

## COMUNICAR LA BIOÉTICA PERSONALISTA

**Autores: Medina Pech, Daniel \* y Tarasco Michel, Martha \*\***

### ÍNDICE

#### Resumen

1. Introducción
2. La ontología de la reciprocidad
3. ¿Sólo la belleza nos salvará?
4. El dato cultural en relación con la naturaleza
5. Conclusiones

#### Notas y Bibliografía

#### Resumen

El cuarto poder, se conoce hoy al campo de comunicación social. Mucho se ha descrito sobre la influencia de los medios de comunicación social, y se conoce hoy en día, que son los que más influencia tienen en el mundo.

Sin embargo el contenido de los mismos, parece estar en total divergencia, sino es que en ocasiones lucha abierta, con los contenidos de la Bioética Personalista. Este trabajo pretende sugerir el camino que sugiere el Banquete de

los Diálogos de Platón, de la belleza, como modo de atracción para comunicar este contenido.

## 1. Introducción

La filosofía es la base de la Bioética, pero hoy no es invitada a la mesa de debate de los temas que hacen referencia al hombre<sup>1</sup>. Con la corriente de pensamiento conocida como postmodernismo, se ha derribado todo límite de modo que existe una ambigüedad en el campo del conocimiento y una crisis en los fundamentos del pensamiento mismo, se opaca el orden del *sentido* a favor de los *sentidos*<sup>2</sup>, se cae en un humanismo parcial, se reduce el horizonte antropológico y el ser se convierte en simple evento y no acontecimiento<sup>3</sup> y se afecta la identidad individual, cultural y social e impera el consensualismo político.

Sin embargo, la bioética personalista, que está enraizada en una fuerte fundamentación filosófica y antropológica, propone una correcta forma de pensar que ayuda al hombre a un mayor conocimiento de sí mismo, a reafirmar su identidad, vocación y misión y, normalmente, esto se da en base a las preguntas clásicas sobre él mismo para adquirir la conciencia de ser algo más que simple tránsito<sup>4</sup>, para poder contemplar el misterio del ser y de la vida<sup>5</sup>.

La cultura dominante, es una cultura del encanto y del placer. Cultura altamente promovida en todos los ámbitos, en particular en el de la imagen antropológica que se muestra en los medios de comunicación. El primer elemento necesario para su reversión, es la comprensión de sus fundamentos ideológicos<sup>6</sup>.

La razón humana también puede caer en la ceguera o “Cultura de la Muerte” que consiste en colocarnos por medio de nuestra libertad y conciencia, en la mentira del dominio, y de la autoposesión de la vida y de la persona humana, y buscar racionalizar la mentira, para hacerla una verdad que se legitima con el Derecho y se promueve comunicándola. Ahora, en el campo de la moral ya no hay un consenso básico general sino una fragmentación y erosión de la conciencia de la humanidad. Y surge una ceguera de la razón ante lo esencial, y el derecho mismo no funciona pues la mera racionalidad y un historicismo positivista vienen a

sustituir la razón moral en la guía de la persona, el dominio de los hechos sobre el pensamiento<sup>7</sup>.

Entonces, la Bioética personalista va descubriendo cada vez más que su vocación tiene que ver con lo esencial antropológico. Recuperar la capacidad de ver lo esencial y nuclear en el ser humano, lo que es bueno y verdadero sería la tarea de hoy. Unido a esto va la convicción de que existe en la conciencia humana una capacidad de belleza y de verdad, de reconocer en las áreas que son decisivas, comenzando por la vida, la moral de la verdad, de empeñarse en buscar esta verdad y, al encontrarla seguirla<sup>8</sup>.

Es decir, se requiere una visión del tiempo desde el presente, en clave de don, es decir, de la capacidad de salir de sí mismo para donarse al otro así como capacidad de recibir al otro (esponsalidad – vida – dinamismo del amor)<sup>9</sup>. Pasar de una filosofía teórica a la filosofía práctica o ética como respuesta al desafío y a la petición de sentido (tener y dar sentido a la vida) de la técnica en la presente crisis, es decir, búsqueda de una “brújula antropológica” que le señale la dirección que parece hacer perdido.

Es necesario partir de la comprensión del hombre como unidad psico-física (cfr. *Naturwissenschaft – Geisteswissenschaft*) que vive en el tiempo y en un mundo concreto (categorías espacio-temporal y cósmica) y es capaz de interioridad, subjetividad y libertad. El cosmos griego estaba caracterizado por la belleza y la armonía o unidad, la regularidad; con la gnosis surge una desarmonía y desunión entre todo que genera un desprecio por el mundo y todo esto repercute en el perfil antropológico: su espíritu es ajeno a la creación y su cuerpo está sujeto a la maldad de la creación en la aventura del tiempo y del espacio.

La aproximación antropológica contemporánea (postmetafísica) muestra un hombre arrojado fuera de la naturaleza, (no como creación de un dios bueno o un demiurgo demoníaco), que es el resultado únicamente de una larga evolución, privado por tanto de una esencia, fruto de una lucha darwiniana por la existencia. Pero una vez fuera de la naturaleza, experimenta delante de ella la propia soledad

lo cual lo lleva a la angustia en el mundo y responde volviéndose también indiferente a la naturaleza; el hombre se vuelve extraño a la naturaleza (y quiere dominarla para liberarse de ella) y extraño hacia sí mismo, hacia la idea del hombre en cuanto tal<sup>10</sup>. El hombre se desenraiza antropológicamente.

¿Cuál sería la causa de esto? Habría que buscar las razones en el desencantamiento del mundo producido por la ciencia y la técnica lo que constituyó el *novum* de la modernidad debido a que el pensamiento (filosofía) se concentró sólo en el espíritu y dejó a la naturaleza un manos únicamente de la ciencia (positivismo, cientificismo<sup>11</sup>, historicismo<sup>12</sup>). Por tanto, si se quiere retomar la base antropológica fundamental, habría que hacer de la naturaleza misma objeto de la filosofía y, para ello, es necesario la “purificación” de la razón de ese desencanto y prejuicio hacia la naturaleza; pasar de la matematización galiléica de la naturaleza a la recuperación de una dimensión de una relación inmediata con ella.

