

UNIVERSIDAD DE ALMERÍA



ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

ANÁLISIS DE LA ÉTICA DE EMMANUEL LÉVINAS Y DEL PARADIGMA DE
CUIDADO DE LEONARDO BOFF: IMPLICACIONES PARA EL CUIDADO EN LA
TERAPIA CONTEXTUAL

DOCTORANDO:

RAFAEL JOAQUÍN DISLA PEGUERO

DIRECTORES:

CAYETANO ARANDA TORRES

JOSÉ MARÍA MUÑOZ TERRÓN

FRANCISCO JAVIER DE LA HIGUERA ESPÍN

JULIO 2019

REPÚBLICA DOMINICANA

INTRODUCCIÓN:

La Terapia Contextual (en adelante TC) fue desarrollada por Ivan Boszormenyi-Nagy y sus colaboradores y está considerada como un acercamiento terapéutico amplio, tanto desde el punto de vista relacional como individual y ocupa un lugar singular entre todos los acercamientos psicoterapéuticos por un lado y la clásica terapia familiar por el otro. De acuerdo a Ducommun-Nagy (2002), la TC no es una forma de terapia individual o de terapia marital, tampoco constituye una versión clásica de la terapia familiar, sino que más bien, en su esencia constituye una forma de terapia relacional.

El potencial que el acercamiento contextual tiene para ser considerado un enfoque terapéutico amplio y completo se cimienta en una de sus premisas básicas, tal como fue presentada por Ulrich (1983), a saber: “la extensión de una preocupación por igual hacia todos aquellos que pueden ser afectados por el tratamiento, tomando en cuenta sus intereses básicos de bienestar, tal como son percibidos por ellos mismos y por los demás” (p. 187).

Boszormenyi-Nagy y Krasner (1986) plantean que la TC asume una posición integrativa y que una comprensión verdaderamente amplia y completa de la existencia humana está compuesta inevitablemente tanto por una realidad individual como por una realidad relacional. De acuerdo a este planteamiento la conducta humana no cae simplemente bajo el control de necesidades biológicas, de impulsos inconscientes o de fuerzas sistémicas, sino que también es determinada por lo que Boszormenyi-Nagy llamó la “ética relacional”, y planteó que para entender las conductas de las personas que están involucradas en relaciones cercanas, se necesita examinar el balance entre el dar y el recibir que existe entre ellos. En este sentido el singular aporte de la TC con relación a los demás enfoques terapéuticos radica en su enfoque sobre un principio integrador central: el principio unificador de la ética de la justicia, el cual es inseparable de una ética de la responsabilidad.

En todos los años que Nagy dedicó a su trabajo clínico siempre se enfocó en una pregunta central: ¿Qué constituye una terapia efectiva? Su esfuerzo por contestar esta pregunta lo condujo al desarrollo de lo que hoy se conoce como la TC. Junto con Krasner (1986) postuló las cuatro dimensiones de la realidad relacional y en el año 2000, participando en la Conferencia Anual de la Asociación de Terapia Familiar de Hungría, Nagy propuso de manera oficial la quinta dimensión. Estas dimensiones son

las siguientes: 1) Los hechos; 2) La psicología individual; 3) Los sistemas de patrones transaccionales; 4) La ética relacional y 5) El aspecto óptico de las relaciones.

Estas cinco dimensiones están entrelazadas, pero de ellas la piedra angular de la TC de acuerdo a lo planteado por Boszormenyi-Nagy et al. (1991) es la cuarta dimensión, la de la ética relacional (la ética de la responsabilidad por las relaciones). Aun cuando la quinta dimensión fue oficialmente propuesta en el año 2000, dicho autor siguió considerando la dimensión de la ética relacional como la dimensión fundamental para la teoría y práctica de la TC. Nagy (1987) escribió lo siguiente:

Propongo que a través del trascender el reino de lo biológico, lo psicológico y lo transaccional, llegamos a la esfera de la ética de la responsabilidad por las consecuencias de largo alcance derivadas del relacionarse. Sin la consideración de este fundamento indispensable, la realidad relacional no puede ser entendida. (p. 295).

A partir de esta frase se pueden identificar con meridiana claridad tres elementos básicos que componen la ética relacional, a saber: 1) relación; 2) consecuencias; 3) responsabilidad. Y, por último, el pasaje muestra que se llega a esta IV dimensión a través del trascender las otras dimensiones.

De acuerdo a Compton (1998) el fundamento de la ética relacional descansa sobre un valor de alcance universal: la supervivencia y la calidad de la existencia humana. Dicha autora también plantea que este valor universal sirve también de base lógica para plantear otro supuesto relacionado con la ética relacional. La dinámica de estos dos supuestos es la siguiente: la supervivencia y la calidad de la existencia humana dependen de la integridad relacional. Es decir, que la habilidad para sobrevivir y tener calidad de vida depende del uso de las relaciones, así que la integridad relacional (o el mantenimiento de relaciones saludables y posibles) es vital. De acuerdo a la teoría de la TC es en las relaciones donde el ser humano se auto-define y se auto-valida.

Si lo dicho en el párrafo anterior es correcto, entonces la pregunta que se desprende de estas dos suposiciones básicas es la siguiente: ¿qué sostiene la integridad relacional? De acuerdo a Compton (1998), la integridad relacional depende de la justicia en el uso de las relaciones. Para Boszormenyi-Nagy (1996) “la ética de la TC está

basada en la justicia” (p. 374). Siguiendo con esta cadena de suposiciones, la autora ya mencionada, continúa formulando pregunta y al mismo tiempo dando respuesta para identificar los supuestos que sostienen la ética relacional. Si la justicia juega un rol crítico en el sostenimiento de la integridad relacional y por extensión en la supervivencia de la raza humana y en la calidad de vida que vive, entonces la siguiente pregunta que se plantea es: ¿qué sostiene y promueve la justicia relacional? En la ética relacional la justicia relacional depende de la inversión de confianza. En esta cuarta dimensión este aspecto no se refiere a una disposición psicológica para experimentar sentimientos de confianza, sino que más bien implica una disposición a comprometerse con acciones confiables o acciones en las que se puede confiar. A este respecto Compton (1998) planteó:

Tal inversión de confianza implica una disposición a cuidar, a preocuparse por las consecuencias para “el otro” en el mundo relacional de uno. Implica el reconocimiento del hecho de que la vida de uno y sus acciones son significativas y relevantes para los otros. Por lo tanto, la ética relacional de la Dimensión IV es una ética de responsabilidad por las relaciones. (p. 57).

La cadena conceptual bosquejada por Compton (1998) sugiere que en última instancia la supervivencia y la calidad de la vida humana descansa, en el fondo, sobre la disposición de invertir confianza, es decir, de cuidar al otro y de preocuparse por los beneficios y necesidades del otro, así como de asumir responsabilidad por las consecuencias que se derivan del relacionarse con el otro. El cuidar por tanto pasa a ser un elemento clave y de extrema importancia y significado para la teoría y práctica de la TC. Boszormenyi-Nagy y Krasner (1986) endosan el planteamiento hecho por Compton relativo a la importancia del cuidado para la supervivencia y calidad de la vida humana, cuando plantean lo siguiente: “En resumen, entonces, la dimensión de la confianza merecida se fundamenta en el cuidado óntico con base en la interdependencia existencial” (Boszormenyi-Nagy y Krasner, 1986, p. 64).

A pesar de ser uno de los dos presupuestos antropológicos sobre lo que descansa este enfoque psicoterapéutico, sin embargo hasta la fecha, no se ha elaborado una definición del concepto de cuidado ni tampoco se ha hecho explícito una estrategia para su aplicación, constituyéndose esta situación tanto en una limitación como en un desafío

para el mismo. De hecho, Boszormenyi-Nagy y Krasner (1986) elaboraron un glosario compuesto por treinta y seis (36) conceptos considerados como básicos de la TC y en el mismo no aparece el concepto de cuidado. En la literatura de la TC este concepto aparece expresado también con el sinónimo de “preocupación”.

A partir de lo expresado por los autores citados en los párrafos anteriores, no queda la más mínima duda de la importancia que reviste este elemento (el cuidar), no tan solo para la supervivencia y calidad de vida de los seres humanos, sino también para este acercamiento de cara al desarrollo de su teoría y práctica clínica.

Por otro lado, es importante reconocer que el cuidado, como concepto multidimensional en constante construcción, ha sido abordado por diferentes disciplinas científicas hasta tal punto que hoy se habla de las denominadas Teorías sobre el Cuidado Humano. Más aún, no sólo se han quedado estas teorías en el ámbito del cuidado humano, sino que su interés tiene hoy una amplitud mucho más amplia y abarcadora, como por ejemplo su aplicación en el ámbito ecológico.

Una de esas disciplinas que ha abordado el estudio y reflexión sobre el cuidado humano es la Filosofía. El análisis filosófico del cuidado humano ha servido de base para el desarrollo de ciertas teorías y prácticas clínicas en el área de la salud, específicamente en el área de la Enfermería.

De acuerdo con Rodríguez, Cárdenas, Pacheco y Ramírez (2014) entre los filósofos que desde el siglo pasado han abordado y reflexionado sobre el estudio de este concepto están: Martin Heidegger (1889-1976), Emmanuel Lévinas (1906-1995), Milton Mayeroff (1925-1979), Michel Foucault (1926-1984) y Leonardo Boff (1938-). Cada uno de ellos, desde perspectivas y concepciones diferentes, se ha acercado al estudio de la naturaleza, atributos y características del concepto del cuidado humano y ha contribuido al esclarecimiento, profundización y aplicación del mismo en diversas disciplinas.

JUSTIFICACIÓN:

Boszormenyi-Nagy (1987) plantea que este marco conceptual “introduce una visión relacional amplia de la psicoterapia” (p. 255) y al describir la importancia que reviste la Dimensión IV para el desarrollo de la TC y el rol que jugó la observación, Boszormenyi-Nagy (1997) resume su peregrinar de la siguiente manera:

Tanto la revisión de la literatura sobre psicoterapia individual intensiva como mi búsqueda empírica por criterios de efectividad en mi trabajo clínico me condujeron al descubrimiento de la importancia de la confianza, primero en relación terapéutica y más tarde en las relaciones familiares. Desde entonces el camino hacia la cadena conceptual del ser digno de confianza, la justicia, la imparcialidad y la ética fue esencialmente una búsqueda empírica no una investigación filosófica, psicológica, religiosa o epistemológica. (p. 171).

Sobre este acercamiento Goldenthal (1996) establece que esta modalidad terapéutica presenta verdaderos desafíos para el futuro de la psicoterapia. Entre los retos que plantea el acercamiento, Boszormenyi-Nagy (1987), menciona el siguiente “el perfeccionamiento de una metodología catalítica provocadora que pueda ser incorporada en la práctica de cualquier modalidad de terapia, sin que el terapeuta tenga que abandonar su preferida subespecialización o competencia técnica” (pp. 283-284).

De todo lo expuesto se asume que, así como el marco presenta desafíos para el futuro y desarrollo de la psicoterapia, él, para considerarse amplio, abierto e integrador debe permitirse a sí mismo estar abierto al diálogo y a los desafíos que le puedan llegar desde otras disciplinas, con tal que faciliten su desarrollo y expansión. Se entiende que la investigación que se pretende llevar a cabo puede ofrecer un conocimiento útil que permita lograr este desarrollo y expansión, en especial vinculado al concepto del cuidado humano.

Por tanto, la justificación de la misma estuvo sostenida sobre la necesidad de profundizar sobre dos de los cinco filósofos ya citados de cara al estudio que han realizado sobre el cuidado humano con el fin de identificar el potencial que sus planteamientos pueden tener para enriquecer, desarrollar y fortalecer el tema del cuidado en la teoría y práctica clínica de la TC. Los dos filósofos abordados fueron Emmanuel Lévinas y Leonardo Boff. Los estudios interdisciplinarios pueden estimular y enriquecer un campo determinado. La propia historia de la Terapia Familia en sus inicios así lo confirma.

De acuerdo a Patiño (2009) la obra desarrollada por Lévinas en cuanto a la relación con el otro ha de ser vista como unos de los acercamientos más profundos que

se han llevado a cabo sobre dicho tema. Continúa dicha autora planteando que para Lévinas ser hombre significa ser-para-otro, es decir que significa la responsabilidad, el dialogo y la relacionalidad con el otro. Lévinas (2009) plantea que “Ser yo significa, por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas” (p. 62). Patiño (2009) señala que para Lévinas la responsabilidad debe ser vista no como algo referido al yo, sino que la responsabilidad es para con el otro, es decir que el ser se constituye en persona responsable en tanto se relaciona con el otro. Este planteamiento de Lévinas tiene un gran acercamiento con el planteamiento de Boszormenyi-Nagy quien como ya ha sido expresado postula que la TC descansa sobre la responsabilidad que ha de asumirse frente a las consecuencias que nuestras acciones tendrán sobre los demás. Para Lévinas, “yo soy el guardián/cuidador de mi hermano”.

Por otro lado Boff (2012) sostiene que “el cuidado es una relación amorosa, respetuosa y no agresiva, y por eso no destructiva, con la realidad...el cuidado es un arte, un nuevo paradigma de relación con la naturaleza, con la Tierra y con los seres humanos” (p. 15). Continúa dicho autor planteando que se puede recurrir al cuidado y verlo como una práctica humana que contiene un cierto modo de estar-en el-mundo-con los otros (2012). Para Boff (2012) “cuidar y ser cuidado son dos requerimientos fundamentales de nuestra existencia personal y social” (p. 19). También señala Boff (2012) que “el cuidado no se agota en un acto que comienza y termina en sí mismo. Es una actitud, fuente permanente de actos, actitud que se deriva de la naturaleza del ser humano” (p. 19).

PROBLEMA DE LA INVESTIGACIÓN:

A partir de todo lo expuesto surge el problema de esta investigación: ¿Qué aportes a la teoría y práctica clínica de la TC pueden realizar las dos diferentes perspectivas filosóficas sobre el cuidado humano que habrán de ser analizadas?

OBJETO DE ESTUDIO DE LA INVESTIGACIÓN:

El objeto de estudio de la presente investigación lo constituye la TC.

OBJETIVO GENERAL DE LA INVESTIGACIÓN:

El objetivo general de la investigación consiste en analizar la ética de Emmanuel Lévinas y el paradigma del cuidado de Leonardo Boff y sus implicaciones para el cuidado en la teoría y práctica clínica de la TC.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS DE LA INVESTIGACIÓN:

1. Analizar el tema del cuidado en la ética de Emmanuel Lévinas y sus implicaciones para el cuidado en la teoría y práctica clínica de la TC.
2. Analizar el paradigma del cuidado en Leonardo Boff y sus implicaciones para el cuidado en la teoría y práctica clínica de la TC.

TAREAS:

Para enfrentar el problema y cumplir con el objetivo general de la investigación se plantean las siguientes tareas:

1. Análisis y caracterización del tema del cuidado en la ética de Emmanuel Lévinas (1905-1995).
2. Análisis y caracterización del tema del paradigma del cuidado en la obra de Leonardo Boff (1938-).
3. Discusión e interpretación de los análisis de lectura realizados de los dos autores estudiados de cara a la teoría y práctica del cuidado en la TC.

MÉTODO DE INVESTIGACIÓN:

El método que se utilizará en la presente investigación es el hermenéutico, específicamente el desarrollado por Steven Kepnes en su “Hermenéutica General Buberiana” en el 1992; así como los aportes que sobre la experiencia hermenéutica buberiana desarrollara Mariano Ure en su “El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martin Buber” en el 2001.

CAPÍTULO I

LA TERAPIA CONTEXTUAL

Definición

TC fue el nombre escogido por su fundador, Ivan Boszormenyi-Nagy¹, para este acercamiento psicoterapéutico. El mismo fue desarrollado y matizado por él y sus colaboradores, entre los cuales se pueden citar, entre muchos otros, a: G. Spark, B. Krasner, M. Cotroneo, M. Friedman, D. Ulrich, J. Grunebaum, Ducommun-Nagy, C.

Según lo planteado por Boszormenyi-Nagy (1987a), Boszormenyi-Nagy y Krasner (1986) y Boszormenyi-Nagy (1996) lo que caracteriza y distingue a este acercamiento de cualquier otro a la psicoterapia es que éste plantea una redefinición ética del contexto relacional como un factor terapéutico clave y al mismo tiempo presenta una visión más amplia de las relaciones en donde la terapia debería interesarse no tan sólo en la calidad de la supervivencia humana, sino también en la supervivencia humana en sí misma.

Para Krasner y Joyce (1995) es una compleja y sofisticada modalidad de psicoterapia basada en el paradigma dialéctico de dar y recibir de manera justa; es una terapia basada en la confianza.

La TC está más bien interesada con la ética de la equidad, imparcialidad o justicia. Lo que una persona hace por su compañero (apoyo, ayuda, reconocimiento, una debida preocupación, explotación, herirlo, entre otros) es el objeto de esta ética. Especialmente, trata con los balances de justicia entre personas que se relacionan de manera cercana. En esta dimensión el término “ética” no conlleva ninguna implicación de un conjunto de valores o prioridades morales o criterio sobre lo que es correcto versus lo incorrecto, sobre lo que es bueno versus lo que es malo. No es una ética basada en alguna opinión o en una decisión moralizante.

¹ De ahora en adelante la referencia a Ivan Boszormenyi-Nagy será como Nagy, que es como normalmente se le llama en los espacios donde es mencionado.

Uno de los grandes aportes de este acercamiento terapéutico es el haber identificado que las tres dinámicas básicas entre personas estrechamente vinculadas son la justicia, la confiabilidad y la lealtad (Boszormenyi-Nagy y Krasner (1986).

Ducommun-Nagy (2002), al escribir sobre el aporte originario que hace la TC al campo de la psicoterapia, planteó lo siguiente:

La principal contribución de Nagy al campo de la terapia proviene de dos fuentes: Ha estado decidido a construir un enfoque integrador que tenga en cuenta la complejidad del comportamiento humano y sus determinantes; en forma concomitante, ha generado una nueva teoría motivacional que resalta que el derecho, ganado en las relaciones, sirve como comotivador para las acciones, además de las necesidades fisiológicas y psicológicas. Su modelo comparte puntos comunes con el modelo biopsicosocial de las enfermedades mentales, pero agrega dos elementos únicos a la terapia contextual: una visión dialéctica de las relaciones y la comprensión de que la dinámica de la equidad juega un papel crucial en las relaciones humanas y no puede ser ignorada por los terapeutas. (pp. 468-469).

En este acercamiento psicoterapéutico, el término “contextual” hace referencia de una manera muy específica a una terapia que se enfoca en la dimensión ética como su guía central; es decir, que significa el alcance total de las personas que potencialmente serán afectadas por lo que suceda en el proceso terapéutico. Implica también, entre otras cosas, lo inevitable de las consecuencias intergeneracionales o planteado de otra manera, implica, como en 1986 Boszormenyi-Nagy y Krasner escribieron, que nadie puede escapar de las buenas o malas consecuencias que se derivan de las relaciones y que estas consecuencias fluyen entre las personas, entre las generaciones y entre los sistemas.

El término “contexto” fue escogido para indicar la conexión dinámica de una persona con sus relaciones significativas, pero también para significar la interconexión ética y dinámica que existe entre el pasado, el presente y el futuro de las personas que

están vinculadas de manera significativa y para describir la participación o implicación relacional de largo alcance de las personas, tanto en su aspecto sistémico como en su aspecto multi individual. Es decir, aun cuando un individuo es una entidad biológica única y discreta, dinámicamente la vida de cada persona deriva su significado a través de la referencia a un contexto social.

Este acercamiento surge de la práctica de las terapias individuales como de las terapias familiares (transaccional-sistémicas) clásicas. Si bien es cierto que surge de estas prácticas, ésta no representa ni un modelo de terapia individual ni un modelo de terapia familiar, más bien representa un modelo de terapia relacional, Ducommun-Nagy (2002). No está confinada a ningún modelo de terapia, aunque está basada en principios, métodos y estrategias específicas.

La TC sostiene una postura integradora, intergeneracional, multilateral o multipersonal y orientada hacia los recursos relacionales, que usualmente es utilizada para ayudar a los individuos, las parejas, las familias y a grupos sociales más amplios.

Es integradora en el sentido de que busca ser inclusiva no exclusiva; es decir, que toma en cuenta e incluye las premisas significativas de todos los demás enfoques a la psicoterapia y sus posibles contribuciones, siempre y cuando estos enfoques estén interesados éticamente y sean contractualmente responsables en el sentido de que tomen en cuenta los intereses de todas las personas a quienes la terapia potencialmente va a afectar.

Es intergeneracional en el sentido de que para entender lo que está sucediendo en una generación determinada es importante tomar en cuenta lo que sucedió en las generaciones anteriores. Es multilateral en el sentido de poder ser parcial y de mostrar preocupación por igual hacia cada una de las personas que se verán impactadas por el proceso terapéutico (incluyendo a los que todavía no han nacido) tomando en cuenta sus intereses básicos de bienestar tanto como son percibidos por ellas, así como son percibidos por los demás. Es multilateral también en el sentido de ayudar a las personas a buscar oportunidades para darse mutuamente y reconocer el esfuerzo que cada uno hace para dar y para recibir de manera justa y equitativa. Esta parcialidad y preocupación es independiente de que todos los miembros estén presentes o no en el proceso terapéutico.

Así mismo, está orientada hacia el aprovechamiento de los recursos relacionales que posee cada persona y el sistema familiar en sí. Se enfoca más hacia las fortalezas y la acreditación que hacia las patologías, en el reconocimiento de los otros más que en culpabilizarlos, y sobre las posibilidades futuras que sobre los errores del pasado. No es que descarte que la patología sea una realidad que está presente tanto en el individuo como en la familia, pero su gran esfuerzo y su atención primordial se centra en reconocer y optimizar los recursos relacionales de la manera más efectiva posible.

