunda interacción.

Llano determina que los principios éticos fruto de la ilustración que se retoman luego en la modernidad, con el contractualismo y utilitarismo, ponen en duda la capacidad del hombre de poder conocer la verdad (Diez, 2012). El primero, en cuanto se intercambian libertades particulares por leyes colectivas anulando parcialmente las realidades individuales, mientras que el segundo enfatiza la utilidad particular como el rasero para medir todo lo que es social imponiendo el criterio de verdad particular sobre el colectivo. Todo esto, junto con una moral de conveniencia social normativista, que

solo le interesa el hecho de cumplir, sin importar el impacto humano desorientando así al hombre y llevándolo a un estado de oscuridad, en el cual, el ser humano pierde de vista quien es, y se confunde y reduce solo a su actuar. Esta falta de esplendor de la verdad, la *veritatis splendor*, hace que las personas pierdan el sentido de quiénes son y cierra las opciones de los caminos a elegir, a la vez que trastoca la verdadera proporción de las cosas. Situación que, para Llano, resquebraja en nuestros días el pensamiento de Santo Tomas, donde el “obrar sigue al ser”. Lo que conduce al autor a interrogarse: ¿qué hacer?, su respuesta es: cambiar el enfoque. Y para poder llegar a este nuevo enfoque, nuevamente el filósofo se pregunta más profundamente: ¿qué somos? (Diez, 2012).

Estos cuestionamientos: ¿qué hacer? y ¿qué somos?, son la génesis de la obra de Llano, donde el autor aborda la acción humana y la acción directiva. Su análisis se desarrolla en relación a los trabajadores, directivos y empresarios, exaltando lo fundamental de los nexos interpersonales al interior de las empresas, y desplegando un profundo interés en la realidad que sumerge a los empleados dentro del ambiente organizacional, buscando comprender las circunstancias particulares que los identifican, y las variadas situaciones que le afectan en su labor.

El punto esencial y trascendental del pensamiento filosófico de Llano es el hombre. Para él, los trabajadores en una empresa deben ser el eje central ante los factores imperiosos de competitividad y búsqueda de poder que tengan. Y dentro de ese foco que es el trabajador, las empresas deben desarrollarle al máximo posible la dimensión de Ser, sobre las dimensiones del estar, hacer y tener. Lo anterior, dado que en la modernidad —con las crisis de filosofía o de filosofías que tuvo, como dice Llano— se presentó una renuncia a la exploración del ser en cuanto al Ser, bien sea porque lo creían inalcanzable o porque lo declararon inexistente. Este descuido del Ser dejó como secuelas la instrumentalización del trabajador que

lo llevo a la cosificación de la persona, la disminución de los niveles intelectuales y la reducción de la realidad del individuo a un elemental mundo próximo. Como consecuencia final generó una marginación del hombre en la empresa, que Llano cataloga como “consecuencia de una antropología que dejó a la metafísica en la cuneta” (Diez, 2012, p. 49). Es así como el autor presenta una propuesta filosófica que busca darle vuelta a esta situación, pasando de una filosofía de efímero significado, a una direccionada hacia el Ser, donde se les entregue a las personas la sabiduría de sus auténticos fines, recuperando su propósito trascendente y su dignidad.

Para alcanzar estos propósitos, Llano expone una filosofía dirigida al mundo ordinario de la empresa y, para esto, recupera la noción de “razón práctica” (de saber cómo debe ser la conducta humana) sobre la “razón teórica” (conocer cómo son las cosas),⁴ gracias a que el autor duda de la eficiencia de tener un pensamiento que se encuentre desvinculado con la acción: “La acción no se produce solo concretando intelectualmente lo general y lo abstracto. El pensar de un modo concreto coloca al hombre en potencia próxima para la acción” (Llano, 2010, p. 23). Criterios esenciales, ya que para Llano la ética y la administración son ciencias que no se han de limitar solo al campo de lo especulativo, sino que dentro de sus capacidades está el trascender a ser aplicadas. A las empresas les corresponde saber dentro de su función ética y moral: cómo deben obrar y cómo deben ser sus conductas, políticas y estrategias para ser capaces de promover la dimensión del estar, hacer y tener de sus empleados, pero, sobre todo, cómo deben fortalecer al Ser del hombre trabajador.

La obra de Llano no da cabida a que las teorías, modelos y principios sean conocidos con independencia de su uso: “Los principios de la actuación moral no están inscritos en un cielo platónico

4 No se trata de dos razones, sino de dos usos de la razón.

de ideas no prescritas por la naturaleza humana concebida como ‘modo biológico’ en tensión hacia un fin únicamente prefijado” (Inciarte, 1976, p. 190). Planteamiento que puede ser algo difícil de asimilar, en razón a que las ideas se presentan como algo opuesto a la práctica. Más aún si son propuestas por un filósofo, de quienes se tiene la imagen que se dedican a la admiración y reflexión en vía de la verdad, más que a la acción. Sin embargo, Llano rompe este molde y acerca dos mundos, filosofía y empresa, conversándoles a los directivos sobre filosofía y a los filósofos sobre organizaciones, haciendo que ha ambos les interesara y convergieran a un mismo fenómeno: la acción.

Llano estaba seguro que, si los gerentes se aproximaban a la filosofía, sucintamente a la antropología filosófica, comprenderían que varios de las limitantes a las cuales se enfrentaban con sus empleados ya habían sido trabajados amplia y profundamente por esta ciencia, y hasta solucionados desde la raíz (Diez, 2012). Por eso, él combinó la dureza de la filosofía de quien está buscando la verdad con el variable contexto de la organización:

Son pocos los que saben que la filosofía aplicada a la empresa puede vivificarla de manera extraordinaria, [...] porque la filosofía aplicada a esta actividad del hombre se constituye en una verdadera antropología filosófica, que mira directamente al espíritu humano y no solo a su acción mecánica o kinética. En la filosofía clásica encontraríamos tal vez no la “inteligencia emocional”, pero si, y con mucha profundidad, la emoción inteligente. El antiguo problema de la formación humana resulta ahora un problema completamente nuevo, en el que tal pareciera que está todo por hacerse. Y así sería si no fuera porque este hacerse o re-hacerse, que no parte de cero. Se requiere el regreso a lo básico a lo clásico sabido por el hombre, que pide a gritos de ese “sótano” en el que la mentalidad moderna ¡con pretexto de apertura lo ha sepultado! (Llano, 2010, p. 23).

El resultado fue una obra de más de cincuenta títulos, profunda e interesante, en el contexto de la teoría de la empresa y la filoso-

fía, que se pueden clasificar en obras de: filosofía de la acción direccional y de la empresa, filosofía fundamental y metafísica, y escritos de antropología filosófica. El primero y segundo grupo simbolizan los extremos en que se presenta su pensamiento, el tercero es donde convergen los extremos anteriores (Diez, 2012). Obras que inducen a recapacitar en naturaleza de la organización (estructura) y el rol de quienes la forjan (trabajadores), como se hará a continuación.

La cosificación del trabajador: antropología

Carlos Llano manifiesta que ha habido un olvido de la persona humana en la empresa, al proponer que estas han venido rebajando la dignidad de sus trabajadores al reducir, como lo señala el marxismo a propósito del fetichismo de las mercancías, los nexos sociales entre individuos a vínculos materiales entre hombres y correspondencias sociales entre cosas. En la civilización contemporánea el ser humano no es, sino que hace-de y es por eso que aparece en el mundo de la sociedad capitalista bajo la forma de mercancía. Es decir, socializa su apariencia mientras que esconde y minimiza su esencia. En vez de la dignidad del hombre solo se posee socialmente la utilidad del valor de uso de su mano de obra a la manera de una pieza de intercambio que lo entroniza como referente de valor social y humano y, consecuentemente, convierte al hombre en un módulo funcional (Llano, 2001). Un hombre que posee principalmente la utilidad de la pieza de recambio. El convertirse en mercancía con valor de cambio se conquistan ventajas para la estabilidad y el funcionamiento del sistema de la organización (una pieza puede ser cambiada por otra), pero no para el empleado mismo quien incrementa su inseguridad personal, al producirse una suerte de ubicuidad inversa: no por el hecho de que el hombre como pieza puede estar en diversos sitios, sino porque cualquiera podría estar en su ubicación. El efecto directo es generar en el trabajador un sentir que lo lleva a una situación de negación implícita en la que él, como trabajador, podría dejar de ser. Esta situación tiene el poder de ubicar al trabajador en una angustia de su propia nada (Llano, 2002).

Llano propone que las organizaciones que limitan o violentan a las personas, que podrían pensarse de tiempos lejanos, no lo son, los pensamientos tayloristas y los fayolistas siguen en vigor, siendo un modo de direccionar la empresa de la que se espera permanezca por muchos años. Estos tipos de perspectivas administrativas han establecido con una fuerza casi dictatorial una manera de gestión que ha adquirido una mentalidad sistemática, de la que no se pueden desprender fácilmente las organizaciones (Castillo, 2010), por su aferramiento compulsivo a la productividad y la eficiencia. Y no es porque sea necesario superar este aferramiento, sino porque no se avanza en la incorporación de otras dimensiones humanas que son irrenunciables frente a la necesidad de revalorar la dimensión y el sentido del trabajo del hombre. De la concepción clásica de la administración, el autor recoge el abandono de la persona humana y todo lo que a ella le atañe, no obstante, resalta que las personas tienen dignidad y este tener es de carácter absoluto:

El hombre es, en sí mismo, el universo entero. Es, para designarlo rigurosamente, un todo de sentido: el hombre no es un caso particular. Cada individuo es ya —el solo— una totalidad, al punto que todo el universo —hablamos en un mero ámbito intramundano— tiene sentido gracias al hombre: gracias a cada hombre, gracias a un solo hombre. Tendría sentido, aunque el universo no existiese. Y si no existiese el hombre, el universo no tendría sentido. El universo es, así, antropocéntrico, no porque yo sea hombre (que es el antropocentrismo erróneo, antropocentrismo ególatra, megalómano) sino porque el hombre posee una dignidad de la que carece todo el universo. El antropocentrismo verdadero no se deriva de que yo sea hombre, sino de que tengo dignidad; lo cual no engendra solo derechos, sino sobre todo deberes: el deber de estar a la altura de la dignidad de ese hombre que soy (Llano, 2000, p. 46).

No obstante, la multidimensionalidad del ser humano le permite presentarse personal y socialmente como mano de obra aprovechable para él y para los medios de producción de las empresas. De manera que, en la actualidad, donde el conocimiento es factor

clave de competitividad y eje de la acumulación de riqueza, el término “recurso humano” no ha abandonado su alcance y significado. Siendo inevitable presentar, como exhibe Llano, que su valoración es incompleta y recortada para otorgar lo que hoy personifica el empleado en la empresa y en la sociedad capitalista.

De esta manera, la obra de Llano se fundamenta en un principio rector según el cual “las personas tienen un valor infinito sobre las cosas. Las personas se dirigen; las cosas se administran o gestionan. Por ello, el empuje del liderazgo hacia el futuro será una acción claramente centrada en el hombre más que en la tarea” (Llano, 2004, p. 41). Es así como Llano ubica el ejercicio empresarial en función del florecimiento del Ser de los trabajadores. Una concepción humanista donde el empleado no debe ser enmarcado solo en lineamientos del materialismo marxista y de un capitalismo salvaje, que aclaman por la primacía de las dimensiones corpóreas-materiales del hombre trabajador, sino que reclama para el trabajador y el trabajo un argumento más amplio y abarcador, además de más complejo y profundo, cuestionando de manera directa las formas de hacer empresa que se han entronizado en la sociedad capitalista.

Para Llano, el no colocar al ser humano como uno de los ejes centrales de la empresa genera dificultades que el gerente y todos los que participan en una organización tendrán que enfrentar. Es necesario pensar que, aunque toda organización tiene autonomía para su funcionamiento, su gestión debe ocuparse de compensar las acciones que conlleven a generar impactos negativos en sus empleados. Más allá del alcance de la responsabilidad social se está señalando una responsabilidad moral, ambas condiciones necesarias para garantizar una sostenibilidad responsable. Al ser el juicio rector de cualquier funcionamiento dentro de una concepción humanista, el de no dañar, cualquier daño o inducción de riesgo por el ejercicio del trabajo afecta las condiciones de un buen y bien estar de los trabajadores. Hay que señalar que este tipo de riesgos no es nece-

sariamente vital, sino sociomoral, en la medida en que ningún ser humano debería sentir vergüenza de presentarse ante otro a razón de sus condiciones de vida. Este es un aspecto claramente vinculado con la dignidad, dado que el perjuicio o el peligro de perjuicio no solo apunta al daño de los parámetros laborales y de vida, sino también a que estas circunstancias no dignifiquen la vida humana. Así, un pensamiento erróneo del ser humano puede traer consecuencias negativas para las organizaciones y la sociedad si no se piensa que el progreso de cada una de estas solo será viable en la medida que los individuos que la conforman puedan crecer y desarrollarse.

Llano exterioriza que la concepción del empleado de la empresa postmoderna es consecuencia de una gestión administrativa basada en objetivos de crecimiento, rentabilidad, supervivencia y desarrollo organizacional, donde la gestión de lo humano se centra en tener un trabajador como recurso, asumiéndolo como un medio a través del cual, se pueden alcanzar los ideales organizacionales con independencia de que el individuo logre o no los suyos:

En las concepciones modernas de la empresa se han marginado los conocimientos que la humanidad, arduamente a través de los siglos, ha ido sacando a la luz sobre el hombre, sobre los modos de su perfeccionamiento, sobre su manera de relacionarse con los demás [...], es decir, ha marginado lo que con propiedad se llama humanismo, el cual representa el conjunto de verdades decantadas por la historia sobre el auténtico modo de ser del hombre (Llano, 2000, p. 75).

El empleado se convierte en un elemento para lograr la productividad necesaria y deseada, y es por esto por lo que las organizaciones terminan definiendo pautas dirigidas solo a la productividad y a conservar los medios que la proporcionan como lo es el recurso humano. La expresión “recurso humano” destaca los referentes materiales de la empresa, que antepone los objetivos de crecimiento económico y de productividad, a los elementos humanos y personales, incluso sociales, al considerarlos distantes e impropios ante las

metas materialistas de la empresa. Es este el mundo de los valores mundanos, en donde la empresa privilegia el “hacer” para el “tener” y el “estar”, y deja a un lado el trabajar para llegar a ser, que es un elemento constitutivo del “Ser”.

Se tiene entonces, para Llano, un empleado sumergido en una empresa que establece su vida y que exalta al trabajo en una condición de eje fundamental para la conservación humana. Donde un trabajo humanizado se da por la necesidad de los intereses propios del capitalismo productivo y la pareja hombre-trabajo se constituye en elemento adecuado para la fabricación, en la medida que se anulen en el empleado las facultades que resultan “irritantes” para los empleadores, “la economía de la maquinaria viviente está en mantenerla pulida limpia; tratándola con bondad, de manera que sus movimientos mentales podrían no experimentar demasiados movimientos irritantes” (Calderón-Ferrey, 2013, p. 27).

La organización empresarial desde la perspectiva mecanicista organiza a la producción a la manera de una gran máquina que busca satisfacer los requerimientos de productividad en un mercado más exigente y creciente. Este tipo de organizaciones empresariales está enmarcado por variables como la ciencia, la razón y el progreso técnico, que las conducen a establecer en su interior cargos minuciosamente descritos y calculados, donde las actividades se ejecutan con una máxima racionalización, alta disciplina y rendición del cuerpo y del espíritu humano, para llegar a mayores niveles de rendimiento en su operación. Se destacan en este panorama productivo la tendencia a la utilización de los controles en la fuerza laboral como el control coercitivo, que está centrado en el ejercicio de la disciplina sobre los trabajadores, un control racional que se focaliza en el diseño de flujos de tareas para maximizar la eficiencia y un control normativo, que apunta a asegurar la colaboración de los trabajadores mediante técnicas que apelan a influir sobre ellos a través de sus valores y sentimientos (Gantman, 2009). Lo interesante

es que en este oscuro panorama habita la luz de las posibilidades del cambio organizacional hacia estructuras productivas más flexibles y de mayor alcance que puedan capitalizar la riqueza humana del hombre trabajador no solo desde sus habilidades y destrezas, sino también desde su capital humano (valores).

Así, Restrepo y Vélez (2015) plantean lo esencial del trabajo como proceso de producción, pero a la vez determinan que este genera una marginalidad del empleado en su dimensión humana, al lucir como un instrumento de sometimiento. El sentido del hombre como recurso humano le proporciona la tarea a la que se reduce el hombre en el trabajo, en donde las organizaciones se convierten así en un espacio laboral donde se despliegan habilidades que cualifican los empleados en su hacer, mas no en su Ser. Así, la gestión humana desde la perspectiva de lo humano como recurso, refuerza lo que con propiedad podría llamarse el proceso social de cosificación del hombre, donde no se permite la posibilidad de considerar al trabajador como un fin de la gestión humana, simplemente, porque tampoco es un fin para la organización. El valor de un trabajador se define entonces desde el incremento que su labor le aporte a la producción. Entiéndase bien, este aspecto no es superfluo, por el contrario, es fundamental, de lo que se trata es de ampliar el alcance de la concepción de lo humano en las organizaciones empresariales.