Por tanto, es el fenómeno de la vida el que hay que indagar filosóficamente, y transmitirlo en el esplendor de toda su belleza. Hans Jonas, en su libro *Organismus und Freiheit* (organismo y libertad) reconstruye la vida orgánica como un proceso que en su evolución revela grados siempre crecientes de libertad, comenzando por el metabolismo presente ya en los organismos más elementales, hasta llegar al organismo más desarrollado y complejo: el humano.

Con ello quiere demostrar que un organismo, aun cuando está compuesto de materia, no se agota en ella pues tiene necesidad de un continuo recambio con lo exterior, que le permita, en la constante transformación de sí misma, de mantener su forma, es decir, su propia identidad orgánica. Esto significa que el organismo no coincide con la materia que metaboliza (la toma sólo en “préstamo”); en palabras de Jonas: “la forma orgánica está en relación de *libertad necesaria* hacia la materia<sup>13</sup>, pero no se reduce a ella.

Esta vida no es absoluta, sino algo siempre precario. Existir significa estar en peligro, el ser se expone constantemente al riesgo de no-ser (me-ontología), es una lucha constante para ser y, definitivamente, el ser es superior al no-ser (ausencia de finalidad u objeto)<sup>14</sup>. Esto se aplica a todo ser viviente cuyo nivel se

eleva en el ser humano. El existir pues, el vivir, es el objeto primario del ser viviente, tiene como objeto su propia conservación: es objeto de sí mismo, es su teleología<sup>15</sup> fundamental. En este sentido pues todo ser viviente participa de la dignidad del ser humano y éste, por la misma razón, no puede ser reducido al mismo nivel de las otras creaturas<sup>16</sup>.

Esta superioridad del ser sobre el no ser, de lo ontológico sobre lo meontológico, de la vida sobre la ausencia de vida, es el axioma ontológico fundamental que permite interpretar la finalidad intrínseca a la naturaleza, no sólo como un dato de hecho, sino como un valor. Y si el ser es preferible o mejor que la nada, esto quiere decir que el objeto al que la vida de por sí tiende, es decir, a su conservación, es también un valor a salvaguardar y, como tal, constituye para el hombre un deber, es más, es el deber por excelencia. Así, desde la base común de la ontología<sup>17</sup>, se da un paso sin solución de continuidad de la axiología a la deontología: el ser se autoafirma en el objeto de continuar a ser y este objetivo es el que se manifiesta en los seres vivientes, plantas, animales y en la forma más plena del hombre<sup>18</sup>.

De aquí emerge una consecuencia fundamental: es un bien en sí que la vida sea o exista, por el hecho de que la vida sensible es mejor que su ausencia, la existencia de la vida consciente es mejor que su ausencia. Y, si es un bien que la vida sea, entonces es también deber nuestro actuar de manera que ella continúe a ser. Del ser nace pues el deber ser. Sin embargo, hay que decir que esta lógica establece necesariamente valores objetivos y universales, cosa que el subjetivismo y el relativismo niegan poniendo como principal excusa la “libertad” para negar lo evidente.

Entonces, en la época contemporánea de una época de la técnica, aquí es donde entra una ética basada en la responsabilidad. Desde este punto de vista, *i-responsable* es el que se niega a responder, que se cierra en sí mismo y renuncia a lo esencial del ser que es la relación de apertura vital hacia el otro. Aquí es entonces donde el criterio antropológico debe ser el que fundamente esta responsabilidad y no sólo una “parte” de lo antropológico como la tendencia al placer o a lo fácil.

En la perspectiva de Jonas, esta ética de la responsabilidad se caracteriza porque juzga las acciones en base a las consecuencias previsibles que una determinadas acciones pueden tener y de las cuales se está moralmente llamado a responder. Aquí la responsabilidad es un principio que orienta la acción de los hombres en la época de la técnica y que obliga a reflexionar sobre las consecuencias de sus actos: “Actúa de manera que las consecuencias de tus acciones sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana sobre la tierra”<sup>19</sup>, en contraste con los ecologistas que quieren una vida ecológicamente aceptable, en la que el hombre sólo es un componente más de la madre Gaia, privando así a lo antropológico del *plus* que se deriva de su dignidad. La ética de la responsabilidad se abre a lo diacrónico y por tanto puede alcanzar una visión a largo plazo tanto hacia el pasado como hacia el futuro<sup>20</sup>.

## 2. La ontología de la reciprocidad

Ante la evidente demolición antropológica, surge de necesidad un compromiso por la recomposición de la unidad de la persona, entendida como síntesis original y dinámica, trascendente teleológicamente. Para ello conviene reivindicar la dialéctica entre unidad y distinción, el rescate del discurso ontológico que rompa el círculo vicioso de lo meontológico, en un período en que la condición existencial humana resulta fuertemente comprometida<sup>21</sup>. La reciprocidad se basa en este escrito en el modelo antropológico, en el único hombre o *humanum*<sup>22</sup>.

La escisión del hombre mete en juego implicaciones pedagógicas pues, ante el eclipse de un modelo antropológico unitario en crisis, surge la urgencia de la recuperación del hombre a través de un modelo educativo, de saber oportuna y adecuadamente crear una opinión antropológica basada en la belleza, la verdad y el bien que son la base natural de la unidad interna del sujeto y de la sociedad. ¿Cómo integrar una adecuada pedagogía antropológica (“enseñar al hombre a *ser* hombre”) desde la fenomenología, la ontología y la metafísica?

Se propone la noción filosófica de la paradoja<sup>23</sup>, que ayuda a construir la idea clara y precisa sobre las cosas, no se reduce al pensamiento negativo, sino que lo

movilizan hacia una mayor creatividad. Su particular fuerza y actualidad es que se esfuerza en reinterpretar la categoría de “relación”, especialmente allí en donde se radicaliza como “alteridad”, “laceración” y “trascendencia”; implica sobre todo excedencia de la realidad sobre el pensamiento prohibición de una cerrazón sistemática. Señala la exigencia de integrar la diferencia en el dinamismo mismo de la unidad sin absorberla. La incompatibilidad lógica que lo distingue mira no sólo a tutelar los contrarios, sino a reivindicarlos como tales. La paradoja custodia la ulterioridad de la realidad sobre el pensamiento, porque piensa la diferencia como aquello que es irreducible a la univocidad<sup>24</sup>.