Breve Trayectoria de Ivan Boszormenyi-Nagy y Trasfondo de la TC

El fundador y principal teórico de este acercamiento terapéutico fue el Dr. Ivan Boszormenyi-Nagy M.D. (19 de mayo de 1920, Budapest, Hungría-28 de enero de 2007, Glenside, Pensilvania, Estados Unidos). En la vida de Nagy tres acontecimientos trascendentales marcaron significativamente su visión de la vida y de su quehacer terapéutico, Heusden y Eerembeemt (1987). El primero y el de mayor peso fue el haber estado profundamente interesado en ayudar a los psicóticos, específicamente a los esquizofrénicos; el segundo estuvo relacionado con el hecho de haber nacido en Hungría y haberse trasladado a los Estados Unidos de América en el 1950; y el tercero tuvo que ver con su propia vida personal. Los eventos que sirvieron de trasfondo al surgimiento de la terapia contextual y la cronología de los mismos fueron los siguientes:

Como se acaba de señalar en el párrafo anterior, el interés y la preocupación de Nagy por el sufrimiento y el aislamiento que experimentaban los esquizofrénicos lo sensibilizaron de tal manera que desde antes de iniciar sus estudios en la medicina ya había tomado la firme decisión de formarse como psiquiatra. Percibía la condición de estos enfermos mentales como injusta y quería aliviarles esta situación buscando una cura para la misma. Inicialmente Nagy persiguió esta preocupación a través de la terapia individual basada en el enfoque existencial y en el enfoque dinámico (1944-1959) y a través de la investigación que cubrió el periodo comprendido entre 1950 y 1954.

Se graduó de la escuela de medicina en Budapest en el 1944 e inició su formación en el área de la psiquiatría en el University Hospital en Budapest. Siendo un residente en esta área, fue fuertemente influenciado por su profesor y mentor, el Dr. Kalman Gyarfás, con quien tuvo un vínculo muy cercano. El Dr. Gyarfás tenía un pensamiento orientado al mundo de las relaciones entre las personas, además de ser un terapeuta dinámico y uno de los pioneros en proponer la psiquiatría familiar. Esa inspiración, recibida de parte de su mentor permitió que, entre otros eventos, Nagy

mantuviera hasta el último momento de su existencia un vivo interés y curiosidad por el significado de las relaciones en el mundo de la psicoterapia y de las relaciones cercanas en sentido general.

Para ese entonces la mayoría de la formación psiquiátrica estaba más orientada hacia el diagnóstico y la clasificación de los desórdenes mentales. Nagy entendía que había que dar un paso más delante de lo presentado por la psiquiatría descriptiva que predominaba en esa época. Se interesó más en el naciente campo de la bioquímica. En esa área logró estudiar física y química en la Universidad de Budapest durante varios semestres.

En 1945, estando en su segundo año de su residencia en psiquiatría, inició sus estudios en bioquímica que luego continuó en el Illinois Neuropsychiatric Institute en Chicago. Nagy terminó su formación psiquiátrica y como un novel psiquiatra se interesó en la psicoterapia de la psicosis, principalmente el hacerlo desde una base existencial, y también en las posibilidades de investigar con el objetivo de expandir el conocimiento.

De acuerdo con Ducommun-Nagy (2002) es importante señalar la situación política que para esa fecha estaba atravesando Hungría, así como su historia recién pasada y como ambas también tuvieron incidencia en el caminar de Nagy. Después de la Primera Guerra Mundial, Hungría tan sólo pudo conservar una tercera parte de su territorio y más tarde cayó, primero, en las manos de la Alemania de Hitler y luego bajo el dominio de la Unión Soviética de Stalin. Al rechazar el someterse tanto al régimen de Hitler como al de Stalin se vio forzado a tener que abandonar su país en el 1948 y se refugió en Austria por dos años. La experiencia que vivió a la luz de esos eventos políticos habría de jugar un papel clave en el desarrollo de los temas de justicia y de lealtad.

En 1950 alcanzó llegar a los Estados Unidos de América y se radica en Chicago en donde se reúne de nuevo con su amigo y mentor el Dr. Gyarfás, pero en vez de dedicarse al trabajo clínico decidió continuar su investigación en el área de la bioquímica en el Instituto de Neuropsiquiatría de la Universidad de Illinois. En este campo duró seis años (1950-1956) trabajando específicamente en la bioquímica con pacientes esquizofrénicos.

A partir de los resultados obtenidos en los experimentos que había realizado en esta área decidió abandonarla y volvió al trabajo clínico. Esta decisión ocurrió en el 1956 y en ese mismo año también se produjeron dos eventos importantes:

1. empieza a moverse en el campo de la terapia familiar.
2. se produce su traslado a Syracuse, específicamente se integra al Departamento de Psiquiatría de la New York State University.

Su estadía en Syracuse no es muy larga, ya que en el 1957 la abandona. Sin embargo, Nagy reconoce la importancia que tuvo esta experiencia en el desarrollo de su visión de la terapia. Específicamente reconoce la labor de investigación realizada por el Dr. Thomas Szasz sobre el marco de las Relaciones de Objeto desde la perspectiva de Ronald Fairbairn. Estudiando este enfoque llega a darse cuenta de que la organización del ego estaba centrada en dinámicas relacionales y que este enfoque presentaba similitud con la orientación psiquiátrica teórica que él tenía, Boszormenyi-Nagy (1976).

En 1957 logró obtener su certificación como psiquiatra para poder ejercer en los Estados Unidos de América. En ese mismo año se mueve al Eastern Pennsylvania Psychiatric Institute (EPPI) en Philadelphia, donde fue nombrado director de un programa de investigación sobre terapia (una unidad de investigación de 24-camas para el tratamiento de mujeres jóvenes adultas que sufrían de esquizofrenia). Siendo director también desempeña las funciones de terapeuta. Es interesante anotar que junto con esta designación como director de esta unidad también ejerció la de director de la unidad de investigación de la bioquímica de la esquizofrenia, sin embargo, terminó renunciando a esta última posición para dedicarse por completo al trabajo clínico.

Este programa de terapia familiar del EPPI comenzó con un enfoque psicoterapéutico fundamentado en el psicoanálisis y concentró su atención, primeramente, en la exploración de los límites de la psicoterapia intensiva de la esquizofrenia, desde el punto de vista de la relación. A este enfoque relacional en la esquizofrenia influyeron las experiencias que había tenido con el Dr. Gyarfas y con el Dr. Szasz, así como los cinco años que tuvo ejerciendo como terapeuta de medio tiempo en el programa del U.S. Public Health Service, intitulado “Tratamiento familiar en la esquizofrenia en el hogar” perteneciente al Philadelphia Psychiatric Center.

Durante el 1958 también suceden otros eventos que repercuten en las primeras etapas de desarrollo del programa y los conceptos teóricos que Nagy iría más adelante a desarrollar.

Estos eventos fueron:

1. la visita del Dr. Maxwell Jones al programa y, en especial, su forma de abordar las relaciones entre los miembros del personal y la relación del personal con los pacientes.
2. La asistencia a la reunión sobre terapia familiar en la Academia Americana de Psicoanálisis. Dicha reunión tuvo lugar en San Francisco.

Aun cuando para el 1956 Nagy había empezado a acercarse a la terapia familiar, no fue sino hasta después de asistir a esta reunión que tomó la firme decisión de iniciar la terapia familiar. El planteamiento teórico que utilizó para dar este salto estuvo sustentado en la reflexión que realizara acerca del estudio de los conflictos relacionales psicóticos, en donde llegó a ver de manera más clara que estos conflictos tenían mucho más sentido en el contexto de las relaciones primarias originales de la persona. Esta nueva visión de la aplicación de la terapia familiar empieza a partir de junio del 1958. Hasta el año 1963 su experiencia de trabajo la basó en diferentes modalidades de terapias, tales como, las terapias conjuntas, las individuales y las familiares.

En la medida en que en el programa se iba desarrollando un enfoque hacia la práctica de la terapia familiar se fue observando que la mayoría de aquellas mujeres mostraron un alivio sintomático poco después del comienzo de las sesiones familiares, pero también se observó el despliegue de una dimensión multipersonal de motivaciones crecientemente significativa, que también eran muy complejas.

Durante esta etapa también empezó Nagy a observar con ojos diferentes la responsabilidad que asumía el individuo psicótico en el mantenimiento de su patología, pero también de cómo este paciente contribuía al mantenimiento de la “patología” en los demás miembros de la familia.

A partir de estas observaciones el concepto de “sistema” multipersonal de la motivación profunda fue apareciendo de manera gradual y era ya imposible no prestarle atención. Este aporte que estaba obteniéndose a través de la terapia familiar hizo que el programa dejara de hospitalizar a estos pacientes y al mismo tiempo permitió que se

recibieran una gran variedad de otros casos psiquiátricos, aparte de los esquizofrénicos. Nagy puntualizó que la terapia familiar había demostrado ser una valiosa estrategia para atacar una amplia variedad de trastornos neuróticos y del carácter. Según él se movía hacia el movimiento de la terapia familiar, la unidad de pacientes hospitalizados fue cerrada, así mismo el nombre del departamento cambio al de Department of Family Psychiatry.

El mismo Nagy reconoce que a pesar de que pudieron existir varias razones, tanto cubiertas como encubiertas, para terminar practicando la terapia familiar después de catorce años de haber iniciado su práctica haciendo terapia individual, el elemento clave para esta conversión fue una genuina convicción de estar haciendo un trabajo más relevante y más esperanzador, es decir, una firme convicción sobre la efectividad de este acercamiento, Boszormenyi-Nagy, (1987).

La posición teórica y práctica que desarrolló en ese periodo le llamó “Terapia Familiar Intensiva”, Boszormenyi-Nagy, (1976). De hecho, junto con el Dr. James Framo editó un libro intitulado con el mismo nombre en donde presentaban los aspectos teóricos y prácticos de este enfoque. Esta publicación fue en el año 1965.

De la Terapia Familiar Intensiva a la Terapia Familiar Intergeneracional

Ya en la década de los 60's, poco a poco, empezó Nagy a darse cuenta de que para poder alcanzar el núcleo central tanto del nivel motivacional como del nivel relacional tendría que producirse una integración de la visión de la terapia individual con la visión de la terapia familiar. Al final, y después de una larga lucha con los métodos procedentes de la visión individual y con los métodos de los patrones transaccionales de conducta, el puente entre los dos reinos emergió a finales de los 60's. Este puente terapéutico, que permite la resolución opcional de las polaridades de lo interno versus un relacionarse de manera real, descansa en la ética de un relacionarse de manera cercana.

En la medida que Nagy y sus colaboradores iban avanzando en la observación y el estudio de las dinámicas que se presentaban en el desarrollo de su práctica clínica fueron, en esa misma medida, desarrollando nuevos conceptos que tenían como objetivo explicar lo que al interno de estas dinámicas familiares estaba sucediendo.

Es así como en el 1973 aparece el libro intitulado “Lealtades Invisibles: reciprocidad en terapia familiar intergeneracional”, que es donde Nagy utiliza por primera el concepto de “intergeneracional” aplicado a la práctica de la terapia familiar. Sin embargo el mismo Nagy hizo el señalamiento, Boszormenyi-Nagy (1987) de que ya en este libro se destacó la dimensión ética de la terapia cuando se observó que, potencialmente, la búsqueda activa de la justicia por parte de cada uno de los miembros de la familia fue considerada como indicio de un buen pronóstico para la salud del sistema familiar. Otro aspecto señalado por él en esta misma ocasión fue el que los objetivos terapéuticos habrían de ser integrados a un contexto multipersonal y multigeneracional equilibrado de lealtad, justicia y mutualidad. Este libro lo escribió Nagy en colaboración con Geraldine M. Spark, quien en el 1963 se unió al equipo que él dirigía en el EPPI.

Es en este libro de “Lealtades Invisibles” donde aparecen algunos de los conceptos y enfoques básicos que marcarían la diferencia de este acercamiento terapéutico con otros que se estaban desarrollando para ese entonces en el campo de la terapia familiar. Entre estos están: a) la teoría dialéctica de las relaciones, b) el concepto de lealtad, c) el concepto de justicia relacional, d) el libro mayor de justicia y e) el concepto de parentalización.

Puntualiza Nagy al decir que los aspectos técnicos de este enfoque de terapia familiar intergeneracional no serán entendidos a menos que se pueda llevar a cabo un análisis sustancial de las prioridades éticas del ser humano, y que la terapia familiar se cimienta en los valores de apertura y el carácter directo de las relaciones cercanas, en contraste con la negación y el secreto, ya que en última instancia hemos sido dotados con la capacidad para el crecimiento y la vinculación.

La práctica clínica que los autores habían estado desarrollando en los últimos años los había enfrentado con nuevos fenómenos que necesitaban ser comprendidos frente a los cuales se plantearon que con los enfoques que habían estado trabajado no les ayudaban para esta comprensión, además de la insatisfacción que tenían con los enfoques teóricos que provenían esencialmente del campo psicodinámico o sistémico.

El planteamiento de estos colegas se cimentaba en que la práctica de la terapia familiar era un campo en el cual no había que tomar en cuenta la profundidad de la experiencia personal así como la integridad de la vida humana, desde el comienzo de la

misma hasta el final. El tomar en cuenta lo profundo del enfoque individual así como la complejidad del sistema multipersonal de la familia permitió a Nagy el empezar a ver las relaciones desde el punto de vista de la dialéctica, hecho que hasta ese momento no había sido concebido por ningún marco teórico tanto en la práctica de la psicoterapia individual como en el de la terapia familiar.

De la Terapia Familiar Intensiva a la TC

La primera vez que Nagy utilizó el nombre de TC fue en un artículo que escribió en el 1979, Boszormenyi-Nagy (1987). Sin embargo, es importante hacer notar que la primera aparición del término “contextual” fue en su libro “Lealtades Invisibles” de 1973, específicamente el capítulo 13 que lo tituló “Breves pautas de orientación contextuales para la conducción de la terapia intergeneracional”.

Antropología Contextual y Premisas Básicas de la TC

Antropología Contextual:

Para poder entender con mayor profundidad este enfoque es importante identificar y caracterizar la antropología que le sirvió de base a toda su obra y pensamiento. ¿Por qué iniciar desde estas huellas? La respuesta se puede encontrar en las siguientes expresiones: “Toda teoría de la personalidad esconde detrás de sí una concepción del hombre” (Dr. Enerio Rodríguez Arias, Apuntes de cátedra, 1982). Boff (2002) al referirse sobre este mismo asunto planteó: “Conviene siempre explicitar la imagen de ser humano que subyace en nuestras visiones del mundo, en nuestros proyectos y en nuestras prácticas” (p. 32). Y Leloup (1999) lo expresó de la siguiente manera:

A continuación, reflexionaré con ustedes sobre la antropología de los antiguos terapeutas y la de Graf Dürckheim, ya que a partir de esta antropología, consciente o inconscientemente, juzgaremos a un ser humano como sano o como enfermo. Nuestra educación, lo mismo que las diversas formas de terapia, tienen todas ellas un presupuesto antropológico que es preciso iluminar. (p. 14).

Para poder entender a cabalidad la imagen de ser humano o presupuesto antropológico que subyace en la obra de Nagy es importante identificar cuál fue la fuente de donde abrevó para desarrollarla. Esta fuente se encuentra recogida en la siguiente declaración que él dio en una entrevista que se le realizó y que aparece en el libro “Balance in Motion”.

Q: En su pensamiento acerca del significado de las relaciones humanas existenciales, usted se refiere a la filosofía de Martin Buber sobre “el diálogo”. ¿De qué manera ha influido Buber en su visión de las relaciones humanas y de la terapia?

IBN: Aunque siempre me interesaron los puntos de vista existenciales de las relaciones humanas y la terapia, la mayor influencia en mi pensamiento se produjo en algún momento a mediados de los años cincuenta de los escritos de Martin Buber...He sido más influenciado por Buber que por cualquier otro autor. (Heusden & Eerenbeemt, 1986, pp. 3-4).

Breve visión panorámica de Martin Buber y su antropología

Martin Buber (1878, Viena, Austria-1965, Jerusalén, Israel) fue un filósofo y escritor judío austríaco-israelí del siglo pasado, considerado junto con Rosenzweig y Lévinas como uno de los filósofos del diálogo. El libro que mejor refleja su pensamiento y que más influyó en el mundo intelectual de su tiempo, de acuerdo a los estudiosos de Buber, es el clásico Yo y Tú (1923). Es en él donde este filósofo hace sus planteamientos básicos sobre la imagen de ser humano que guía su pensamiento y obra, así como acerca del concepto de diálogo y las características esenciales que debe presentar una relación cercana y significativa. Sin embargo, debe señalarse que Buber fue un prolífico escritor, y entre sus otras obras se pueden citar las siguientes: Diálogo (1932); ¿Qué es el hombre? (1942); Distancia originaria y relación (1950); Elementos de lo interhumano (1954). En estas obras Buber hace más comprensibles los elementos básicos presentados en “Yo y Tú”.

De acuerdo con Friedman (2006), considerado como la autoridad más importante del mundo sobre Martin Buber, tanto Rosenzweig como Lévinas presentaron

y desarrollaron una filosofía sistemática, no así Buber. Sobre este aspecto de la obra de Buber, Friedman expresó: “En contraste, la esencia del pensamiento de Buber se basa en la percepción de ideas filosóficas elaboradas e ilustradas con consistencia filosófica. De modo que Buber no construyó una filosofía sistemática y mucho menos una fenomenología” (pp.133-134).

Según los estudiosos de su pensamiento, se pueden identificar varias tesis fundamentales en el mismo que dan cuenta de su antropología. Son las siguientes:

1. El ser humano se torna Yo en el Tú
2. Toda vida verdadera, toda existencia auténtica y plena es encuentro
3. Al principio está la relación
4. Relación es reciprocidad

De acuerdo a estas tesis fundamentales, en la antropología Buberiana el núcleo central de la existencia humana se da de persona a persona, en una relación Yo-Tú. Esta relación es directa, mutua, presente y abierta. Yo-Tú es un diálogo en el que el otro es aceptado en su otredad única y no se ve reducido al contenido de la experiencia del Yo. Para Buber, el elemento esencial del diálogo genuino es ver al otro o experimentar la otra parte. Otro aspecto fundamental que sobresale en la obra de este pensador judío tiene que ver con el lugar que ocupa el “otro” en su ética. Sobre este aspecto Gordon (2006) escribió:

Sin embargo el pensamiento de Buber no presenta una relación ética cuyo punto de partida es el otro, ni tampoco una relación ética fundada en él. A diferencia de Levinas, Buber creía que ‘si todos estuviésemos bien vestidos y alimentados el problema ético real se haría totalmente visible por primera vez’. (p. 74).

Para Nagy, un aporte invaluable que realizó Buber fue el haber introducido el concepto de diálogo y también planteó que este concepto era el modelo básico de todas las relaciones humanas cercanas, como también una de las bases de la TC.

Presupuestos de la antropología contextual:

Ayudó mucho a Nagy a identificar sus presupuestos antropológicos el haber establecido “una ontología de la definición relacional de la persona y una definición personal del sistema de relaciones” (Boszormenyi-Nagy, 1987, p. 371). Él desarrolló

una teoría dialéctica de las relaciones y en la definición del par Yo-Tú planteó que cada 'Yo' está en necesidad de un 'No-Yo'. Es decir, que sin un 'No-Yo', el 'Yo' carece de sentido y propósito. Esta definición relacional encuentra eco en una de las tesis fundamentales de Buber, la que expresa que "El ser humano ser torna Yo en el Tú.


En esta definición relacional de la persona descansa uno de los dos presupuestos antropológicos de la TC: El de la dependencia óptica. Las personas se necesitan unas a otras. Existe una interdependencia entre ellas.


Sobre este supuesto Nagy sostuvo:


El punto de vista del "diálogo", el núcleo del pensamiento de Buber, coincidía con las observaciones clínicas de una persistente "dependencia óptica" entre las personas estrechamente relacionadas. En esta interdependencia se encuentra el recurso contextual definitivo de las relaciones cercanas, independientemente del grado de contacto real o del contenido de los sentimientos y pensamientos en la psique de cualquiera de los miembros de la relación. (Boszormenyi-Nagy, 1987, p. xvi).

El segundo supuesto antropológico de la TC es: El cuidado óptico. Van der Meiden et al. (2018) plantearon: "La teoría contextual se basa en el postulado de que las personas no solo se necesitan entre sí, sino que también tienen una tendencia innata a cuidarse unas a otras" (p.4). Nagy lo expresó de la siguiente manera: "Sin embargo, según nuestra experiencia, la tendencia innata a preocuparse por otras personas es característica de los niños muy pequeños en lugar de limitarse a los padres o las figuras parentales" (Boszormenyi-Nagy y Krasner, 1986, p. 78).

Lo expresado hasta ahora de la visión dialéctica de las relaciones y de la influencia de Buber sobre Nagy puede ser esquematizado de la siguiente manera:

Visión de Nagy	Visión de Buber
<p data-bbox="244 1088 750 1193">La necesidad de un 'No-Yo' para darle sentido y propósito a un 'Yo' demanda</p> 	<p data-bbox="815 1088 1318 1122">El ser humano se torna 'Yo' en el 'Tú'</p>
<p data-bbox="308 1440 684 1473">Un encuentro con el 'No-Yo'</p>	<p data-bbox="807 1440 1326 1525">Toda vida verdadera, auténtica, plena es encuentro</p>

<p data-bbox="312 1630 679 1700">El encuentro con el 'No-Yo' genera</p> 	
---	--

La relación	Al principio está la relación
<p>La relación exige</p> 	
La reciprocidad entre las partes	Relación es reciprocidad

Premisas Básicas de la TC

A continuación se presentan las premisas (postulados) básicas sobre la que descansa este enfoque terapéutico.

1. Cada persona “tiene un sentido innato de la justicia y una tendencia natural a ver la justicia servida en las relaciones interpersonales” (Adkins, 2010, p. 23).

2. Aborda tanto las relaciones personales como las relaciones que se dan en el ámbito profesional y como método introduce una dimensión ética de los mecanismos relacionales y de sus determinantes, Boszormenyi-Nagy y Krasner (1986).

3. Las personas tienen opciones para actuar responsablemente sobre las consecuencias relacionales que les afecta a ellos y a los demás.

Ducommun-Nagy y Reiter (2014) explican esta premisa de la siguiente manera:

La terapia es un proceso doble, que incluye trabajar con intervenciones de corto plazo enfocadas en el problema actual. Más importante aún, sin embargo, es que

se enfoque en ayudar a los miembros de la familia, especialmente a los adultos, a que acepten la responsabilidad por las consecuencias de sus acciones. (p. 69).