Son varios los actos del hombre que manifiestan el estancamiento del individuo por la técnica, es decir, la disminución de la vida por el ideal mítico del progreso absoluto producto de la matematización y la cuantificación de la realidad. Un aspecto que solo constituye una lectura recortada de la tecnificación, en la medida que ella también aporta productividad y eficiencia que puede redistribuirse en forma más eficiente entre los factores que contribuyen a generarlas. Esta mecanización del hombre se vuelve complicada y se la ha dejado avanzar hasta un quiebre ontológico que hace referencia a su posible declinación antropológica, caracterizada por los siguientes aspectos que Meza (2009) propone:

- La reducción de la vida humana a un universo histórico y gobernado por las leyes de la mecánica, el artificialismo, el anonimato y la despersonalización.
- La ruptura del sentido colectivo de las comunidades humanas, como consecuencia del individualismo cósmico del hombre, la trepidación interior del hombre que cree tener que trabajar (algo distinto del vivir y cooperar a la vida del universo) para justificar sus existencias.
- La desnutrición y demás factores de riesgo vital que impacta el desarrollo a escala humana y el abandono en la construcción y disfrute del mundo de la medida propia del hombre.
- La sustitución del hombre por la medida propia de la máquina, y la instrumentalización de las personas.
- El aumento del deseo de poder sobre el otro como condición para controlar el mundo.

Llano expone que el ser humano vive en un mundo que es estable, seguro y fuerte, pero la realidad es que el entorno y las organizaciones vuelven a las personas cada vez más vulnerables y frágiles. El origen de esta debilidad se concentra en la capacidad de las sociedades y organizaciones de edificar y edificarse fundamentándose en seres humanos con un carácter artificial, producto de un mecanicismo materialista de tendencia universalista, que da la espalda a la trascendencia del individuo. Estas posturas del modelo contemporáneo sobre el hombre y su dignidad llevan a pensar sobre lo que Llano exterioriza a través del pensamiento de Robert Spaemann (1998):

La civilización moderna representa para la dignidad humana una amenaza como nunca había existido anteriormente. Antiguas civilizaciones ignoraron la dignidad humana de hombres concretos o de grupos humanos, la civilización moderna ha conseguido extender la idea de unas condiciones mínimas e iguales para todos en lo que derechos se refiere. Pero esta civilización encierra, no obstante, una

poderosa tendencia a la completa eliminación de la misma idea de dignidad (p. 105).

De esta manera, poner el concepto de persona como fundamento de la dignidad no significa hoy en día, como lo expresa Llano, haber encontrado una roca firme, más bien es un terreno resbaladizo a causa de la inexistencia de un concepto de persona unívoco e indiscutible. Sin embargo, sin importar las dificultades de esta tarea es una exigencia histórica resolver satisfactoriamente este asunto para garantizar, desde nuestro alcance, la supervivencia de la especie.

Hacia una nueva sensibilidad en la empresa

Para Llano, la organización contemporánea debe responder a un llamado para recuperar la dimensión humanista de las empresas y el carácter digno de los trabajadores, para beneficio de las personas, la organización y la sociedad en general. Este rescate ontológico es un gran reto que tiene entre manos las empresas y que son el fruto histórico de premisas propias de los modelos de la modernidad y la posmodernidad, que llevaron al ser humano frente a un contexto que responde a una lógica única, que desmejora su dimensión espiritual y personal. Todo lo anterior, sumado a la pérdida de la singularidad personal y el avance irrestricto del capitalismo, pone a las personas a disposición de los medios que ellos mismo han creado: el dinero y la empresa (De la Vega, 2007).

Este olvido del Ser humano y lo que trae consigo, es la causa, quizás, de crisis sociales que se generan por no percibir a los seres humanos como sujetos individuales “de carne, corazón, cabeza y hueso, siempre misterioso e inseguro” (Llano, 2004, p. 94), sino que se reemplaza por una representación ordenada, en términos de Vaclav Havel (1990): “Por el absoluto impersonal e inhumano de la supuesta objetividad del hombre racional y objetivo, matemático y experimentable, erigido como proyecto científico del mundo” (p.

32). Un humanismo que, según Llano, debe recuperar la capacidad de promover los valores del espíritu, de forma que se ubiquen por arriba de lo material, y cita a Castillo (2010):

Los bienes materiales no son los únicos susceptibles de tenencia por parte del ser humano. También están, en un segundo nivel (de abajo hacia arriba) los bienes del conocimiento y en un tercero los bienes éticos. Y es desde la persona como se pueden fomentar libremente esas tenencias. De manera que las pretensiones materialistas se quedan cortas, hay que aspirar a más y mayores tenencias en los otros dos niveles; quien puede hacerlo e integrar los diversos niveles de posesión es la persona humana, es la que tiene la clave para contribuir a hacer un mundo más humano, más digno del hombre (p. 62).

En Llano se resalta la importancia del Ser y determina que las empresas deben construir una gestión de lo humano (de la dimensión humana de la organización) que acreciente las realidades humanas y las posibilidades de alteridad del hombre, apalancándolo hacia su propia superación y dignificación. Asimismo, este texto de Castillo resalta el concepto de libertad, que para Llano es uno de los bienes más preciados que poseen los seres humanos, en su naturaleza y en su individualidad; dado que la libertad, bajo una perspectiva rigurosamente antropológica, es aquella que hace al hombre ser constructor parcial de sí mismo, de la realidad de otros y forjador del mundo que comparte en colectivo.

Para Llano, los dilemas contemporáneos de la libertad son graves, al ser afectada en los tres aspectos que la filosofía clásica ha considerado fundamentales para acceder a la realidad verdadera: si existe (*an sit*), por qué existe (*cur sit*) y qué es (*quid sit*). Y en el caso de haber libertad en el hombre será necesario responder por qué la hay y, finalmente, qué es realmente esa libertad que hay en el ser humano (C. Llano, 1992). Llevando el concepto de libertad al contexto de la empresa, el autor declara que esta se desvió más bien hacia un significado equivalente, acercándose al concepto de emancipación o dependencia, nota básica de la modernidad, desdi-

bujando los contornos de su esencia. Aspecto de real importancia ya que es en la libertad donde estriba la dignidad del hombre, ante todo en su libertad para formar y plasmar en sí mismo, en los otros y en lo otro la huella que le es propia a su naturaleza.

Para Llano, el concepto del trabajador ha entrado en agonía y debe ser revaluado, de manera que deje de ser considerado un mero objeto en sí, entre otros objetos sometidos a rigurosas leyes de causalidad, para ser un sujeto para sí. En pro de esto, el filósofo define que las empresas deben adquirir una nueva sensibilidad que lleve la concepción del empleado a otros niveles de valoración.

Para que se genere este cambio, las empresas deben transitar hacia la búsqueda de cinco principios que se retoman del pensamiento de Alejandro Llano (1992) y que son una ampliación multifacética del valor, más allá de la tradición de valor agregado. Estos principios evidencian la multidimensionalidad del hombre y de los tipos de riqueza que son posibles de generar. Todas estas consideraciones están permitiendo redefinir a la empresa como espacio productivo para transformarla en espacio de desarrollo. A continuación, se analizarán los principios aludidos.

Primer principio: gradualidad

Las empresas deben hacer concordantes su progreso y evolución con la vida de sus empleados. Siendo vital romper axiomas administrativos considerados intocables, para darle paso a nuevos modelos de gestión que transformen las estructuras empresariales en formas flexibles, menos verticales, con mínimas distancias entre los niveles organizacionales y mejores comunicaciones, de manera que se fomente una mayor integración, coordinación y trabajo en equipo entre los trabajadores.

Es pensar que la empresa debe apostarle al desarrollo de la persona en una línea de inclusión, operación y dirección Inter pene-

tradas, donde se excluyan los racismos intelectuales, en los cuales se consideran unas labores mejores que otras, para pensar en que “todos dirigen a su nivel”. Lo importante ya no es lograr un cargo superior, sino tener la posibilidad de estar dentro de la organización; lo determinante ya no es la jerarquía, sino la inserción del individuo dentro de la empresa. Esta visión corresponde con una específica actitud mental, la cual desencadena una nueva manera intelectual y cultural de ver la empresa. Una configuración orgánica que borra la línea o frontera que separa tajantemente lo superior de lo inferior, donde el pensamiento cibernético es más flexible que la filosofía mecanicista, admitiendo un continuo cambio. La gradualidad comienza con una transformación de mentalidad administrativa hasta llegar a una cultura que gradualmente va transformando la estructura organizacional.

Segundo principio: pluralismo

En la filosofía, el pluralismo es una posición metafísica donde el universo está formado por una gran cantidad de realidades, que son autónomas e interconectadas las unas de las otras. Trasladando el concepto de pluralismo al contexto organizacional, se exhiben dos realidades que son autónomas, la empresa y el empleado y cada una con multiplicidad de realidades alternativas. Estas alteridades no se pueden tratar del mismo modo, al ser ambas de diferente naturaleza, la una de un aspecto material y la otra un elemento humano. Las empresas deben pensar de manera analógica para comprender la esencia de cada una de estas realidades, sin perder de vista la unidad que están analizando. Para ello deben recurrir a “un pluralismo metodológico, en orden a tratar cada tipo de realidad con el método adecuado para estudiarla” (A. Llano, 1992). No hay opciones predefinidas de alteridad, sino que la naturaleza de la organización, el ejercicio y la orientación de la dirección y el escenario al que se desea llegar, definen la probabilidad que dichas opciones pueden tener para orientar el cambio organizacional.

El pluralismo, hoy en día, es una característica esencial en las democracias modernas que, sin ser el espacio propio de las organizaciones empresariales, sí permite reconocer en los empleados la diversidad, la inclusión, el diálogo, el respeto y la tolerancia que debe haber entre los trabajadores. Para alcanzar el principio de pluralismo, las empresas deben generar políticas que acojan, toleren y reconozcan la diferencia de posiciones, doctrinas, pensamientos, tendencias y creencias de los empleados. El pluralismo, para Llano, tiene una sólida unión con los individuos, al ser cada persona un agente de motivaciones, deseos y metas diversas, y a quienes la empresa debe tener en cuenta fuera de imponerles una tipificación de intereses. Por el contrario, las organizaciones deben servir como medio para que los empleados alcancen los objetivos de vida que anhelan desde lo laboral. Nada de esto está al arbitrio individual o desde los intereses particulares, debe canalizarse hacia la convergencia de los intereses organizacionales con los personales en la medida en que dicha convergencia respete los límites del buen y el bien vivir, y el buen y el bien trabajar. El pluralismo debe garantizar el respeto y la autoridad. Se trata de declinar el autoritarismo empresarial de la dictadura gerencial que solo ve en la propuesta empresarial la única y principal forma de vida laboral.

Los compromisos con el desarrollo humano deben estar direccionados a instancias que lleven a los empleados más allá de una buena calidad de vida laboral, esto es, que superen el bien vivir como el paradigma del bienestar del trabajador, y se llegue al buen vivir en términos del compartir valores y sistemas de relaciones sostenibles que permitan construir un modo de vida en el que se dignifique las formas de existencia humana. Sin relegar los objetivos organizacionales, se propone incorporar los requerimientos que las personas tienen para alcanzar su propósito de vida por medio de su ejercicio en la empresa. Es aquí, donde la organización se presenta como un agente de desarrollo humano. El pluralismo entra, así pues, anclado directrices para una adecuada gestión humana enmarcada en un escenario más amplio como es el de la dimensión humana de las organizaciones.

Tercer principio: complementariedad

Este principio se basa en buscar ámbitos de compatibilidad combinando posibilidades contrapuestas por intereses que son propios a cada una de las partes. El objetivo es convertir lo diferente en complementario. La pluralidad podría fraccionar a la organización si no se apoya en el principio de complementariedad. La consolidación de una unidad dual no será un trabajo fácil y en consecuencia trae la renuncia de ciertos aspectos de las partes para poder lograrla. No es el caso de lograr cero fisuras en esta construcción, sino que dichas fisuras no malogren el logro de la unidad. La eficacia de la complementariedad pueda que no sea total, pero sí debe ser mayoritaria. Para esto se requiere que la empresa supere su visión estructural cuantitativa y excluyente de la diversidad de valores, y logre incorporarlos a través de un consenso en el que se evidencie la necesidad estructural de las partes. Esto es, pasar de paradigmas excluyentes como “donde yo estoy, tú no puedes estar”, a paradigmas incluyentes que permitan afirmar que “yo solo puedo estar donde tú estás”. Al pensar en una organización como un todo unitario, se desarrollan ámbitos de afinidad mayores que dan lugar a juegos de suma positiva, juegos en los que todos ganan.

Para Llano, las empresas deben comprender que los objetivos corporativos no son del todo coincidentes con los intereses personales de los individuos que la integran. Esto, dado que las organizaciones se centran en asegurar su prolongación y conseguir, igualmente, un desarrollo sostenible, especialmente a través de mecanismos financieros, reconociendo que tienen como obligación esencial asegurar su adecuada supervivencia, haciendo énfasis principalmente en el compromiso de la gerencia de suscitar acciones para salvaguardar la capacidad empresarial financiera de autorreproducirse, conjuntamente con la generación de riqueza. Mientras que los objetivos de los trabajadores pueden estar en función del logro, la afiliación, el aprendizaje, la capacitación, calidad de vida y las oportu-

tunidades de desarrollo y crecimiento en su entorno laboral a causa de sus metas profesionales, personales o económicas, entre otros. Sin embargo, aunque es necesario que una empresa sea responsable en primera instancia, consigo misma, reconociendo sus compromisos con su crecimiento, rentabilidad, desarrollo y supervivencia, las organizaciones, según Llano, deben integrar a su misión elementos para generar un desarrollo humano, esto como forma de valoración, dado que la empresa hace parte tanto de un medio productivo como de un acervo social. Resaltando como esencial, que los trabajadores, buscan alcanzar sus particulares objetivos de vida, y colaboran en las empresas de los que hacen parte a que logren los suyos. Que los trabajadores logren sus aspiraciones profesionales y personales permite el desempeño competitivo de las organizaciones al concentrar sus esfuerzos sobre el ser humano como fuente de desarrollo.

Cuarto principio: integralidad

El ser humano se reconoce como una realidad compleja y unitaria, que puede ser estudiada desde múltiples puntos de vista. La noción de empleado supera la visión de un modelo reduccionista donde se banaliza y se desfigura la imagen del hombre a partir de su función como trabajador. Este tipo de modelos eliminan cualquier manifestación de la dimensión humana del trabajador más allá de la consideración de ser solo mano de obra. El punto de partida es comenzar reconociendo que el hombre trabajador es mucho más que un ser racional, económico, o ejecutor de labores, para incorporar la noción de un individuo que necesita libertad, amor, ilusión, deseo de felicidad, entre otros. Todas estas son experiencias que la empresa no puede someter a un simple cálculo estadístico o de previsión.

A las organizaciones, según Llano, les corresponde generar un nuevo pensamiento empresarial antropológico o, si se prefiere, humanístico, que renueve la realidad de la gestión de lo humano que se encuentra astillada. Es necesario eliminar el contexto de simplifi-

cación que envuelve a los empleados o al hombre trabajador, donde las organizaciones, en su deseo desmitificador, buscan despertar al ser humano de un sueño, con respecto al valor que tiene su vida, su razón y su posición en la naturaleza, de manera que sean capaces de rechazar la visión que sitúa a la persona en el corazón de la creación, como algo importante y diferente en el universo, para igualarse con el resto de los seres.

Llano rechaza cualquier tipo de reduccionismo. Para el autor es una tarea que debe ser continuamente reemprendida en las empresas. Ninguna imagen reduccionista del ser humano sirve a largo plazo para vivir y, en realidad, nadie soporta ser mirado desde fuera con una visión que lo minimice, simplifique o limite:

A pesar de las confusiones gnoseológicas y de las debilidades emocionales o morales que hacen posible o predisponen al reduccionismo, el ser humano es un ser esencialmente interesado y existencialmente comprometido en la verdad las cosas y en particular sobre sí mismo (Escribano, 2008, p. 6).

El desarrollo del principio de integralidad requiere de un principio adicional que es el de integridad, entendida como la virtud de considerar y respetar al ser humano en su multidimensionalidad. Fracturar la unidad del hombre y rescatar solo su dimensión como trabajador es no solo un reduccionismo, sino un desconocimiento y subvaloración de su esencia por una sobrevaloración indebida de una dimensión funcional.