La densidad ontológica del *humanum* emerge de su constitución misma definida por Nédoncelle como originariamente relacional e intrínsecamente amante. El ser mismo es visto como un don a acoger, a amar y de buscar en la apertura a la diversidad, en la recíproca comunión de los entes en los que se manifiesta. Por eso se puede decir que el ser acaece en la relación. Diferencia e identidad se componen en una síntesis dialéctica, en la que se revela la fundamental apertura de cada yo a un tú, en una permanente tensión elíptica, bifocal y unidual poniendo en evidencia la orientación recíproca y complementaria entre ambos focos o polos hacia una meta teleológica de realización plena en apertura a la trascendencia. Esto le da a lo humano una dimensión amante, en cuanto que se abre al don del otro que es recibido desde fuera y, a la vez, el yo se descubre como un don para el otro y necesita ser acogido.

Así, se pone en evidencia que la noción de persona remite pues a un proyecto metafísico, el cual se cumple en el concreto devenir de la *ipseidad*. Esta impostación justifica pues la naturaleza teleológica de la hacer educativo, custodio y promotor de la dimensión dinámica de la persona. La formación humana, en razón de la opción metafísica, es vocación al cumplimiento de un diseño existencial único e irrepetible (el que ama quiere conocer más al amado y ama el futuro de éste). Esto lleva a descubrir una ontología “interpersonal”, íntimamente conectada con una metafísica de la persona y del amor, lo cual puede conferir un nuevo vigor a la investigación pedagógica, así como del actuar educativo.

Se necesita pues hoy una pedagogía de connotación personalista que, desde la figura de la paradoja, asuma las inquietudes y laceraciones del presente,

salga de los confines epistemológicos hasta ahora propuestos<sup>25</sup>, y emprenda nuevas vías interpretativas y proyectuales, para poner a la luz, más allá de las contingencias del tiempo y del espacio, la persona como ser relacional, constitutivamente abierta a la alteridad, en tensión hacia una realización espiritual<sup>26</sup>. Esta alteridad se opone esencialmente a la cosificación del otro, a su uso y abuso hasta “consumirlo” o “acabar” con él porque, sin el amor, se piensa aporéticamente que el otro es sustituible.

### 3. ¿Sólo la belleza nos salvará?

En una análisis de la realidad actual, Octavio Paz señaló un malestar hacia lo que la cultura difunde de lo humano: “.... *Si la criatura humana se convierte en un objeto que puede sustituirse y duplicarse por otro, el género humano se vuelve “expendable”: algo que puede reemplazarse con facilidad,.... El diálogo entre la ciencia, la filosofía y la poesía podría ser el preludio de la reconstitución de la unidad de la cultura.*”<sup>27</sup>.

La belleza se contrapone a lo útil<sup>28</sup>. Está en otra dimensión. Por eso quizá se puede decir que la belleza es lo opuesto al mundo que se ha entregado a lo útil, más que a lo bueno, lo verdadero y lo bello y esto es ya un desfondamiento *antropológico* pues, la *inteligencia* que busca la belleza y la verdad, y la *voluntad* que se goza en el bien, se han desfondado y así se ha ido fortaleciendo el reino de lo grotesco, de la mentira y del mal. Consecuencia final de ello es la división, la desintegración y, por tanto, es una llamada a la muerte y al nihilismo.

El lado bello del ser, de las acciones y, de la persona, no puede caer en la meontología. Por de pronto, la misma estructura antropológica real, el hecho de ser inteligencia y voluntad y llamado a un horizonte infinito, es la base unificadora de belleza, verdad y bondad; todas se sustentan y refieren al mismo cuadro de valores y esto ya indica una común raíz ontológica que interpelan al hombre quien debe responder a ellas desde su libertad encarnada, fundada en la dignidad de su existencia, mediante decisiones y acciones concretas<sup>29</sup>. El hombre no está hecho para lo grotesco, ni para la mentira ni el mal, y él lo sabe en lo profundo de su

conciencia y así lo demuestran teleológicamente los hechos incluyendo el complejo campo del deseo<sup>30</sup>.

Hoy, en vez de que se apague la influencia de la belleza sobre las opciones de valores, al declinar los modelos fuertes de racionalidad filosófica, se da la expansión del poder de lo “bello”, y el pensamiento estético conquista otros aspectos de la experiencia y de la reflexión crítica ante la ausencia de otros criterios objetivos y universales. Por ello lo estético es un marco de oportunidad para plantear la verdad y lo bueno. Este camino estético lleva pedagógicamente a proponer más lo bello de ser persona ante cualquier otra opción, es decir, fijarse más en lo positivo y propositivo que en lo negativo y reactivo.

#### **4. El dato cultural en relación con la naturaleza**

La vida es un don demasiado precioso como para ser dejado sólo en manos de los científicos, técnicos, o bajo el vaivén de los grandes intereses económicos y políticos. Se necesita toda una cultura para custodiarlo, es decir, todo un cuadro amplio de pensamiento, valores, estructuras e instrumentos aptos.

Pero la naturaleza humana misma no se puede reducir a cultura. Hoy el concepto de normalidad se entiende como el derecho de vivir la diferencia como cada quien crea. Esto ha construido una nueva cultura del relativismo y de la simple convención: no es ya la naturaleza la que decide, sino el consenso de la mayoría. Y esta supuesta “normalidad” se construye mediáticamente y hasta en las escuelas y cámaras legislativas. El bien del hombre ya no se relaciona con su naturaleza sino sólo con sus libres elecciones<sup>31</sup>.

Entonces, la bioética tiene que aprestarse a considerar las peligrosas consecuencias de esta ecuación: naturaleza ? normal. Esto hace que tenga que ser una bioética con una gran visión antropológica de futuro. Si bien tiene que considerar numerosos puntos que la desafían, quizá ahora su gran servicio sea el preguntarse por el futuro del hombre, caminar no empujada por la inercia del pasado sino atraída por un proyecto antropológico de futuro. Estando relacionada con la moral puede de forma natural y desde su propia identidad relacionarse

también con la filosofía, no para someterse metodológicamente a ella sino para trabajar con recíproca colaboración: plantearle a la filosofía las precisiones contemporáneas a las preguntas clásicas<sup>32</sup> que ésta tiene como tarea acerca del hombre y su identidad y objetivo. Ya no importa quién fue el culpable, sino que la tragedia toca a todos. Por eso la bioética tendría que considerar cuál sería su aportación para una renovada propuesta cultural antropológica, es decir, para proponer toda una «antropo-cultura» mediante la siembra de nuevas “semillas de hombre”.