4. “Biológicamente determinado, cada persona como un yo es responsable de hacer frente a sus propias opciones de vida” (Boszormenyi-Nagy y Krasner, 1986, p. 8).
5. El terapeuta ayuda a que salgan a la superficie las diferentes opciones que puede tener el cliente, pero es responsabilidad del cliente, determinar que opción u opciones elegir, Boszormenyi-Nagy y Krasner (1986).
6. “La extensión de una preocupación por igual hacia todos aquellos que pueden ser afectados por el tratamiento, tomando en cuenta sus intereses básicos de bienestar, tal como son percibidos por ellos mismos y por los demás” (Ulrich, 1983, p. 187).
7. “Las consecuencias de las decisiones y acciones de una persona pueden afectar las vidas de todas aquellas personas que están relacionadas significativamente con ella” (Boszormenyi-Nagy y Krasner, 1986, p. 8).
8. “Una relación satisfactoria para una persona es inseparable de la consideración responsable de las consecuencias para todas las personas con quienes él o ella está en una relación significativa” (Boszormenyi-Nagy y Krasner, 1986, p. 8).
9. La TC “argumenta que una comprensión verdaderamente exhaustiva de la existencia humana está inevitablemente compuesta tanto de realidades individuales como relacionales” (Boszormenyi-Nagy y Krasner, 1986, p. 7).

Metas de la TC

Varias son las metas que se han podido identificar que posee la TC. Una de ellas es tripartita, a saber, el de lograr:

1. Un reconocimiento del principio de multilateralidad equitativa

2. Un proceso en donde se experimente la mutualidad y que este proceso sea definido éticamente, y
3. Un compromiso con un balance justo entre el dar y recibir entre los participantes de una relación cercana. (Boszormenyi-Nagy, 1987, p. 200).

Para Boszormenyi-Nagy, Grunebaum & Ulrich (1991) una de las metas fundamentales de este modelo es la prevención, y junto a esta está la de beneficiar a todas aquellas personas que tienen un interés en los resultados del proceso terapéutico llevado a cabo. Sobre este aspecto dichos autores escribieron lo siguiente:

La terapia contextual converge con los avances en los campos de la inmunología, en el sentido de que su objetivo final es la prevención de la disfunción y la rehabilitación y fortalecimiento del propio "sistema inmune" de la familia- los recursos de cuidado, preocupación y conexión. (pp. 209-210).

De manera muy puntual también hicieron el siguiente señalamiento: “La reducción de la angustia y la sintomatología es también una meta importante, pero un cambio fundamental en la capacidad de los miembros de la familia para relacionarse es meta predominante” (p. 216).

Para Krasner y Joyce (1995) otra de sus metas es lograr la sanidad a través del encuentro; es decir, que el gran anhelo del espíritu humano es ser encontrado. “Encontrado” aquí significa ser escuchado de manera genuina, sentirse considerado y haber sido abordado de manera directa por el otro.

De acuerdo con Goldenthal (1996), otra las metas de este acercamiento psicoterapéutico está en poder ayudar a las personas a que se produzcan en ellas cambios significativos en la forma en que piensan sobre sus relaciones y en la forma en que actúan en las mismas, teniendo siempre presente que al producirse estos cambios en las personas, la relación se volverá más justa y más satisfactoria para cada uno de los miembros de la misma. En otras palabras, es ayudar a las personas a que sean más consideradas con aquellos con quienes sostienen una relación cercana, que puedan dar más de sí mismos de una manera más espontánea y más libre a los demás miembros de la familia y que puedan expresar sus propias necesidades y deseos dentro de un contexto de un diálogo genuino y abierto.

Mientras que para Cotroneo (1986) el objetivo de este marco de trabajo es ayudar a que los miembros de una familia puedan encontrar un balance o equilibrio entre el dar y el recibir. Este balance permite lograr varios puntos: a) que no deje a ninguno de sus miembros en una condición de beneficio o carga que sea permanente; b) que cada miembro de la familia pueda vivir como una persona autónoma y al mismo tiempo pueda estar disponible para los demás como un recurso y c) que explica la confiabilidad de relacionarse entre los miembros de la familia y entre la familia y su contexto social. El elemento de la justicia entre ellos, es siempre una cuestión de equidad, aunque no necesariamente de igualdad; y ésta siempre tiene que ver con espacio, disponibilidad, beneficios y cargas.

Para van der Meiden y Noordegraaf (2018) la TC tiene como objetivo principal el de restaurar las injusticias y el de mejorar el cuidado responsable dentro de las relaciones, así como procurar el bienestar del cliente y no solo provocar cambios en su conducta. Promueve el crecimiento a través de la interconexión responsable y entiende la salud mental como la capacidad de crear un equilibrio justo entre las propias necesidades y las necesidades de la otra persona. También tiene como objetivo el cuidado de las generaciones futuras y el aumento de la confianza relacional de manera recíproca.

Este enfoque terapéutico representa un modo de intervención que es tanto preventivo como de sanidad, pero que al mismo tiempo es un método y un conjunto de premisas. Lo de preventivo en su diseño está sostenido sobre un entendimiento de las dinámicas relacionales básicas y de los procesos que se dan al interior de las mismas.

Ducommun-Nagy (2002) sostuvo que Nagy desde los inicios de su carrera clínica siempre estuvo interesado en determinar cuáles eran los criterios que hacían que una terapia fuera efectiva. Esta misma inquietud quedó planteada en la siguiente pregunta “¿Qué constituye actualmente un conocimiento adecuado de los componentes esenciales de una psicoterapia efectiva?” (Boszormenyi-Nagy y Krasner, 1986, p. 44). El dar respuesta a esta inquietud llevó a Nagy a desarrollar, junto a sus colaboradores, lo que hoy se conoce como la TC. En otro momento escribió lo siguiente: “en mi búsqueda para la explicación de los efectos terapéuticos, desarrollé este acercamiento de una ontología, tanto de la definición relacional de la persona como la definición personal del sistema de relación” (Boszormenyi-Nagy, 1996, p. 371).

Ducommun-Nagy y Reiter (2014) sostienen que la principal contribución que hizo Nagy al campo de la psicoterapia fue el haber hallado a partir de su trabajo clínico que la expectativa de justicia y reciprocidad en las relaciones cercanas es un determinante significativo del comportamiento de las personas hacia los demás; otra contribución fue el haber encontrado que la forma en que las personas tratan a los demás depende de lo que éstas han recibido y de lo que se ha hecho por ellas.

Dimensiones de la TC

Anteriormente ya fue señalada que una de las premisas básicas de la TC plantea que la existencia humana está formada por dos grandes realidades: la individual y la relacional. En la TC, la realidad relacional se percibe como un gran contenedor que incluye y abarca la realidad individual. Es importante acotar que el hecho de que la realidad relacional abarque la individual no implica que la elimine ni que la considere de menor importancia.

La realidad relacional es un modelo multidimensional que sirve como un marco de trabajo para explicar los orígenes de los síntomas y los problemas relacionales. Es al mismo tiempo una herramienta que sirve para identificar los recursos terapéuticos y para que el terapeuta pueda desarrollar sus planes y estrategias terapéuticos de manera efectiva.

En su primera formulación de la realidad relacional, Boszormenyi-Nagy (1987), planteó y describió cuatro dimensiones. Éstas incluyen el aspecto biológico, el psicológico, el de los patrones transaccionales y el de la responsabilidad. Son las siguientes:

- 1) La dimensión de los hechos o el destino
- 2) La dimensión de la psicología individual
- 3) La dimensión de los patrones transaccionales
- 4) La dimensión de la ética relacional

En su más reciente formulación, Boszormenyi-Nagy (2000), incluyó una quinta dimensión que tiene que ver con la visión dialéctica del Yo.

- 5) La dimensión óptica de las relaciones

El ordenamiento de estas dimensiones establece las pautas para la práctica de la TC, y estas pautas o guías incluyen un interés muy marcado por: a) los individuos y sus

compañeros de relación; b) el impacto que sus orígenes y las transacciones han tenido sobre ellos, sobre su conducta y sobre sus relaciones; c) las consecuencias reales y potenciales del impacto de cada persona sobre la posteridad; y d) los conflictos existenciales que son intrínsecos a cualquier relación interpersonal.

Estas dimensiones representan paradigmas relacionales y cada uno de estos paradigmas contiene un reino válido de entendimiento y búsqueda en la realidad relacional. El conocimiento de las premisas básicas de la realidad relacional es una precondición en la habilidad y destreza que debe tener el terapeuta para movilizar los recursos que se mantienen escondidos en una relación y que llegan a ser elementos fundamentales para la práctica de la TC. En este acercamiento el “contexto” incluye estas cinco dimensiones, Boszormenyi-Nagy y Krasner (1987).

La dimensión de los hechos y la dimensión psicológica tienen que ver con procesos individuales ya sea que la persona esté interactuando con otros o no. Las otras tres dimensiones requieren la presencia de dos o más participantes para que se puedan manifestar.

1.- La Dimensión de los Hechos

También llamada el “destino” o de los “factores preexistentes”, tiene que ver con lo que ha sido provisto por el destino. Incluye todos los determinantes biológicos del funcionamiento de un individuo, incluyendo su constitución genética, sus condiciones médicas, sus ventajas físicas o limitaciones, edad, sexo, raza, grupo étnico, religión y sistema familiar al que se pertenece.

Significa también los datos de la vida de una persona, tales como: orden de nacimiento, número de hermanos, condición de los padres, y la naturaleza de su relación (divorcio o una unión de larga duración). Incluye también las circunstancias históricas alrededor de la vida de la persona, como por ejemplo: vivir en un país desarrollado o en un país del tercer mundo, pertenecer a un grupo discriminado o excluido, entre otras. Sus condiciones hereditarias, los litigios que se han presentado al interior de su familia, condiciones económicas, las enfermedades físicas que se han heredado.

Si bien es cierto que las circunstancias en que se presentaron estos hechos en sí mismas son a menudo inmutables e inalterables, el significado ético de las mismas

depende de las acciones tomadas por los miembros para lograr un nuevo equilibrio de sus impactos. También a esta dimensión pertenecen las ocurrencias y los eventos en el ciclo de vida de cada persona, su apariencia, así como la casualidad relacional, como por ejemplo, el divorcio de los padres y el nuevo casamiento de los dos o de uno de ellos.

Nagy siempre tuvo presente su interés por el avance de lo que acontecía en lo médico y biomédico, de ahí que siempre abrió un espacio para la parte biológica como un determinante relacional en este modelo. El conocimiento de esta dimensión le permite a un terapeuta contextual hacer uso de ella como un recurso que tenga como objetivo cambiar estas realidades o entender cómo estas realidades impactan a las otras dimensiones.

2.- La Dimensión de la Psicología Individual

Mientras que la dimensión de los hechos es una mezcla de realidades tanto individuales como relacionales, no pasa igual con esta dimensión. Ésta se centra en las características psicológicas de cada miembro de la familia, visto de manera personal, e incluye entre otras cosas, su funcionamiento emocional, sus necesidades individuales, sus habilidades cognitivas, su forma de pensar, sus fantasías, sus sueños y todos los demás procesos simbólicos, así como la etapa de desarrollo en que se encuentra.

También toma en cuenta el funcionamiento inconsciente de la persona tal y como es descrito en el psicoanálisis clásico y en la teoría de las relaciones de objeto (impulsos inconscientes, conflictos internos, mecanismos de defensa, entre otros). La integración psicológica de las experiencias y motivaciones de un ser humano es claramente subjetiva y esta integración está localizada en las funciones del cerebro de cada persona y siempre se refiere a un individuo como una entidad discreta, única.

Terapéuticamente hablando, la psicología individual es uno de los recursos potenciales más grandes de la realidad relacional. Los resultados obtenidos de una evaluación psicológica y psiquiátrica que se le realice a una persona también caen dentro de esta dimensión.

Dentro de este reino psicológico están, por ejemplo, los procesos que se describen en los acercamientos meramente individuales con términos como “sustitución”, “desplazamiento”, o “transferencia”.

Al referirse a esta dimensión, Hargrave y Pfitzer (2003), escribieron “esta dimensión se refiere al proceso en el cual los individuos eventualmente desarrollan ideas sobre ellos mismos y se encaminan a expresar aquellas ideas en acciones, la cuales eventualmente llamamos personalidad” (p. 8). En otras palabras, la dimensión se relaciona con la forma en que cada persona se vincula con el medio en el que interactúa, incluyendo sus relaciones, para luego internalizarlas y convertirlas en creencias, experiencias, emociones, sentimientos, motivaciones, memorias, entre otras. Por lo tanto, a diferencia de la anterior ésta por naturaleza es subjetiva.

Quien desea hacer sus intervenciones psicoterapéuticas desde la TC tiene que estar lo suficientemente equipado con un detallado conocimiento de la psicología humana.

3.- La Dimensión de los Patrones Transaccionales

De acuerdo con Ducommun-Nagy (2002), “los determinantes transaccionales sólo surgen cuando dos o más personas interactúan” (p. 471). Esta dimensión incluye todos los determinante supra individuales de la conducta de la persona tal y como he presentado en la terapia familiar clásica. Esto incluye todas las contribuciones realizadas por las teorías de los sistemas, las teorías comunicacionales al entendimiento de la conducta individual, la formación de síntomas y los problemas relacionales.

A esta dimensión pertenecen términos tales como, las reglas familiares, la triangulación, las alianzas, las fronteras, el aglutinamiento y los cortes, la homeostasis, lucha de poder, resolución de conflictos, la confabulación, influencia manipuladora, jerarquía, patrones, juegos, secuencias, estructuras, subsistemas, control, alineación de poder, retroalimentación, distribución de roles, entre otros. En adicción, esta dimensión incluye procesos e intervenciones como el doble-vinculo, el chivo expiatorio, reencuadre, la creación de metáforas para prescribir y obstaculizar el cambio.

Como parte del contexto de la realidad relacional, esta dimensión representa una guía muy útil para entender y describir los fenómenos, y para definir pasos técnicos en la terapia. Esta dimensión pertenece al reino de lo objetivable, es decir, que las interacciones y las transacciones que tienen lugar dentro de una relación pueden ser vistas o articuladas. Hargrave y Pfitzer (2003) señalaron que un elemento crucial de esta dimensión es que las transacciones relacionales se hacen predecibles para las

personas que están involucradas en una relación y que estas transacciones conducen a creencias y acciones alrededor del poder y la organización de las mismas.

4.- La Dimensión de la Ética Relacional

Está considerada como la piedra angular de la TC. Es la guía terapéutica de la TC y tiene que ver con el equilibrio o balance relacional, la equidad, la responsabilidad y la confiabilidad. Se base fundamentalmente en a) la equidad o imparcialidad y b) un balance en movimiento que oscila entre las deudas y méritos mutuos de las partes involucradas en la relación. Esta dimensión se refleja en el cuidado recíproco, formulada como el equilibrio de dar y recibir mutuamente. En este balance o equilibrio en movimiento también se refleja la reciprocidad y la confiabilidad que se ha desarrollado en la relación. Se enfoca en crear confianza relacional actuando de manera equitativa.

También ha sido nombrada como: “ética de la mutualidad”, “ética de la reciprocidad”, “ética de la responsabilidad relacional”, “ética de la responsabilidad por las consecuencias”, “ética de la responsabilidad por la relaciones”, “ética del mérito”, “ética de la debida consideración” y “ética de la confianza merecida”. Estos términos se refieren a la acumulación o al incremento de la confiabilidad o el ser digno de confianza a través de actos justificables. Lo justificable en este marco significa considerar las necesidades de los demás miembros de la familia. La ética relacional es un elemento fundamental de las relaciones humanas expresadas en la tendencia innata a cuidarse mutuamente.

Al enfocar esta dimensión se escribió lo siguiente:

Las conductas humanas no caen simplemente bajo el control de necesidades biológicas, impulsos inconscientes, o de las fuerzas supra-individuales descritas por los terapeutas familiares clásicos, sino que también son determinadas por lo que Nagy ha llamado “la ética relacional”. Él ha descubierto que, para entender las conductas de las personas que están en relaciones cercanas, uno necesita examinar también el balance de dar y recibir que existe entre ellos. (Ducommun-Nagy, 2002, p. 463).

En el devenir de su trabajo clínico y de sus investigaciones Nagy empezó a darse cuenta de la importancia y trascendencia de definir una ética de la mutualidad como un elemento esencial de las relaciones cercanas. En este sentido, la ética relacional está interesada en la reciprocidad que debe darse entre las personas involucradas en este tipo de relaciones. La reciprocidad a la que se alude en esta dimensión es aquella en donde los intereses básicos y de bienestar de la vida de cada persona son tomados en cuenta por los demás.

El interés de esta ética también tiene que ver con el proceso de lograr un balance en movimiento equitativo de la justicia relacional que debe imperar entre estas mismas personas, así como con la preservación o continuidad a largo plazo de este balance, es decir, que no se circunscribe al aquí y al ahora.

En cuanto al concepto de justicia utilizado en este enfoque psicoterapéutico se especifica que no tiene connotaciones legales o jurídicas, que es como normalmente el común denominador de las personas lo entiende. Aquí se habla de la justicia como dinámica relacional en donde se ve a cada persona en un equilibrio ético y existencial multidireccional con los demás.

Se ha planteado que “la justicia es un don existencial” (Boszormenyi-Nagy y Spark, 1994, p. 73). Entonces, en este acercamiento, al hablar de justicia se debe entender que es “justicia relacional”. Un término sinónimo al de justicia relacional es el de “equilibrio en la reciprocidad”. Con respecto a la trascendencia que tiene la justicia relacional para las personas involucradas en relaciones cercanas, se escribió lo siguiente:

Como conclusión, digamos que la violación de la justicia inherente al orden humano básico de una persona puede hacer de ese hecho un pivote en torno del cual gira el futuro de sus propias relaciones y las de sus descendientes. (Boszormenyi-Nagy y Spark, 1994, p. 19).

Pero, las personas involucradas en relaciones cercanas no sólo esperan justicia sino también lealtad. El concepto de lealtad fue muy bien desarrollado por Nagy, y juega un papel primordial en la ética de la consideración debida. Para entender a

plenitud este concepto hay que mirar a uno de los planteamientos básicos de la dinámica ética y relacional que se da al interno de las familias.

En este acercamiento se considera que “la infraestructura humana más profunda de las relaciones consiste en una red (jerarquía) de obligaciones” (Boszormenyi-Nagy y Spark, 1994, p. 33). La lealtad, entonces, en el marco de la comprensión de las relaciones cercanas y familiares no puede definirse ni entenderse en términos morales, filosóficos, políticos ni siquiera psicológico.

La lealtad se entiende entonces como el compromiso que la persona hace de colocar los intereses de las personas que lo han ayudado por delante los intereses de aquellos que no han contribuido en su bienestar. Es decir, que la lealtad, como elemento que pertenece al reino de la ética relacional connota un compromiso preferencial de un individuo hacia aquellos de quienes él ha recibido cuidado y protección.

El concepto de lealtad es inseparable del concepto de conflicto de lealtades, ya que no es posible humanamente que una persona solo esté endeudada con una sola persona o un solo grupo. Desde este punto de vista, entonces, el concepto de lealtad es por definición un concepto triangular, porque en última instancia la lealtad implica elegir entre dos personas o dos grupos. El ámbito de acción de la lealtad multipersonal es la confianza, el mérito, el compromiso y la acción e implica la existencia de expectativas estructuradas de grupo. Frente a estas expectativas todos los miembros del grupo familiar adquieren un compromiso, (Boszormenyi-Nagy y Spark, 1994).

Fruto de haber identificado esta dinámica en el ámbito de las relaciones familiares, también surgieron vinculados con la lealtad los siguientes términos:

- a) lealtad vertical: lealtad debida a la familia de origen
- b) lealtad horizontal: lealtad debida a la pareja
- c) lealtad invisible: es una manifestación indirecta de una lealtad
- d) lealtad originaria: la obligación no resuelta para con la familia de origen
- e) lealtad negativa: lealtad basada en actos aparentemente negativos
- f) lealtad dividida: es aquella a la que se ve sometido un niño cuando tiene que ser leal a uno de los padres a costa de la deslealtad hacia el otro. Constituye una seria grieta en la confiabilidad básica entre los padres y el niño.

Fruto también de las observaciones realizadas por Nagy, a la cual ya se ha hecho referencia, sale a la luz también una valoración más aguda y más mayor del “encuentro” que se da entre dos personas cercanas, como responsabilidad, y no tan sólo del encuentro como experiencia o como una necesidad psicológica de cada uno de los miembros de la relación o aún más como una experiencia de naturaleza existencial y de autodefinición óptica. Influyó mucho para el desarrollo de esta observación sobre el “encuentro” las lecturas que Nagy hizo sobre Martin Buber, pero en especial la singular expresión de este autor en donde planteó que “Toda vida verdadera es encuentro”.

Siguiendo este mismo interés por el significado del “encuentro” entre los seres humanos, se puntualizó que, “La piedra angular de la Terapia Contextual es la sanidad a través del encuentro. Esto es, que el anhelo fundamental del espíritu humano es ser verdaderamente conocido” (Krasner y Joyce, 1995, p. *xix*).

En la TC, el término “encuentro” incluye también, no sólo la vulnerabilidad de la posteridad a las consecuencias de las acciones de los seres humanos, sino también su derecho a recibir consideración por parte de sus predecesores. Por tanto, “encuentro” en la TC implica beneficio mutuo para cada una de las partes involucrada en una relación cercana o significativa.

Las relaciones cercanas están sostenidas por dinámicas de confianza, de compromiso, de lealtad y de justicia. En el prefacio del libro “Lealtades Invisibles”, se escribió lo siguiente, “La esencia de la terapia y de cualquier relación humana es la capacidad para asumir compromisos y confiar en los demás” (Boszormenyi-Nagy y Spark, 1994, p. 1).

La confianza está bien arraigada si es el resultado de conductas que son dignas de confianza por parte de los miembros de la relación, Sin embargo, hay que advertir que ésta puede mermar o ser restaurada. Las relaciones pueden llegar a adquirir el nivel de ser dignas de confianza en la medida en que permitan un diálogo relativo a asuntos de reclamos válidos y de mutua obligación. Un diálogo pleno requiere mutualidad tanto en el acto de dar como en la aceptación de lo que nos ha sido dado.

La confiabilidad está basada en probadas y predecibles conductas justas. Ésta no es un sentimiento o percepción que se origina en la mente del individuo, no pertenece al reino de la segunda dimensión, sino que es un logro ético que se obtiene a través de una relación y que implica el concepto de méritos probados. De este modo, la satisfacción

que se deriva de una relación es el resultado no tan sólo de haber satisfecho las necesidades personales, sino también por la capacidad por mostrar interés y gratitud.

Como “ética de la confianza merecida” ella es el fruto de un diálogo genuino que se da entre las partes involucradas en una relación cercana y se expresa a través de un vívido balance en movimiento que oscila, como el péndulo de un reloj, entre las mutuas deudas y méritos. Al mismo tiempo esta dimensión se convierte en una fuerza dinámica básica que sostiene las relaciones de la familia y de la sociedad a través de la confiabilidad.