Quinto principio: solidaridad

Llano y Zagal (2001) plantean que como producto de la modernidad se generó una ruptura de la vida humana, que se enmarca en dos mundos, el mundo de la tecnoestructura y mundo vital. El mundo de la tecnoestructura es el universo que se postra ante los hechos, se enmarca en la filosofía de los resultados y de la

productividad (estado, ciencia y mercado), donde lo más importante es la máxima utilidad con el mínimo de inversión. Es la esfera de la política, la investigación y la tecnología de los negocios. Se rige por una lógica de eficiencia, contratos, pactos legales, procedimientos y reglas. Guiado por la claridad de la racionalidad y los objetivos. Es un mundo de carácter salvaje, contractualista, de procedimientos establecidos, donde el deber se desempeña por pasión a la propia obligación o al dinero, y el mando se asevera arbitrariamente “porque sí”. Es la naturaleza de las formas procedimentales que opacan el espíritu y los valores del hombre como trabajador. Sin pretender descalificar, hay que reconocer que esta es la diferencia entre la gestión humana tal como la pensamos y la realizamos hoy, y la gestión de lo humano como se plantea en esta reflexión.

El mundo de la tecnoestructura honra el individualismo, forja personas autónomas que resuelven solos sus problemas. La gerencia del trabajador como mano de obra resquebraja su unidad multidimensional y lo reduce a un cosmos fragmentado e irreconciliable, alienado y alienante. Los valores que se le señalan al hombre trabajador como primordiales son: éxito, competitividad e independencia. Es el ambiente del *quid pro quo* (algo por algo) donde nada es gratis y solo se da algo a cambio de otra cosa. Conceptos como amistad, solidaridad y amabilidad difícilmente tienen cabida aquí.

Por su lado el mundo vital se direcciona por lo espontáneo e irracional, aquí se establecen los acontecimientos amables de la vida, centrándose en aspectos como familia, comunidad, religión y amistades. En este espacio se fomentan valores esenciales como:

- Solidaridad, donde se da un apoyo incondicional sin intereses ajenos.
- Compasión, porque todos los seres humanos deben tener una sensibilidad de simpatía ante el sufrimiento de otra persona, lo que conlleva a buscar cómo mejorar su dolor.

- Dependencia, que se genera entre las personas y los hace sentir bien.

Según Llano, las empresas deben trascender hacia un mundo vital donde las personas no solo se encuentren con relacionamientos contractuales, sino que puedan tener un carácter de correspondencia, en el cual los elementos duros, vinculados con la tecnología, productividad y administración compartan su lugar de importancia con los elementos blandos, conectados con los aspectos culturales y humanísticos. Igualmente, en este mundo se encuentra la fuente de toda solidaridad, que constituye para el filósofo un aspecto esencial para la vida de una institución social como indudablemente son las organizaciones empresariales. De esta manera, las estructuras empresariales deben buscar ser enaltecidas al adoptar un humanismo, mediante la aplicación preferente del criterio de proximidad e incidencia respecto de las personas que la conforman y con las que se relacionan.

Los planteamientos realizados por los principios de gradualidad, pluralismo, complementariedad, integralidad y solidaridad no buscan modificar las características propias de las empresas ni generar un sistema de gerencia diverso al que ya se tiene, lo que se pretende es desencadenar interrogantes que conduzcan a los directivos de las empresas a confrontar estructuras, diseños y metodologías, que los lleven hacia la construcción de una nueva organización más humana, donde se generen condiciones para que al hombre se le permita desarrollar sus auténticos anhelos y pueda recuperar la entereza para generar su plan trascendente y su dignidad. No se trata de sobredimensionar en el ser humano su función como trabajador, sino de rescatar en el ejercicio del trabajo la posibilidad de desarrollo multidimensional que le corresponde.

Asimismo, la pertinencia de estos principios se presenta en la medida que las organizaciones están teniendo o están siendo afectadas por cambios que, finalmente, les exigirán validarse de igual

manera en su gestión de lo humano. Entre estos cambios, según Llano, tenemos:

- La empresa paso de ser un sistema hermético a uno abierto que se encuentra permeado por las exigencias sociales, las cuales reclaman a la organización estar más atentas a las necesidades y gestión de sus empleados.
- La empresa está modificando sus ideas de enfrentamiento, competitividad y separación, con otras empresas, entre sus empleados y en el mercado, para suplantarlas por referencias positivas de colaboración y convergencia.
- La empresa está pasando de un pensamiento de desconfianza con el trabajador, donde la libertad humana debe ser controlada, a una posición que busca reconocer los aportes individuales de los trabajadores mediante el ejercicio de la libertad para potencializarlo en su desarrollo personal al comprender y reconocer su fuerza creadora, original e insustituible.
- La empresa está trasladando su contexto de especialización (que exige una mentalidad analítica y diacrónica), a la generalización, globalización e interrelación, que no es disgregadora sino conjuntiva.

Finalmente, para Llano, “hay una necesidad de cambio, las estructuras típicas de la modernidad deben ser ennoblecidas, adquirir un rostro humano, que no podrá tener lugar a menos que se respeten los cinco principios que ya están gestando una *nueva sensibilidad* en la empresa” (1994, p. 88). Ennoblecere y proporcionar un rostro humano a la empresa significa hacerla concordante con el Ser natural y propio del hombre, es decir, hacerse influenciabile por el modo de ser de las comunidades de carácter personal.

La gestión de lo humano

Las organizaciones en general, pero especialmente las empresariales a nivel mundial, se encuentran inmersas en escenarios poco previsibles, con cambios acelerados y desafíos que influyen especialmente en su gestión y desempeño. La globalización transforma el ambiente de los negocios y con ello también los conceptos y fundamentos propios de la administración que, con la llegada de la sociedad del conocimiento y de la información, deben ser nuevamente reflexionados y renovados hacia las actuales realidades organizacionales. Esta necesidad incluye no solo al trabajo como ejercicio productivo, sino también al trabajador como soporte de las modificaciones en la producción y del diseño y modificación de estructuras organizacionales que la tecnología actual propicia.

El entorno exige diseños organizacionales que se centren en cimentar compañías ágiles, con alta capacidad de adaptación a las tendencias globales, generadoras de valor con sus grupos de interés, con estructuras flexibles, eficientes y sostenibles. Capaces de aprender a aprender, con requerimientos de habilidades para mantenerse abierta a lo nuevo, cuestionar suposiciones operativas de forma más básica, con facilidad de aceptar el entorno con incertidumbre compleja y variable, pero sobre todo con capacidad autorreflexiva para pensarse y proponerse como agente de cambio social y humano en busca de nuevos esquemas gerenciales que lleven al conjunto social hacia lo mejor y más digno (Restrepo y Vélez, 2015). De la misma forma, hay necesidad de repensar la concepción del hombre dentro de las transformaciones estratégicas que requieren las organizaciones empresariales, al ser necesario recuperar la dimensión humana del hombre trabajador e instaurarla en los referentes de las nuevas directrices sociales para beneficio, de nuevo, de las personas y de su realización (C. Llano, 1992).

En los sistemas organizacionales empresariales, una de las áreas funcionales más directamente relacionadas con lo humano, o al menos, con la dimensión laboral del trabajador, es la de gestión humana que regularmente se ocupa de tareas de corto plazo y de carácter funcional con los empleados, dejando al margen factores concernientes al largo plazo en lo que respecta a la dimensión humana de las organizaciones.

Calderón-Ferrey (2011) determina que el área de gestión humana dentro de las organizaciones todavía tiene una concepción funcionalista y reduccionista, por cuanto consideran que en el momento en que cumplen con sus responsabilidades básicas, por ejemplo: pagar cumplidamente o realizar programas de bienestar asistencial, están contribuyendo con el crecimiento, desarrollo y dignificación de los individuos. Como consecuencia de esta reducida ideología, el área se preocupa solo por un oficio operativo, pero no tienen una visión que permita proyectar a la empresa hacia un cambio en el cual el ser humano se valore y dignifique como ser humano a través del ejercicio del trabajo. Aunque hay gerentes progresistas que desean mejorar sus efectos anquilosantes, son solo algunos los que están en capacidad de presentar inclinaciones gerenciales diferentes para cambiar los modelos administrativos vigentes, y transformar la organización hacia un diseño donde la valoración del Ser en el hombre resulte importante. Es en esta trascendencia donde se ubica la dignidad del ser humano y que, por supuesto, está más allá de los resultados materiales de su desempeño laboral.

El área de gestión humana debe tener claro que las transformaciones en las empresas requieren cambios de diverso tipo, pero los trascendentales deben ser de tipo antropológicos, lo que quiere decir, una constante atención del área sobre el desarrollo individual de los trabajadores en su dimensión humana. Llano determina que debe realizarse primero un cambio de la persona y luego una modificación en los modelos: se inicia con la antropología y después se

pasa a la economía. Superando una falta común del marxismo y del mundo de la tecnoestructura, donde se presume que la ética personal no sirve, y que toda evolución de la organización ha de ser estructural. Esta perspectiva de trabajo solo desde lo estructural no resuelve el problema de la alienación de los trabajadores y reproduce el predominio de lo organizacional sobre lo humano, reproduciendo el mismo esquema que se critica solo cambiándolo por estructuras nuevas que a la postre resultan en cambios formales y poco esenciales. Para el filósofo, todo cambio estructural es consecuencia de un crecimiento de los individuos, de aquí la importancia de una buena gestión de lo humano dentro de la organización.

Se entiende por gestión humana en la contemporaneidad a las acciones que una empresa lleva a cabo para lograr converger el desarrollo humano con el organizacional en el logro de los objetivos conjuntos, a través de un sistema de relaciones internas fundamentadas en cuidar y expandir la dignidad de un bien y buen vivir laboral, humano y organizacional. Este compromiso con la dignidad humana trasciende las responsabilidades laborales, preservando, por supuesto, la sostenibilidad de la organización (Restrepo y Vélez, 2015). En vía de esto, es responsabilidad del área de gestión humana el generar y expandir los procesos de formación y consolidación de los miembros de la organización, dentro de un contexto de humanismo que se soporte sobre la dignidad, y que, a su vez, les conceda a los trabajadores el derecho de ser valorados y respetados, como seres individuales y sociales en todas las esferas del desempeño humano en la sociedad contemporánea.

La dignidad no es una condición de tipo accidental, es algo esencial del ser humano; no habita en el prototipo de labor que los individuos ejecutan, sino en el sistema de relaciones sociales en el que la persona lo realiza. No hay un trabajador en la empresa que este despojado de valor intrínseco, de dignidad. Es la naturaleza

humana del trabajador la que le confiere dignidad a cualquier trabajo, y es por ella por lo que se hace realmente digno al trabajo.

Las empresas tienen responsabilidad hacia las personas que dependen directamente de ella a través del trabajo. De la relación laboral se generan una serie de derechos y obligaciones mutuas entre empresa-trabajador, que traen consigo responsabilidades y derechos. Para el empleador, a través del área de gestión humana, el pago de una remuneración equitativa, el reconocimiento de las cargas sociales, la seguridad en el empleo, el resguardo de la fuente de empleo, la capacitación y las buenas condiciones laborales, entre otras. Pero más allá de estos aspectos, el gestor de la dimensión humana en las organizaciones se debe comprometer con la implementación de una cultura institucional que se dirija hacia garantizar las condiciones de un trabajo decente para todos los miembros de la organización: “El trabajo decente es el punto de convergencia de sus cuatro objetivos estratégicos: la promoción de los derechos fundamentales en el trabajo; el empleo; la protección social y el diálogo social” (OIT, 1998, p. 45). Esta definición se alinea con la de Brú (2004), que precisa el trabajo decente como “aquella ocupación productiva que es justamente remunerada y que se ejerce en condiciones de libertad, equidad, seguridad, estabilidad y respeto a la dignidad humana” (p. 34).

Este concepto de trabajo decente debe transitar hacia caminos que dejen a un lado el binomio que Llano y Zagal (2001) llaman lealtad-seguridad, donde la relación laboral se centra solo en transformar, transferir, tolerar y despedir:

Si el empleado no rendía el máximo esperado de él, el primer paso consistía en *transformarlo* para que su trabajo fuera más efectivo. Si ello no se lograba en el puesto que desempeñaba, se buscaba otro más adecuado *transfiriéndolo* a él. Si aún después de aquella transformación y transferencia los resultados no eran todavía óptimos, cabría aún adoptar una actitud de *tolerancia*, siempre y cuando su aportación a la empresa fuera superior al costo de mantenerlo en

nómina. Finalmente, cuando esta relación costo- beneficio se invertía venía el *despido*, terminar el contrato (p. 60).

Para generar una interacción trabajador-empresa centrada en una relación de confianza entre ambas partes, es necesario avanzar en el desarrollo de un esquema que finalice la discordia entre trabajo y capital y comiencen a construir desde la complementariedad. Este aspecto no requiere eliminar las diferencias entre las personas, por el contrario, requiere de su aprovechamiento para justificar la complementariedad. Se trata de introducir en las relaciones sociales la dignificación del hombre en sus condiciones de vida orientadas a un buen y bien vivir, convocando al mundo vital y a sus valores de colaboración y cooperación. Se requiere también que el área de gestión humana se concentre en la potenciación del ser humano y en el adecuado desarrollo de las capacidades laborales, “centrarse en las capacidades significa establecer las condiciones para que los seres humanos puedan desplegar sus potencialidades, en especial las intelectuales y las emocionales” (Pele, 2015, p. 106).

Es vital una gestión de la dimensión humana que se oriente hacia un trabajo decente, mediante la construcción de cargos que cuenten con ambientes adecuados para un desarrollo integral del empleado y concretar en el trabajador aquellos valores que efectivamente lo hagan un hombre poseedor de derechos colectivos e individuales, sin dejar de lado las condiciones de un trabajo que debe trascender las simples políticas laborales de aplicación general. Lo anterior demanda de la empresa una preocupación por consolidar lugares de trabajo saludables, un interés por el bienestar intelectual y corporal del empleado, programas y políticas que eviten la discriminación de sus miembros, oportunidades de trabajo decente, la protección de los trabajadores ante contratiempos y circunstancias de vulnerabilidad que hagan que este no pueda trabajar, entre otros. Pero lo más importante es desarrollar la gestión empresarial y espe-

cíficamente la gestión de la dimensión humana de las organizaciones, a través del tamiz de los valores.

Para edificar el concepto de un trabajo decente, la gestión humana debe promover en la empresa varios pilares relacionados con los derechos fundamentales de las personas y con su dignidad, acerca de los cuales habla Calderón-Ferrey (2013):

- *Igualdad*, donde todos quienes participan en las organizaciones sean tratados de la misma manera, a través del reconocimiento y respeto a la existencia de la diversidad humana, y su necesaria función complementaria
- *Seguridad*, elemento esencial que permite el desarrollo integral de los trabajadores sin tener que cargar con la incertidumbre de no poder contar con un lugar de trabajo en la producción que trunque su buen y bien vivir y el de su familia. Los mecanismos estatales, empresariales y sociales actuales son los encargados de proveer la estabilidad, para que las personas puedan contar con un trabajo constante que les garantice condiciones y recursos para su conveniente progreso social, económico y el de su grupo familiar. Lo mismo le ocurre a la seguridad ocupacional y protección a su salud, que minimiza los riesgos y mantiene la integridad física de las personas, al igual que la seguridad social, que provee de mecanismos para financiar su mantenimiento y subsistencia en la etapa de vejez.
- Otro elemento importante en la construcción del trabajo decente es el de la *libertad*, no solo en un contexto físico, sino también de pensamiento y creencias sin censuras, donde la persona pueda definir una conducta libre de lazos opresores en el ejercicio de su trabajo.
- La *empleabilidad* es otro de los componentes en esta construcción donde la empresa contribuya con otros agentes sociales a la generación de condiciones laborales que garan-

ticen el desarrollo de su potencial, capacidades y competencias para que pueda mantener su puesto de trabajo.

- Por último, estaría la *representación y el diálogo social* como la facultad de los miembros de la organización para hacer oír su voz.

Todas las personas dentro de una organización aspiran a tener un trabajo decente que los dignifique, que mínimamente apunte a los propósitos estratégicos definidos por la OIT (1998): derechos laborales, empleo pleno, protección social, diálogo y entendimiento social. Estos propósitos reconocen las insuficiencias tanto de los individuos, las familias y la comunidad, como las necesidades de desarrollo de cada país. Un trabajo decente propende a establecer escenarios laborales que incentiven la inversión y el progreso de las organizaciones y de los empleados. De esto no cabe duda alguna y las organizaciones empresariales se aproximan en mayor o menor medida a estos estándares, pero no se trata solo de eso, sino de abrir la dimensión humana de la organización para reorientar desde allí todo el quehacer empresarial.