Lo más propio del hombre es amar y esto, implica salir de sí y descubrirse vinculado al otro que es, al mismo tiempo fuente de autoconocimiento del yo. La vida del amor y el amor a la vida ese sitúan en la misma dinámica: han de salir de sí para donar su servicio de custodia del futuro del hombre. Esto ubica a la persona en la línea de las obligaciones que tiene consigo misma, con la sociedad, la ecología y el futuro antes que en la línea de los derechos<sup>33</sup>. Cuando hoy en nombre de la libertad se reivindica cada vez más derechos en todo ámbito de la vida individual y social, la bioética tiene que pensar en cuál propuesta pedagógica debe elaborar para ayudar al hombre de nuevo a *ser hombre* desde su auténtica libertad, la cual no se puede manipular ni inducir sino sólo formar, con la convicción de que siempre en el hombre naturaleza y libertad, naturaleza y cultura van siempre unidas<sup>34</sup>.

Se observa que el miedo contemporáneo es la disminución de la libertad de elegir lo que convenga a los gustos de la superficial inmediatez, pero ya que la naturaleza es aliada de la libertad del hombre, ejerce esta alianza señalándole los límites que son el camino para la realización humana integral. Bien se ve que entre las grandes limitantes, el hombre ha querido liberarse también de su naturaleza por no entrar en la dinámica de esta alianza.

Un dato propio de la naturaleza humana es la dignidad inherente a ella. Cada hombre la porta en sí desde el inicio hasta el final de su vida por el hecho de pertenecer a la especie humana. Pero en la separación del concepto de naturaleza, la dignidad queda como un árbol talado, a merced de quien quiera hacer leña de ella, convirtiéndola a veces en una especie de arma para usar contra los interlocutores. En el debate contemporáneo o, quizá más bien en los

dimes y diretes de las luchas ideológicas y legislativas, se quiere hacer depender la dignidad de nuestras decisiones, sean éstas individuales, de una mayoría, de un tribunal o de los legisladores, de reducirla a una especie de concesión, un atributo contingente de nuestra naturaleza e, irónicamente, en esta lucha por la “dignidad”, opacarla injustamente en algunas personas.

Todo esto se ubica ciertamente en un rechazo a las tradiciones griega y judeocristiana, lo cual lleva a preguntarse si los valores pueden sustentarse sin el sostén de la religión. Lo paradójico aquí, dice Belardinelli, es que en el rechazo de los presupuestos antropológicos, metafísico-religiosos de la tradición occidental, se llegue a una suerte de paradójica, deshumana, tragicómica transferencia de las pretensiones totalizantes de las religiones al interno de los diversos sistemas sociales. La secularización como continuación de la religión con otros medios: la transformación en religión de aquellos sistemas sociales que en la modernidad se ido independizando poco a poco precisamente de la religión. *Davvero il colmo*<sup>35</sup>.

## 5. Conclusiones

Se puede decir que la bioética es una piedra en cierta forma nueva que se añade al edificio cultural contemporáneo. Viene a poner en movimiento todas las otras piedras de la ciencia para recordarles esa vocación de servicio al hombre y ser, en la medida de sus posibilidades, motivación, aliento y hasta punto de unidad para reconducir todo el saber hacia su verdadera finalidad: el *humanum*, el hombre y la mujer. Hoy, sorprendentemente, ciencias como la medicina, la política y la legislación, huyendo de su vocación y misión, en vez de dejarse esculpir por el hombre, quieren ser ellas las “esculpidoras de hombre” hasta en su naturaleza esencial, es decir, hacer al hombre “a su imagen y semejanza”.

Es por esto que tiene que comenzar con un cuidadoso análisis de la situación cultural, comprender los sorprendentes cambios, orientarlos hacia el bien integral del hombre e incluso aprovecharlos. Para ello quizá tiene que colaborar a formar una opinión clara sobre algo que ya se menciona: ¡ya hemos cambiado de época! Por tanto, muchas de las categorías y planteamientos anteriores, ya han sido rebasados y se tiene la tarea de abrir creativamente horizontes más amplios y

maduros antropológicamente hablando, pero sin renunciar a los horizontes teóricos ya trazados y que son patrimonio común.

Pero toda buena crítica tiene que comenzar con una seria y honesta autocrítica, es decir, tener ojos también para lo que se ha hecho, en su bondad y fragilidad innegables<sup>36</sup>. A la contemplación filosófica no se puede hoy evitar el añadir la misión de la acción en clave de misión antropológica. Es una tarea que no deja de lado a quien la realiza sino que, al tratarse de pensar, podemos decir con Hannah Arendt que el pensamiento es diálogo consigo mismo y que el yo es ser dos en uno, por lo que es propiamente en la filosofía moral en donde este yo asume un rol fundamental<sup>37</sup>.

Reproponer el hombre al hombre, la persona como sujeto activo de la historia y con una teleología admirable, es la búsqueda de los elementos irrenunciables que diseñan el campo del hacer filosofía<sup>38</sup>.

Hay que saber encomendar a todas las personas grandes desafíos y serias responsabilidades y que así aprendan a permanecer en esta categoría existencial, sin envejecer en su pensamiento.

## **NOTAS Y BIBLIOGRAFIA**

\*Sacerdote. Doctor en Ciencias de la Familia por la U. Lateranense de Roma. Prof. De la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac.

\*\* Doctora en Medicina por la Universidad de Santiago de Compostela, Profesora de Bioética de la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac.

[1] Pero que, a decir de Leopoldo Zea, es ya tiempo de que en Latinoamérica se tome conciencia de que es necesario de que se llegue a una “etapa de normalidad filosófica”: “es decir, a una etapa en que el ejercicio de la filosofía es visto como función ordinaria de la cultura al igual que otras actividades de índole cultural. El

filósofo deja de ser un extravagante que nadie pretende entender para convertirse en un miembro de la cultura de su país. Se establece una especie de "clima filosófico", es decir, una opinión pública que juzga sobre la creación filosófica, obligando a ésta a preocuparse por los temas que agitan a quienes forman la llamada "opinión pública"... El tema de la posibilidad de una Cultura Americana, es un tema impuesto por nuestro tiempo, por la circunstancia histórica en que nos encontramos. Antes de ahora el hombre americano no se había hecho cuestión de tal tema porque no le preocupaba. Una Cultura Americana, una cultura propia del hombre americano era un tema intrascendente, América vivía cómodamente a la sombra de la Cultura Europea. Sin embargo, esta cultura se estremece en nuestros días, parece haber desaparecido en todo el Continente Europeo. El hombre americano que tan confiado había vivido se encuentra con que la cultura en la cual se apoyaba le falla, se encuentra con un futuro vacío; las ideas a las cuales había prestado su fe se transforman en artefactos inútiles, sin sentido, carentes de valor para los autores de las mismas. Quien tan confiado había vivido a la sombra de un árbol que no había plantado, se encuentra en la intemperie cuando el plantador lo corta y echa al fuego por inútil". Ahora tiene que plantar su propio árbol cultural, hacer sus propias ideas; pero una cultura no surge de milagro, la semilla de tal cultura debe tomarse de alguna parte, debe ser de alguien: *En torno a una Filosofía Americana*, 5.6.7, [http://www.ellibrototal.com/ltotal/nuevo\\_inicio.jsp?c=1](http://www.ellibrototal.com/ltotal/nuevo_inicio.jsp?c=1)