Como “ética del mérito”, la unidad que cuenta es el mérito, ganado o no, en donde la justicia relacional tiene que ver a la distribución de éste en todo un sistema de relaciones. También permite dar la debida acreditación a quien así lo merece por los méritos ganados. La definición de mérito utilizada en este enfoque es la que expresa que es el “crédito espiritual o excedente moral acumulado, supuestamente ganado mediante la conducta o actos rectos, y que asegura beneficios mutuos” (Boszormenyi-Nagy y Spark, 1994, p. 75).

Esta cuarta dimensión de la realidad relacional sirve, entre otras cosas: para que el terapeuta movilice los recursos relacionales de la familia en pos de que ésta pueda disfrutar de una relación satisfactoria y para que los miembros de una relación cercana o del sistema familiar aprendan a responder de una manera responsable.

Como “ética de la debida consideración” sirve también para que se muestre una genuina preocupación e interés por una distribución justa de las cargas y de los beneficios relacionales entre todos los miembros de la familia o entre los miembros de una relación. De la misma manera sirve para evaluar los beneficios, tanto del que inicia el acto de dar como del que lo recibe.

La puesta en escena de la ética relacional requiere la participación mínima de dos personas, ya que una sola persona no puede funcionar como la única medida de una relación. Y como “ética de la responsabilidad por las relaciones” esta dimensión implica la existencia de los libros mayores y la contabilización de las obligaciones y las responsabilidades entre las personas.

Tanto en la teoría como en la práctica de la TC se hace mucho hincapié en las acciones de las personas y en el asumir responsabilidad por las consecuencias que se

deriven de dichas acciones. Al plantear el tema de las acciones de cara a sus intervenciones contextuales, el terapeuta contextual debe tener siempre presente la siguiente declaración, “el especialista en terapia familiar tendrá que recordar, sin embargo, que el puente entre personas estrechamente relacionadas se construye más por acciones e intenciones que por el pensamiento y los sentimientos” (Boszormenyi-Nagy y Spark, 1994, p. 61).

La razón de ser de esta cuarta dimensión se basa sobre el hecho fundamental de que cada persona tiene el derecho a que sus intereses de bienestar sean tomados en cuenta por los otros miembros de la familia, pero que de esa misma manera también cada persona tome en cuenta los intereses de bienestar de los demás. En otras palabras, que haya equilibrio en la reciprocidad, que se practique la justicia relacional ya antes mencionada.

Esta dimensión como instrumento de trabajo metodológico ayuda a entender las conductas de las personas que están en una relación cercana cuando se mira de cerca el balance que existe entre ellos en cuanto al dar y al recibir.

Elemento clave de esta dimensión, que ya ha sido mencionado, es el término acuñado por Nagy llamado “libro mayor ético”. También se le denomina, “libro mayor ético de obligaciones”, “libro mayor de justicia” o “libro mayor de méritos”. Con relación a este concepto se escribió lo siguiente, “...debe considerarse la existencia de un ‘libro mayor’ invisible en el que se lleva la cuenta de las obligaciones pasadas y presentes entre los miembros de la familiar” (Boszormenyi-Nagy y Spark, 1994, p. 72).

En este acercamiento, este término hace referencia al derecho y al endeudamiento personal. Más específicamente, tiene que ver con una contabilidad implícita de lo que se ha dado y de lo que se adeuda a cambio. “Cuanto más digno de confianza ha sido el medio con nosotros, tanto más le debemos; cuanto menos hayamos podido retribuirle los beneficios recibidos, mayor será la deuda acumulada” (Boszormenyi-Nagy y Spark, 1994, p. 63).

El libro mayor, además de incluir las consecuencias del desequilibrio, también incluye los esfuerzos que han hecho las partes involucradas para restaurar el balance o armonía en la relación, Boszormenyi-Nagy y Spark (1994).

Todos los seres humanos mantienen una contabilidad existencial, registrada de manera personal de lo que se ha dado a otros y de lo que se ha recibido de ellos a cambio. Las personas que han recibido la debida preocupación por parte de los otros llegan a estar obligados con ellos, y su rechazo o negativa a reconocer este endeudamiento se convertiría en un acto de injusticia. Cuando los actos injustos se convierten en la norma de la relación, es decir, que se produce el desequilibrio fijo o inalterable entonces ya se puede hablar de una relación injusta y patógena, y las relaciones injustas no prosperan.

Las relaciones desequilibradas durante mucho tiempo entrañan una psicopatología individual de, por lo menos, uno de los participantes claves. El desequilibrio en la reciprocidad de una relación nunca es estativo ni permanece estancado, y a menos que pueda restaurarse el equilibrio, genera en forma progresiva una tensión cada vez más explosiva. (Boszormenyi-Nagy y Spark, 1994, p. 127).

Aun cuando esta contabilidad es llevada a cabo de manera personal, se reconoce que cada persona tiene una valoración diferente de lo que dio y de lo que se recibió. La verdadera definición de una justicia relacional puede venir sólo de un diálogo genuino entre las partes involucradas en la relación. Así que, el “libro mayor” es una declaración acerca del equilibrio entre dos componentes éticos, en donde el primero tiene que ver con las deudas y los derechos dictados por el legado y su contraparte, la lealtad filiar. El otro componente tiene que ver con la acumulación de mérito por haber contribuido al bienestar de los demás.

El mérito es un asunto ético, y por tanto, no está incluido entre los factores motivacionales tradicionalmente considerados en la psicología o en la psicoterapia. Y como un factor de balance relacional, no está contenido en la mente de un individuo. Así que, en la constante actualización del “toma y daca” que se registran en las cuentas que componen el libro mayor de cada persona son estas actualizaciones las que determinan las fluctuaciones del balance de méritos entre las personas.

En la medida en que uno de los dos miembros de una relación se beneficia de la contribución que hizo el otro miembro, en esa misma medida llega el receptor del

beneficio a estar endeudado con el dador del el otro. En esta dinámica, el dador del beneficio obtiene derecho en el lado del mérito de su libro mayor. Luego, cuando el receptor contribuye con el bienestar del dador o al menos reconoce el mérito por éste ganado y lo acredita, empieza a restablecer el balance de mérito y genera la dinámica llamada “balance en movimiento”.

Las relaciones en donde se mantiene este balance en movimiento de manera constante se convierte en relaciones justas, o lo que es lo mismo decir, relaciones en donde impera la justicia relacional o el equilibrio en la reciprocidad. Dada la naturaleza relacional de esta dimensión, esta ética beneficia tanto al que inicia el acto de dar como al que lo recibe.

La síntesis de todo lo que implica esta cuarta dimensión para la realidad relacional fue plasmada en los siguientes términos:

En resumen, entonces, la dimensión de la confianza merecida se basa en el cuidado óntico fundamentado en la interdependencia existencial. Trata sobre:

- a) Las consecuencias del pasado para el presente y para el futuro;
- b) El impacto de estas consecuencias para cada parte afectada en una familia sin tomar en cuenta sus conductas;
- c) El desarrollo de recursos relacionales, con una especial inclinación hacia aquellos miembros de la familia que han pagado o pagaran lo más pesados y más irreversibles costos (generalmente los niños pequeños);
- d) La prevención de otros potenciales daños y heridas en la presente y en las futuras generaciones. (Boszormenyi-Nagy y Krasner, 1986, p. 64).

Como el mérito tiene una connotación ética, las intervenciones contextuales también tendrán esta misma connotación. En este momento es importante señalar el valor que Nagy y sus colaboradores le imprimieron al tema del cuidado en este enfoque terapéutico. El cuidado óntico no es tan sólo la piedra angular de las intervenciones contextuales y de la ética relacional, sino que es también la piedra angular de la realidad relacional.

Dentro de esta cuarta dimensión Nagy y sus colaboradores identificaron y describieron cinco conceptos que son claves para la articulación teórica y práctica de la TC. Estos conceptos son los siguientes:

1. El Legado: se refiere a un mandato transgeneracional que vincula las características heredadas de una generación actual con su obligación hacia los niños. Una familia examina y modifica sus legados a causa de su obligación inherente de ayudar a liberar a la posteridad de hábitos paralizantes, tradiciones, y delegaciones de las generaciones previas.
2. El Ser digno de Confianza o Confiabilidad: es visto como un proceso de vínculo lateral construido entre los miembros de la familia. La percepción de un compañero o de un padre como digno de confianza es por haber: 1) dado crédito por las contribuciones que una persona ha realizado a la familia; 2) respondido de una manera responsable cuando se le ha necesitado y 3) mostrado interés por una distribución justa de las cargas y de los beneficios en la familia. La confiabilidad se acumula a través de la fiabilidad, la responsabilidad y la consideración justa, y está basada en acciones reales. Se debe enfatizar que el ser digno de confianza es dependiente de la acción, no en una creencia o en un deseo de que otros vean a uno como digno de confianza. Es una fortaleza ética ganada en el largo plazo, al balancear las fuerzas del “toma y daca” con otros miembros de la familia.
3. La Foja Rotativa: se refiere a un proceso relacional, en el cual el deseo de una persona por venganza contra alguien que le hirió o le lastimó es desplazado hacia una víctima sustituta. La víctima es tratada como si fuera el responsable de la herida sufrida que la persona experimentó.
4. El Derecho Ganado: no es un proceso interaccional ni psicológico, es más bien un proceso contextual por el cual una cierta cantidad de cuidado se le debe a una persona por ésta haberlo ganado a través de haber mostrado conductas dignas de confianza. La persona que invierte en los demás ha ganado derecho a ser reconocido, validado y cuidado.
5. La Autonomía: es un concepto dialéctico y se define de una manera muy sucinta como la capacidad de una persona para ganar derecho.

5.- La Dimensión Óptica de las Relaciones

De acuerdo con Ducommun-Nagy (2002), fue en el año 2000 cuando Nagy formalmente presentó los aspectos ópticos de las relaciones como una quinta dimensión de la realidad relacional, aun cuando este concepto ya él lo había tratado en sus primeros escritos. Con relación al aspecto óptico de las relaciones escribió lo siguiente:

El Yo puede estar relacionado con un Otro a través de dos tipos principales de lazos: el funcional y el óptico. Podemos describir la relacionalidad *funcional* en términos de los actos instrumentales entre socios que mantienen relaciones de acción recíproca...Por otra parte, la relacionalidad *óptica* está basada en una dependencia fundamental respecto al lazo con el Otro. El adjetivo fue acuñado por Heidegger, y Spiegelberg (1960) lo define diciendo que designa “una estructura inherente al Ser mismo” (pág. 721). El elemento óptico existente en una relación, convierte al Otro en contraparte esencial de uno mismo, independientemente de cualquier interacción particular. (Boszormenyi-Nagy y Framo, 1976, p. 60).

Para poder comprender a cabalidad la dimensión óptica de las relaciones es imprescindible entender la formulación que él realizó sobre la naturaleza dialéctica de la personalidad y de las relaciones. La noción de dialéctica que Nagy utilizó fue la que establece que es un principio dinámico del encuentro creativo (síntesis) de algo y su opuesto (tesis y antítesis), particularmente del Yo y del No-Yo. Sobre esta misma noción de dialéctica escribió que, “De acuerdo con el pensamiento dialéctico, un concepto positivo siempre se enfoca en contraposición con su opuesto, en la esperanza de que al considerárselos conjuntamente se llegue a una resolución, en virtud de un entendimiento más cabal y productivo” (Boszormenyi-Nagy y Spark, 1994, p. 33). En el método dialéctico se ve a la persona interactuando con los demás en un diálogo.

Ducommun-Nagy (2002) resumió esta formulación de la siguiente manera:

Al ser diferente del yo, el Otro (antítesis) sirve como una base para la demarcación del yo (tesis), pero, como el yo no puede existir sin Otro que lo defina, el yo llega a ser el producto de la síntesis de los elementos del yo y del

no-yo (síntesis). El yo llega a ser, por lo tanto, dependiente del Otro para su existencia como un yo (dependencia óptica). Esto es verdadero también para el Otro. Nagy también define el aspecto óptico de las relaciones como un “devenir mutuo”. (p. 474).

En esta visión dialéctica de las relaciones, el yo depende por definición de la relación con un no-yo para existir como un yo separado. Esta dependencia es inherente a la definición dialéctica de yo y de las relaciones, Boszormenyi-Nagy y Spark (1994), puntualizaron esta dependencia en los siguientes términos:

Ontológicamente, “ellos” nos crean a “nosotros” como entidad dotada de sentido y propósito...Podemos sentirnos resentidos por su presencia, pero necesitamos de ellos. Tal vez deseamos que desaparezcan de nuestra vista, sacárnoslos del medio, pero sin ellos nuestra vida carece de propósito y de sentido. (p. 36).

Para la TC (Ducommun-Nagy y Reiter, 2014) el término óptico describe una necesidad fundamental que todo ser humano tiene de relacionarse con otros para determinar su existencia un ser distinto y para al mismo tiempo asegurar su continuidad. Esta necesidad de relacionarse con los demás está por encima de cualquier otra necesidad, incluida la satisfacción de los impulsos internos y la de expectativa de justicia. Esta dimensión óptica pertenece al reino de las relaciones y no incluye determinantes psicológicos.

Teoría del Funcionamiento Saludable desde la TC

En este modelo el funcionamiento saludable de una persona o de un sistema familiar no es definido en términos interaccionales ni por haber aprendido algunas destrezas específicas, sino que salud y la patología hay que verlas desde lo relacional, lo ético y lo dialéctico. Los siguientes planteamientos así lo confirman. Boszormenyi-Nagy y Spark (1994) escribieron:

Creemos que salud y patología están conjuntamente determinadas por: 1) la naturaleza de las leyes que rigen las relaciones multipersonales; 2) las características psicológicas (“estructura psíquica”) de los miembros

considerados en forma individual, y 3) la relación existente esas dos esferas de organización del sistema. Cierta grado de flexibilidad y equilibrio de la adaptación del individuo al nivel superior del sistema contribuye a su salud, mientras que la adhesión inflexible a las pautas del sistema puede llevar a una patología. (p. 14).

Y en 1986, Boszormenyi-Nagy y Krasner lo plantearon de esta manera:

Tanto psicológica como éticamente se sigue que en una relación cercana y saludable, la capacidad de auto-satisfacción de un individuo tiene que ser complementada por su preocupación (centrífuga) dirigida hacia otro: la necesidad de reciprocitar el cuidado recibido de una parte estrechamente relaciona. (p. 36).

A partir de estas declaraciones es fácil de comprender como en este acercamiento terapéutico una relación saludable incluye tanto una fuerza centrífuga como una fuerza centrípeta. Pero como ya ha sido señalado anteriormente, este enfoque no se circunscribe únicamente al “aquí y al ahora”, sino que toma en cuenta la posteridad. Tocando este elemento de la posteridad, Ducommun-Nagy y Reiter (20014) lo explican de la siguiente forma:

La salud de las familias en última instancia puede ser medida no sólo por la capacidad de los miembros de la familia de ofrecer la debida consideración a los demás, sino también por su capacidad para proteger el interés de las futuras generaciones. Quizás la más importante meta en la terapia contextual es la prevención- prevenir de explotación a la actual generación y de daño a las futuras. (p. 68).

De acuerdo a este modelo las características de una relación de pareja saludable, no está dada en función de conductas deseables entre ellos, sino más bien, en función de un contexto relacional saludable.

Roberto (1992) presenta algunas de las características que presentan las parejas saludables y las no saludables, según este modelo psicoterapéutico. Éstas son, entre otras:

Pareja Saludable:

1. Hubo un período romántico de intensa infatuación.
2. Cada miembro muestra una constructiva (no excesiva) lealtad hacia su familia de origen y hacia los legados familiares y fue capaz de separarse amigable y efectivamente de su familia de origen.
3. Cada miembro conserva los valores positivos de su familia y mantiene un vínculo emocional con ellos, al mismo tiempo que es capaz de mantener sus amistades y compromisos íntimos fuera del círculo familiar.
4. Debe haber un “toma y daca” igual y un libro mayor balanceado de contribuciones recíprocas entre cada uno de ellos.
5. Hay un balance de dependencia entre ellos, se espera que cada uno se volverá hacia el otro en lo que respecta a las necesidades de dependencia, especialmente, en los últimos ciclos de sus vidas.
6. Cada miembro tiene la capacidad de asumir la responsabilidad por las consecuencias de actos injustos o de conductas no dignas de confianza y que cada miembro debe actuar para reparar o restaurar la relación.
7. Ambos esposos poseen una habilidad lograda en el pasado para ganar méritos en una amistad o en cualquier otra relación en la cual ellos han sido capaces de mostrar confianza.
8. Ambos esposos están en capacidad de compartir responsabilidades. Cada esposo no sólo busca que el otro le de gratificaciones sino que también está en disposición de dar soporte, apoyo y consideración.
9. Cada esposo se preocupa por su bienestar y salud a través de los diferentes ciclos de la vida.
10. Están es disposición de brindar una crianza responsable para con los hijos: saben reconocer, proveer cuidado cuando se necesite y continuar haciendo esto con sus hijos.
11. Se comprometen en un proceso de “exoneración hacia sus padres”.
12. Ganan derecho (consideración) al ofrecer cuidado en diferentes maneras unos con otros y hacia los hijos. Esto incluye humor, juego, creatividad,

mantenimiento de la salud, tomar riesgos relacionales, trabajo productivo, desarrollo de sus habilidades, confianza y empatía para el compañero.

13. Son responsables, son leales y se estimula la autonomía, la auto-definición y la auto-valoración de cada miembro. Responsabilidad, reconocimiento y lealtad no implica la ausencia de conflictos.
14. La confianza es ejecutada a través de actos de responsabilidad, confiabilidad y consideraciones justas, y está basada en acciones reales. La confianza no es una creencia o un deseo, depende de acciones.
15. Pueden negociar el cambio de compromisos de lealtad, dentro del marco de los legados del pasado. Muestran flexibilidad.
16. Las parejas que duran se sostienen en base a los recursos de larga duración que cada uno de ellos tiene y que ponen a disposición de la relación, más que descansar en patrones conductuales de corta duración.

Pareja No-Saludable

17. Desbalance en la pareja (explotación por parte de uno de ellos).
18. Abusar de las lealtades de los hijos al convertirlos en hijos parentales como una forma de esconder los problemas de la pareja.
19. Se producen las delegaciones, la parentalización, el derecho destructivo y la falta de compromiso. Injustamente se ignoran las necesidades del otro.
20. Está la lealtad dividida
21. Se produce la lealtad invisible que implica falta de compromiso en la relación actual, por estar pendiente a los mandatos de los padres.
22. Existe un desbalance a nivel vertical, como consecuencia de conflictos intergeneracionales de cada miembro.

Método de trabajo: La Parcialidad Multidireccional

La parcialidad multidireccional está considerada como el método de trabajo básico de la TC, (Boszormenyi-Nagy y Krasner, 1986; Boszormenyi-Nagy y Krasner, 1987; Boszormenyi-Nagy, Grunebaum y Ulrich, 1991, Boszormenyi-Nagy y Ulrich, 1990; Goldenthal, 1996; Ducommun-Nagy, 2002; Ducommun-Nagy, 2014). Es el método que utiliza el terapeuta para guiar a los clientes hacia una nueva evaluación de

las expectativas de los legados y hacia una mayor justicia y confianza entre los individuos. Es la principal actitud terapéutica.

Este método asume que más tarde o más temprano en el desarrollo del proceso terapéutico, los terapeutas deben estar preparados para apoyar a cada uno de los miembros de la familia, presentes o ausentes. Entre los distintos objetivos de este está el proveer un paradigma que eventualmente pueda posibilitar que los miembros de la familia se escuchen y se respondan de manera mutua el uno al otro en sus propios términos. Cuando se emplea de manera efectiva, uno de los resultados que se obtiene es el comienzo de un proceso constructivo de construir confianza, además de lograr que cada miembro inicie su proceso de autonomía, Boszormenyi-Nagy y Krasner (1986). Es el único método concebible para asegurar que se tenga en cuenta el factor justicia en la vida de cada persona.

Para Ducommun-Nagy (2014) la parcialidad multidireccional es al mismo tiempo un método y una estrategia. Como metodología el terapeuta está comprometido a promover la parcialidad desde el comienzo de la primera sesión al estar disponible para escuchar las quejas o reclamaciones de cada persona así como sus justificados derechos. Le pide a cada persona que exponga la situación de la manera más concreta y objetiva que pueda y que presente ejemplos concretos que apoyen sus declaraciones. También le pregunta sobre qué resultado espera obtener de la terapia.

La parcialidad multidireccional como estrategia es doble: Al principio el terapeuta ofrece su entendimiento y comprensión a la persona que ha sido lastimada y que debido a esa experiencia ha acumulado derecho destructivo. Luego de ese movimiento el terapeuta está en una mejor condición de pedirle a esta persona si está deseosa de ofrecer una similar consideración a otros miembros de la familia. A través de esta estrategia, los miembros de la familia ganan una nueva perspectiva de las relaciones familiares.

Goldenthal (1996) desglosa el significado de la parcialidad multidireccional de la siguiente manera: a) Multi = muchos b) Direccional = dirigida hacia c) Parcialidad = favorecer a alguien. Es decir, que parcialidad multidireccional significa dirigir el favoritismo de una persona en múltiples direcciones, y que aplicado a la terapia contextual significa dirigir el favoritismo hacia múltiples personas, no al mismo tiempo a todas, sino de manera selectiva, de acuerdo al plan diseñado por el terapeuta.

Conduce a tomar en cuenta la perspectiva de cada persona, y luego decidir quién necesita la parcialidad del terapeuta en un momento determinado. En este sentido, para este acercamiento la neutralidad es un mito. Aquí el término “parcialidad” tiene el propósito de describir un compromiso profesional serio de parte del terapeuta para beneficiar a cada miembro de la familia que se sabe se verá afectado por las intervenciones realizadas.

La pregunta de rigor que se le plantea a enfoque en cuanto a su principal metodología de trabajo es la siguiente: ¿Cómo puede un terapeuta ser parcial con cada una de las personas que se verán afectadas por lo que ocurra en la terapia? Boszormenyi-Nagy y Krasner (1986) identificaron los aspectos esenciales de esta metodología. Estos son: a) la empatía; b) la acreditación o reconocimiento; c) la expectativa; d) la inclusividad y d) el momento justo.