La idea de un trabajo decente no solo se limita a un pensamiento materialista de la labor, cobija también el contexto espiritual, como lo expresa la Declaración de Filadelfia: “Todos los seres humanos, sin distinción de raza, credo o sexo tienen derecho a perseguir su bienestar material y su desarrollo espiritual en condiciones de libertad y dignidad, de seguridad económica y de igualdad de oportunidades” (OIT, 1998, p. 65).

Es de resaltar que, dentro de la construcción de un trabajo decente y de una gestión integral de lo humano, se debe conceder un interés relevante a los valores organizacionales, que son garantes de la seguridad y del compromiso organizacional y empresarial. Estos valores institucionales constituyen un marco dentro del “humanismo empresarial”, que busca la realización y el desarrollo de la dimensión humana en el mundo de los negocios, que posibiliten alcanzar

horizontes más altos de calidad organizacional, en vía de promover la excelencia humana (Diez, 2012).

Para Llano (1997), los valores son “aquellos bienes cuya posesión acrecienta las realidades y posibilidades humanas” (p. 129). Los valores orientan el hacer perfectible del hombre en general y del trabajador en particular, en el marco de una libertad responsable y un diálogo respetuoso en busca de acuerdos equitativos de desarrollo. Cuestionar si los valores organizacionales de hoy y la filosofía corporativa están todos alineados con los criterios del buen y el bien vivir de la colectividad, es una necesidad para la sostenibilidad no solo de las empresas, sino de todo el conjunto social. Solo los valores así alineados, asumidos, declarados, respetados y aplicados conducen a las personas en un desarrollo total de sus capacidades y dotaciones naturales. Puede afirmarse que, en el terreno moral, un valor será verdadero en función de su capacidad para hacer más humano al hombre (Vidal-Bot, 2019).

Llano es consciente de que la empresa y el tema de la moral se pensaban como ejes no relacionados y en ocasiones llegaron a ser hasta excluyentes. Los valores pueden hacer vulnerable a una empresa, en la medida que proporcionan los referentes para el juzgamiento de las acciones organizacionales frente a su coherencia o no, ante los valores declarados. Sin embargo, para Llano, esta relación debe darse de forma diferente, debe ser más próxima y convergente, siendo un deber básico y urgente sobre todo para las organizaciones empresariales, “en la empresa los valores son catalizadores que tienden a personalizar el trabajo, la dirección, la motivación, el capital y las relaciones con el entorno, dándoles una proyección social y solidaria” (Llano y Llano, 1998, p. 2). Los valores en una empresa son pilares estratégicos que necesitan ser definidos, pero, sobre todo, deben mantenerse vivos dentro de la cotidianidad laboral, para demostrar su articulación estructural con la gestión organizacional. El área de gestión humana debe ser la garante de conservarlos, fomentarlos y generalizarlos

continuamente, con el propósito que los trabajadores conozcan sus significados y los pongan en práctica en su trabajo diario.

Entre los valores empresariales que aportan en la elaboración de un tejido humano que conduzca a contextos de dignidad hacia los miembros de la organización se encuentran:

- *Respeto*. Es uno de los valores más importantes, dado que es fundamental para lograr una interacción social que acoge los principios del pluralismo, complementariedad, inclusión, integralidad y solidaridad. Se centra en tener veneración y aprecio por la persona, suponiendo un reconocimiento general que se le debe a todos los individuos. Tratar a cada hombre como a uno mismo, con el decoro que le otorga su valor como ser humano y por la dignidad que este posee.
- *Benevolencia*, para prevenir el daño a terceros con las actuaciones propias y evitar siempre la socialización de costos que impacten el bienestar de los demás.
- Ser comprensivo y tolerante, *doble efecto*. Buscar primero el efecto beneficioso que se puede producir de los actos realizados.
- *Integridad*, para actuar en el trato con los demás, en vía de valores como la rectitud, honestidad y verdad.
- *Justicia*, para relacionarse con las personas dándole a cada quien lo que le corresponde o pertenece de manera apropiada.

Para Llano, en el momento que los miembros de la organización realizan una introspección de los valores organizacionales en su vida laboral, se constituye un verdadero estado de bienestar para los trabajadores, al ser una invitación a una existencia de plenitud. De los estos valores organizacionales (respeto, benevolencia, doble efecto, integridad, y justicia) parten los lineamientos para las políticas de gestión humana y la gestión del desarrollo y del cambio

organizacional, debido a que son los valores los que les dan sentido a las acciones a realizar.

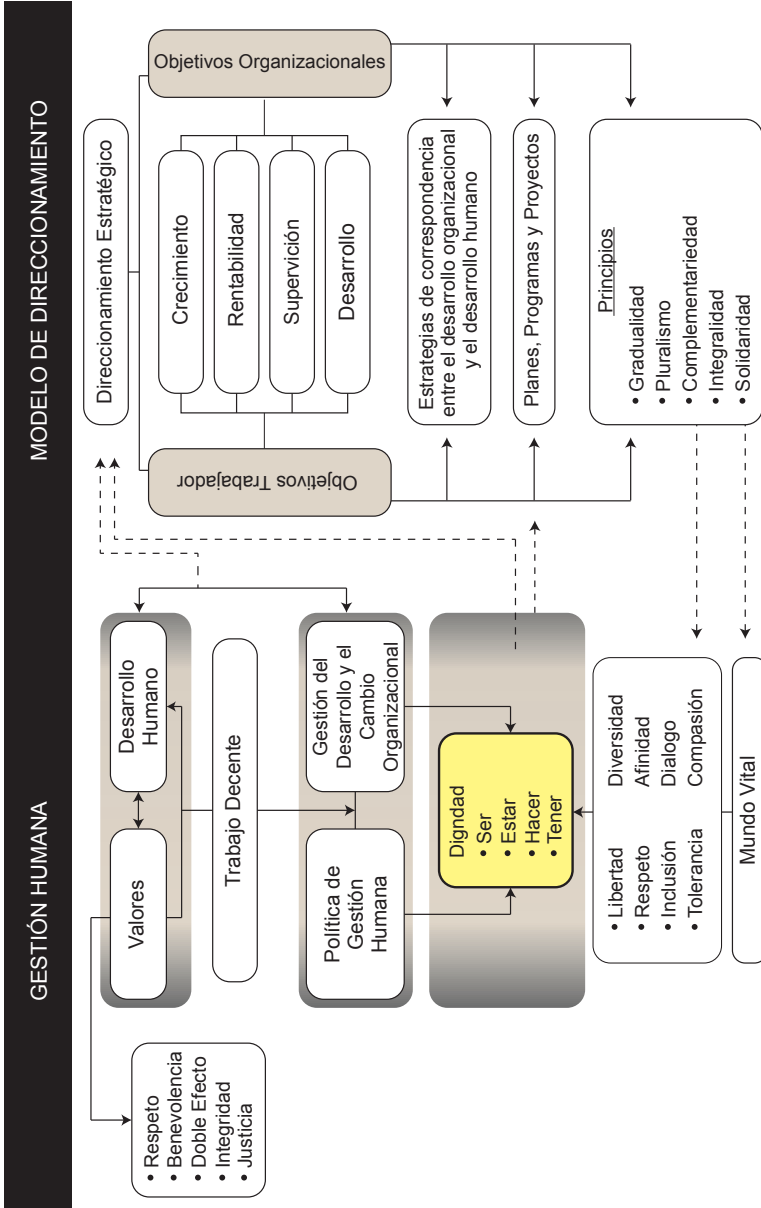
Conclusiones

Para finalizar, se propone un esquema que sugiere cómo debe darse una gestión de lo humano y un modelo de direccionamiento en las organizaciones contemporáneas, donde se retome la importancia del trabajador en su dimensión de Ser y se aporte a su dignificación. Se evidencia aquí lo planteado a través de esta reflexión.

El área de gestión humana se convierte entonces, en una unidad estratégica para los procesos de humanización del trabajador y del trabajo en la organización, teniendo como pilares básicos las dimensiones del tener, hacer, estar y Ser. Dimensiones con las cuales finalmente el individuo alcance su verdadera plenitud. De esta área también depende que el hombre en su dimensión de trabajador logre ser útil, alcance un buen y bien vivir, y aproveche sus potencialidades en el desempeño de su labor, aspectos que finalmente hacen que los trabajadores se sientan integrados a la sociedad, proyecten una imagen positiva ante los demás y mejoren su autoestima.

Finalmente, la dignificación del hombre trabajador y del trabajo trasciende a la concreción física de su humanidad y se extiende hacia las dimensiones en las que el ejercicio del trabajo se articula con lo social. Este principio se alinea con la idea de que una empresa es mucho más de lo que define en sus procesos productivos y sus productos, llegando hasta la sincronía con los demás procesos y agentes sociales.

Figura 1
Gestión humana y modelo de direccionamiento



Referencias bibliográficas

- Brú, E. (2004). *Globalización y trabajo decente: una estrategia productiva para más y mejores y empleos*. Costa Rica: UNED.
- Calderón-Ferrey, M. (2013). ¿El trabajo dignifica al hombre o la persona humana dignifica al trabajo? *Revista del Instituto Tecnológico de Costa Rica*, s/n.
- Castillo, G. (2010,). *El valor central de la persona humana en las organizaciones. Claves del pensamiento de Carlos Llano*. Lima: Universidad de Piura.
- De la Vega, N. (2007). El hombre centro de la empresa. *Liderazgo con Valores*, (288). México DF: Istmo.
- Diez, J. (2012). *El papel de la voluntad en la teoría de la acción en Carlos Llano Cifuentes* (Tesis doctoral). Universidad Internacional de Catalunya, Barcelona.
- Escribano, X. (2008). *Territoris humans de la salut. Societat, cultura i valor*. Barcelona: Dux.
- Gantman, E. R. (2009). Reflexiones sobre la evolución de las ideologías gerenciales desde el siglo XIX hasta el presente. *Energeia*, 5(1), 96-115.
- Havel, V. (1990). *La política y la conciencia*. Madrid: Atlántida.
- Inciarte, F. (1976). *El reto del positivismo lógico*. Madrid: RIALP.
- Llano, C. (1989). *Las caras de la dignidad*. México DF: Istmo.
- Llano, A. (1992). *Un nuevo espíritu de la empresa*. México DF: Istmo.
- Llano, C. (1994). *El postmodernismo en la empresa*. México DF: IPADE; McGraw-Hill.
- Llano, A. (1989). *La nueva sensibilidad*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Llano, C. (2010). *Ser del hombre y hacer de la organización*. México DF: Ruz.
- Llano, C. (1990). *El empresario en acción*. México DF: McGraw-Hill.
- Llano, C. (1992). *Los problemas actuales de la libertad*. Universidad Panamericana de Guatemala.
- Llano, C. (1994). *El postmodernismo en la empresa*. México DF: McGraw-Hill.
- Llano, C. (1997). *Dilemas éticos de la empresa contemporánea*. México DF: FCE.
- Llano, C. (1998). *Dilemas éticos de la empresa contemporánea*. México DF: FCE.
- Llano, C. (2000). *Análisis de la acción directiva*. México DF: ECA.

- Llano, C. (2002). Caracterología: el directivo al inicio del siglo XXI. *Empresa y Humanismo*, 5(1).
- Llano, C. (2004). Etimología del error. *Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista*, (57).
- Llano, C. y Zagal, F. (2001). *El rescate ético de la empresa y el mercado*. México DF: Trilla.
- Llano, C. y Llano, A. (1998). *Dilemas éticos de las empresas actuales*. XXXIII Congreso de AEDIPE, Pamplona.
- OIT. (1998). *Declaración relativa a los principios y derechos fundamentales en el trabajo y su seguimiento*. Recuperado de <https://bit.ly/2V3x64O/>
- Pele, A. (2015). La dignidad humana: modelo contemporáneo y modelos tradicionales. *Revista Brasileira de Direito*, s/n.
- Restrepo, F. y Vélez, A. M. (2015). *Hacia una gestión humana socialmente responsable*. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Spaemann, R. (1988). Sobre el concepto de dignidad humana. *Persona y Derecho*, (19).
- Vidal-Bot, J. (2019.). *La dignidad humana y sus implicaciones éticas*. Barcelona: Asociación Catalana de Estudios Bioéticos.

El ciclo menstrual femenino: ¿Derecho o exclusión laboral?, una interpretación desde el DSM-5

Verónica Naranjo Quintero¹
Martha Muñoz Argel²

Resumen

En la actualidad se está hablando de licencia menstrual y ya en algunos países asiáticos esto es un hecho. En este sentido, este artículo se cuestiona si esto es un derecho o un retroceso para la mujer en cuanto a permanecer y acceder al campo laboral. Este texto aborda el análisis desde tres momentos: la menstruación desde el DSM-5, la repercusión e interpretación del ciclo menstrual en el campo laboral y el sentido del ciclo menstrual en el campo laboral y la vida cotidiana.

1 Teóloga, máster en Teología con énfasis en Bioética, docente e investigadora de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, miembro del Grupo de Investigación en Ética y Bioética (GIEB) y cofundadora del grupo Talita Qumi, que imparte talleres sobre el ciclo menstrual (veronica.naranjoqu@upb.edu.co).

2 Psicóloga, máster en Psicología, docente e investigadora de la Facultad de Psicología de la Universidad Pontificia Bolivariana de Montería, miembro del Grupo de Investigación en Calidad de Vida (CAVIDA) (martha.munoz@upb.edu.co).

Introducción

La presencia del ciclo menstrual es un especial condicionante de la disposición de la mujer en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana que se implica. Las mujeres en edad fértil presentan síntomas premenstruales que, en general, son fuente de malestar caracterizado por respuestas del estado de ánimo irritable, ansioso, apático o de tristeza. En tal sentido, ha habido una observancia sobre los mismos y una escasa mirada del ciclo menstrual en un espectro de posibilidad de entenderse en el plano de la productividad, que también lo pudiera caracterizar. Así, los antecedentes de estudios y aproximaciones en su comprensión se han centrado con mayor énfasis sobre el tratamiento médico de un síndrome o trastorno (Lanza y Pearlstein, 2017), las precisiones clínicas como entidad (Bocchino y Gómez, 2004), además de las consideraciones sobre la incapacidad que ocasiona el malestar premenstrual en el ámbito del desempeño laboral (Silveira *et al.*, 2014), entre otras.

Conforme a lo manifestado, son escasos los estudios que se enfocan en mostrar las particularidades de la respuesta cognitiva, emocional y motriz que en la mujer se manifiestan durante el complejo entramado de los mecanismos psicológicos y fisiológicos que conforman los ciclos menstruales y sus potencialidades respecto a la eficacia y eficiencia en distintas tareas, en consonancia con las manifestaciones orgánicas durante el ciclo.

La menstruación desde el DSM-5: trastorno disfórico premenstrual

Desde hace varios siglos, las manifestaciones somáticas y psicológicas propias del ciclo menstrual han sido ampliamente analizadas para justificar condiciones de diferencia en desventaja que tendría la mujer por razones de su propia naturaleza. Aunque, en contraste con siglos anteriores, ya en el siglo XX la literatura se

enfoca en discusiones y argumentos que se alejan de las apreciaciones supersticiosas y basan su comprensión en aspectos biológicos y psicológicos, que subyacen en el cuadro premenstrual; estas bien siguen sirviendo a la justificación acerca de la inferioridad de la mujer, debido a la presencia del flujo menstrual considerado como “discapacitante” para “estudiar, ejercer como juez, ministro, etc., dado que su estado anímico es muy voluble y no le permite atender con claridad a las cuestiones de rigor y de gran interés que requieren estas actividades”(Tacoronte, 2013, p. 70). Aun en el siglo XXI, los avances en investigaciones sobre el ciclo menstrual y sus concomitantes en la salud no satisfacen una perspectiva integral.

Haciendo un poco de historia sobre el impacto en la vida de la mujer de la inclusión del cuadro premenstrual como entidad clínica, ya en 1937 las apreciaciones académicas sobre los síntomas premenstruales, en el marco de la enfermedad, alcanzaban su denominación con el nombre de “tensión premenstrual” (Chrisler y Caplan, 2002 en Matusевич, 2008). Un poco después de la mitad del siglo XX, se identificaron los síntomas premenstruales con el concepto clínico “síndrome premenstrual”, lo cual abrió un mayor espacio para determinar su medicalización y para representar el ciclo menstrual como un problema de salud (Matusевич, 2008).

En 1987, con la edición del *Manual diagnóstico de enfermedades mentales DSM-3-R*, se incluye este cuadro bajo el nombre de “desorden disfórico premenstrual” (DDPM). Posteriormente, en el DSM-4, se lo llama “desorden disfórico de la fase luteínica”. Ulteriormente, en el DSM-5 (2013), adquiere el nombre de “trastorno disfórico premenstrual” (TDP). En todas estas actualizaciones del DSM, aun cuando se determinan criterios claros para su diagnóstico a partir de la presencia de síntomas somáticos y del estado de ánimo, bajo la cuestión de generar disfuncionalidad ya sea social o laboral (APA, 2014), se mantienen cuestiones de incertidumbre a la hora de dictaminar diagnóstico.