[2] En la revolución multimedial, Giovanni Sartori pone en evidencia que esta revolución está transformando al *homo sapiens*, producto de la cultura escrita, en un *homo videns* para el cual la palabra ha sido destronada por la imagen, lo inteligible por lo visible, a un ver sin entender que ha acabado con el pensamiento abstracto, con las ideas claras y distintas: *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Suma de Letras, Madrid 2005.

[3] Cfr. Monica Amadini, *Ontologia della reciprocità e riflessione pedagogica. Saggio sulla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*, Vita e Pensiero, Milano 2001, VII. Nédoncelle es un filósofo del siglo pasado que desarrolla una fenomenología, una ontología y una metafísica de naturaleza pedagógica. La categoría filosófica de acontecimiento (diferente de la naturaleza fenomenológica del hecho) resalta la importancia de la historia (espacio y tiempo) y ubica a la

verdad en la misma como fundamento (de naturaleza universal), así como el ejercicio de la libertad.

[4] Al respecto dice Octavio Paz: “La respuesta cambia porque la pregunta cambia. La inmovilidad es una ilusión, un espejismo del movimiento; pero el movimiento, por su parte, es otra ilusión, la proyección de Lo Mismo que se reitera en cada uno de sus cambios y que, así, sin cesar nos reitera su cambiante pregunta –siempre la misma” y, a fin de cuentas, el hombre y sus problemas es el tema esencial de toda filosofía: Octavio Paz, *El arco y la Lira*, FCE, México <sup>16</sup>2008, 9. 13. 30.

[5] Cfr. Ambrogio Giacomo Manno, *Quis est homo? Ricerche scientifiche, storiche e teoretici*, Edizioni Scientifici Italiane, Napoli 2002, 5. La razón misma no se detiene ante la inmediatez de los fenómenos sino que necesita elevarse a la altura de los principios (por ejemplo “*un*” beso y el amor).

[6] Una ideología, exalta una *parte* de la realidad a tal grado que quiere hacer de ella el *todo*. Y esto es precisamente forzar al ser que es la realidad total como, por ejemplo, querer estructurar el todo de la antropología en el placer sexual o en una “libertad” sin referencia a la verdad ni al bien.

[7] Cfr. el concepto de noesis y noema en Husserl. Para Parménides el pensar, como aprehensión directa e infalible de lo que es como es y en cuanto es se identifica con *el ser*: “es lo mismo el pensar y el ser”: Justo Fernández, *Noesis*, <http://culturitalia.uibk.ac.at/hispanoteca/Lexikon%20der%20Linguistik/n/NOESIS.htm>

[8] “Descubrir la verdad a través del arte de guiar la mente de evidencia en evidencia” R. Descartes, op. cit. 211. Para esto se necesita de un método: “Por método entiendo las reglas ciertas y fáciles, observando las cuales exactamente ninguna dará jamás por cierto aquello que sea falso, y sin realizar inútilmente algún esfuerzo de la mente, sino gradualmente aumentando siempre el saber, llegará al verdadero conocimiento de todas aquellas cosas de que será capaz”: Ibid. 227.

[9] En un nivel de doctorado es necesario poder tener los instrumentos para verificar los hechos y alcanzar una objetividad que encamine hacia lo real, hacia el

fundamento ontológico. En este sentido se puede decir que subyace en lo antropológico una necesidad existencial del amor comprendido y vivido en clave del don: necesidad de donarse y de ser aceptado como don por el otro y no sólo desde una perspectiva romántica. Véase la obra de: Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris 2004 ; Jean-Luc Marion, *Étant donné*, PUF, Paris 1997.

[10] Cfr. Ibid., 24.

[11] Visto como la actitud de excluir *a priori* realidades y niveles que trascienden el puro dato sensible, que, en verdad no es nunca “puro dato de la realidad en sí”, sino siempre mediación, construcción, interpretación del experimentador, sea porque la “realidad del mundo” no es dada mediante los sentidos, sea porque el investigador carga de “significados”, “categorías” y noemas, los cuales, aun fundados *in re*, en realidad son conquista activa del investigador. En claro contraste, los animales, aun utilizando los entes materiales para sus necesidades vitales, “no los conocen”. Con esto niega de entrada el mismo intelecto que conoce que está sobre lo sensible y material; la misma mente humana descubre un «logos» constitutivo y condicionante estructurador y organizador que confiere a la materia el valor y el nivel del pensamiento efectual : cfr. A. G. Manno, *Quis est homo?...*, op. cit. 23s.

[12] Una postura que priva a la naturaleza de todo elemento misterioso (concepto no sólo religioso sino comprensión dinámica de la realidad desde la categoría de la reciprocidad complementaria), y la sujeta únicamente a los criterios y métodos de un conocimiento del mundo externo medible cuantitativamente, es decir, a las reglas de la moderna ciencia natural cayendo en el epifenomenalismo: “entiende la conexión entre mente y materia como una relación de un solo sentido: la materia actúa sobre la mente inmaterial, pero no a la inversa” (Wikipedia: [http://es.wikipedia.org/wiki/Filosof%C3%ADa\\_de\\_la\\_mente#Qualia](http://es.wikipedia.org/wiki/Filosof%C3%ADa_de_la_mente#Qualia)).

[13] Ibid., 33 (traducción personal del italiano). En esta perspectiva y dinamismo interno del ser, existe el deber de cara a la especie humana de evitar que cometa un suicidio hasta la extinción o “creación” de una nueva especie, lo cual ya se ve como una posibilidad real. Hay que insistir en el respeto de lo que es el hombre y

de la integridad de su ser (ingeniería genética: el hombre no es una “pieza/cosa” mejorable mediante la técnica).