De acuerdo con Goldenthal (1996) para ser parcial lo primero que debe darse es la empatía. Empatía como la apertura del terapeuta a imaginar el modo de sentir de cada miembro de la familiar según cada quien lo describa. El terapeuta necesita experimentar y expresar su empatía en respuesta al dolor, pena, pérdidas, ansiedades y dificultades de la vida del cliente. Compartir estos sentimientos, así como, validar el dolor del cliente es uno de los aspectos más importante de este trabajo. Ser parcial, como segundo paso, también significa reconocer las injusticias que ha sufrido una persona en su vida, a las que ha estado expuesta y como fue tratado. El hecho de reconocer estas injusticias no es simplemente para decirle al cliente que la vida debería ser justa.

Al tratar de ser parcial con cada miembro de la familia, el terapeuta se puede encontrar con la difícil situación de apoyar aun a aquel etiquetado como el criminal, delincuente o malvado o ser parcial con una conducta presente por parte de uno de los miembros que ha provocado injusticia y daño en algún otro miembro. Si tal fuera la situación que se presentara, el terapeuta, debe explorar las pasadas injusticias sufridas por ese miembro que le imposibilitaron ver el daño que le estaba causando a otro. Este proceso le permite al terapeuta ser parcial con la persona sin tener que aprobar sus acciones presentes. No se debe olvidar el dicho que reza: “No hay monstruo sin méritos”.

Ser parcial envuelve más que el ser empático y el reconocer las injusticias que han ocurrido en el pasado de una persona. También, significa ayudar a las personas a

dar créditos (a reconocer) a aquellos que son cercanos por los esfuerzos que han hecho por contribuir en el bienestar de los demás, y por los actos que merecen ser reconocidos o acreditados.

Por último ser parcial involucra el ayudar a las personas a ver el impacto de lo que dicen y hacen en la vida de los demás, esencialmente, en la vida de los miembros de su red familiar. En un lenguaje contextual, a menudo se refiere a este aspecto como "responsabilizar a las personas".

Técnicas Terapéuticas

Utiliza como su método central una exploración de los legados familiares, las lealtades invisibles y los balances del libro mayor. El terapeuta guía a la pareja hacia tareas que tengan como objetivo la mutualidad, que identifiquen y fortalezcan los recursos para lograr el ser dignos de confianza y que estimule la exoneración de las generaciones previas.

Elementos a Evaluar en el Proceso Terapéutico

Se examinan:

- a) los conflictos de intereses y la competencia frente a cada una de las necesidades.
- b) Que tan confiables son el uno para el otro.
- c) los legados y mandatos transgeneracionales específicos, sobre todo para ver el grado en que estos son impuestos, más que sostenidos por decisión propia
- d) las lealtades invisibles, las lealtades invisibles, los conflictos de lealtad
- e) se identifican las fuentes de apoyo y de cuidado (identificar los cutoff que se han dado).
- f) explotación relacional (delegación, chivo expiatorio y distancia)
- g) factores de la psicología individual
- h) la dimensión transaccional, en la cual se observa la jerarquía de poder, las competencias y las alianzas.

Técnicas de Intervención

1.- Provocación o reacción: Estimula la iniciativa de cada miembro a dirigir sus propios recursos constructivamente. Las creencias y conductas son consideradas o vistas dentro del marco del balance de obligaciones y derechos y cualquier acción que un miembro

tome para mejorar este balance es apoyada. La provocación es estimulada por el terapeuta.

2.- Moratoria: El terapeuta espera hasta que los miembros de la pareja o de la familia lleguen a estar motivados de una manera espontánea. Respeta el tiempo de la pareja. Esta intervención manda el siguiente mensaje “cambio en la responsabilidad cuando ustedes estén listos”.

3.- Conectarse de nuevo: Esto implica el tomar riesgos al reconocer la responsabilidad por los problemas del pasado y volver a verlos (tocarlos) en un contexto terapéutico.

4.- Crédito terapéutico: Implica el reconocer las iniciativas tomadas por cada miembro de la pareja para fortalecer la relación, aumentar el compromiso y ser digno de confianza. Aun cuando es el terapeuta que lo da, en última instancia lo que se reconoce es el esfuerzo de cada miembro.

5.- Colocarse al lado “de”: El terapeuta gana la confianza al relacionarse libre y abiertamente con cada miembro de la familia en diferentes momentos.

6.- Reencuadre de las lealtades: Se examinan las deslealtades para examinarlas de nuevo y producir el cambio necesario

7.- Exoneración: Donde se examinan las conductas y las decisiones de los padres y abuelos desde un punto de vista más humano y menos crítico.

El terapeuta re-abre o retoma preguntas sobre los padres, en parte, para disipar los afectos relacionados con vergüenza, acusación, y de implícitas connotaciones negativas que están vinculadas a estas relaciones. La meta no es el insight, sino más bien, lograr una re-exploración y un compromiso para que surja un nuevo diálogo.

Si hay una ambivalencia intensa, rabia/enojo, culpa, luto, entre otras, este procedimiento toma mucho tiempo y requiere el uso repetido de la parcialidad multidirigida

Dos Herramientas de Trabajo Básicas para la Conducción de la Terapia Contextual

Para la práctica de la TC la persona del terapeuta es de vital importancia. Esto quedó bien evidenciado en declaraciones que realizaron, tanto el creador del marco como sus colaboradores. Boszormenyi-Nagy y Spark (1994) lo expresaron en las siguientes palabras: “Estamos convencidos de que el crecimiento en nuestra vida

personal no sólo es inseparable del crecimiento en nuestra experiencia profesional, sino que es también nuestra herramienta técnica más importante” (p. 27).

En otra oportunidad, esta misma preocupación sobre la persona del terapeuta contextual quedó registrada así: “La persona del terapeuta es su principal herramienta” (Boszormenyi-Nagy y Krasner, 1986, p. 396).

La segunda herramienta fundamental para la práctica de este modelo está relacionada directamente con el diálogo. Boszormenyi-Nagy y Krasner (1986) la explican con esta declaración: “El diálogo, no la pasividad, es la herramienta más efectiva del terapeuta” (p. 403).

Terminación de la Terapia:

Desde el punto del terapeuta, son dos los predictores de un final exitoso. Un buen predictor es cuando varios miembros de la familia muestran una menor dependencia de su derecho destructivo y una mayor capacidad para un dar de manera genuina. De acuerdo con Boszormenyi-Nagy et al. (1991) el otro gran predictor es el grado en el cual los adultos en la familiar pueden exonerar a sus propios padres.

Capítulo II

EL CUIDADO EN LA OBRA DE BOFF

A.- Breve trayectoria de Leonardo Boff

Genezio Darci Boff (nombre civil) nace el 14 de diciembre del 1938 en Concordia, capital de Sadia, en el Estado de Santa Catarina en el sur de Brasil. Sus padres llegaron por los años 30 del siglo pasado a esas tierras. Sus abuelos eran emigrantes italianos que a finales del siglo XIX habían venido del norte de Italia al extremo sur del Brasil.

Es escritor, pensador, teólogo, filósofo y ecologista. Fue un sacerdote franciscano. Conocido por ser uno de los pioneros de la Teología de la Liberación, y por su causa a favor de las clases más marginadas de Brasil.

Para Boff, el 9 de mayo de 1949 se convirtió en una fecha especial para su vida. Fue el día en que tomó la decisión de convertirse en sacerdote. Apenas tenía 11 años de edad. En 1958 entró en el noviciado de los franciscanos y al ingresar en la Orden cambió su nombre por el de Leonardo. En 1959 realiza estudios especializados de espiritualidad franciscana en el noviciado del Convento San Francisco de Asís.

Entre los años 1960-61 estudia filosofía y teología en Curitiba, en el estado de Paraná. Entre los años 1962-65 realiza estudios especializados sobre Espiritualidad y termina sus Estudios Eclesiásticos en la Facultad de Teología de los franciscanos, en Petrópolis, Estado de Río de Janeiro. Durante estos años de formación con los franciscanos, tres personas de este ambiente marcaron significativamente su vida: 1) Paulo Evaristo Arns (Cardenal arzobispo de São Paulo; 2) Constantino Coser y 3) Boaventura Kloppenburg.

Entre los años de 1965-70 realiza sus estudios de doctorado en Filosofía y Teología en la Universidad Ludwig-Maximilian de Munich, Alemania. Entre el 1968-69 realiza estudios de extensión para posgraduados sobre Lingüística y Antropología en las Universidades de Würzburg, Alemania y Oxford, Inglaterra. En 1970 hace la

presentación y defensa de sus tesis del doctorado en Teología. En ese mismo año, ya de regreso a Brasil, obtiene su doctorado en Filosofía de la Religión por el Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro.

Entre los años de 1970-91 ejerció el magisterio en distintos centros académicos. Fue profesor titular de Teología Fundamental, Sistemática y Ecuménica; profesor de Teología Espiritual y de Franciscanismo. A partir de 1970 y hasta el día de hoy se ha mantenido desarrollando el magisterio como profesor invitado de varias universidades tanto en Brasil como a nivel internacional (Portugal, USA, España, Suecia, Noruega, Suiza, Alemania). También ha tenido una amplia participación en congresos, seminarios, cursos, conferencias y encuentros en América Latina, Estados Unidos, Canadá, varios países de Europa y de Asia, particularmente en China.

Es doctor Honoris Causa en Política por la Universidad de Turín (Italia) y en Teología por la Universidad de Lund (Suiza), y ha sido galardonado con varios premios en Brasil y en el exterior por su lucha a favor de los débiles, oprimidos y marginados, y de los Derechos Humanos.

Ha sido profesor universitario en varias universidades de Brasil y del exterior. A la edad de 58 años ya había publicado 61 libros. A la fecha ha publicado más de 75 libros que han sido traducidos a varios idiomas, y un gran número de artículos de divulgación en las áreas de teología, ética, espiritualidad, filosofía, antropología y ecología.

Ha sido asesor de muchas instituciones religiosas y seculares, como también ha desarrollado la función de redactor de varias revistas en Brasil y ha pertenecido a diferentes consejos de redacción, así como también ha pertenecido a diferentes consejos de redacción y también ha sido fundador y co-fundador de diferentes movimientos. Estas actividades las ha desarrollado tanto en Brasil como en el extranjero.

En 1984, por su posición vinculada a la Teología de la Liberación que aparece expuesta en su libro *Iglesia: Carisma y Poder*, fue sometido a un proceso investigación por parte de la Sagrada Congregación para la Defensa de la Fe. En 1985 fue condenado a un año de silencio obsequioso y depuesto de todas sus funciones editoriales y académicas en el campo religioso. Por la presión ejercida sobre el Vaticano le fue levantada la pena en 1986 y retornó a varias de sus actividades

En 1992, fue amenazado de nuevo por las autoridades de Roma, amenaza que el entendió como una humillación, renunció a sus actividades sacerdotales y se auto promovió al estado laico. En 1993 presentó concurso, y fue aprobado, como Profesor de Ética, Filosofía de la Religión y Ecología en la Universidad del Estado de Río de Janeiro.

Desde febrero del 2003 y hasta la fecha escribe cada semana en internet en una página denominada “La columna semanal de Leonardo Boff”.

B.- La trascendencia del tema del cuidado en Boff

Para analizar el tema del cuidado, la importancia y la urgencia que éste reviste en la obra de Boff, se utilizaron, entre otros escritos, sus dos obras fundamentales que de manera directa versan sobre dicho tema. La primera se titula “El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra”, que apareció en el 1998. La segunda, que aparece en el 2012, se titula “El cuidado necesario”.

El primer elemento a destacar es cómo él percibe la sociedad contemporánea. Es una sociedad paradójica. Por un lado es la sociedad del conocimiento y de la comunicación, pero al mismo tiempo es la sociedad de la incomunicación, de la soledad, del espectáculo, del simulacro, del entretenimiento, del cansancio y del abatimiento social, Boff (2012, 2016). Este tipo de sociedad amenaza la esencia humana. La civilización de hoy en día está agonizando. De manera concreta plantea: “Nos enfrentamos a una crisis civilizacional generalizada” (Boff, 2002, p. 17). El síntoma básico de esta crisis es un malestar que aparece de una manera difusa y se expresa como una falta de cuidado, como indiferencia y como abandono a la sociedad.

Para dicho autor esta sociedad que se ha ido gestando en las últimas décadas es el resultado, primariamente, de la irrupción de la globalización y su ideología del neoliberalismo impuesta por los países poderosos. En su acercamiento al tema sostiene que son los momentos de crisis que ha experimentado la humanidad los que han hecho surgir el cuidado en la conciencia colectiva de las personas.

Plantea que en estos momentos que está viviendo la humanidad, se está llevando a cabo un proceso sistemático de agresión tanto a la humanidad como a la naturaleza. Este proceso de agresión empezó en los inicios de la modernidad, específicamente en el

siglo XVII, pero que se ha acelerado de manera drástica en las últimas décadas debido al uso irresponsable de las nuevas tecnologías.

Este uso indiscriminado, no ético, de estas nuevas tecnologías, ya no sólo son parte de la agresión sistemática, sino que están poniendo en peligro el futuro de la vida y la supervivencia de la civilización. Es decir, que tanto la humanidad como el planeta Tierra están atravesando por una situación crítica, en donde la humanidad está en peligro de extinción y el planeta quedar seriamente lesionado.

La génesis de la crisis actual, de acuerdo con Boff (2002), hay que encontrarla y entenderla a partir de las dos maneras básicas de “ser-en-el-mundo”: el trabajo y el cuidado. Estos dos modos son los que permiten que se construya la realidad humana. Define “ser-en-el-mundo” como una forma de existir y de co-existir, de estar presente y de relacionarse con todas las cosas del mundo; es este ser-en-el-mundo lo que permite que el ser humano construya su propio yo, su conciencia e identidad propia.

El modo de “ser-en-el-mundo” por medio del trabajo se logra a través de la interacción y de intervención. Esta lógica de “ser-en-el-mundo” implica que hay que situarse sobre las cosas para dominarlas y ponerlas al servicio de los intereses personales y colectivos, surge entonces así el paradigma de la conquista-dominación. Boff (2012) entiende por paradigma:

...toda una constelación de visiones de mundo, de valores, de conceptos clave, de ciencias, de saberes, de sueños, de utopías colectivas, de prácticas espirituales y religiosas y de hábitos asumidos colectivamente, factores que orientan a una determinada sociedad y le confieren sentido y la necesaria cohesión interna. (p. 43)

Aparecen las ansias de poder y de dominio sobre la naturaleza. Los obstáculos y las dificultades que emanaban de la naturaleza fueron vistos como desafíos y oportunidades. Para hacerle frente a estos escollos, el ser humano, empezó a utilizar la razón instrumental-analítica, que es más eficaz para intervenir con profundidad en la naturaleza.

Por presentar la característica de ser incompleto, imperfecto e inacabado y teniendo que conquistar su vida, este paradigma pertenece a la auto-comprensión del ser humano y de su historia. En el ser humano la voluntad de conquista es insaciable, por tanto no acepta ni conoce límites, Boff (2003b).

Según dicho autor, esa actitud de trabajo-poder-dominio sobre el mundo empezó a predominar a partir del neolítico y dura hasta el día de hoy con la ocupación y “hominización” de todo el Planeta. En sus inicios, tenía más peso la interacción que la intervención. Se utilizaba de la naturaleza sólo aquello que necesitaba para sobrevivir y hacer su existencia más segura y placentera. El proceso de intervención en la misma empezó a partir del *Homo habilis*, hace entre 1.6 y 2 millones de años cuando se inventó la herramienta y se convirtió en una constante a partir del *Homo sapiens* hace unos 150,000 años y se instituyó como proceso orgánico a partir del neolítico, hace unos 10,000 años, cuando el ser humano empezó a construir casas y poblaciones, y a domesticar plantas y animales, proceso que culminó con la tecnología que hoy en día se conoce.

Sin embargo, sigue planteando, que el desarrollo de la crisis actual tuvo su origen en los siglos XVI y XVII cuando se profundizó la utilización de la racionalidad instrumental-analítica, desarrollada al máximo por el deseo de las fuerzas emergentes de la burguesía europea de conquistar al mundo. La gran meta fue la búsqueda del progreso indefinido, materializado a través del aumento de la riqueza y del poder. Esta búsqueda insaciable de progreso y de la acumulación de riqueza implicaba la dominación total de la naturaleza y la explotación de todos sus recursos de forma ilimitada, sin tener cuidado alguno de los límites de los ecosistemas y sin solidaridad hacia las futuras generaciones.

A partir de estos siglos el ser humano se sintió “dueño y señor absoluto” y su relación con la naturaleza fue de manera insensible e inmisericorde. Este proyecto de progreso ilimitado es incongruente en sí mismo, ya que un planeta limitado no soporta un proyecto ilimitado. El gran error de este proyecto fue no haber tomado en consideración a la Tierra, presuponiendo ilusamente que era infinita en sus recursos e ilimitada en su resiliencia. Este paradigma en la actualidad ha puesto la civilización humana en peligro de auto exterminarse. Esto quedó bien plasmado en la siguiente expresión: “Olvidan que la Tierra puede vivir sin nosotros, como vivió miles de millones de años, pero nosotros no podemos vivir sin ella” (Boff, 2012, p. 10).

La verdadera raíz de este paradigma la explica Boff de la siguiente manera:

La auto-afirmación excesiva sin la integración necesaria en un todo mayor. Autoafirmación e integración deben venir siempre juntas. Pero predominó la primera y produjo la ruptura de la re-ligación con todo y con todos. Perdimos el sentido de la corriente única de la vida y de su inmensa diversidad. Olvidamos la trama de las interdependencias y la comunión de todos con la Fuente originaria de todo. (Boff, 2003d, párrafo 4).

Las características que presenta la actual civilización son las siguientes: a) materialista; b) individualista; c) mecanicista; d) dualista; e) hostil a la vida; f) enemiga de la Madre Tierra y g) no acumuló energías espirituales para enfrentarse con éxito a la presente crisis. Y las consecuencias que ha producido este paradigma son, entre otras: a) decepción; b) frustración; c) desencanto del mundo y d) pérdida de conexión con el Todo. No obstante se reconoce que su aplicación sistemática, por otra parte, ha traído inconmensurables beneficios para la humanidad.

Este “modo-de-ser” mata la ternura, liquida el cuidado y termina hiriendo la esencia humana. La dictadura de este paradigma masculinizó las relaciones y dio lugar al antropocentrismo, al androcentrismo, al patriarcalismo y al machismo. Frente a la crisis actual ocasionada por el paradigma de la conquista-dominación, Boff sostiene que urge pasar de éste al paradigma del cuidado. De acuerdo a su análisis, la preocupación por el tema del cuidado es epocal, es decir que se ha vuelto un tema recurrente en la reflexión cultural de hoy en día dada la situación de crisis actual. Esta urgencia la expresó de la siguiente manera: “La primera y más urgente misión de todos es salvar el sistema-vida y garantizar la continuidad del sistema-Tierra, curar las heridas pasadas y prevenir las futuras” (Boff, 2012, p. 47).

El paradigma o categoría del cuidado es el otro “modo-de-ser-en-el-mundo”. Es el eje estructurador de una nueva relación con todo lo que existe. Éste no invalida ni le resta importancia al del trabajo, pero sí le da un significado diferente. Uno de los grandes aportes de este nuevo modo de ser es que deja de ver todas las cosas que existen en la naturaleza como meros objetos, por tanto, la relación que a partir de él se desarrolla no es una de sujeto-objeto, sino de sujeto-sujeto. Bajo esta nueva óptica el ser

humano no simplemente existe, sino que también co-existe con todo lo otro. Esto permite que las relaciones no sean sólo para interactuar e intervenir, sino también para la comunión y la convivencia.

Pero en esencia ¿qué significa este nuevo paradigma del cuidado para Boff? Él sostiene (2003c) que el cuidado surge con el universo, se potenció con el surgimiento de la vida, alrededor de unos 3,800 millones años y se complejizó con la aparición de los mamíferos (de donde proceden los seres humanos) y del cerebro límbico (que es el órgano del cuidado, del afecto y del enternecimiento) hace unos 125 millones de años. Y con la aparición del ser humano hace unos siete millones de años, el cuidado ganó un puesto vital. Sostiene que el cuidado es la antítesis de la ley de la entropía, ya que todo lo que se cuida dura mucho más. Sin cuidado nada de lo que está vivo puede sobrevivir.

C.- Concepto de cuidado para Boff

Introduce el estudio del concepto del cuidado con un análisis etimológico de la palabra cuidado. De acuerdo a su etimología la palabra cuidado es un derivado del latín *cura*, que es un sinónimo erudito de cuidado y que en su concepción más antigua, *cura* en latín se escribía *coera*. El término *coera* se utilizaba para referirse a relaciones donde primaba el amor y la amistad, es decir, que implicaba la actitud de cuidado, desvelo, inquietud y preocupación por lo que se amaba, fuera esto una persona o un objeto que se estimaba. Boff (2002) también presenta un segundo significado planteado por otros estudiosos del origen del término. Según éstos, cuidado proviene de *cogitare-cogitatus* que es el equivalente de *coidar*, *cuidar*. El sentido de *cogitare* es el de mostrar una actitud de desvelo y de preocupación.

Antes de presentar el concepto de cuidado que él elaboró (2012) es importante poder llegar a comprender los diversos sentidos a partir de los cuales hizo su planteamiento. Para Boff el cuidado no es simplemente un acto que tiene un principio y un fin bien definido, es una actitud que es parte de la propia esencia de la naturaleza humana. Como actitud entonces, se desprenden dos sentidos del cuidado. El primero implica desvelo, solicitud, atención, diligencia y celo hacia aquello que se estima. De acuerdo a esta primera acepción, *cuidar* implica que lo otro, para quien cuida, tiene

importancia. La segunda acepción, que para él se deriva de la primera, significa preocupación, inquietud, desasosiego por aquello que se ama o se siente afecto.

Este cuidado establece un sentimiento de mutua pertenencia. Cuidar y ser cuidado son dos requerimientos fundamentales de la existencia personal y social. El ser humano es, por su naturaleza y esencia, un ser de cuidado. Cuidar y ser cuidado es la estructura básica de lo humano y de todo lo que vive.