En acuerdo con lo anterior, dentro del espectro de la sintomatología premenstrual ha sido de importancia hacer notar que la distinción conceptual entre síndrome premenstrual (SPM) y TDP es difusa. Esta refiere al predominio sintomático somático no incapacitante del primero, y al componente psíquico con afectación incapacitante significativa de la funcionalidad de la mujer en el segundo (Cedeño *et al.*, 2019). En conjunto con ello, identificar y diferenciar con otras patologías mentales resulta complejo.

En razón a lo expresado, se entiende que en las ediciones anteriores del DSM se excluyera del apéndice este estado, dada la necesidad de mayor evidencia científica para su inclusión en la categoría de trastorno psiquiátrico. Sin embargo, en el DSM-5 se lo incluye en el texto principal, en el orden de los trastornos depresivos, basado en evidencias que muestran su distinción de otros trastornos y —entre otros validadores— por la respuesta predictiva al tratamiento (Lanza y Pearlstein, 2017). Estos dos aspectos se asumen relevantes en la discusión del límite respecto a la afectación de orden funcional, en el ámbito social-laboral de la mujer, bajo la posible patologización o no del cuadro premenstrual.

Primeramente, sobre el carácter distintivo del TDP de otro trastorno es de analizar que, aun cuando los criterios diagnósticos parecen ser claramente definido, las descripciones sintomáticas por parte de la mujer son las evidencias para establecer su diagnóstico, y en esta medida, pocos casos cumplen criterios para ser calificados de trastorno, valorándose más bien como SPM (Besio *et al.*, 2012).

Si bien el síndrome se interviene mediante cambios en hábitos saludables, con frecuencia es medicalizado. Por otra parte, en otros casos, los síntomas psicológicos pueden comprenderse en el marco de derivaciones de otros trastornos u otros factores que afectan el estado de ánimo. De ahí que el criterio para diferenciar el SPM del TDP se realiza principalmente con la anamnesis, por la ausencia de signos clínicos al examen físico o un examen de laboratorio que lo

concluya. En tal sentido, “el diagnóstico se realiza basándose en la medición subjetiva de síntomas que la paciente en un diario o lista anota durante cada día del ciclo menstrual, precisando la aparición o agravamiento de síntomas en período luteal” (Cedeño *et al.*, 2019, p. 200). Así, se especifica el diagnóstico bajo los siguientes criterios: presencia de al menos cinco síntomas, por lo menos uno de ellos relacionado al ámbito afectivo; documentados prospectivamente en dos ciclos menstruales consecutivos, restringidos a la fase lútea y con resolución al término de la menstruación; que alteren el funcionamiento o la calidad de vida; y que no correspondan a la exacerbación de otro tipo trastorno (DSM-5).

En ese sentido, el peso que el trastorno coloca sobre el aspecto psicológico, ha tenido su impacto en el campo de la investigación, orientado al énfasis sobre el rendimiento intelectual de la mujer durante el periodo premenstrual, menstrual y posmenstrual. En su mayoría, bajo la perspectiva incapacitante, entendida en el contexto de significación clínica, asociada al malestar emocional/físico y el deterioro del funcionamiento cotidiano. Como se observa:

Los criterios establecidos se refieren a síntomas, conductas, funciones cognitivas, signos físicos y combinaciones de síntomas que es preciso discriminar con precisión de lo que son los cambios en la vida cotidiana, la adaptación a las diversas fases del ciclo evolutivo o las respuestas transitorias a las situaciones de estrés (Echeburúa *et al.*, 2014, p. 70).

De esta manera, se transita hacia su legitimación en el discurso médico, incursionando en el plano de la enfermedad. Esto trae la concomitante exclusión de la mujer de diversos espacios laborales, justificados médicamente y asumidos por la mujer no como un evento aislado, sino en la recurrencia de ciclos de síntomas molestos durante la vida fértil. Queda excluida del discurso clínico una visión positiva de la salud que habilita a la mujer en la optimización de

su respuesta bajo las características del ciclo, es decir, condiciones favorables asociadas a su naturaleza.

Así, la circunstancia de valoración de los síntomas premensuales pone de frente el hecho de que la categoría clínica constituye un sesgo en las oportunidades de desarrollo de la mujer en los distintos ámbitos, ya sea por sobre-diagnóstico o por imprecisión del mismo. De igual modo, son válidas las reflexiones que puedan derivarse de una postura positiva de salud, desde la perspectiva del diagnóstico psiquiátrico en entidades clínicas escasamente definidas y su posibilidad de generar una psico-patologización de la vida cotidiana de la mujer, analizadas en la posibilidad de creación de pacientes falsos (Boyle, 2013 y Carlat, 2010 en Echeburúa *et al.*, 2014).

En relación con la intervención clínica del TDP son de analizarse dos aspectos que pudiesen estar relacionados, sin embargo, se han situado de manera tangencial. Uno es la perspectiva de los factores psicosociales asociados a la aparición del trastorno, que de manera relevante se identifican con la clase económica y una tendencia hacia el significado para aquellas mujeres sin ocupación actual, además de su comorbilidad significativa con trastornos del estado de ánimo, de ansiedad y el riesgo actual de suicidio (Bezerra *et al.*, 2018), que muestran su origen en la dimensión socioemocional. Por otra parte, se ha enfocado su tratamiento mediante un manejo de medicalización en primera línea con antidepresivos inhibidores selectivos de la recaptación de serotonina, que han sido eficaces en reducir los síntomas relacionados con el estado de ánimo, administrados de manera recurrente en la fase luteinizante (Yonkers y Simoni, 2018).

En este sentido, es posible concluir que la mirada de lo femenino en el ámbito de la psiquiatría pudiera descuidar el conjunto de la vida social de la mujer y generar una gran dificultad para que el concepto de mujer pueda visualizarse en diferentes áreas de la vida cotidiana.

Repercusión e interpretación del ciclo menstrual en el campo laboral

Como ya se analizó en el punto anterior, el ciclo menstrual en nuestra época puede evidenciarse para algunas mujeres como un trastorno disfórico, además de ser el ciclo menstrual una realidad que se ha interpretado a través de muchos enfoques, tanto mitológico, biológico como desde los misterios que esta realidad puede evocar. En este punto interesa reflexionar qué repercusiones tiene esta realidad femenina en el campo laboral, para lo cual se aludirá a algunos casos que reflejan la manera de como las sociedades han interpretado la menstruación en el campo laboral.

Para iniciar estas menciones, es relevante aludir a la interpretación que deben tener los entrenadores deportivos con sus deportistas mujeres, es decir, ellos deben ser estudiosos del ciclo menstrual para un mayor rendimiento y resultado de parte de sus deportistas, tal cual como lo explica Miguel Rabanal (2014), quien explica cómo diferenciar los momentos biológicos y desde allí cómo usarlos para el entrenamiento físico:

Fase Postmenstrual: se corresponde con la primera mitad del ciclo y se caracteriza por un nivel mayor de estrógenos, lo que hace a la mujer más susceptible a aguantar mayores cargas de trabajo y por tanto entrenamientos más duros tanto en volumen como en intensidad.

Fase Ovulatoria: tiene lugar hacia la mitad del ciclo (el día 14 en un ciclo de 28 días) y es en esta fase cuando el óvulo abandona el ovario. A nivel deportivo habrá que tener presente que la intensidad y la duración del ejercicio debería empezar a disminuir.

Fase Premenstrual: se corresponde con la segunda mitad del ciclo menstrual y se caracteriza por un aumento en el nivel de progesterona, lo que nos indica que los ejercicios a realizar durante esta fase deberían de ser más moderados, debiendo bajar considerablemente la duración e intensidad del entrenamiento. Es durante esta fase cuando se producen los cambios más significativos en el cuerpo de

la mujer, destacando la retención de líquidos, los dolores y la sensación de malestar general llamada Síndrome Premenstrual: apatía, irritabilidad, cefaleas, nerviosismo, vómitos, cólicos menstruales [...]. Por lo general cuanto más elevado es el nivel de la mujer deportista, menores son los síntomas, pero aquí no podemos generalizar porque, cada mujer responde de una manera diferente.

Fase Menstrual o Periodo: si no se produce el embarazo, los niveles de estrógeno y progesterona disminuyen por lo que el recubrimiento ensanchado del útero se desprende produciendo una pérdida de sangre que tiene como consecuencia una disminución en el transporte de oxígeno, con lo que no sería conveniente realizar ejercicios de gran resistencia como correr (Rabanal, 2014).

Lo anterior indica que el estudio del ciclo menstrual se hace muy necesario para comprender el ritmo de vida, de concentración y de ánimos que la mujer puede tener en determinados momentos del mes, además, cómo esta comprensión e interpretación del cuerpo biológico de la mujer puede ser de utilidad en varios campos, entre ellos el deporte. No obstante, esto se puede ver desde el uso de este aspecto para las competencias, pero actualmente también se ha debatido y se ha llevado a cabo la licencia menstrual para el síndrome aludido. A continuación, se mencionan los países que lo han implementado:

Corea del Sur, las trabajadoras han tenido derecho a un día de descanso cada mes desde el 2001. En el 2014, Taiwán modificó su legislación para conceder a las trabajadoras hasta un día de permiso menstrual por mes y tres de estos califican para medio pago. Indonesia se les concede dos días de licencia menstrual al mes por ley (Shen Lu, 2016).

Esto nos lleva a pensar que el ciclo menstrual no solo se ve como una realidad biológica de la mujer, sino que en algunos casos se interpreta como una enfermedad que ocasiona que la mujer pare su ritmo de vida, entre ellas la dimensión laboral. Cabe también detallar que los países donde se ha legalizado la licencia menstrual son países asiáticos, con realidades diferentes a las que vivimos en

los países de América del Sur. Teniendo presente esto, debemos preguntarnos si por los contextos económicos y las realidades sociales que vivimos en nuestros países es conveniente que este tema se aborde de esta manera o antes esto podría ser un motivo de exclusión para el acceso y la permanencia laboral de la mujer.

También es importante pensar si una licencia menstrual puede considerarse como un derecho, teniendo presente que los derechos son aquellas condiciones que las sociedades han inventado para la realización de la persona. En este sentido, nos preguntamos si la licencia menstrual ayuda a la realización de la mujer en el campo laboral. Bajo esta premisa se elabora el siguiente punto.

El sentido del ciclo menstrual en el campo laboral y la vida cotidiana

Como ya se analizó anteriormente, la menstruación desde el DSM-5 se ha interpretado para algunas mujeres como un trastorno disfórico y esto ha sido uno de los motivos que ha generado repercusión en el campo laboral, a tal punto que varios países asiáticos han decidido sacar una licencia menstrual. En este sentido, nos interesa reflexionar si esto es un derecho o exclusión, además, cuál es el verdadero sentido de este tema en el campo laboral y en la vida cotidiana.

Vale la pena aludir que ver la licencia menstrual como un derecho es algo confuso, ya que un derecho debería darse por la misma existencia del sujeto, pero este se da por el diagnóstico que autoricen unos terceros, de esa manera se estandariza el dolor y los síntomas de todas las mujeres y bajo esta perspectiva se pierde la particularidad de cada caso.

Desde esa lectura, la licencia menstrual puede ser un derecho para quien vive su ciclo de manera dolorosa con los síntomas ya mencionados, pero puede ser exclusión para quien viviéndolo de esa manera no se la reconoce. Además, puede ser exclusión en los

contextos que piensen que contratar a una mujer no será rentable a nivel productivo y económico, así como se ha interpretado con el tema de la maternidad, y esto puede ser un poco más complejo con la menstruación, llevando a una involución del acceso y la permanencia de la mujer en el campo laboral.

No se podría decir si es derecho o exclusión de una forma categórica, pues falta mayor comprensión de lo que se busca reglamentar. Para ello, se podría tener un mayor acercamiento al cuerpo de la mujer y el posible verdadero sentido del ciclo en su vida cotidiana y en el campo laboral. En este sentido, se mencionan algunas ideas que podrán clarificar un poco el significado del ciclo menstrual.

Lo primero es que falta mayor comprensión del cuerpo de la mujer. Se sabe que cada mujer en periodo fértil vive cuatro fases: preovulación, ovulación, premenstrual y menstruación, dándose los estados alterados de la conciencia, que es uno de los puntos que alude el DSM-5 en la fase premenstrual. Esto quiere decir que hay una falta de precisión en la licencia menstrual, pues no debería ser en la menstruación, sino días antes, ya que los mayores síntomas psíquicos y de dolor pueden darse en esta etapa y posteriormente en el sangrado ser un poco más tolerables. Por esta razón se puede pensar que hay una incompatibilidad con la norma y la comprensión del cuerpo de la mujer. En su anteproyecto de grado, Marina Tormo argumenta que es:

Importante sacar provecho del, buscando maneras de “provocar” estados alterados de conciencia con la ayuda de nuestro cuerpo y mente. Es curioso como en una sociedad tan avanzada, aun esté considerado como tabú el tema de la menstruación. Es importante analizar la posición social de ella a lo largo de la historia y compararlo con la actualidad. Aun se piensa en la menstruación como en una desventaja biológica que transforma a la mujer en una trabajadora emocional, irracional, inestable, en la que no se puede confiar. En vez de aceptarlo como algo natural y propio de la condición femenina. La cual nos proporciona herramientas clave para alcanzar aquello que realmente queremos conseguir (Tormo, s/f).

También falta una mayor interpretación de cómo poder vincular estos cambios hormonales y físicos en el ritmo laboral. La artista gráfica, diseñadora y maestra del ciclo menstrual Miranda Gray (2010) ha trabajado este tema de manera completa y propositiva, ella no solo habla del momento del ciclo menstrual, sino de los cuatro momentos biológicos que vive la mujer durante su ciclo, y para ello dice que la mujer deberá empoderarse y ser consciente de lo que es, para así sacar mejor provecho a esto. En suma, ella alude que en cada uno de los momentos la mujer podrá ser muy productiva, aunque de manera diferente en el campo laboral. En la parte menstrual (día 1 al 6), la mujer tendrá la oportunidad de reconectarse con lo verdaderamente importante, acá podrá ser consciente de lo fundamental en el trabajo y aunque no podrá ser igual de productiva que en otro momento de su ciclo, sí podrá analizar lo que debe de hacer y con efectividad saber cómo lo podrá hacer. En la preovulación (día 7 al 13), a nivel laboral, la mujer podrá realizar las tareas que no realizó en los días anteriores, incluso podrá hacer todo con mayor rapidez ya que hay un nivel mayor de los estrógenos. Para la fase de la ovulación (día 14 al 20) se da un momento óptimo para la comunicación y el trabajo en equipo, habiendo un mayor interés a nivel psicológico por las relaciones emocionales. Y en el momento premenstrual (día 21 al 28) hay un mayor espacio para la resolución de los problemas e impulsos para hacer las cosas, al igual que el surgimiento de la creatividad.

Existen otras interpretaciones acerca del síndrome premenstrual. En la conferencia del programa TED, titulada “Las buenas noticias del ciclo menstrual”, Robyn Stein Deluca (s/f) manifiesta que llaman la atención las últimas investigaciones realizadas en EUA acerca del síndrome premenstrual, según las cuales un 90% de las mujeres padecen enfermedades mentales, hecho que alimenta el imaginario social que dice que la mujer es inestable, irritable y, por tanto, inadecuada para ciertos cargos en el mundo laboral. Además, Deluca (s/f) aclara los porcentajes de análisis que se hacen en estas investigaciones,

en las que todas las mujeres terminan siendo catalogadas como enfermas, porque los rasgos que examinan son, en su mayoría, emociones que normalmente siente cualquier persona. Así, el gran llamado de atención que la autora realiza es el interés de las empresas farmacéuticas en que se diagnostiquen cada vez más mujeres con este trastorno, pues así podrán tener más clientas para sus productos.

Las compañías farmacéuticas obtienen beneficios incalculables cuando las mujeres creen que deben tomar un medicamento durante toda su vida reproductiva. Medicamentos sin receta como Midol aseguran incluso tratar síntomas del SPM como la tensión y la irritabilidad, aunque solo contengan un diurético, un analgésico y cafeína. No es que yo quiera discutir los poderes mágicos de la cafeína, pero reducir la tensión no es uno de ellos. Desde 2002, Midol ha puesto a la venta Teen Midol para las adolescentes. Se dirigen a muchachas jóvenes para convencerlas de que todas tienen el SPM y de que las hará monstruos, pero, espera, hay algo que puedes hacer: Toma Midol y volverás a ser humana. En 2013, Midol ingresó casi 45 millones de dólares en ventas. Si el perpetuar el mito ha sido lucrativo para algunos, esto entraña algunas consecuencias serias para las mujeres (Deluca, *s/f*).