[14] En la filosofía clásica, el ser se concibe sobre todo como *ser-para*, es decir, que no se agota en sí mismo sino que está abierto a una relación fundamental de *mostrar-se, decir-se y dar-se*. Cfr. el denso análisis que hace Marcel del libro de Sartre *El ser y la nada*, Madrid <sup>2</sup>1989 en donde ve que el dato fundamental es “la irreductible oposición que existe entre el ser en sí y ser para sí. Lo propio del ser en sí es idéntica y plenamente lo que es” (cfr. la monstruosidad ontológica del aborto) y su finalidad está tensionada hacia el futuro entre un juego de la que “es” y lo que “no-es”: “La conducta decisiva emanará de un yo que yo todavía no soy. Así, el yo que yo soy depende en sí mismo del yo que yo no soy todavía, en la medida exacta en que el yo que no soy todavía no depende del yo que soy”: G. Marcel, *Homo viator*, op. cit., 177-194.

[15] En filosofía es la doctrina acerca de las causas finales. Una nota de las teorías evolucionistas y, por consiguiente, del resto del pensamiento científico es su postura anti-teleológica. Esto, en la práctica, es importante pues si bien se demuestra que el hombre pertenece a la naturaleza, no le reconoce el *plus* jerárquico que lo hace único y trascendente y capaz por tanto de puntos de referencia esenciales, universales y objetivos como los valores. Por tanto, a una naturaleza sin esencia corresponde una naturaleza sin objetivos o, como dirían Brentano y Husserl, sin intencionalidad. Y esto no es un resultado científico en el sentido de que no es algo inductivo sino una prohibición *a priori* de la ciencia moderna.

[16] Véase la fundamentación que hace Jonas de por qué una comprensión de los organismos es filosóficamente relevante. Según él: “Todos los grandes temas de la reflexión filosófica, como el problema de la relación entre mente y materia, entre alma y cuerpo y por tanto también el problema de la libertad y de la necesidad, de la mortalidad y la inmortalidad, del tiempo y de la eternidad están conectados a este modo de existir frágil y precario del organismo, al mismo tiempo maravillosamente eficiente y por otro lado vulnerable”: Entrevista a Jonas por Vittorio Hösle, P. Becchi, op. cit., 107 (traducción personal del italiano). Para Jonas, el organismo es un punto de encuentro – o quizá más que punto de

encuentro – entre los dos ámbitos del ser (dos polos de la existencia): por un lado el ámbito de la materia o sustancia física y el ámbito de la mente, del pensamiento puro y del alma por el otro lado.

[17] En la propuesta cristiana, la persona de Cristo en el misterio de su encarnación posibilita y pone en evidencia la centralidad ontológica e histórica de Jesucristo. Por ser Dios hecho hombre, Jesucristo es la *analogía entis* personal y concreta: el Todo en el fragmento, la Eternidad en el tiempo, lo Infinito en lo finito, lo Absoluto en lo contingente. En Él se resuelve la relación entre el Ser y los seres, entre el orden sobrenatural y el orden creatural, entre la acción de Dios y la acción del hombre. Por ello él puede reclamar para Sí el ser la Norma universal y concreta, la fundamentación definitiva de una ética que supera las aporías de la ética de la inmanencia: cfr. Santiago Acuña G., *La decisión cristiana. La fundamentación de la ética cristiana según el pensamiento de Hans Urs von Balthasar*, EDICEP, Valencia 2002.

[18] Se trata de fundamentar una superación del nihilismo a favor de una idea del horizonte ontológico de la tarea humana *en alianza con la naturaleza*. *Se podría decir que, en nuestro país, este nihilismo meontológico de facto* (notoriamente contradictorio con la dignidad del *humanum*) va permeando la mente y la cultura del hombre contemporáneo hasta llegar a una sensación de que la vida, incluyendo lo ecológico, “no vale nada”, llegando así a crear una situación de peligro real para sí y la naturaleza: cfr. el estudio de G. Cunico sobre Ernst Bloch, citado en P. Becchi, op. cit., 75. Se hace pues necesario, en la línea de H. Jonas, buscar una fundamentación metafísica de los nuevos problemas. Hay que tener en cuenta la diferencia ontológica que consiste en distinguir la entera realidad del ser (el todo), que existe sólo en el fragmento que es el ente el cual, a su vez, sólo puede existir únicamente mediante la totalidad de lo real (el ser, el todo), lo cual funda una polaridad unidual de diferencia entre *ser* y *ente* (existente), indeducible e insuperable. Para el conocimiento si bien se parte del ente, es necesario abrirse al ser, que no puede ser objetivizado; y el camino que ayuda al recorrido es la metafísica: cfr. Angelo Scola, *Il mistero nuziale. 2. Matrimonio e familia*, PUL, Roma 2000, 90.

[19] H. Jonas, citado en P. Becchi, op. cit., 54.

[20] Estamos hablando de un futuro no sólo económico o ecológico, sino de un futuro antropológico. Por eso todos los grandes temas de la bioética, como por ejemplo el matrimonio, la familia y la vida (una nupcialidad basada en la diferencia sexual, la relación de amor y la fecundidad), es hablar del futuro del hombre: “Marriage and family are the indispensable institution of a civilized society. As Family Research Council’s mission statement notes, these two institutions together comprise “the foundation of civilization, the seedbed of virtue, and the wellspring of society... The crisis in marriage and family is real and its implications for America’s future are chilling”... The breakdown of the American family is fraught with troubling implications for the future of a free, virtuous and democratic society”: Family Research Council *The Family Portrait. A compilation of Data, Research and Public Opinion on the Family* [Dir. Bridget Maher], FRC, Washington 2002, vii. viii. Véase también un análisis más amplio en las obras de Francis Fukuyama, que relaciona la naturaleza del hombre con el orden social y el futuro; por ejemplo habla de la biotecnología y un “reinicio de la historia” desde “una serie de movimientos políticos utópicos que pretendían crear un paraíso en la tierra transformando radicalmente las instituciones más básicas de la sociedad, desde la familia a la propiedad privada, pasando por el Estado”: *El fin del Hombre. Consecuencias de la revolución tecnológica*, Ediciones B, Barcelona 2002, 33. En retrospectiva el mismo Autor afirma: Los principales cambios de las normas sociales que constituyen la Gran Ruptura se refieren a la reproducción, la familia y las relaciones entre los sexos. La revolución sexual y el auge del feminismo en los años sesenta y setenta afectó a casi todas las personas en la parte occidental del mundo desarrollado y no sólo introdujo cambios enormes en los hogares, sino también en las oficinas, las fábricas, los barrios, las asociaciones voluntarias, la enseñanza e incluso el ejército. Los cambios en el papel de los sexos tuvieron un impacto importante en la naturaleza de la sociedad civil”: *La Gran Ruptura. Naturaleza Humana y reconstrucción del orden social*, Ediciones B, Barcelona 2000, 52. Por otro lado, ¿cuál perspectiva elegir? Más bien, sin querer buscar una solución salomónica, se puede aplicar la dinámica de la unidualidad, en clave de reciprocidad complementaria.