El tercer sentido que propone se desprende del planteamiento elaborado por el psiquiatra inglés Donald W. Winnicott para quien cuidar se traduce como el conjunto de dispositivos de apoyo, sostén y de protección que necesita todo ser humano y que sin éste la especie humana no podría sobrevivir. Para Winnicott, de acuerdo con Boff, está en la esencia humana el cuidado. El ser humano se siente predispuesto a cuidar (la voluntad de cuidar) de los otros y al mismo tiempo siente la necesidad de ser cuidado. Cuidar y ser cuidado son existenciales (estructuras permanentes) indisociables, son dos movimientos indisociables. La coexistencia de estos dos movimientos se manifiesta con mayor profundidad al inicio y al final de la vida. El cuidado establece una relación recíproca entre quien cuida y quien es cuidado. Ambos se ayudan mutuamente, pues el ser humano es impulsado intrínsecamente a cuidar y simultáneamente siente la necesidad de ser cuidado por alguien. El cuidado como preocupación nunca es reposo.

Una de las premisas fundamentales sostenida por Boff (2012) al articular su concepto del cuidado es aquella que plantea que biológicamente los seres humanos son seres carentes, es decir, que no tienen ningún órgano especializado que le garantice el sobrevivir, y por esa razón son hijos e hijas del cuidado.

La cuarta acepción del cuidado es aquella que tiene directamente que ver con la precaución y la prevención. De acuerdo con este sentido se puede hablar entonces del principio de precaución y el principio de prevención. El principio de precaución fue definido de la siguiente manera: cuando un determinado acto, decisión, iniciativa o actividad representa una amenaza para el medio ambiente, para la salud humana y para el equilibrio del ecosistema se deben adoptar medidas de precaución aunque haya relaciones de causa y efecto que no han podido ser establecidas científicamente.

Bajo esta óptica precaución es cuidado, que implica tomar en cuenta no sólo el riesgo que de manera segura se sabe que se va a producir, sino también los riesgos futuros derivados de las decisiones humanas y para los cuales la ciencia no puede

garantizar que no se van a producir consecuencias negativas de un gran impacto para los seres humanos y el medio ambiente.

Dado que la ciencia no está en condiciones de proporcionar una garantía segura, la decisión, acto o iniciativa no está permitida. Si se llegase a tomar una decisión bajo estas condiciones, entonces, la responsabilidad por las consecuencias que se habrán de producir será de la persona o grupo que tomó dicha decisión. En el principio de prevención sí es posible saber con antelación y pueden ser demostradas científicamente las consecuencias de una decisión cualquiera que ésta sea. Implica que es fácil entonces prevenir las consecuencias que son dañinas. Estas decisiones se pueden evitar.

A partir de estos cuatro grandes sentidos, entonces precisó su concepto de cuidado de la siguiente manera:

1. El cuidado es una actitud de relación amorosa, suave, amigable, armoniosa y protectora de la realidad, personal, social y ambiental.
2. El cuidado es todo tipo de preocupación, inquietud, desasosiego, molestia, estrés, temor e incluso miedo que pueda alcanzar a personas o realidades con las cuales se está involucrado afectivamente, y que por eso mismo son preciosas.
3. El cuidado es la vivencia de la relación entre la necesidad de ser cuidado y la voluntad y la predisposición a cuidar, creando un conjunto de apoyos y protecciones que hace posible esta relación indisoluble, a nivel personal, social y con todos los seres vivientes.
4. Cuidado-precaución y cuidado-prevención configuran aquellas actitudes y comportamientos que deben ser evitados por sus consecuencias dañinas, unas previsibles (prevención) y otras imprevisibles por falta de seguridad en los datos científicos y por lo imprevisible de los efectos perjudiciales al sistema-vida y al sistema-Tierra (precaución). (Boff, 2012, p. 22-23).

El cuidado del primer, segundo y tercer sentido es existencial, es decir, que están presentes antes de cualquier otro acto y subyacen a cualquier proyecto que emprenda el ser humano. El cuidado es parte de la esencia humana y por tanto no puede ser eliminado. Mientras que el cuidado de cuarto sentido brota de la misión que tiene el ser humano de ser cuidadores y mayordomos de la herencia recibida por parte del universo y por ese mandato pertenecen a la esencia del estar en el mundo.

Estos cuatro sentidos se materializan y coexisten de manera permanente y se mezclan de manera inseparable. Boff (2012) afirmó estas cuatro acepciones del concepto del cuidado con la siguiente expresión: “Somos seres éticos y responsables, es decir, nos damos cuenta de las consecuencias positivas o negativas de nuestros actos, actitudes y comportamientos” (pp. 23-24).

El cuidado asume una doble función de prevención de daños futuros y de regeneración de daños pasados. El cuidado posee ese don: refuerza la vida, atiende a las condiciones físico-químicas, ecológicas, sociales y espirituales que permiten la reproducción de la vida, y de su ulterior evolución, Boff (2003a).

El cuidado es la alternativa a la agresión, lo opuesto a la conquista, es la relación amorosa con todo lo que existe y vive. Cuidado es preocuparse para que no se alcancen niveles irreversibles de degradación de los ecosistemas. Cuidado es la actitud de precaución ante los actos cuyas consecuencias no se pueden controlar y que pueden poner en grave peligro parte de la vida y ecosistemas enteros. Cuidado es la expresión de compasión que sana heridas infligidas al cuerpo de la Tierra, y de amor, que impide que se le causen otras nuevas.

Junto al haber construido el concepto de cuidado a partir de estos diferentes sentidos, también propuso que el cuidado tiene dos expresiones. A la primera le llamó el cuidado natural-objetivo, y a la segunda cuidado ético-consciente. El cuidado natural-objetivo queda representado por los cuatro significados que acaban de ser expuestos. Este tipo de cuidado es dado con la propia existencia. Esta expresión de cuidado pone de manifiesto que los seres humanos somos seres dependientes. “Somos profundamente ecodependientes, portadores de una carencia fundamental que es compensada por las personas, la cultura, y los recursos y servicios de la naturaleza...El cuidado se impone para garantizarnos la vida y su continuidad” (Boff, 2012, p. 24).

La segunda expresión del cuidado, el ético-consciente, tiene que ver con el cuidado asumido conscientemente como valor, que ha sido interiorizado de forma deliberada y de manera responsable, y que en última instancia se ha vuelto parte del proyecto de vida de quien así lo asume. En este cuidado ético-consciente lo que es parte de la esencia humana se transforma en un propósito personal, social y

planetario. Al hacerlo así entra en juego la voluntad y la libertad del ser humano. A partir de esta segunda expresión del cuidado, Boff (2012) proclama lo siguiente: “Entonces, cuidemos atenta y conscientemente de todo, de nuestras palabras, de nuestros gestos, de nuestros pensamientos, de nuestros sentimientos y de nuestras relaciones, para que sean buenas para nosotros y para los demás” (p. 24).

El cuidado hace a los seres humanos seres verdaderamente éticos, hace que asuman la responsabilidad del vivir bien y ambiental, que sean solidario con las generaciones futuras las cuales también tienen derecho a heredar un mundo en el cual merezca la pena vivir, trabajar, alegrarse y pasar por él. El cuidado suscita continuamente en la especie humana la conciencia de su lugar en el conjunto de los seres y su misión de cara a ellos. Los seres humanos son los únicos portadores de ética y responsabilidad, surgieron del proceso evolutivo con la conciencia y misión de ser lo guardianes y cuidadores de esta herencia sagrada que el universo y Dios le han confiado.

Esta segunda expresión presupone que los seres humanos son parte de la naturaleza y miembros de la comunidad biótica y cósmica, con la responsabilidad de protegerla, regenerarla y cuidarla. Cuando la especie humana pone cuidado en todo lo que se hace las cosas fluyen con más facilidad y por ende hay menos equivocaciones y menos daños a ella misma y a todo lo que la rodea. “...es importante cuidar en el sentido de tratar de sanar heridas pasadas y de impedir futuras” (Boff, 2012, p. 24). El cuidado es el guía anticipado por excelencia del comportamiento para que sea libre y responsable; es el soporte de la creatividad, de la libertad y de la inteligencia; es la condición previa necesaria para que algo pueda existir y subsistir. El cuidado surge cuando la existencia de alguien o de algo tiene importancia para una persona.

La visión de Boff del cuidado no se limita exclusivamente al ser humano, también lo palpa en el proceso evolutivo, entre las constantes cosmológicas. Declara que el cuidado estaba presente cuando la materia alcanzó un grado elevado de complejidad y organización, situación que dio origen al surgimiento de la vida hace unos 3,800 millones de años. Con la aparición de los mamíferos también apareció el sentimiento, la relación afectiva y el cuidado básico de la madre hacia su cría. Es decir, apareció la inteligencia sensible y cordial. Esta inteligencia es la que complementa la inteligencia analítica-instrumental. Este hecho, que hizo que el

proceso evolutivo se volviera mucho más complejo, ocurrió hace alrededor de unos 125 millones de años cuando surgió el cerebro límbico. Este es el cerebro del cuidado y de la protección de la cría, del sentimiento materno y filial. Boff (2012) enfatiza la importancia de este hecho para el ser humano al decir lo siguiente: “Nunca debemos olvidar que nosotros los humanos somos del género de los mamíferos y, por eso, estamos llenos de emoción y de cuidado” (p. 50).

El cuidado alcanzó su más alto nivel de desarrollo con la aparición del ser humano (hace unos 7-9 millones de años) y con el surgimiento del cerebro neo cortical que es el responsable de la racionalidad. Esto permitió que el cuidado diera un salto cualitativo ya que se hizo consciente en los seres humanos: el ser humano tiene la capacidad y la inteligencia para cuidar conscientemente de todo lo que le rodea. Es ley de vida ya que sin él ésta no existiría. El cuidado fue la condición previa que permitió que la inteligencia y la amorosidad afloraran.

D.- Base filosófica, antropológica y ética del cuidado en Boff

Para Boff (2002) la existencia humana está compuesta fundamentalmente por tres dimensiones. Son las siguientes:

a) la dimensión material y terrenal: queda bien sintetizada en la expresión “somos Tierra”. ¿Y qué significa para él concretamente esta expresión? En primer lugar que el ser humano pertenece a la Tierra, que es la Tierra en su momento de autorrealización y de autoconciencia. Es la parte de ella que ha evolucionado y que ha alcanzado la fase del sentimiento, de la comprensión, de la voluntad, responsabilidad y veneración. En segundo lugar que biológicamente el ser humano está formado por las mismas energías, por los mismos elementos físicos-químicos dentro de la misma red de relaciones de todo con todo que actúa desde hace 15,000 millones de años. Eso da como resultado que el conocer la historia del universo y de la Tierra es al mismo tiempo conocer al ser humano.

Esta misma dimensión también permite que el ser humano sea capaz de poder alejarse de la Tierra y pensarla, que significa reflexionar sobre ella y sobre el lugar que le corresponde al él en ella. Bajo esta misma dimensión los humanos participan como actores en el “teatro cósmico”. Los actos que integran este “teatro” son: a) el cósmico; b) el químico; c) el biológico; d) el humano y e) el planetario.

b) la dimensión espiritual y celestial: representa la trascendencia del ser humano, su anhelo de ir más allá de sus límites, su esfuerzo incansable por subir cada vez más alto. Es el deseo de traspasar los espacios infinitos. Es la búsqueda constante e insaciable del ser humano. Su deseo de conquista, de posesión y de apropiación. Deseo insaciable de lo infinito. Su gran resistencia a que le pongan un “hasta aquí”.

c) la dimensión utópica: esta dimensión nace como respuesta a la pregunta que se formula Boff, ¿Cómo encontrar una síntesis entre las dos dimensiones anteriores? La respuesta está en la utopía como forma de lograr esa síntesis. El ser humano no puede vivir sin tener una utopía. Esto quiere decir que no es posible para el ser humano dejar de tener aspiraciones y no esforzarse en lograrlas. El resumió esta dimensión diciendo que la utopía es la presencia de la dimensión espiritual dentro de la dimensión material. Para que esta utopía se convierta en un hecho real para el ser humano como un ser finito se necesitaría del cuidado, porque al fin y al cabo el ser humano es un ser para el cuidado.

Para Boff (2002) la esencia y la constitución humana así como el ethos fundamental de lo humano se encuentra básicamente en el cuidado. A través de la comprensión del cuidado podemos llegar a la comprensión de la misma naturaleza humana, ya que el ser humano no es que *tiene cuidado*, sino que *es cuidado*. El cuidado es una estructura, es un *a priori* ontológico, es una estructura originaria que sirve de fundamento a todo lo que el ser humano hace y proyecta. A la hora de elaborar cualquier interpretación del ser humano hay que tener siempre presente la realidad del cuidado, porque sin ésta cualquier interpretación que se realice quedaría incompleta. En este sentido, el cuidado es la estructura más básica y fundamental. Sin cuidado el ser humano se degrada, por tanto deja de ser humano. De acuerdo con dicho autor (2012) alrededor del cuidado se establecen los principios, valores y las actitudes que hacen que la vida llega a ser un vivir bien y las acciones en un recto actuar. La esencia de lo humano está en el corazón: en la razón cordial y en la inteligencia sensible.

El cuidado es un modo-de-ser-en-el-mundo que funda las relaciones que se establecen con todas las cosas, y de cara al ser humano es la forma en que éste se estructura y se realiza en el mundo con los otros. El cuidado se encuentra en la raíz básica del ser humano, antes de que haga nada, pero también todo lo que haga estará imbuido de cuidado. Es un modo de ser esencial siempre presente y que revela de forma

concreta cómo es el ser humano. La existencia humana está marcada por las distintas modalidades del cuidado. Para que el cuidado sea eficaz, necesita estar acompañado de racionalidad, pero el nacimiento del cuidado no reside en la razón, sino en el afecto.

Es importante hacer notar que en su libro “El Cuidado Esencial”, Boff planteó que había dos formas básicas de “ser-en-el-mundo-con-los-otros”, a través del trabajo y a través del cuidado. Sin embargo en su libro “El Cuidado Necesario” hace un replanteamiento y añade una nueva categoría que es la de “estar-en-el-mundo-con-los-otros”. A partir de esta nueva categoría, dicho autor sostiene que el cuidado surge de la realidad concreta del ser humano. Y se preguntó:

¿Cuál es su realidad en grado cero? Es estar en el mundo, con los otros, abierto al-futuro, ser-para-la-muerte y apertura-en-totalidad. “*Estar-en-el mundo* es ponerse en relación con todos los seres circundantes, con los cuales se relaciona y saca su sustento, y exponerse a las eventuales desventuras que vienen al mundo” (Boff, 2012, p. 38).

Estar-en-el-mundo-con-los-otros implica establecer una relación con ellos y verlos como sujetos y no simplemente como objetos. Desde esa perspectiva, esa relación es de cuidado, de atención, de implicación y de preocupación. Desde la perspectiva filosófica-antropológica el cuidado es algo esencial, necesario y sustantivo.

Granados (2013) presentó la génesis y evolución del pensamiento ético de Boff en cuatro etapas que van desde 1971 hasta el 2010. De acuerdo a este autor el hilo conductor de la ética de Boff es de carácter ontológico y construye el núcleo de su pensamiento ético configurado con elementos míticos, liberadores, históricos y críticos.

A la primera etapa le llama “trascendental” y cubre el periodo 1971-1976. Etapa de gestación del pensamiento ético de Boff, fundamentado en el *Ser* de Jesús. Granados afirma que esto no quiere decir que el pensamiento ético de Boff tiene como punto de partida la religión. La ética de Boff, plantea dicho autor, se fundamenta en la ontología y tendrá como punto de partida la complementariedad entre *logos* y *pathos* que se unen mediante una razón sentida para acercarse a la realidad. De tal experiencia con la realidad del otro y su ambiente es que surgirá la ética.

La segunda etapa va del 1981-1990 en donde Boff encontró un diagnóstico de la cultura global. Se reveló que la raíz del problema de la civilización moderna es ontológico, porque se trata de un modo de ser y hacer producido por un ethos cultural

negativo, ejemplificado en las relaciones de dominio y poder entre los seres humanos y entre estos con la naturaleza. Frente a esta crisis propone recuperar la tradición del *pathos*, excluida por la civilización del *logos* que se impuso como absoluta, y relacionar estas dos tradiciones (*logos y pathos*) de manera complementaria, de tal manera que la razón consista en una razón compasiva. De esta razón compasiva es que surgirá el cuidado como modo de ser esencial en el mundo.

La tercera va del 1993-1996 y es una etapa de integración y redefinición de todo su pensamiento. En esta nueva integración ha incluido categorías de las ciencias de la Tierra y de los procesos sociales y culturales. De este proceso surgirá un nuevo *ethos* que reorientará a la nueva humanidad, que ha de servir con una nueva actitud de compasión, respeto por la vida, de responsabilidad orientada hacia el futuro. En otras palabras, dice Granados, se trata de una ética del cuidado, que representará un nuevo sistema ético capaz de revertir el curso actual de la historia que está conduciendo a la autodestrucción del propio ser humano y de todo el Planeta. Producirá nuevas relaciones de cuidado, de respeto y de fraternidad.

La cuarta etapa comprendida entre el 2000 y el 2010 se caracteriza por la construcción que hace del *ethos* originario, entendido como un *ethos* ontológico fundamental que es expresado a través de otros *ethos*, de los cuales han surgido las diferentes éticas. Sin embargo Boff descubre, de acuerdo al Granados, que en la base de las distintas éticas se halla la ética del cuidado, entendida como ontológica y fundamental, en el sentido que ella está presente en las demás éticas y sin la cual toda ética pierde su fundamento y sentido. Por tanto la ética del cuidado presentada por y sistematizada por Boff se establecerá como base para una nueva alianza mundial y planetaria entre los seres humanos y entre ellos y la naturaleza.

El aporte más contundente de Boff en relación a la ética es haber redefinido el *ethos* desde el paradigma ecológico de las ciencias y con ello recuperar el sentido de la vida, su cuidado, respeto y la salida del círculo de muerte en que la modernidad había sometido a la civilización. Con ello Boff, sostiene Granados, coloca las bases para la construcción de una nueva civilización fundamentada en una nueva alianza entre el ser humano y la naturaleza.

Boff se fue moviendo procesual y evolutivamente, de una ética antropológica hacia una ética antro-po-cósmica, con lo cual deja claro que el ser humano no es el

centro de la ética ni del universo, sino que la dignidad de su centralidad la comparte con los demás seres vivientes de los distintos ecosistemas, por venir evolutivamente de una misma fuente de vida. Argumenta Granados que desde esta perspectiva, Boff sostiene que se desprenden condiciones nuevas para establecer relaciones de cuidado, de respeto, de responsabilidad y compasión para consigo mismo, con los otros y con los ecosistemas. La ética del cuidado de Boff es abierta, relacional, antropo-cósmica, ontológica y dinámica, y viene a complementar e integrar todos los aspectos del ser humano en su relación con el medio ambiente. De esta nueva actitud se desprenden nuevas relaciones, nuevos actos y sobre todo una nueva opción ética: la del cuidado, responsabilidad y compasión.

Para Boff (2012) la ética es ese “conjunto de principios, de pautas, de hábitos y prácticas que ordenan la vida particular y social de un determinado grupo” (p. 67). La ética que se elabore para este paradigma deberá contener las características para convertirse en una ética universal que pueda ser identificado en cada ser humano.

En esta ética del cuidado hay una condición básica que habrá de servir de base para formalizarla: la predisposición natural que hay en el ser humano para cuidar y ser cuidado. Esta condición básica es el a priori ontológico al cual ya se ha hecho referencia y que marca las tres dimensiones de la existencia humana. Esta predisposición natural es lo que le da el carácter de universalidad a esta ética. Es el ‘bien’ buscado por la ética. Sin embargo, el autor señala de manera precisa que para que esa condición básica ontológica logre el ser tomado en cuenta para desarrollar esta ética tiene que ser asumida de manera consciente como proyecto de vida y voluntad férrea de querer y de aceptar ser cuidado. Entre todos los seres, sólo el ser humano posee una dimensión ética: él es cuidador y responsable de su hábitat.

Boff (2012) presenta los cinco momentos de realización del cuidado expuestos por Roach (1993): compasión, competencia, confianza, conciencia y compromiso. Según esta autora el cuidado es el modo de ser del ser humano y si éste deja de sentir, actuar y pensar en términos de cuidado deja de ser humano.

E.- Repercusiones del cuidado

Las repercusiones del adoptar el cuidado como un nuevo paradigma según Boff (2002) se evidenciarán en distintas realidades. Estas realidades son:

- a) El amor como fenómeno biológico: ese sentimiento de afecto y de pertenencia a un mismo destino y a un mismo camino histórico.
- b) La justa medida: se da a través del reconocimiento realista, de la aceptación humilde y de la óptima utilización de los límites, confiriendo sostenibilidad a todos los fenómenos y procesos de la Tierra, a las sociedades y a las personas.
- c) La ternura: el afecto que se brinda a las personas y el cuidado que se aplica a las situaciones existenciales. Es el cuidado sin obsesión.
- d) La caricia esencial: ésta exige total altruismo, respeto por el otro y renuncia a cualquier otra intención que no sea la de la experiencia de querer y amar.
- e) La amabilidad: esa capacidad del ser humano para captar el valor intrínseco de las cosas, volviéndolas así significativas y susceptibles de ser cuidadas, al tiempo que ayudan a enriquecerlo y a transformarlo.
- f) La convivencialidad: capacidad para mantener un sano equilibrio entre la sociedad y la naturaleza, garantizando el atender las necesidades humanas y conviviendo con respeto con el resto de todo lo que existe.
- g) La compasión: capacidad para compartir la pasión del otro y con el otro. Salir de círculo de uno mismo para entrar en el del otro y acogerlo en toda su realidad.

F.- Concreciones del cuidado

Luego de haber planteado las repercusiones que produciría el nuevo paradigma del cuidado, dicho autor (2002, 2012) propuso entonces cómo este paradigma se concretaría. Esencialmente, el cuidado se va a concretar en los siguientes espacios:

Cuidar de sí mismo: En primera instancia, este cuidar de sí mismo representa un desafío existencial. El ser humano, de todos los seres existentes, es el más complejo e indescifrable. Antropológicamente el ser humano es un ser incompleto e imperfecto y al mismo tiempo es sapiens y demens. Estas dos dimensiones antropológicas hacen que en el caso de la primera siempre esté en la búsqueda de la plenitud de su potencial. Por ser un ser incompleto, está presente en él lo que puede llegar a ser: inagotable caudal de virtualidades escondidas dentro de él. En esta constante búsqueda, el cuidado juega un papel decisivo. En la segunda dimensión antropológica, el ser humano es un encuentro de oposiciones. De ahí que, la primera manifestación que debe mostrar el ser humano en su cuidar de sí mismo está en acogerse jovialmente, es decir, acogerse con las capacidades y limitaciones que siempre le acompañan. La segunda manifestación del

cuidarse a sí mismo implica amarse, acogerse, reconocer su vulnerabilidad, saber perdonar, saber renunciar y desarrollar la resiliencia. Una tercera manifestación radica en ser crítico, preocuparse del lugar que debe tener cada ser en el mundo, en la familia, en la comunidad, en la sociedad, en el universo y en el designio de Dios. Una cuarta manifestación consiste en que cada ser identifique su Centro (aquel impulso interior especial, aquel deseo secreto, aquella tendencia persistente a realizar su sueño de vida). Una quinta dimensión radica en cuidar los actos, las actitudes, las relaciones y una sexta implica cuidar el lenguaje que se utiliza. El ser humano es el único ser capaz de hablar. Por la palabra se construye o se destruye, se consuela o se desconsuela, se crea un sentido de la vida o de la muerte. Las palabras antes de definir un objeto o dirigirse a alguien, definen a la persona que la utiliza. Dicen de él quién es, cuáles son sus disposiciones interiores y revelan en qué mundo habita.