Sin embargo, Deluca deja claro que algunas mujeres sí tienen estos síntomas, pero ello “no equivale a tener un trastorno mental, y que, cuando los psicólogos se encuentran con un trastorno definido tan vagamente, la categorización pierde sentido” (Deluca, *s/f*). La autora sustenta que es necesario un estudio más asertivo a la hora de determinar quién padece el trastorno, máxime cuando los estudios se han dedicado a mujeres blancas de clase media. Bajo esta interpretación, es válido preguntarse qué pasa con el resto de la población femenina que no entra en este rango de estudio, ¿no importan porque no pueden engrosar las arcas de la industria farmacéutica?

Deluca afirma que es importante analizar este tema con seriedad porque en lugar de ayudar a las mujeres, las perjudica. Indica la autora que “meter las emociones bajo la alfombra del SPM impide a las mujeres entender la causa de sus emociones negativas, pero

también les quita la oportunidad de hacer algo para cambiarlas” (Deluca, s/f). Asimismo, les impide atender problemas urgentes que sí les competen como la pobreza, la explotación, el desplazamiento y la falta de educación y de oportunidades.

Colette Dowling, en su obra *El complejo de cenicienta* (2003), pone de manifiesto que el feminismo hizo una gran tarea y que ahora ha dejado a la mujer al descubierto y le ha exigido cambios profundos que afectan su intimidad, entre ellos, la independencia, la autonomía para actuar y la superación de tener siempre a alguien que llegue por ella, la salve y la proteja. Se trata de las figuras colectivas que han quedado instauradas en la mentalidad de las mujeres desde su crianza. En consecuencia, las mujeres siguen eligiendo profesiones que no son bien remuneradas y cuando deben ser mentoras de hombres en sus trabajos no desean ser reconocidas socialmente, lo cual revela un asunto alarmante en el proceso de integración de la mujer en el medio laboral. De acuerdo con lo anterior, hay una interpretación de la feminidad arraigada en las mujeres que no les ha permitido romper con la injusticia laboral que hoy existe entre ellas y los hombres.

Conclusiones

Con lo anterior, queda expuesto que antes de llegar a una normatividad falta un mayor detenimiento y comprensión del cuerpo de la mujer, para ello se tendrá que dejar el tabú por la menstruación e interpretarlo y reconocerlo desde la vida cotidiana. Desde esta visión se puede concluir lo siguiente:

- Es importante sospechar la manera en que se propone el TDP en el DSM-5, pues puede darse el riesgo de presentarse como una psicopatologización de la vida cotidiana y esto puede llevar a crear pacientes falsos, además del mal diagnóstico de los síntomas premenstrual, que mal tratado interfiere en la vida cotidiana o deja a la mujer dependiente de la industria farmacéutica.

- En el campo laboral, la licencia menstrual es un tema que comienza a verse como un derecho, pero que para avallarse deberá pasar por un tercero, es decir, depender de la voluntad de un agente externo a la mujer que padece sus síntomas y posteriormente al ser aceptado no genera las mismas condiciones económicas de un día de trabajo laboral de la mujer. Si bien esto puede ser algo necesario para algunas mujeres que padecen estos síntomas, también puede ser un peligro para los países donde la mujer apenas está adquiriendo los mismos derechos que los hombres o apenas está posesionándose en el campo laboral.
- Queda claro que falta mayor conocimiento del cuerpo de la mujer y de su aspecto psíquico, biológico y espiritual, y que antes de llegar a una licencia se debería educar en los efectos positivos que puede tener un buen conocimiento y reconocimiento de los cambios hormonales del cuerpo de la mujer en la vida cotidiana y mucho más en el campo laboral.

Referencias bibliográficas

- APA. (2014). *Manual de diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales DSM-5R*. Washington, DC: Editorial Médica Panamericana; American Psychiatric Association.
- Besio, C., Martínez, V. y Montero, A. (2012). Síndrome premenstrual y trastorno disfórico premenstrual. *Revista Chilena de Psiquiatría, Neurología, Infancia y Adolescencia*, 163- 170.
- Bezerra, A., Azevedo, T., Campos, T., Dias de Mattos, L., Vieira da Silva, P. y Jesen, K. (2018). Prevalence and factors associated with Premenstrual Dysphoric Disorder: A community sample of young adult women. *Psychiatry Research*, 42-45.
- Bocchino, E. y Gómez, A. (2004). Salud mental de la mujer: síntomas y trastornos. *Revista Psiquiátrica de Uruguay*, 68(1), 78-89.
- Cedeño, A., Solórzano, S., Barrezueta, G. y Giles, R. (2019). Trastorno disfórico premenstrual. *Revista Científica de Investigación Actualización del Mundo de las Ciencias*, 3(1), 199-217.

- Deluca, R. (s/f). *Las buenas noticias del ciclo menstrual*. Recuperado de <https://bit.ly/2y5Gc97/>
- Dowling, C. (2003). *El complejo de cenicienta*. Barcelona: De Bolsillo Random House.
- Echeburúa, E., Salaberría, K. y Cruz-Sáez, M. (2014). Aportaciones y limitaciones del DSM-5 desde la psicología clínica. *Terapia Psicológica*, 32(1), 65-74.
- Gray, M. (2010). *Luna roja: emplea los dones creativos, sexuales y espirituales del ciclo menstrual*. Madrid: Gaia.
- Lanza, T. y Pearlstein, T. (2017). Premenstrual Dysphoric Disorder. *Psychiatric Clinics of North America*, 40(2), 201-216. doi: 10.1016/j.psc.2017.01.002/
- Matusevich, D. (2008). La medicalización del sufrimiento femenino. *Vertex*, 280-291.
- Rabanal, M. (13 de octubre de 2014). *Interacción del ciclo menstrual con la práctica deportiva*. Recuperado de <https://bit.ly/2UGQ0OK/>
- Shen Lu, E. (16 de febrero de 2016). Estos países dan días de descanso a las mujeres que sufren de cólicos menstruales. *CNN en Español*. Recuperado de <https://cnn.it/3bqS4Rz/>
- Silveira, A., Veira, E., Leao, D., Nicorena, B., Rodríguez, F. y Sandoval, L. (2014). Síndrome de tensión premenstrual observado en usuarias del ambulatorio municipal de salud de la mujer. *Enfermería Global*, (35), 63-73. doi: 10.6018/eglobal.13.3.178951/
- Tacoronte, M. (2013). La recepción del positivismo y del evolucionismo en España y “el problema de la mujer”. *Raudem Revista de Estudios*, 66-85.
- Torno, M. (s/f). *Anteproyecto*. Recuperado de <https://bit.ly/2UA0kaZ/>
- Yonkers, K. y Simoni, M. (2018). Premenstrual disorders. *American Journal of Obstetrics & Gynecology*, 67-74. doi: 10.1016/j.ajog.2017.05.045/

Del problema de la identidad al nacimiento de la “foboidentidad” contemporánea

Alexander Moncada Cuadros¹

Resumen

A manera de abordar la eterna pregunta del ser humano de ¿quién soy yo?, este documento emprende el problema de la identidad. Se hace un recorrido por las bases filosóficas que sirvieron para el desarrollo de las más importantes teorías sobre identidad. Este camino da inicio con los filósofos presocráticos hasta los modernos, cuando Erik Erikson presenta su teoría de la identidad del yo. Luego se continúa con la introducción del sucesor de Erikson, James Marcia, quien introduce su teoría de los estados de identidad del yo como complemento a la teoría de su antecesor. La teoría de Marcia es analizada a través de los discursos de Heidegger y Sartre, para retomar la perspectiva filosófica de la sociedad actual. Este recorrido se basa principalmente en el pensamiento filosófico de Zygmunt Bauman y Byung Chul Han, con sus conceptos de sociedad líquida y sociedad de la transparencia. Luego se concluye una descripción del

1 Psicólogo por la Institución Universitaria Minuto de Dios, máster en Procesos de Enseñanza y Aprendizaje de Segundas Lenguas por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), candidato a doctor en Filosofía por la UPB, docente de la UPB.

sujeto contemporáneo y la introducción del concepto de “foboidentidad”, que se refiere a un nuevo estado de identidad basado en los miedos y características de la sociedad contemporánea.

Introducción

El problema de la identidad, como es llamado por Bauman y Erikson, no es un tema que ha surgido en los últimos tiempos, este dilema ha estado presente por cientos de años en las mentes de grandes filósofos y académicos a través de la historia: Heráclito, Parménides, Descartes, entre otros. Este tema se basa en la confusión que se presenta ante la pregunta ¿qué es el concepto de identidad?, debido a la gran cantidad de definiciones que han sido dadas por diferentes campos de las ciencias. La identidad llegó a encontrar un poco de claridad cuando Erikson presentó su teoría de la identidad del yo, la cual es la base de la mayoría de la teoría e investigación contemporánea relacionada con este tema.

Antes de abordar la problemática actual de la identidad, es necesario hacer un recorrido histórico de cómo Erikson llegó a su teoría al fundamentarse en el pensamiento filosófico, el cual fue complementado por la psicología y el psicoanálisis. Después se continuará con el aporte de James Marcia, uno de los más importantes sucesores de Erikson, y su teoría de los estados de la identidad del yo. Finalmente, se retomará el pensamiento filosófico y su aporte al concepto de identidad en la contemporaneidad, para luego introducir un nuevo concepto basado en los miedos y particularidades de la sociedad actual que será presentado como “foboidentidad”.

Las bases filosóficas de la identidad

Como punto de partida, el filósofo presocrático Heráclito presentó la identidad como la suma de cualidades contrarias encontradas en la persona, o fragmentos que se muestran de acuerdo a diferentes

situaciones. Él enseñaba la identidad como un sistema cambiante y de fluidez, expresada en su famosa frase donde compara a los seres vivos con un río en el que alguien no se puede bañar dos veces en las mismas aguas (Zalta, 2015). En otras palabras, para Heráclito la identidad era parte de esa esencia de devenir del ser y no era estática o inflexible. Para él, la identidad es variable con relación a las particularidades del individuo y las condiciones a que se expone.

Asimismo, Parménides, siendo otro de los principales filósofos presocráticos, decía que la igualdad y la falta de cambio eran lo que aseguraban la identidad (Calvo y Protasio, 2014). Es decir, para Parménides la identidad era una fuerza fija e incambiable que permanecía idéntica a través del tiempo. El trabajo de Heráclito y Parménides sembró las bases del trabajo de los filósofos que vendrían después de ellos, como Sócrates, Platón e incluso aquellos de los tiempos modernos como Descartes y Hume, los cuales tomarían la perspectiva de igualdad e inmovilidad de Parménides o la perspectiva del devenir de Heráclito.

Un punto de partida para el trabajo moderno sobre la identidad proviene de la búsqueda de Descartes por su existencia psicológica, la cual toma vida por medio de su famosa frase *cogito ergo sum* (pienso, luego, existo) (Peck, 2004). Ser consciente de su existencia fue el resultado de la autorreflexión, que lo llevó a experimentar y cuestionar su identidad. Él entendió que lo que identifica al sujeto es mantenerse idéntico a sí mismo a través del tiempo. Por ende, su teoría dualista separa la mente inmaterial o psique de un cuerpo material incapaz de permanecer idéntico. Descartes procede a nombrar la mente como la proveniencia de la identidad. La conciencia de sí mismo lograda a través del pensamiento se convierte, para Descartes, en el requisito esencial para agenciar la identidad. Este pensamiento empieza a ubicar la identidad y sus elementos, en las mentes de los individuos, y a ser el concepto que los sujetos tienen de sí mismos, basado en sus pensamientos.

A continuación de Descartes llega Hume, quien pauta una noción diferente de la identidad con escepticismo y el papel desempeñado por las creencias y percepciones del sujeto en establecerla. Hume retó las creencias religiosas basadas en milagros y eventos supernaturales, diciendo que el sentido de identidad estaba siendo atribuido a memorias y experiencias, las cuales son impresiones en la mente y por ende un producto irreal de la imaginación: “*The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one*” (la identidad, que atribuimos a la mente del hombre, es ficticia) (Hume, 1878). Hume creía que la identidad estaba fundamentada en la conciencia de sí mismo, basada en las experiencias y pensamientos del sujeto en vez de un alma predeterminada e incambiable.

De acuerdo con Peck (2004), el trabajo de estos dos filósofos era una muestra típica de la confusión y el debate referente a igualdad y diferencia. Este era un dilema en el cual la filosofía no había podido llegar a un acuerdo claro por cientos de años y necesitaba ser abordado desde un enfoque diferente. Así mismo, su asociación de la identidad a experiencias conscientes e inconscientes en la mente, pensamientos y percepciones, indicaban la necesidad de establecer la diferencia entre los procesos y el contenido de la identidad desde la perspectiva de la ciencia que afronta este tipo de procesos, la cual es la psicología.

Complementando desde la psicología

La divergencia de los procesos psicológicos y el contenido psicológico de la identidad vino un siglo después de Hume, cuando fue descrito por primera vez en la teoría del yo, por James (1890). Para James el proceso psicológico de lo que él llamó identidad personal estaba en forma de pensamiento o lo que él llamaba I-self, que en español sería algo similar al “propio yo”, y tenía la función de sintetizar el contenido psicológico de la identidad (Peck, 2004). El contenido psicológico de la identidad personal que James llama el yo

empírico, consiste en todo lo que pertenece a la persona en todos los sentidos, ya sea material, social o espiritual. Él continúa describiendo la identidad personal como:

La semejanza entre las partes de una continuidad de sentimientos (especialmente sentimientos corporales) experimentados junto con cosas muy diferentes en todos los demás aspectos, por lo tanto, constituye la “identidad personal” real y verificable que sentimos. No hay otra identidad que está en la “corriente” de la conciencia subjetiva (James, 1890, p. 336).

En otras palabras, lo que James llamó identidad personal era la conciencia de la existencia propia a través de las particularidades fijas del yo empírico a través del tiempo. Conforme a Peck, James no fue capaz de responder completamente la noción del I-self o la conciencia subjetiva relacionada con la identidad, principalmente por no tener una comprensión del inconsciente. Sin embargo, él estableció las bases para sus sucesores al introducir sus ideas de procesos psicológicos y contenido de la identidad, también al describir la relación entre la identidad personal y un yo psicológico interior (Cote y Levine, 2003).

Llega la teoría de Erikson

El principal sucesor del trabajo de identidad de James fue Erikson, quien acreditó a estas varias observaciones psicológicas y formulaciones en el yo, la identidad personal, como principios esenciales de la psicología del yo y su desarrollo de la teoría de la identidad del yo (Richardson, 2006, p. 122). Erikson desarrolló el concepto de identidad del yo a través de su teoría de desarrollo psicosocial en la que creó ocho etapas desde la infancia hasta la edad adulta, donde los sujetos enfrentan crisis que deben ser resueltas exitosamente para continuar a la siguiente después de lograr un elemento positivo del yo de esa etapa.

Erikson desarrolló el concepto de identidad del yo para abordar a lo que él se refirió como el problema de la identidad, esta problemática también resalta a la identidad subdesarrollada al no alcanzar las cualidades o competencias lógicas que un individuo debería haber adquirido durante la adolescencia y estar preparado para la edad adulta. Él desarrolló el concepto basado en las necesidades de su práctica psicoanalítica expandiéndose a la antropología social y educación comparativa. De igual manera, tomó en cuenta la interacción de los aspectos biológicos, sociales y psicológicos de la persona, con relación al yo.

Para captar la esencia de la identidad del yo, es necesario discernir primero la definición del yo, que se describe como:

Literalmente, el 'YO', la CONCIENCIA CONSCIENTE de sí mismo (el propio SER). Según FREUD, el yo es esa parte de la PERSONALIDAD más cercana a la realidad externa que sirve de árbitro en el cuadrilátero entre las UNIDADES INCONSCIENTES de ese buscador de placer que es el Ello y las restricciones internalizadas del SUPERYÓ (Statt, 1998, p. 44).

Pero para Erikson, el yo era más que un mediador entre el ello y el superyó, este tenía como objetivo principal establecer y mantener el sentido de identidad de la persona. Para él, un yo fuerte estaba relacionado con tener un sentido de pertenencia e integridad, mientras que un yo débil representaba no ser capaz de emerger con éxito de lo que acuñó como crisis de identidad, que es un período en el que la persona carece de dirección, competencia y sentido de identidad. Un ego fuerte también sirve a la función de poder enfrentar o evitar la ansiedad y sus causas para proteger al individuo (De Mijolla, 2005). En otras palabras, como lo apoya la psicología del yo, este lleva a cabo la tarea de procesar contenido consciente e inconsciente como los deseos, las percepciones, los recuerdos, los mecanismos de defensa, las competencias y las experiencias para determinar las acciones presentes y futuras de la persona, basadas en

la continuidad y la igualdad a lo largo del tiempo o lo que él viene a llamar la identidad del yo.