[21] M. Amadini, op. cit., VII. Sería interesante poder hacer una “batería de estudio” basada en las diferentes, pero recíprocamente complementarias,

aportaciones de los filósofos del siglo XX, especialmente los personalistas; sería como recomponer la luz desde sus diversos colores. Con ello sin duda que se puede alcanzar la elaboración de una propuesta antropológica con visión de futuro. Los estudiosos de la bioética, “servidores del *humanum*”, pueden aportar un trabajo interesante en esta línea renunciando a la falsa modestia del silencio ante la ciencia, siendo ella misma una ciencia que hoy, por su vocación no es la más pequeña entre las ciencias. La ciencia ha logrado mucho, ahora bien: ¿para qué?, o mejor aún, ¿para quién?

[22] El punto central de la cuestión antropológica es precisamente la relación hombre mujer desde su respectiva especificidad, reciprocidad y complementariedad, que se explica no sólo sobre lo biológico sino sobre lo ontológico: “Feminidad y masculinidad son complementarios entre sí no sólo del punto de vista físico o psíquico, sino ontológico. Es sólo gracias a la dualidad del “masculino” y el “femenino” que lo “humano” se realiza plenamente... es la “unidad de los dos”, o sea, una “unidualidad” relacional que consiente a cada uno de sentir la relación interpersonal y recíproca como un don enriquecedor y responsabilizante”: Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, 1. Existe pues una realidad antropológica ontológicamente complementaria que fundamenta la relación armoniosa de la diferencia masculino-femenino en cuanto antropología unidual que no admitiría categorialmente la propuesta de la “perspectiva de género”.

[23] Kierkegaard: “*“Pero no hace falta pensar mal de la paradoja, porque la paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo. (...), pero el hombre comedido y formal que por la mañana va a su despacho y por la tarde a casa, pensará probablemente que es una exageración (...) ¿Cómo podría ocurrírsele que cae continuamente cuando camina derecho tras su nariz?” Migajas Filosóficas, pág. 51.* Carlos Montenegro comenta: “Kierkegaard nos habla de una pasión del pensamiento, aquello para cuya experimentación se requiere poder ver más allá de las propias narices. Esta pasión es la paradoja a la que se ve, continuamente y por doquier, enfrentada la razón; porque ella quiere su propia pérdida, es decir, la razón desea su locura y, desde su apasionamiento, persigue el choque que la hace paradójica. *“La pasión paradójica de la razón choca continuamente con eso desconocido que existe en verdad (...) [que es] lo absolutamente diferente. Pero*

*es lo absolutamente diferente para lo cual no hay indicio alguno (...) parece estar a punto de revelarse más no es así, ya que la razón no puede ni siquiera pensar la diferencia absoluta.” Op. Cit., pág. 57.* Ahora bien, la razón cae en la locura al intentar pensar la diferencia absoluta. Aquello, que es desconocido e inaccesible para la razón, invita al desafío de ser pensado y, por cierto, la razón fracasa. Dios – que es la diferencia absoluta – es aquello desconocido y que sirve de incitación a la razón; ésta, por su parte, al intentar conocerle fracasa y cae en paradoja. Porque, ya sea que la diferencia absoluta sea tomada como tal (como diferencia), caso en que permanece desconocida, o que la razón se tome a sí misma como la diferencia, con objeto de asimilarla “*la diferencia no la conozco porque la razón la ha hecho igual a aquello de lo que difiere*”<sup>6</sup>. La pasión del pensamiento lleva, por tanto, a la pérdida de la razón misma, la locura; y esta situación – que la razón desee su propia caída – es la que calificamos de paradójica: la paradoja absoluta (<http://captura.uchile.cl/jspui/bitstream/2250/4435/1/montenegro4.pdf>).

[24] Cfr. Roberto Carelli, *L'uomo e la donna nella teología de H. U. Von Balthasar*, EUPRESS FTL, Lugano, 2007, 243. Dicho de otra manera, la teoría de la paradoja es como el arte de pensar al revés (“piensa al revés y le atinarás”), por eso le “duele” al pensamiento pensar así dado que está acostumbrado a proceder linealmente causa-efecto. Esto dinamiza la interacción entre pensamiento deductivo e inductivo, universal y particular, subjetivo-objetivo, etc., y evita “tautologías antropológicas” como la homosexualidad; véase por ejemplo la afirmación de J. Habermas: “Una persona es hombre o mujer, *tiene* este sexo o el otro, no podría asumir el otro sexo sin con ello convertirse en *otra* persona”: *Il futuro della natura umana. I rischi di una genética liberale*, Torino 2002, 88, citado en Blanca Costilla de Cortázar, «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò (*Gen* 1, 27). Persona natura e cultura», en Pontificium Consilium pro Laicis, *Donna e uomo. L'humanum nella sua interezza*, LEV, Città del Vaticano, 2009, 82. La diferencia en relación recíproca y complementaria es pues un dato originario (el “DNA antropológico”) de lo antropológico, requisito, a la vez, de la igualdad en cuanto persona y dignidad de la misma. Sólo así se puede alcanzar desde la unidad de los dos diferentes la superación del mito del andrógino y la tautología o indiferencia por la diferencia.

[25] Apunta Balthasar al respecto: “el pensador católico que busca conducir a otros que no creen, con argumentos de la verdad, a la verdad total, debe él primero actuar el movimiento que pretende de los otros, y que consiste en la renuncia al propio absoluto punto de vista y juicio, y raramente en él el impulso hacia el sistema definitivo supera la preocupación de dejar hablar hasta a los adversarios más incómodos... Él ha captado que ordenar y sistematizar no deben ser la misma cosa: Citado en Carelli, op. cit., 244.