Cuidar del otro: No existe sólo la red de relaciones sociales, también existen las personas concretas, hombres y mujeres. El yo, que es único, insustituible e irrenunciable, debe ser entendido en el contexto del nudo de relaciones dentro del proceso global de interdependencia. El ser humano es, esencialmente, un ser de relaciones infinitas. Es un estar solo en su identidad para poder estar con el otro, también con su identidad, y poder ser uno para-el-otro y con-el-otro. El yo nunca esta solo; reclama siempre un tú. Es a partir del tú que el yo despierta y se forma. El 'yo' se constituye mediante el diálogo con el 'tú'. Cuidar del otro es velar para que este diálogo sea liberador, sinérgico, y constructor de una alianza perenne de paz y amor. El tú es anterior al yo. El tú asiste al alumbramiento del yo. Pero el tú no es algo indefinido. Es un rostro con una mirada y una fisonomía propia. El rostro del otro hace imposible la indiferencia, el rostro del otro me obliga a tomar partido porque habla, provoca, evoca y convoca. Especialmente, el rostro del empobrecido, del marginado y del excluido. El rostro tiene una mirada y un brillo a los que nadie puede sustraerse. El rostro y la mirada lanzan siempre una propuesta que busca una respuesta. Nace así la responsabilidad, la obligación de dar respuesta. Aquí se encuentra el lugar de nacimiento de la ética que reside en esta relación de responsabilidad frente al rostro del otro, en especial del "más otro", que es el oprimido. Nada agrade más el "modo de ser cuidado" que la crueldad con el prójimo. Portador de conciencia y de libertad, el ser humano tiene la misión de buscar el equilibrio entre las dos fuerzas que prevalecen en él, la de autoafirmación y la de integración. Estas fuerzas actúan siempre en conjunto,

en un equilibrio difícil y siempre dinámico. Por tanto, solo el ser humano puede ser un ser ético, un ser que cuida y se responsabiliza por sí y por el destino de los otros. Por eso fue constituido guardián de todos los seres y jardinero cuidador de los seres más amenazados, que no pueden defenderse y subsistir por sí solos.

Cuidar del planeta Tierra: Implicaría una alfabetización ecológica y una profunda revisión de los hábitos de consumo. La mayor preocupación que debe tener el ser humano en estos momentos es la de garantizar la vitalidad de la Madre Tierra, ya que es la base que sustenta la vida y todo lo que el ser humano ha hecho en la historia. Para cuidar la Tierra lo primero que hay que hacer es considerarla como un Todo vivo, sistémico, en el cual todas las partes se encuentran interdependientes y relacionadas. La Tierra está constituida fundamentalmente por el conjunto de ecosistemas, con la inmensa biodiversidad que existe entre ellos y con todos los seres animados e inertes que coexisten y están siempre interconectados. Entonces, cuidar la Tierra es mantener las condiciones preexistentes desde hace millones y millones de años, que propician la continuidad de ella como tercer planeta del sistema solar. Cuidar de la Tierra es cuidar su integridad y vitalidad; es cuidar los bienes y servicios que ella ofrece gratuitamente a todos los seres vivos; es cuidar de su belleza, sus paisajes, el esplendor de sus bosques y selvas, la diversidad exuberante de seres vivos, de la fauna y de la flora; es cuidar su mejor producción, que son los seres humanos; es cuidar de lo que ella a través del ingenio humano produjo en culturas tan distintas, en lenguas tan numerosas, en arte, en ciencia, en religión, en bienes culturales, especialmente en espiritualidad y religiosidad; es cuidar de los sueños que ella suscita en los seres humanos; es cuidar del ser humano, pues él es Tierra que siente, piensa, ama, venera, cuida, y se siente portador de la Divinidad y del Misterio del universo; es cuidar del templo en el cual Dios-comunión, Padre, Hijo y Espíritu Santo, estableció su morada y lo eternizará haciéndolo parte de su inefable Realidad.

Cuidar del propio nicho ecológico: El nicho ecológico se refiere al cuidado a nivel local. Para ello cada persona tiene que descubrirse como parte del ecosistema local y de la comunidad biótica, tanto en su aspecto de naturaleza, como en su dimensión de cultura. Necesita conocer a los hermanos y hermanas que comparten la misma atmosfera, el mismo paisaje, el mismo suelo, las mismas fuentes de alimentación; necesita conocer el tipo de plantas, animales, aves, peces y microorganismos que conviven en aquel nicho ecológico común, al mismo tiempo necesita conocer la historia

de esos paisajes, de los pueblos que han vivido su historia y construido su hábitat ahí. Es descubrir razones para conservarlo y promover su desarrollo, obedeciendo siempre a la dinámica del ecosistema autóctono. Ese cuidado del nicho ecológico sólo será efectivo si hay un proceso de educación, en el que participe la mayoría, tenga acceso a la información y lleve a cabo un intercambio de saberes. El resultado de todo ello es una profunda armonía del ecosistema, donde los seres vivos e inertes, las instituciones culturales y sociales, encuentran su lugar, interactúan, se acogen, se complementa y se sienten en casa.

El cuidado de una sociedad sostenible: Se manifestaría en tres direcciones: uno, producir lo suficiente para sus miembros; dos, tomando sólo aquello que pueda ser repuesto, y tres, con un sentido de solidaridad intergeneracional para lo que habrán de estar en el futuro.

El cuidado del propio cuerpo y del cuerpo de los otros. El cuerpo es aquella porción del universo que animamos, informamos, concienciamos y personalizamos. El ser humano no tiene cuerpo, el ser humano es cuerpo. Está formado por el polvo cósmico que circula en el espacio interestelar desde hace miles de millones de años. El ser humano es verdaderamente cósmico; el cuerpo es un ecosistema que se articula con otros sistemas más amplios. El ser humano pertenece a la especie Homo, que pertenece al sistema-Tierra, que pertenece al sistema solar que pertenece a la Vía Láctea y al sistema cósmico; el cuerpo es además subjetividad, que es la memoria más arcaica, pues en su conjunto y en cada una de sus partes, guarda información del largo proceso evolutivo. A través del cuerpo se manifiesta también la fragilidad humana.

Cuidar del cuerpo de los otros es esencialmente reconocer que la mayoría de los cuerpos humanos están enfermos, delgados y deformados por las tantas carencias que padecen. Es cuidar de los cuerpos de los pobres, oprimidos y excluidos que en el planeta son millones. Pero no basta sólo con saberlo, y no basta tan sólo con saciarles el hambre a esta multitud millonaria, también hay que saciar el hambre de belleza, de trascendencia, de comunión, siempre abierta a un desarrollo ilimitado. Implica también contribuir a que las propias víctimas se organicen y con su fuerza de presión y persuasión aseguren los medios de vida, como el trabajo, la vivienda, la salud, el transporte, la educación y la seguridad.

El cuidado de la propia psique y de la psique de los otros: El ser humano es un ser de interioridad, entretejida de emociones, sentimientos, pasiones, sueños y utopías. Es el ser humano psique que tiene un mundo interior. En el interior humano habitan ángeles y demonios, tendencias que pueden llevarlo a la locura y a la muerte, y energías de extrema generosidad y de amor incondicional. El cuidado de la propia psique se expresa: a) a través de la acogida (aceptación) de la condición humana, es decir, de sus potencialidades y sus contradicciones. Lo inhumano pertenece a lo humano, y debe ser asumido como realidad dada y como desafío; b) a través de la construcción de la síntesis personal, que es la búsqueda del equilibrio de sus poderosas energías. Es también la conquista del señorío sobre sí mismo, sobre todo de aquellas fuerzas que merecen más cuidado y precaución por causar efectos nocivos, como por ejemplo, la voluntad de poder, de acumulación y de poder sobre otros. Cada ser humano debe aprender a ver y aprender a renunciar, en el sentido de una ascesis que libera de dependencias y crea libertad interior; c) a través de la precaución contra las asechanzas de la vida, que implica que al darse cuenta el ser humano de su exposición a las dimensiones de sombra y de sus puntos débiles, puede cuidar y precaverse contra situaciones que pueden hacerle caer y perder su Centro. Ese Centro debe ser alimentado con reflexión, interiorización, meditación, con hacerlo disponible para sí mismo; d) engloba también a los otros que participan de su vida y del ambiente psíquico de toda la sociedad.

El cuidado del propio espíritu y del espíritu de los otros: Entender el espíritu como una sustancia invisible e inmortal es decir media verdad y limitar su amplitud. No dice nada sobre su enraizamiento en el universo ni habla de su lugar en el conjunto de todas las relaciones, ya que todo es relación y no existe nada fuera de ella. El espíritu posee la misma ancestralidad que las energías y la materia originaria, estaba presente en el momento inicial del universo. La materia no posee solamente masa y energía, sino que también tiene una tercera dimensión, que es la de ser portador de información. La información nace del juego de relaciones que todos los seres mantienen entre sí. Cuando hay encuentro, hay intercambio, hay una experiencia y cada uno de los participantes de ese encuentro queda marcado. Estas marcas que se van acumulando son las informaciones. Todos los seres son productores y portadores de informaciones. El ser humano no tiene espíritu, es espíritu. La singularidad del espíritu reside en su capacidad de crear unidad, de hacer una síntesis de las informaciones y de formar un cuadro coherente; es la capacidad de discernir en las partes el Todo y en el Todo las partes. Ese

Todo no es algo establecido de una sola vez. Es un Todo dinámico. Pasa por fases caóticas y desordenadas para enseguida reordenarse y adquirir nuevamente equilibrio y armonía. Espíritu, por tanto, es la capacidad presente en el universo de crear síntesis de las relaciones y unidades sistemáticas a partir de las relaciones; es un principio cosmológico. Las características del ser humano-espíritu son: a) un ser de trascendencia, que significa que el ser humano no está encerrado y limitado a su propia realidad. El siempre desborda y traspasa cualquier límite. Trascendencia es estar abierto en totalidad a sí mismo, al otro, al mundo y al Infinito. Es su apertura total. Por ser un ser de trascendencia, el ser humano-espíritu es pan-relacional. Puede entablar relaciones con todos los tipos de seres. El ser humano es un proyecto infinito y está devorado por un deseo nunca saciable; b) es un ser en relación con el Todo. El ser humano es siente sumergido en el Todo y se percibe parte de él; c) es un ser de libertad como autodeterminación. Libertad en este contexto implica la capacidad de autodeterminación personal. Siempre hay elementos determinantes venidos de los varios enraizamientos que presenta la existencia: de origen, de clase, de color, de inteligencia, entre otros, pero el ser humano puede enfrentarse por sí mismo a estos condicionamientos, puede asumirlos, rechazarlos y modificarlos. En él reside una fuerza que le permite sobreponerse a ellos. Estos lo limitan (no hay libertad sin límites), pero no lo pueden aprisionar. En la historia que se conoce, la libertad, si bien intrínseca al ser humano, nunca es simplemente concedida, sino conquistada en un proceso de liberación. Liberación es la acción que crea libertad. Pero, principalmente, la libertad hace al ser humano un ser ético, responsable de sus actos, y de las consecuencias de sus actos, que decide sobre el bien y el mal para él y para los otros. La libertad le permite ser un ángel bueno o un malhechor y criminal; d) la capacidad de amar y de perdonar. Para Campos (2005) el acto de cuidar es la materialización de un sentimiento de amor. Amar es hacer don de sí mismo al otro. Perdonar no es olvidar la herida que todavía sangra, sino no ser rehén de ella ni seguir aferrado al pasado. Perdonar es liberarse para el mañana y para nuevas experiencias; e) la capacidad de compasión que significa asumir el lugar del otro, no dejarle sufrir solo, ofrecerle un hombro, tenderle una mano, llorar con él y ponerse solidariamente a su lado en el mismo camino; f) el eterno buscador, la de ser el eterno interrogador, atormentado permanentemente por preguntas últimas. Sólo él las hace porque es portador de autoconciencia, inteligencia y percepción del Todo. ¿Por qué estoy? ¿Por qué y para qué nací? ¿Cuál es mi lugar y mi misión en este conjunto indescifrable de seres? ¿Cómo debo comportarme ante el otro y

la naturaleza? Terminada mi jornada en este pequeño planeta, ¿adónde voy? ¿Qué puedo esperar al final? g) un ser de gran Síntesis y como la naturaleza del espíritu humano es relacional, le cabe a él hacer la síntesis entre cielo y Tierra, entre lo immanente y lo Trascendente, entre la interioridad y la exterioridad. Necesita una Síntesis que de dirección a su vida, por eso cada persona posee consciente o inconscientemente una cosmovisión, es decir, una lectura del mundo, una interpretación del curso de la historia, una visión de conjunto.

Cuidar del espíritu es cultivar la espiritualidad, que significa una actitud de apertura permanente ante cualquier realidad. Es estar disponible al nudo de relaciones que es uno mismo, es vivir la trascendencia; es también reconocer la importancia de la meditación, la espiritualidad pide silencio. El cuidado del espíritu lleva a cultivar la bondad, el querer el bien, la solidaridad y el amor. Cuidar del espíritu es abrirse a misterio del mundo y al misterio mayor que es Dios. Cuidar el espíritu también implica cuidar del ambiente social, cuidar de los otros para que la atmósfera que nos rodea no se vuelva inhumana, obsesionada por la búsqueda de placer, del consumo y por el descontrol de los instintos, dañinos para la persona y para los demás.

El cuidado de la muerte como la gran travesía del ser humano: En el ser humano se pueden identificar dos experiencias, que son descritas como dos curvas. La primera es la curva del ‘hombre-cuerpo’ que desarrolla de la siguiente manera: nace, crece, madura, envejece y muere; por tanto la muerte no viene de fuera, sino que es un proceso interior de la vida que consiste en la pérdida progresiva de la fuerza vital. La segunda es la curva del ‘hombre-espíritu’, que sigue un camino inverso. Nace, empieza con un pequeño signo, se va abriendo, actualiza potencialidades, va naciendo cada vez más hasta acabar de nacer. Ese nacer se da cuando las dos curvas existenciales se cortan. En esa intersección tiene lugar la muerte real. Para el ‘hombre-cuerpo’ la muerte representa el término de su camino por este mundo espacio-temporal, para el ‘hombre-espíritu’ significa la posibilidad de una plena realización de sus dinamismos latentes que no conseguían eclosionar debido a los condicionamientos del espacio y del tiempo. En la muerte tiene lugar el verdadero nacimiento del ser humano, pasa por una implosión y explosión de su identidad plena. Desde esta perspectiva, el ser humano no vive para morir, sino que muere para resucitar, para vivir más y mejor. La muerte significa la metamorfosis hacia ese nuevo “modo-de-ser” en plenitud. El sentido que cada ser humano le da a la vida depende del sentido que le da a la muerte. Si la muerte es final

definitivo, entonces de poco valen tantas luchas, tanto empeño y sacrificio. Pero si la muerte es el “final-meta-alcanzada”, entonces significa peregrinar hasta la fuente. Cuidar de esta gran travesía supone interiorizar una compensación esperanzadora de la muerte; es cultivar el anhelo humano del Infinito, impidiendo que se identifique con objetos finitos.

G.- Patologías del cuidado

Antropológicamente por el ser humano ser al mismo tiempo sapiens (inteligente) y demens (demente), el ser humano es una ambigüedad estructural, declara Boff. Se mezclan en él la insensatez y la sabiduría; el cuidado esencial y necesario con la incuria fatal. Esta situación es, en su totalidad, insuperable, que significa que hay que afrontarla con todo realismo. Una primera lección es que el ser humano deber ser compasivo consigo mismo. Por más que mejoremos, siempre habrá algo que corregir y que conviene aceptar con humor y jovialidad. Somos seres imperfectos. Pero esto no significa tampoco resignarse y dejar de buscar la mejoría. La segunda gran lección es que tener cierto grado de incuria no invalida la búsqueda permanente del cuidado esencial y necesario. La falta de cuidado, inherente a nuestra condición humana, más que un obstáculo supone un desafío para la realización del cuidado y de sus formas alternativas y más perfeccionadas. El cuidado no es una meta que sólo se alcanza al final del camino; es un principio que acompaña al ser humano a cada paso, a cada momento, a lo largo de toda la vida terrenal.

Las principales patologías asociadas al cuidado son las siguientes, de acuerdo con Boff:

1. La negación del cuidado: al negar su condición de ‘ser-cuidado’ se vuelve cruel consigo mismo, dando como resultado un proceso de deshumanización y de embrutecimiento de las relaciones, que significa rechazar la relación y se ahoga la capacidad de ternura y de amor.
2. El exceso de cuidado: que se materializa en la obsesión. A la persona le preocupa de modo exagerado el cuidado de todo y de todos. No podemos tan sólo ser cuidado; el cuidado es la esencia de lo humano, pero el ser humano no es tan sólo esencia. Esta obsesión se manifiesta siempre en el lenguaje, cuando constantemente se está pronunciando la palabra ‘cuidado’. Tanto cuidado acaba por restar espontaneidad a la gente, que se siente incómoda y sin fuerzas para realizar su experiencia de cuidado, en medio de aciertos y equivocaciones. El

exceso de cuidado con uno mismo da origen al narcisismo, la vanidad y la presunción. El exceso de cuidado es la causa del perfeccionamiento inmovilizador: “empiezan todo y no acaban nada”.

3. La incuria. La falta de cuidado: son los descuidados y displicentes.

CAPÍTULO III

Lévinas y la primacía del otro

Nace Emmanuel Lévinas un 30 de diciembre de 1905, de acuerdo al calendario juliano que era el utilizado en la Rusia de los Zares. Mientras que, de acuerdo al calendario gregoriano, su fecha de nacimiento es el 12 de enero de 1906. La ciudad que le vio nacer es Kaunas (según la denominación rusa es Kovno) en Lituania. Para ese entonces era la segunda ciudad lituana en número de habitantes. Para ese entonces Lituania es un territorio perteneciente a Rusia.

Lévinas nace en el seno de una familia judía perteneciente a la burguesía. La comunidad judía representaba aproximadamente una tercera parte de la población de Kaunas. Confluían para ese entonces en Kaunas todas las corrientes de la vida judía moderna. El idioma que se hablaba en la casa era el ruso y este llega a ser el medio básico para su educación y el que hablará en el hogar durante toda su vida. Sin embargo, la primera lengua que aprende a leer es el hebreo. Contando con apenas seis años de edad inicia el estudio del hebreo, a través de la lectura de la Biblia hebrea con un profesor particular que tenía asignando. Esta temprana experiencia con el judaísmo habría de marcar parte de su vida intelectual futura.

Los padres también hablan yidis o judeoalemán y son catalogados como tradicionalistas y practicantes. Asisten a la sinagoga, respetan el *Sabbat* y asisten a las celebraciones y festividades judías. Por el ala paterna, tanto su padre como los padres de este y sus abuelos nacen en Kaunas. Yehiel, su padre, es comerciante que llegó a ser propietario de una librería-papelería (más lo segundo que lo primero) en esta ciudad. Su madre, de nombre Dvora y cuyo apellido de soltera es Gurvitch, nació en Tilsai. Es ella la gran responsable de transmitirle a Lévinas el amor y la pasión por los libros y la literatura. Es ella quien le lee a Pushkin y lo estimula a que tenga un encuentro con Turguéniev. La familia contaba con una notable y nutrida biblioteca. Una hermana de Yehiel es quien dirige la biblioteca rusa de la ciudad de Kaunas. Emmanuel tiene dos hermanos más, Boris y Aminabad. Él es el mayor de los tres. Malka (2006).

En los inicios del siglo XX, Kaunas es una ciudad que se encontraba en medio de la disputa de tres países: Alemania, Polonia y Rusia. En 1914 estalla la Primera Guerra Mundial, y las tropas alemanas ocupan Kaunas en septiembre del 1915. Como resultado de esta situación la familia Lévinas tiene que abandonar la ciudad natal. Emigran a Rusia y refugiados de la ocupación alemana terminan en Ucrania específicamente en la ciudad de Jarkov. La revolución rusa de 1917 la familia la vive en este país. En Ucrania, Lévinas, es uno de los pocos niños judíos admitidos en la escuela estatal (gimnasio ruso) y en esta institución cursa desde los once años los estudios secundarios. Es allí donde lee con avidez a los grandes escritores rusos: Tolstoi, Gogol, Chéjov, Lérmontov, Turguéniev y a Dostoievski; también lee a Shakespeare.

De todos los escritores rusos leídos el que deja una impronta indeleble y que lo marcará hasta el final de su vida es Dostoievski con su eterna pregunta sobre el sentido de la existencia humana (Aliosha afirma en Los hermanos Karamázov: “Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros”).

Lituania desde febrero de 1918 es un Estado independiente y República. En 1920 la familia regresa a Kaunas. Yehiel, el padre, tiene la oportunidad de recuperar su librería-papelería y el adolescente Lévinas termina su bachillerato en un instituto judío.

Itinerario de su formación filosófica y etapas de su pensamiento-obra

Estrasburgo, Francia (1923-1928)

Para 1923 el joven Lévinas contando con apenas 17 años de edad se traslada a Francia, específicamente a Estrasburgo, para dar inicio a su formación como filósofo. Es un gran admirador de la cultura francesa y de los valores proclamados por la República. Estrasburgo es la ciudad francesa más cercana a Lituania. Allí empieza a perfeccionar su francés. Cuenta con una gran habilidad para las lenguas. Para esta fecha ya domina el ruso, el alemán y el hebreo. Antes de iniciar formalmente sus estudios filosóficos tiene un contacto muy breve con la Psicología y dedica unos meses a estudiar el latín de manera intensiva.