Una identidad del yo sólida es el resultado de atravesar de manera exitosa la quinta etapa de la teoría del desarrollo psicosocial de Erikson, llamada “identidad vs. confusión de roles”. Erikson estipula que este estadio se presenta durante la adolescencia, con el fin de responder el enigma recurrente ¿quién soy yo? En esta etapa, idealmente, la persona pasa por una crisis de identidad y emerge comprometida con elementos constitutivos de la identidad del yo. El sujeto pasa por esta crisis o tanteo de roles, comportamientos y actividades para encontrar su lugar y función en la sociedad, por tanto, logra tener conciencia de cómo otros lo perciben, pero más importante aún, cómo se capta a sí mismo. De acuerdo a Erikson, los entornos sociales de apoyo que proporcionan una sensación de aprecio, singularidad y autonomía, son el contexto clave para el logro de la identidad del yo. Estos entornos no están limitados al círculo familiar, sino que se extienden a grupos de pares, entornos institucionales y académicos donde la persona puede alcanzar elementos que forman la identidad del yo, tales como las creencias, los valores y los objetivos de modelos a seguir, como los profesores, los líderes, los entrenadores o los compañeros, entre otros (Good y Adams, 2008, p. 224).

Erikson afirmó que el compromiso con estos elementos era necesario para lograr la identidad del yo, por ende, una explicación de estos términos es necesaria. El primer elemento formador de identidad del *ego* que se conceptualizará son las creencias. A fin de entender este concepto, es fundamental comprender que estas son ideas o supuestos que se creen verdaderos, basados en el juicio o experiencias de la persona, pero tienen un grado de incertidumbre. Además, esta convicción no debe estar contenida ni asociada a un dominio científico o si es una declaración que desafía algo que es apoyado por la ciencia (Osterholm, 2009).

El siguiente concepto que se describirá son los valores, que son creencias significativas e interiorizadas o ideologías de lo que es realmente importante para la persona basados en convicciones morales o éticas, que se utilizan como principio para tomar acciones o determinación de objetivos (Oyserman, 2001). A diferencia de los objetivos, los valores no son alcanzables, pero son lo que determina esos objetivos obtenibles que pueden proporcionar sentido a la persona a través de la congruencia del valor. En otras palabras, funcionan juntos, pero son totalmente diferentes: los valores son un producto en la mente, mientras que los objetivos pueden ser reales. Los valores son necesarios para mejorar las posibilidades de lograr los objetivos y metas del sujeto.

Estos valores se integran para desarrollar las metas de la persona, las cuales determinan el enfoque de la energía y la planificación para vivir una vida centrada en propósitos y dar una sensación de logro. Una meta puede ser descrita como un producto específico o resultado que una persona busca o está determinada a obtener o lograr. Para que la persona alcance sus objetivos con más significado y menos procrastinación, estos deben coordinarse con los valores de la persona (Pychyl, 2010).

Esta comprensión de creencias, metas y valores, y cómo su nivel de interacción determina la congruencia de valores de la persona, así como el papel que estos elementos, retratan en el nivel del estado de identidad de la persona.

Marcia y los estados de identidad de yo

Habiendo presentado los antecedentes filosóficos y la comprensión de la identidad del yo, es necesario embarcarse y analizar el concepto de estados de la identidad del yo antes de retomar el pensamiento filosófico y aplicarlo al problema de la identidad del sujeto contemporáneo. Esta teoría fue desarrollada por James Marcia para medir y determinar, a través de criterios psicosociales, el grado de logro o falta

de identidad del yo del individuo. Marcia argumentó que el resultado de superar con éxito el quinto estadio del desarrollo psicosocial de Erikson, podía clasificarse en cuatro modos o estados, dependiendo de la presencia o deficiencia de exploración y compromiso con los elementos formativos de la identidad del yo y criterios tales como la elección de profesión, la religión y las opiniones políticas (Marcia, 1966).

La teoría de Marcia complementa la de Erikson, al permitir clasificar y hacer un análisis de la identidad del sujeto. Sin embargo, Marcia, al igual que Erikson, hacen referencias a la identidad del yo en asociación a ser un sentido de existencia o una posición existencial específica (Bilsker, 1992). Estas breves declaraciones de los autores principales de las más importantes teorías sobre identidad, aunque no profundizan al respecto, abren las puertas para un abordaje desde el pensamiento filosófico de Heidegger y Sartre.

Siguiendo este pensamiento, la teoría de los estados de identidad del yo ha sido asociada al pensamiento filosófico existencialista por autores como Yankelovitch y Barret en su obra *Ego and Instinct*. En esta declaran que, al estar basada en términos de significados subjetivos, intenciones, devenir, trascendencia y virtudes en vez de impulsos instintivos, fuerzas y energías, la teoría de Marcia e incluso la de Erikson estarían más cercanas a la filosofía existencialista que al propio psicoanálisis freudiano (Bilsker, 1992). Los cuatro indicadores de logro o estados de la identidad del yo que serán expuestos y analizados desde la inclinación de Heidegger y Sartre son: logro de identidad, moratoria de identidad, exclusión y difusión de identidad.

Los estados de identidad del yo desde el discurso de Heidegger y Sartre

El logro de identidad es el estado más alto de la identidad del yo. Los individuos que son ubicados bajo el estado de “logro de identidad” son aquellos que han pasado por una crisis o etapa de explora-

ción en relación con algunos dominios como la religión, las relaciones o la elección ocupacional, y surgieron comprometidos con los componentes de identidad del yo y sus objetivos ideológicos. Estas personas se consideran fuertes, adaptables y autónomas, con mayores niveles de confianza y tienen más probabilidades de lograr sus objetivos, ya que los establecen a través de sus propias convicciones en alineación con sus valores. Los niveles más altos de autonomía y rendimiento cognitivo también han sido positivamente asociados a los individuos en logro de identidad, incluyendo mejores desempeños en situaciones estresantes y tareas cognitivas (Marcia, 1980).

El pensamiento de Sartre se relaciona con el estado de logro de identidad, partiendo desde su metáfora del despertador que sueña en la mañana como anuncio de levantarse para ir a trabajar y la tranquilidad que se obtiene al responder a este llamado o alarma al cual el mismo sujeto ha establecido y proporcionado significado (Sartre, 1954). Sartre emprende la autonomía de escoger y fundamentar cuáles son sus valores para ejercer libremente un compromiso con ellos. Estos compromisos o moralidad cotidiana llevan al individuo a evitar la ansiedad ética y definir su verdadero ser o identidad al estar empoderado de establecer los valores que determinaran sus gestiones. En otras palabras, un sujeto con una identidad del yo fuerte y definida cumple con esa función esencial del yo, que es ser un mecanismo de defensa ante la ansiedad al afrontarla.

El segundo estado más alto es la moratoria de identidad y hace referencia a aquellos individuos que aún se encuentran en una etapa de exploración psicosocial activa o crisis de identidad (Marcia y Josselson, 2013). Ellos están pasando por una lucha interna, marcada por niveles de ansiedad, depresión y culpa, que son necesarios para encontrar esas posturas con las cuales se comprometerán. Estas personas aún no se han comprometido con una identidad o a los elementos que la componen, pero todavía están tratando de llegar a un compromiso entre lo que es valioso para ellos y la sociedad.

Los individuos en estado de moratoria a menudo son clasificados como carentes de identidad, de confianza y de ser extremadamente habladores o comunicativos para compensar sus carencias (Marcia y Archer, 1993). Aunque estos individuos también son descritos favorablemente como cognitivamente complejos en la búsqueda y evaluación de información relevante para ellos debido a su tendencia a explorar y estar abiertos a muchas opciones de vida diferentes. También están asociados con altos niveles de vacilación, al no poder establecer compromisos sólidos y a tener un bajo ajuste psicosocial (Meeus *et al.*, 2012).

El estado de moratoria encuentra significado en el concepto de autenticidad de Heidegger, el cual utiliza para contrarrestar el concepto de inautenticidad, el cual se refiere al sujeto que no es dueño de su identidad, pero es dominado por valores y compromisos pasados pertenecientes al mundo exterior (Zalta, 2017). El individuo auténtico es aquel que se apodera de la búsqueda del sentido de su ser y no delega esta tarea a externos o acepta una identidad predeterminada por otros. A diferencia del sujeto que simplemente acepta la tranquilidad de someterse a las realidades del mundo al que fuese arrojado; el auténtico se expone a la incertidumbre y ansiedad que genera la indagación de significado propio al abandonar o cuestionar los valores y realidades asignadas, para luego explorar y encontrar sus propios elementos de identidad. En otras palabras y términos de Erikson, entrar en una crisis de identidad o periodo de moratoria.

Continuando con los estados de identidad del yo inferiores, los individuos de exclusión son aquellos que, a pesar de haberse comprometido con dominios relacionales, ocupacionales e ideológicos, lo han hecho no por su propia exploración psicosocial, sino por influencia de padres u otras figuras de autoridad. Estos individuos se distinguen por ser defensores y obedientes a las figuras normativas y autoridades quienes han establecido sus creencias, valores y objetivos; también muestran poco o ningún deseo de considerar

otras alternativas diferentes a las que han sido preestablecidas para ellos. Tienden a tener puntuaciones más bajas de autoestima que los individuos de logro y moratoria, mientras que también muestran propensión a cambiar fácilmente su auto-concepto, influenciados por comentarios externos (Marcia, 1980).

Lo anterior puede ser explicado por la percepción de que el yo de estos individuos, está establecido en los deseos de otros y no en los propios, careciendo de la seguridad de las decisiones intrínsecas. La manera en que los individuos en estado de exclusión pretenden vivir una vida feliz, es evitando la ansiedad y la culpa, simplemente cumpliendo y viviendo de acuerdo con esos valores influenciados por sus padres y figuras de autoridad con los cuales se han comprometido y defienden como propios (Kroger y Marcia, 2011).

El individuo en estado de exclusión es similar al *das man* (el ellos) de Heidegger, quien se encuentra tranquilamente acoplado en el estado de arrojamiento y caída que es mencionado en el discurso heideggeriano. El arrojamiento hace referencia a todo ser humano que es lanzado a un mundo predeterminado de condiciones biológicas y sociales, que influyen en los valores que serán enseñados a través de su formación. Al mismo tiempo, este actor también se encuentra en un estado de caída libre donde no siente angustia, pues se siente identificado y respaldado por su entorno al complacer sus deseos y expectativas para él (Inwood, 1999). Cuando pensamos que alguien fue arrojado y se encuentra en caída libre, lo más sensato es imaginar a esta persona inmersa en pánico y ansiedad, pero nada puede estar más lejos de su realidad. Este sujeto es similar a quien practica paracaidismo interior y es lanzado en un túnel de viento, en el cual estará sostenido por la fuerza del aire generado por ventiladores de flujo constante. A diferencia de un ser auténtico, quien se embarca en la crisis y búsqueda de su identidad, el sujeto inauténtico en estado de exclusión se encuentra sosegado siguiendo las normas del instructor en el túnel de viento.

Después de la exclusión, el estado más bajo de la identidad del yo y al extremo opuesto del logro, se conoce como difusión. Estos se consideran individuos de desarrollo inmaduro que a pesar de haber pasado por una crisis de identidad o no, son clasificados en esta categoría por su falta de compromiso y preocupación con respecto a la ocupación, las elecciones espirituales e ideológicas (Cote y Levine, 2003). Debido a su falta de compromiso y sentido del yo interior, a menudo se los ve como complacientes y alterables por elementos de la identidad externos que les hacen falta internamente. Esto significa que los sujetos en estado de difusión no están comprometidos con los elementos formativos de la identidad del yo y carecen de la voluntad para buscarlos y alcanzarlos. A la luz de su falta de compromiso con la identidad del yo y sus elementos de formación, estos individuos también han sido negativamente asociados con la agencia, que es una competencia requerida para lograr la finalización oportuna de las tareas, en contraste con las personas que se encuentran en el estado de logro (Shanahan y Pychyl, 2007).

El sujeto en estado de difusión puede ser asimilado al concepto de mala fe de Sartre, la cual hace referencia a una persona que se desconecta de las influencias de su historia y entorno para perderse en exceso de libertad y jolgorio (Sartre, 1954). La irreverencia de este sujeto por su pasado y los elementos del mundo en el que fue arrojado, a su vez está acompañada de la falta de pretensión por buscar y establecer sus propios valores y compromisos. Este individuo evita la ansiedad y el miedo de saber que su existencia depende de sí mismo y de las decisiones y elecciones que libremente puede tomar. Por ende, prefiere actuar de mala fe, engañando a los demás y a asimismo mostrándose indiferente a trascender para evadir las implicaciones de elegir. El sujeto de mala fe al poseer un yo débil y subdesarrollado, no tiene las herramientas para enfrentar el miedo y la ansiedad de ejercer su libertad y enfrentar los efectos y consecuencias de sus decisiones; por consiguiente, permite que su ello domine su existencia.

El sujeto de la sociedad líquida y de la transparencia

Después de presentar dos de las teorías principales y más relevantes en investigación sobre identidad y la forma en que sus autores llegaron a desarrollarlas teniendo en cuenta los aportes y la inquietud de la filosofía a través de los tiempos por el problema de la identidad, al igual que se presentaron como los conceptos de estas teorías encuentran apoyo y validez en el discurso filosófico, Es ahora imperioso, retomar el problema de la identidad en la contemporaneidad, teniendo en cuenta el discurso de filósofos de la época, para descifrar y entender el problema de la identidad del sujeto contemporáneo.

Dicho lo anterior, nos encontramos en una sociedad la cual Bauman describe por sus características como líquida y Han se refiere a ella como sociedad del cansancio y transparente. La liquidez, el cansancio y la transparencia de esta sociedad es la formadora de sujetos con una identidad de acuerdo a sus distintivos específicos, los cuales incluyen diferentes relaciones de poder y miedos contemporáneos ajenos al sujeto moderno. Una identidad desarrollada en base a los miedos y las fobias de la actualidad, así como de ciertas patologías contemporáneas desde lo tecnológico y social, será denominada y nombrada como foboidentidad. Para entender el entorno en el que se desarrolla la identidad del sujeto contemporáneo, es primordial presentar una imagen de ese mundo y sociedad al cual fue arrojado. El ambiente y sus elementos, tienen la posibilidad de influenciar directa o indirectamente la identidad del sujeto, basado en la interacción que consciente o inconscientemente decida tener.

Bauman utiliza la consistencia del líquido para referirse y contrastar a la sociedad actual contra la solidez y estabilidad que, para él, tenía la sociedad moderna. La sociedad líquida es una sociedad cambiante, con decadencia en valores morales y personales, con falta de compromiso y donde se predica la globalización cuando es conveniente pero una vez se presentan los problemas universales que esta trae, se espera que cada territorio lo resuelva de manera local.

Irónicamente, la sociedad que demanda globalización es a la vez la misma que exige la individualización de sus sujetos, convirtiendo esa identidad que antes era asumida o proporcionada en una tarea que debe asumir el individuo, al igual que disfrutar de la emancipación de sus decisiones o el sufrir de las consecuencias (Bauman, 2006).

La sociedad líquida también ha sido testigo de magnos y constantes avances tecnológicos que han alimentado la incertidumbre y miedos de los sujetos contemporáneos (López-Santamaría, 2007). Estos poderosos adelantos se ven encarnados en los dispositivos portátiles de los cuales se ha hecho dependiente el ciudadano líquido. Estos módulos personales, facilitan la hiperconexión a las redes sociales y consecuentemente sirven de pórtico a la invasiva hiperinformación de la época. El rápido acceso a la información y la inmensa cantidad disponible de esta hacen que, en la mayoría de las ocasiones, no haya pasado por filtro alguno y al ser precipitadamente publicada sea indiscriminadamente aceptada como verdadera. El problema no radica en que esta información se encuentre disponible para el sujeto, la problemática es la aceptación y justificación de estos datos sin importar si son reales o no, solo importa si son útiles, tanto así que se le llama “posverdad” a la información en que los hechos pueden haber sido “deformados, reconstruidos o manipulados, y que lo que cuenta por encima de todo es la seguridad con la que se afirma algo” (Valadier, 2017, p. 300). El sujeto líquido, dentro de su necesidad por la inmediatez y la falta de compromiso con la veracidad, se justifica al nombrar bajo el apellido de verdad a algo que simplemente cumple una función, lo cual lo lleva a parecerse a ese sujeto de mala fe que menciona Sartre.

Otra característica que es derivada a la inmediatez y la fluidez de la sociedad líquida, es su tendencia al excesivo consumismo. El sujeto que busca su individualidad, ejerce su libertad al desprenderse y despreocuparse de su entorno para buscar satisfacer rápidamente los deseos y las necesidades que han sido creados para él (Hernán-

dez, 2016). Estos deseos y necesidades son creaciones que bombardean al sujeto contemporáneo por medio de las redes sociales que lo rodean continuamente. Toda esta propaganda se muestra como el camino para alcanzar esa individualidad que anhela la persona, pero que será satisfecha e inconscientemente calmara su ansiedad al obtener ese símbolo que lo hará sentirse identificado y parte de un grupo. El concepto de la liquidez también aplica a los objetos que se adquieren en esta sociedad, por lo tanto, esa adquisición pronto dejará de ser la última tecnología y lo que en su momento brindaba seguridad de pertenencia, llegando a ser identificado con estar fuera de moda y excluido, pero entonces un nuevo producto será presentado como la solución y fuente de felicidad.