[26] Respecto de la “*biología espiritual*” de la nuestra época, afirma Gabriel Marcel que “sólo donde se remiten a un orden sobrehumano –las cosas humanas-, del que sólo nos es dado aquí abajo captar las huellas, revisten un carácter auténticamente sagrado. Ahora bien, al igual que los acontecimientos no han cesado de demostrar desde hace un cuarto de siglo, allí donde el hombre traiciona la fe en el hombre, allí donde la felonía se convierte en la costumbre y luego en la regla, allí ya no queda sitio más que para la locura y la ruina”: Gabriel Marcel, *Homo viator*, Sígueme, Salamanca 2005, 86. 108.

[27] O. Paz, *La Llama...*, op. cit., 200-202.

[28] El poeta, dice O. Paz, pone en libertad la materia que toca, por eso la operación poética al poner en libertad la materia, es de signo contrario a la manipulación técnica y se niega al mundo de la utilidad: op. cit., 22s.

[29] Cattorini habla de la libertad encarnada como un mediadora entre sentido y naturaleza, entre afectos y cosas, entre pensamientos y signos materiales. Usando la analogía de la escritura que ve como resultado de tres elementos: materia (la tabla), una mano y un instrumento (estilo o punzón), considera que la libertad se impone a la conciencia reflexiva, como una corriente que impulsa a la acción y al mismo tiempo impone una tarea de apropiación y remodelación a partir de los llamados que una belleza jamás vista pero real; según Platón, *kalos* deriva de *kalein*, llamar, atraer a sí y lo liga a bueno (cfr. *Cratilo*, 416b); no considera una obra bella si ésta carece de armonía y orden, aspectos que conducen al bien y a la verdad y que se identifican con el principio pitagórico de la *Kalokagathía* -término que funde la idea del bien con la idea de la belleza-. Este planteamiento es retomado por Platón asumiendo la belleza como semejante al bien y a éste como

algo indisoluble del conocimiento y la ciencia. De allí Cattorini saca dos conclusiones: que no escribimos nuestra vida en una *forma* preelegida y que un deseo precede a nuestra elección y orienta nuestra escritura, imprimiendo inclinaciones inesperadas a la propia vida.

[30] Una perspectiva así, nos puede ayudar a plantear la belleza antes que la verdad en la propuesta ética, pues la belleza toca de manera delicada a la libertad del hombre. Esto, en un orden pedagógico pues, teniendo ambas una sola raíz ontológica, pueden muy bien intercambiar sus valores y analogías: la belleza es ya la verdad que trasciende lo espacio-temporal, lo subjetivo y relativo. Comenta O. Paz: “Desde que el hombre comenzó a pensar, es decir, desde que comenzó a ser hombre, un silencioso testigo lo mira pensar, gozar, sufrir, y en una palabra, vivir: su conciencia”: *La Llama...*, op. cit., 185; y luego, comentando una teoría de Minsky sobre el pensamiento añade: “Su máquina es milagrosa y estúpida: milagrosa porque produce, con medios materiales, pensamientos invisibles e incorpóreos; estúpida porque no sabe que los piensa”: Ibid., 186. Interesante la lectura que hace en su conclusión de diversas teorías acerca del hombre y el pensamiento. Véase el estudio sobre la importancia de la conciencia ya desde el vientre materno y sus consecuencias en la vida adulta en Douglas M. Arone, *The Theorem. A complete answer to human behavior*, Books, Winchester UK – New York USA, 2005.

[31] Sergio Bellardinelli, *Bioética tra natura e cultura*, Cantagalli, Siena 2007, 7-11. El sentido del título del libro quiere describir la intención del autor de ubicar la bioética como el puente que una naturaleza y cultura, destacando los puntos firmes que las une y teniendo como base firme la dignidad del hombre.

[32] “... las preguntas que hoy se hacen los científicos se las hicieron, hace dos mil quinientos años, los filósofos jónicos, fundadores del pensamiento occidental. Sometidas a la rigurosa crítica de la ciencia, estas preguntas hoy regresan y son tan actuales como en los albores de nuestra civilización. Ahora bien, si las preguntas que hoy se hacen los cosmólogos son las mismas del principio: ¿lo son sus respuestas?”: O. Paz, *La Llama...*, op. cit., 175.

[33] Por “salud antropológica”, habría que preguntarse ahora si no es ya momento de proponer un sistema de deberes y derechos que rescate la esencia antropológica llamada al amor y a la vida. El personalismo (Mounier, Maritain, La Pira, Pareyson) reclama la concepción de un Estado que se conciba como una comunidad de personas.

[34] O. Paz, *La Llama...*, op. cit., 13.

[35] Ibid. 17. Por ejemplo la ciencia y la política, que se quieren presentar siempre infalibles en su propia autorreferencialidad que no tolera cualquier interferencia externa, indiferentes a instancias verdaderamente humanas. Paradójicamente, bien podríamos decirles desde el lado cristiano: “...y sin embargo Dios se mueve”.

[36] Véase el interesante discurso de H. Arendt acerca del diálogo del yo consigo mismo y la pregunta que se sugiere a toda persona: ¿estoy yo en posesión de la “idea”, o sea del estándar que debo aplicar en cada caso?: Cfr. Elena Ficara, en AA.VV., «Due in uno. Che cosa che e che cosa fa l'io che pensa? », en *Filosofia dell'Avvenire*, op. cit., 103-109.

[37] Interesante la conclusión que Arendt saca del juicio del nazi Eichmann (véase su libro *La banalidad del mal*): a este hombre tuvo una carencia de pensamiento y por tanto ausencia de diálogo consigo mismo, de aquello que hace de un yo un yo que dialoga con sí mismo y se reporta a sí mismo acciones y pensamientos diversos, es decir, hay un vínculo entre subjetividad y moralidad, pues el no hacer el mal es algo ligado a la naturaleza del yo como yo pensante y dialogante consigo mismo (¿no sería esto una clave de lectura de nuestra realidad hoy?): Ibid., 105.

[38] Cfr. AA.VV., *Filosofia dell'Avvenire* [Dir. Ugo Perone], Rosenberg & Sellier, Torino 2010, 8. Publicación de la Scuola di Alta Formazione Filosofica, con sede en Italia.