La sociedad del cansancio a la que se refiere Han (2012) está plagada de enfermedades neuronales como la depresión, el trastorno por déficit de atención (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP) y el síndrome de desgaste ocupacional (SDO). El exceso de positividad es la causa que Han presenta para estas enfermedades, este positivismo es la base de las relaciones de poder contemporáneos. Las relaciones de poder que para Foucault se llevaban a cabo entre la institución y el sujeto, ahora son ejercidas dentro del propio sujeto, es decir, que el positivismo releva la función del panóptico de Foucault y sitúa la torre de control dentro del individuo. Estas relaciones de poder pasan de ser controladas por miedos instituidos, a miedos y ansiedades auto establecidas, en las cuales el sujeto ejerce la auto explotación y se convierte en su propio guardián, juez y ejecutor.

Este positivismo carga al sujeto con la responsabilidad de lograr todo lo que se pueda imaginar, el verbo representante de esta sociedad del rendimiento es “poder” y su lema es “yes we can”. Esto suplanta la negatividad de la sociedad disciplinaria anterior que generaba locos y criminales, por los depresivos, fracasados y frustrados de la sociedad del rendimiento (Han, 2012). La carga y presión que enfrenta el sujeto contemporáneo de lograr sus metas o propó-

sitos o que se le presentan como propios, tienen el agravante de ser vendidos como algo totalmente posible y obtenible, que depende totalmente de él hacer lo necesario, y pagar el precio preciso cueste lo que cueste. A quien puede dirigir la culpa un sujeto que piensa que tiene todo lo necesario para cumplir una tarea obtenible, el castigo o el latigazo no vendrá del exterior, este sujeto se autocastigará y vivirá con sus fracasos y miedos de volverlos a vivir. Para evitar estas consecuencias, el sujeto se esforzará y trabajará mucho más que si fuera presionado por una fuerza exterior, posiblemente dirigiéndose hacia ese “superagotamiento del yo que conduce a un depresivo cansancio-del-yo” (Han, 2012, p. 41).

Han (2013) también se refiere a la contemporaneidad como el tiempo de la sociedad de la transparencia, la cual es exigida en todo momento y situación de la actualidad, sin importar que transparencia y veracidad no sean lo mismo, especialmente por la negatividad y rigidez que es asociada a la verdad. La transparencia se convierte en un deseo de las masas al cual todos deben someterse y contribuir, exponer todo en el orbe de la hiperinformación e hipercomunicación se convierte en la norma esperada del sujeto contemporáneo. Este individuo no está solamente delegado a recibir información, sino también cuenta con los dispositivos tecnológicos que le facilitan hacerse agente participativo en esta relación, entrando en la ambigüedad de ser consumidor y productor que aporta a la cantidad de hiperinformación de la sociedad de la transparencia (Han, 2014), que por su inmediatez y falta de filtración puede ser mejor considerada como hiperdesinformación.

La hiperinformación de la contemporaneidad es uno de los elementos responsables de algunas enfermedades y trastornos de la actualidad, incluyendo lo que conocemos como síndrome de fatiga informativa (por sus siglas en inglés: IFS). Desde los años 70, Alvin Toffler hacía referencia a los riesgos que implicaba una sobrecarga informativa en un individuo que no contaba con las herramientas o

destrezas para confrontar o asimilarla (Puche, 2014). Este síndrome tiene como síntomas principales: atrofia de la capacidad analítica que constituye el pensamiento, síntomas de la depresión, incapacidad de asumir responsabilidad y desvinculación social (Han, 2014).

La falta de vinculación social del sujeto contemporáneo puede ser asociada a la manera en que los dispositivos tecnológicos han transformado la forma de comunicarse e interactuar con el otro, y cómo esta dependencia o adicción ha llegado a desarrollar nuevas fobias. Entre estas fobias contemporáneas encontramos la “nomofobia”, la FOMO y la FOBO. El concepto de la nomofobia se refiere al miedo de no tener el teléfono celular accesible o funcional, “lo que genera afectaciones psicológicas, como ansiedad, angustia, desesperación, falta de atención, inseguridad, estrés e incluso ira no controlada; estos padecimientos pueden ir acompañados de síntomas físicos, como contracturas, sudoración excesiva, taquicardia, problemas gastrointestinales y ataques de pánico” (Matoza y Carballo, 2016, p. 28).

La FOMO (*fear of missing out*) significa miedo de perderse de algo y hace referencia al miedo de no tener parte de algo que esté sucediendo en las redes sociales. Esta fobia ha sido asociada con sentimientos de ineffectividad social, baja autoestima y declines de bienestar psicológico (Robson, 2018). La ansiedad y el miedo provocado por la FOMO genera que las personas estén conectadas a sus redes sociales por tanto tiempo como se les sea posible, incluyendo altas horas de la noche. Aunque todos sean vulnerables a las consecuencias de la FOMO, los adolescentes que han sido evaluados han presentado niveles más altos de ansiedad y depresión (Levy, 2015).

Similarmente se encuentran otros nombres para estas fobias contemporáneas, por ejemplo, la FOBO, que hace referencia al miedo de no estar conectado o sin acceso al internet. El “tecnoestrés”, que según Rosen y Weil es la adicción al uso continuo, la necesidad de adquirir las más recientes y evitar relaciones personales por usar la tecnología.

Todas estas fobias o trastornos contemporáneos traen consecuencias de elevados niveles de depresión, ansiedad e incluso trastornos de atención, concentración y memoria. El surgimiento de estas fobias y trastornos contemporáneos respaldan lo que manifiesta Han, cuando menciona que estamos en la época de las enfermedades neuronales. Un grupo de trastornos y síntomas que son fomentados por el conjunto de condiciones distintivas de la sociedad actual, que viene a desempeñar un papel importante en la definición de quien es el sujeto de esta época y su definición de identidad.

El estado de foboidentidad del sujeto contemporáneo

Después de presentar una mirada a la sociedad contemporánea y sus elementos desde el discurso de dos grandes filósofos de este tiempo, se puede retomar el problema de la identidad del sujeto actual. Tomando como base la teoría de los estados de identidad del yo y atravesándolos con las particularidades que se presentan en esta sociedad, se llega a algunas conclusiones sobre la identidad del sujeto contemporáneo. Aunque no estoy en desacuerdo con los estados de identidad del yo presentados por Marcia, considero que en concordancia al entorno que rodea al sujeto contemporáneo, se puede presentar un nuevo estado de identidad que puede ser descrito como foboidentidad.

Este concepto implica el prefijo fobo-, proveniente del griego *phóbos*, que hace referencia a miedo, espanto o terror; para luego ser complementado por la palabra “identidad” y de esa manera formar el concepto de una identidad basada y desarrollada en miedo. Pero la foboidentidad no está basada en cualquier miedo, esta es fundamentada en los miedos y ansiedades generadas por las particularidades de una sociedad líquida y transparente. Distintivos como positivismo, individualismo, hiperconexión a las redes sociales, hiperinformación, declinación de valores y compromiso duradero, hiperconsumismo e inmediatez son elementos que determinan la foboidentidad.

El sujeto en estado de foboidentidad es un individuo que cree en el discurso del positivismo, pero que no se atreve a actuar por el miedo de fracasar en lograr algo en un mundo que le dice que todo es posible. El cuestionar ese positivismo lo asociaría a un negativismo que lo distanciaría de los ideales fundamentales de su sociedad. Este sujeto también es producto del individualismo que lo lleva a pensar siempre en ser el número uno, ser ese personaje que debe lograr sus metas en la sociedad sin importar las consecuencias a terceros. Un típico personaje del programa de telerrealidad *Gran Hermano*, que se encuentra en una casa con varios concursantes y debe hacer alianzas para sobrevivir, aunque sabe que tarde o temprano las va a tener que romper porque solo puede haber un ganador.

Este individualismo del sujeto en foboidentidad es alimentado por la hiperconexión a las redes sociales y todo lo que estas proveen y tratan de proveer para el sujeto. La hiperinformación con que es bombardeado este sujeto, hace que llegue al punto de aceptarla indiscriminadamente y aceptarla como verdadera, siempre y cuando cumpla con su objetivo. La hiperinformación le puede mostrar al sujeto que es lo que necesita para convertirse en ese individuo que desea ser y encontrar, en otras palabras, definir quién es y cuál es su identidad. El miedo se encuentra en no seguir los mandatos de la propaganda, en tomar otro camino al que inconscientemente ha sido trazado para él. Por ende, bajo el temor y la ansiedad que puede traer el no seguir ese camino a la felicidad, el sujeto de foboidentidad obedece porque dentro de la hiperinformación es posible encontrar un molde diseñado para él y que irónicamente, lo hará sentir como como un individuo original.

La liquidez de esta sociedad hace que todo sea temporal y poco duradero, de igual manera los valores, que debido a los constantes sacrificios morales que un individuo empujado por el positivismo debe hacer, se han vuelto líquidos también y varían de acuerdo a la necesidad del caso. De igual modo, los compromisos

de estos sujetos son variables y a corto plazo. Una de las cualidades de un sujeto con una identidad del yo fuerte y desarrollada, quien estaría en el estado de logro, sería alguien comprometido con sus valores, lo que situaría al sujeto de foboidentidad en un estado bajo de identidad del yo, al tener una relación inestable con los valores y el compromiso. Esta manera de afrontar los valores y el compromiso, una vez más, es estipulada bajo el temor de no cambiar y fluir con las variaciones repentinas de la liquidez.

Conclusiones

El hiperconsumismo también es una característica ligada a estos sujetos. Todas las características de esta sociedad mencionadas anteriormente interactúan y se complementan para manipular al sujeto. El hiperconsumismo es una de las metas del capitalismo, promovido a través de la hiperinformación que también empodera al sujeto con positivismo.

Este sujeto consume en reacción a la sensación o experiencia ofrecida por las compañías, en vez de un producto. Las compañías le venden al individuo experiencias que lo harán sentir tal como ellos quieren que se sientan y cuando ese efecto pase, estarán listos para presentarlos con su remplazo, de esa manera seguirá el círculo vicioso del consumo. Estas sensaciones se vuelven más asequibles y reales por su inmediatez, donde el sujeto contemporáneo no está acostumbrado a esperar para sentirse bien o acceder a lo que quiere. Este sujeto no necesita esperar para obtener algo que desea y se le ha hecho creer que necesita, este sujeto no tiene que ahorrar, existe la inmediatez y el poder adquisitivo de las tarjetas de crédito, las cuales permiten la inmediatez y satisfacción de los deseos casi instantáneamente, incluso desde la privacidad e individualidad de su espacio personal. El no acceder a estos deseos provoca miedo y ansiedad de no encajar en ese molde, imagen o identidad que se le ha asociado al sujeto.

En conclusión, el concepto de foboidentidad puede aportar al entendimiento del problema de la identidad y brindar una clasificación más para manifestar y entender quién es el sujeto contemporáneo. Este concepto y sus características pueden ser implementados por las ciencias humanas y sociales para entender fenómenos contemporáneos que influyen y afectan al sujeto contemporáneo en diferentes aspectos de su vida. Teniendo en mente que nos encontramos en una sociedad líquida y cambiante, es necesario seguir indagando sobre los efectos actuales y venideros que puede tener esta sociedad en el desarrollo de la identidad de sus sujetos. Dicha indagación puede como resultado brindar nuevos conceptos que alcancen abarcar acrecentamiento de condiciones que aporten a un mejor entendimiento de la identidad del sujeto contemporáneo.

Referencias bibliográficas

- Levy, A. (2015). Missing out on Facebook “fuels teen depression”. *Daily Mail*, 15.
- Bauman, Z. (2006). *Liquid Modernity*. Massachusetts: Polity Press.
- Bilsker, D. (1992). An existentialist account of identity formation. *Journal of Adolescence*, (15), 177-192.
- Calvo, A. y Protasio, M. (2014). Identidad y diferencia: de la filosofía a la psicología. *Identity and Difference: From Philosophy to Psychology*, 31(3), 531-555.
- Cote, J. y Levine, C. (2003). Identity Formation, Agency, and Culture: A Social Psychological Synthesis (Book). *Adolescence*, 38(150), 389-390.
- De Mijolla, A. (2005). *International Dictionary of Psychoanalysis*. Detroit: Macmillan.
- Good, M. y Adams, G. R. (2008). Linking academic social environments, ego-identity formation, ego virtues, and academic success. *Adolescence*, 43(170), 221-236.
- Han, B. C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Han, B. C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Han, B. C. (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- Hernández, J. (2016). La modernidad líquida. *Política y Cultura*, s/n.

- Hume, D. (1878). *A Treatise on Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects, and Dialogues Concerning Natural Religion*. Londres: Longmans, Green, and Company.
- Inwood, M. (1999). A Heidegger Dictionary. En *The Blackwell Philosopher Dictionaries*. Cornwall: Blackwell.
- James, W. (1890). *The principles of psychology*. Nueva York: Holt.
- Kroger, J. y Marcia, J. (2011). *The identity statuses: Origins, meanings, and interpretations*. Nueva York: Springer.
- López-Santamaría, J. (2007). La sociedad líquida: reflexión sobre un ciclo de conferencias. *Estudios Filosóficos*, 56(163), 551-560.
- Marcia, J. (1966). Development and validation of ego-identity status. *Journal of Personality and Social Psychology*, s/n.
- Marcia, J. (1980). *Identity in adolescence*. Nueva York: Wiley.
- Marcia, J. y Archer, S. (1993). Identity status in late adolescents: Scoring criteria. *Ego Identity*, s/n.
- Matoza, C. M. y Carballo, M. S. (2016). Nivel de nomofobia en estudiantes de medicina de Paraguay, año 2015. *Nomophobia Level On Medical Students From Paraguay, Year 2015*, 21(1), 28-30.
- Meeus, W., Schoot, R., Keijsers, L. y Branje, S. (2012). Identity Statuses as Developmental Trajectories: A Five-Wave Longitudinal Study in Early-to-Middle and Middle-to-Late Adolescents. *Journal of Youth & Adolescence*, 41(8), 1008-1021. doi: 10.1007/s10964-011-9730-y/
- Osterholm, M. (2009). *Beliefs: A theoretically unnecessary construct? s/e.*
- Oyserman, D. (2001). *Values: psychological perspectives. s/e.*
- Peck, S. (2004). *The jingle-jangle jungle of identity: Historical perspective and future directions*. Ann Arbor.
- Puche, J. S. (2014). Por una dieta digital: hábitos mediáticos saludables contra la “obesidad informativa”. *Ámbitos*, (24). Recuperado de <https://bit.ly/39D3U9M/>
- Pychyl, T. (2010). Are your goals value congruent. *Psychology Today*. Recuperado de <https://bit.ly/2Xc651N/>
- Richardson, R. (2006). William James: In the Maelstrom of American Modernism. *Kirkus Reviews*, 74(15), 772-772.
- Robson, T. (2018). Fear of Missing Out: an Essential Correlate of Social Networking Site Addiction. *American Journal of Medical Research*, 5(1), 85-90. doi: 10.22381/AJMR5120188/
- Sartre, J. P. (1954). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Iberoamericana.

- Shanahan, M. y Pychyl, T. (2007). An ego identity perspective on volitional action: Identity status, agency, and procrastination. *Personality and Individual Differences*, s/n.
- Statt, D. (1998). *The concise dictionary of psychology*. Nueva York: Routledge.
- Valadier, P. (2017). La posverdad, peligro para la democracia. *Revista de Fomento Social*, 72(286), 297-304.
- Zalta, E. (2015). Heraclitus. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://stanford.io/2R1QsWI/>
- Zalta, E. (2017). Authenticity. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://stanford.io/3dLGh2b/>

Artículos que abordan temas diversos como la necesidad de humanidad en la familia en tiempos de ciencia y tecnología; el trabajo digno; el ciclo menstrual femenino en relación con los derechos laborales; el problema de la identidad contemporánea o el enfoque de la responsabilidad social empresarial y su incidencia en la sociedad actual; son parte de esta compilación. A estos se añaden otros temas: un acercamiento al arte colombiano o la propuesta educativa de educar para la disponibilidad así como el compromiso del sujeto en la propuesta del cuidado.

La sociedad actual necesita construir paradigmas desde el servicio y desde la responsabilidad. Ese, el hilo conductor de estos artículos.

Un libro en el que objeto no solo es la reflexión académica sobre los temas propuestos, sino también la preocupación por humanizar más a las personas. Una urgencia y una necesidad ética para toda comunidad educativa.



ISBN: 978-9978-10-413-2



9 789978 104132