El mismo Lévinas comenta que su inclinación hacia la filosofía tiene que ver con una atracción intelectual, nada que ver con lo material; más específicamente con la lectura de la novela rusa. De hecho, llega a expresar que la novela rusa fue la que preparó su camino para entrar al mundo de la filosofía. Tiene como profesor a Maurice Pradines, quien impresionó al joven Lévinas. Este profesor publicó una autobiografía titulada “El hermoso viaje, itinerario desde París hasta las fronteras de Jerusalén”. También tiene como profesor a Charles Blondel, Maurice Halbwachs y a Henri Carteron. Lévinas, en su discurso de despedida de 1976 para su jubilación en la Sorbona rendirá homenaje a estos sus maestros de Estrasburgo.

Durante sus años de formación en Estrasburgo algunos personajes lo marcan profundamente. Entre estos se pueden nombrar a Maurice Blanchot, a Henri Bergson y a Edmund Husserl, considerado este último el padre de la fenomenología. La relación amistosa y de admiración que sostiene con el futuro escritor Blanchot es muy significativa. A pesar de que hubo periodos de alejamiento entre ambos por cuestiones ideológicas, Blanchot habrá de ser durante su estadía en Estrasburgo y después de esta un gran estímulo y un gran apoyo. De hecho, es Blanchot quien más tarde velaría y ayudaría a la familia nuclear de Lévinas a ocultarse durante la guerra, y la segunda novela que este escribe en 1942 le pone como título el nombre del Aminadab, que es el nombre del hermano menor de Lévinas.

De Bergson lo marcan su postura, y los temas sobre la libertad espiritual, la memoria, la duración, entre otros. Bergson escribe la obra “Los datos inmediatos de la conciencia” y esta será reconocida por Lévinas muchos años después como una de las seis obras mayores de la historia de la filosofía.

En cuando a Husserl y su obra quien lo pone en contacto con ella es Gabrielle Peiffer. A Gabrielle la conoce en el Instituto de Filosofía de la facultad. Es ella quien pone en sus manos la obra en alemán de Husserl titulada “Las investigaciones lógicas” y es con la ayuda de la misma Gabrielle con quien años después tradujo al francés una de las obras claves de este gran filósofo, las “Meditaciones cartesianas”. Este libro fue el resultado de unas conferencias que Husserl pronuncio en alemán estando en París (es importante señalar que las “Meditaciones cartesianas” habrían de aparecer publicadas en alemán 20 años después de haber sido publicada en francés).

Las “Meditaciones cartesianas” junto con la tesis doctoral que defendió en 1930 y cuyo título es “La teoría de la intuición en la fenomenología husserliana”, se constituyeron en el medio para la introducción del método y el espíritu de la fenomenología en Francia. Lévinas se convirtió en el traductor de Husserl para los franceses. Este trabajo de tesis fue valorado muy positivamente y se publica de inmediato.

También hay que mencionar en este periodo a Jean Hering. Fue profesor en la Facultad de Teología de Estrasburgo y publicó en 1925 su obra titulada “Fenomenología y filosofía religiosa”. Es Hering quien inicia al joven Lévinas en la lectura de Martin Heidegger y quien pone en sus manos un ejemplar de la obra magna de este gran filósofo “Ser y tiempo” escrita en 1927.

Friburgo de Brisgovia, Alemania (1928-1929)

Al leer sobre Husserl y su fenomenología, el joven Lévinas queda tan impactado que decide moverse a Friburgo de Brisgovia en Alemania para escuchar a Husserl y conocer más sobre su fenomenología. Pero antes de establecerse en Friburgo tiene una breve estancia en París en donde asiste a unos cursos en la Sorbona. Durante dos semestres, el verano de 1928 y el invierno de 1928-1929, Lévinas asiste al último curso y seminario que imparte Husserl.

El joven Lévinas llega a desarrollar una relación muy cercana con Husserl. Es el matrimonio Husserl quien apoya económicamente al joven Lévinas durante su estadía en Friburgo. Para esta misma fecha ya Husserl está a punto de jubilarse. Husserl, al referirse al joven Lévinas, habla de él como un alumno muy dotado. De Husserl, Lévinas, aprendió la focalización de la experiencia vivida y permaneció como fenomenólogo toda su vida.

Durante su estadía en Friburgo, Lévinas también tiene la oportunidad de participar en el primer curso que imparte el alumno más aventajado que tiene Husserl: Martin Heidegger. También asiste al encuentro en Davos entre Heidegger y Cassier. Con la aparición de la obra escrita por Heidegger en 1927, este empieza a despuntar como filósofo en los medios académicos en Alemania.

Al igual que pasó con muchos otros jóvenes de esa época que estaban interesados en la filosofía, el joven Lévinas se vio envuelto en la pasión que estaba provocando la filosofía temprana de ser-en-el-mundo de Heidegger. Consideraba que esta magna obra de Heidegger era comparable a la obra de Platón y Hegel.

Décadas del 1930 y 1940

Tras su regreso a Estrasburgo se convierte en el principal adalid y propulsor de la fenomenología en Francia. En Francia logra publicar su primer escrito de carácter filosófico que se conoce. En 1931 adquirió la ciudadanía francesa.

En 1932 Lévinas empieza a escribir un libro sobre el pensamiento de Heidegger. Abandona el proyecto al darse cuenta de la posición que asume el Maestro frente al nacionalsocialismo. Lévinas se sintió horrorizado por esta postura y actitud y rompió con el Maestro. Sin embargo, lo que había escrito lo plasma como un ensayo que titula: “Martin Heidegger y la ontología”. Hay que destacar que este ensayo es el primer escrito que aparece en francés sobre Heidegger. En la década del 1960, refiriéndose a Heidegger, escribiría: “Se puede perdonar a muchos alemanes, pero hay algunos alemanes a los que es difícil perdonar. Es difícil perdonar a Heidegger” (Lévinas citado por Solé, 2016, “Friburgo: la fenomenología (1928-1929)”, párr.4).

Sin embargo, esta situación no impidió que siguiera admirando la obra magna (Ser y tiempo) del Maestro, a pesar de que incluso llegó a proponer que en ella ya se podían identificar elementos que podían dar razón y explicar la adhesión que tuvo al régimen nacionalsocialista.

Con relación a la influencia de estos dos grandes filósofos del siglo XX, Edmund Husserl y Martin Heidegger sobre Lévinas, Solé (2016) declara: “En adelante, serán sus dos principales referencias, tanto en la entusiasta aceptación inicial como en el paulatino distanciamiento respecto a ambos, a lo largo de un lento y seguro proceso de

creación de un pensamiento propio” (“Friburgo: la fenomenología (1928-1929)”, párr.5).

Para esta misma época, Lévinas continúa su formación filosófica en diferentes espacios y al mismo tiempo es uno de los primeros en colaborar en la revista *Espirit*, fundada por Mounier. En 1932 se casa con Raïsa Levi y en 1935 nace su hija Simona. Comienza su labor en la administración de la Alianza Israelita Universal y su profundización en el judaísmo. Tiene la oportunidad de participar en las veladas sabatinas que cada mes organiza el filósofo existencialista Gabriel Marcel. Es en esta velada donde conoce a Jean P. Sartre y a otros pensadores del momento.

Para 1934 publica el artículo titulado “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, donde expone una reflexión filosófica sobre el nacionalsocialismo. En 1935 escribe “De la evasión” en el que intenta distanciarse de la ontología heideggeriana. En este mismo año tiene la oportunidad de encontrarse con la obra de otro pensador judío. Es la obra “La estrella de la redención” que fue publicada en 1921 y cuyo autor es Franz Rosenzweig. Este se convierte en la tercera figura que marca profundamente el pensamiento y la obra de Lévinas. Mientras que Husserl y Heidegger lo marcan en el ámbito de la reflexión filosófica, Rosenzweig lo marca en ámbito de su fe religiosa. Sin embargo, es importante hacer notar que a diferencia de su alejamiento y su rebelarse con los dos primeros con Rosenzweig no pasa igual.

En 1939, en el marco del inicio de la Segunda Guerra Mundial, es llamado por el ejército francés donde la misión encomendada fue la de servir como intérprete del ruso y del alemán. En junio de 1940, junto a los demás soldados del Décimo Ejército Francés, lo apresan en Bretaña y luego permanece un mes en Rennes. Su rango de oficial francés lo mantuvo alejado de las cámaras de gas, aunque como judío se le exigía más trabajo que a los demás. Se le lleva a un campo de trabajos forzados, a un Frontstalag (campo de prisioneros alemán en territorio francés ocupado). Luego he llevado a Fallinpostel, cerca de Magdeburgo (al norte de Alemania) donde permanece como prisionero hasta el 1945, año en que finaliza la guerra y es liberado. Durante su cautiverio, Lévinas lee a Hegel, Proust, Diderot, Rousseau, entre otros.

Una vez liberado se entera de la matanza sucedida en Kaunas. Toda la familia, padres y hermanos, ha sido asesinada. Se estima que en Lituania el 91% de los judíos lituanos han sido asesinados. La suerte corrida por su esposa e hija es diferente ya que

fueron escondidas por monjas en el convento católico de San Vicente de Paul en Orleans. Más adelante diría que su vida estaba “dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi” (Lévinas, 2005, p. 272).

Tras su vuelta a París, retoma su trabajo en favor del judaísmo y desde 1946 hasta 1961 es nombrado director de la Escuela Normal Israelita Oriental (ENIO), centro de la Alianza Israelita Universal para la formación de maestros destinados a enseñar en los países de la cuenca del mediterráneo. Para esta misma fecha, aparece un nuevo personaje que también habrá de marcar la vida, pensamiento y obra de Lévinas. Este personaje es Monsieur Chouchani, un erudito y estudioso en exegesis del Talmud, a quien Lévinas llama “maestro”.

Chouchani imparte docencia en la ENIO y permanece allí por un espacio aproximado de tres años, viviendo incluso en una de las habitaciones de la escuela, justo debajo del piso donde vivía Lévinas y su familia. Con este maestro, Lévinas comienza los estudios del Talmud y participa en los Coloquios de intelectuales judíos impartiendo varias lecciones talmúdicas. Estas lecciones talmúdicas van más tarde a ser publicadas.

La producción de Lévinas relacionada con su fe aparecen publicadas en los siguientes libros: “Difícil libertad” (1963), “Cuatro lecturas talmúdicas” (1968), “De lo sagrado a lo santo” (1977), “De Dios que viene a la idea” (1982) y “A la hora de las naciones” (1988)

En 1946, Jean Wahl, filósofo y profesor de la Sorbona durante tres décadas, invita a Lévinas a presentar sus ideas filosóficas en una serie de cuatro conferencias, que luego serán publicadas como libro con el título “El tiempo y el otro”. En esta obra empieza a perfilarse la idea que ha ido desarrollando Lévinas sobre el encuentro con el Otro. Es este mismo personaje quien le animó a presentar su obra “Totalidad e infinito” (1961) como tesis doctoral para poder alcanzar la posición de docente en la Universidad de Poitiers. De hecho este libro lo dedica a Wahl y a su esposa.

En 1947 aparece la obra “De la existencia al existente”, parte de esta obra fue escrita durante su cautiverio. En 1949 escribe “Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger” que no es más que una recopilación de los trabajos que desde 1932 venía dedicando a sus dos maestros alemanes. En 1951 escribe “¿Es fundamental la ontología? Que es una crítica a la ontología heideggeriana.

Décadas siguientes

Como ya ha sido mencionado, en 1961 aparece “Totalidad e infinito” que es su obra más conocida, más significativa y que representa la culminación de sus trabajos y reflexiones anteriores y que al mismo tiempo ha de servir como punto de referencia para la posterior comprensión de su pensamiento y obra. A raíz del nombramiento que adquiere en la Universidad de Poitiers decide entonces renunciar a la ENIO. En esta casa de estudio permaneció como docente hasta el 1967 que es el año en que se traslada a la Universidad de Nanterre. En Nanterre dura hasta el 1973 y de allí logra llegar a la Universidad de la Sorbona (París IV) en donde ocupa la cátedra de filosofía. 1976 es el año en que se jubila de la docencia regular, sin embargo sigue como docente honorario hasta 1985. Junto con la docencia sigue desarrollando seminarios y conferencias.

En 1972 aparece la publicación “Humanismo de otro hombre” que es un peldaño que conducirá hacia la otra gran obra cumbre de este periodo y que data de 1974. Esta obra es “De otro modo que ser o más allá de la esencia”. Es por medio de estas obras que Lévinas señala la primacía de la ética por sobre la reflexión metafísica.

A partir de la década de los 80 aparecen varias obras de carácter filosóficas, entre ellas se pueden citar “Ética e infinito: Diálogos con Philippe Nemo (serie de entrevistas) (1982). En 1984 finaliza su desempeño como profesor honorario de La Sorbona; en 1987 se publica “Fuera del sujeto” y en 1991 se publica la última de sus obras, titulada “Entre nosotros. Ensayos para pensar al otro”.

En septiembre del 1994 muere la esposa de Lévinas. El gran maestro y filósofo muere un 25 de diciembre del 1995.

Lévinas: Su pensamiento-obra filosófico

A.-Lévinas: Experiencias de vida.

Para poder comprender a plenitud la propuesta filosófica de Lévinas es importante poder situarse de manera adecuada en el contexto histórico, político, filosófico y social que le tocó vivir. Sin lugar a dudas se puede asegurar que la vida y pensamiento-obra de este filósofo estuvieron profundamente marcadas por los acontecimientos que se suscitaron en la Europa del siglo XX. Dos experiencias-trágicas y dolorosas- vividas en carne propia dejan huellas indelebles en él. Estas dos

experiencias quedan sintetizadas en dos palabras: a) exilio (en Ucrania); b) cautiverio (de la Segunda Guerra Mundial).

Esta segunda experiencia, la del cautiverio, la dejó registrada en unas pocas palabras que se encargan de decir todo lo que ella significó para el filósofo judío: “Este inventario dislocado es una biografía. Está dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi” (Lévinas, 2005, p. 272). En una entrevista que le realizaran para la televisión neerlandesa en 1986, Lévinas, en respuesta a una preguntada relacionada a esta misma experiencia, expresó: “Es la experiencia fundamental de mi vida y de mi pensamiento, el presentimiento de esos años terribles, el recuerdo imborrable de esos años” (Guwy, 2008, p. 20).

B.- Lévinas: El “Erizo”

Sobre el pensamiento-obra filosófico de este gran filósofo ha habido un gran despertar por el interés de conocer su pensamiento que dura hasta el día de hoy, sobre todo a partir de su desaparición física.

Putnam (2005) en su ensayo titulado “Lévinas y el judaísmo” hace referencia a Isaiah Berlin quien dividió a los pensadores en dos tipos: 1) Erizos: que son aquellos que saben “una sola gran cosa”; 2) Zorros: que son aquellos que saben “muchas cosas pequeñas”. Y al aplicarle esta distinción a Lévinas, de cara a la vida ética, plantea que es un erizo a quien hay que escuchar. Sigue planteando Putnam en este mismo escrito que Lévinas es uno de los filósofos que caen dentro de la categoría de filósofos morales perfeccionistas. De acuerdo con Solé (2016) la tarea filosófica que Lévinas asume radica en mostrar la obligación moral que se tiene hacia el Otro y que no es tarea del pensador elaborar y validar normas morales y políticas, ya que para esa labor existen otros.

Algunos han catalogado a Lévinas como un pensador original, Critchley (2005). El filósofo y sociólogo Zygmunt Bauman en su libro titulado “La Sociedad Individualizada” (2001) se refirió a Lévinas como el filósofo ético más grande del siglo XX.

A Lévinas no se le agrupa entre aquellos pensadores y filósofos que se han dedicado a tratar problemas antiguos, sino que se le coloca entre aquellos que han sido denominados como esenciales ya que han tenido la capacidad de formular nuevos

problemas. Quien expresó esta idea de manera clara y precisa fue el filósofo Jean-Luc Marion:

Algunos filósofos son importantes porque proponen respuestas nuevas a preguntas ya conocidas y debatidas, lo cual ya es mucho. Pero, igual que Bergson, Lévinas tiene rango de filósofo esencial, porque ha formulado preguntas que nadie antes había visto, ni hecho. Sin él, no pensaríamos como hemos pensado desde él. (Lévinas citado por Solé, 2016, “La huella del otro”, párr.12).

La filósofa mexicana De Ita quien en su trabajo titulado “Emmanuel Lévinas: el deseo de trascendencia como esencia de la subjetividad” escribió sobre él:

Si las tesis levinasiana fueran conocidas y comprendidas por los seres humanos de cualquier etnia, género, religión, cultura o nacionalidad, podríamos albergar la esperanza de alcanzar otro modo de ser, otras formas de relacionarnos entre nosotros sin egoísmo y sin violencia. (De Ita citado por Patiño, 2009, p. 49).

Patiño (2009) en una nota que aparece en este mismo libro expresa:

Basta constatar la cantidad de textos electrónicos que se despliegan cuando se buscan en Internet las palabras “guardián de mi hermano” con la frase exacta “Lévinas”. La obra de Lévinas sirve de sustento a numerosos trabajos que “ponen el dedo en la llaga” respecto a la indiferencia con que se contemplan situaciones deplorables –inhumanas– en el mundo contemporáneo. Las propuestas por responsabilizarnos del otro reconociendo los vínculos que nos unen como seres humanos encuentran una sólida referencia en los planteamientos de este gran filósofo, exponente del pensamiento judío y notable representante del personalismo dialógico. (p. 127).

Urabayen (2006) refiriéndose a Lévinas declaró lo siguiente: “Se puede decir que su nombre ya está escrito sin lugar a dudas entre los de los grandes filósofos del siglo XX (...) y que ha dado origen a una de las filosofías más originales o personales de los últimos años” (p. 105).

Sobre este mismo aspecto, Solé (2016) dice:

Lo que hace de Emmanuel Lévinas (1906-1995) uno de los decisivos e innovadores filósofos del siglo XX no es solo la denuncia de la barbarie humana,

que salta a la vista de cualquier persona medianamente informada de la historia y la actualidad. No es solo, tampoco, haber señalado con precisión que el olvido o la inconciencia de la alteridad (de lo que se encuentra más allá de la representación y la voluntad propia) abre el camino a la violencia sobre el otro. La grandeza de Lévinas, la innovación fundamental de su pensamiento, que incluye estas dos denuncias, se sitúa de entrada en el plano específicamente filosófico y presenta un aspecto negativo o crítico, y otro positivo o constructivo: por un lado, rechazo del sesgo ontológico y esencialista de la tradición filosófica occidental; por el otro, creación de un pensamiento que ya no parte de la definición de la realidad esencial (ontología), sino del hecho ético básico de la relación humana. (“La huella del otro”, párr.6).

No han faltado aquellos quienes desde el otro bando han dicho que Lévinas no debería considerarse como un filósofo. Martos (2008) puntualizó sobre este aspecto:

El riesgo reside en que no es Lévinas un filósofo conocido fuera del mundo de la academia filosófica española, a la vez que no es demasiado estudiado dentro de ella; incluso a veces –según se argumenta en uno de los artículos aquí recogidos -no se le considera ni filósofo. (p. 13).

Solé (2016) aporta algo a la visión presentada en el párrafo anterior. Plasmó lo siguiente:

En la escritura de Lévinas se suceden las frases breves, de tipo sentencioso, epigramático o aforístico. Estas afirmaciones taxativas no están, muchas veces, argumentadas, demostradas. El autor afirma y da por supuesto que el lector pensara como él (...). Con todas estas características no extrañará que los filósofos partidarios de la precisión y la exactitud, del análisis lingüístico y conceptual –es decir, la filosofía analítica que se practica en Inglaterra y Estados Unidos – hayan prescindido por completo de Lévinas, que no le consideren digno de atención seria como filósofo y le tengan más bien por, como mucho, un literato y un pensador religioso. (“La dificultad de la escritura I”, párr. 7).

C.- Lévinas: Las huellas del judaísmo sobre su propuesta filosófica

Resultaría muy difícil, por no decir imposible, llegar a comprender cabalmente la producción filosófica de Lévinas sin poder observar la impronta que dejó el judaísmo

sobre esta, a pesar de que el propio Lévinas expresó de manera clara que separaba los dos tipos de trabajos que realizaba (los confesionales y los filosóficos), y que incluso tenía dos editores para así poder separar los dos órdenes. Se debe recordar que desde los seis años de edad Lévinas empieza a tener contacto con la Biblia Hebrea y este contacto duraría hasta el final de sus días. Lévinas, el maestro y filósofo, resultó ser un hombre profundamente religioso.

Urabayen (2006) al disertar sobre las huellas del judaísmo en la filosofía de Lévinas afirma que entre estos espacios hay una relación y que lo que hay que determinar es el tipo de relación que se da entre ellos y qué problema puede esto plantear.

Siguiendo esta misma línea, Sucasas (2006), declara:

A favor de la intuición de Banon está el hecho, evidente para cualquier lector de Lévinas, de que entre los escritos judíos, tanto en los comentarios talmúdicos como en la reflexiones sobre la tradición y el presente del judaísmo, aparecen los grandes temas y conceptos que vertebran la obra filosófica, es decir, la primacía de una ética que desde la epifanía de la alteridad *qua* rostro del otro hombre reconstruye, en clave no-ontológica, el sentido de la subjetividad. (pág. 129)

Y relacionado con el texto anterior, Lévinas (2005) puntualizó así:

La intuición fundamental de la moralidad consiste quizás en darse cuenta que no soy igual a otro; y esto en el sentido muy estricto que se enuncia así: me veo *obligado* respecto del otro y, por consiguiente, soy infinitamente más exigente respecto del *uno mismo* que respecto de los demás. “Más justo soy y más severamente soy juzgado”, dice el texto talmúdico. A partir de ese momento, no existe conciencia moral que no sea una conciencia de esta posición excepcional, que no sea una conciencia de elección. La reciprocidad es una estructura fundada en una desigualdad de origen. Para que la igualdad haga su entrada en el mundo, es necesario que los seres puedan exigir de sí más de lo que exigen del otro, que asuman responsabilidades de las que depende la suerte de la humanidad y que se figuren, en ese sentido, a título aparte respecto de ella. (p. 111).

En este texto de corte confesional aparecen algunos de los conceptos claves, que como dijo Sucasas, serían vitales para que Lévinas desarrollara su pensamiento-obra

filosófico. El primer concepto a destacar es el de verse “obligado”, el segundo es el de verse obligado para con el “Otro”, un tercero puede observarse de manera muy clara en la forma en que Lévinas plantea la cuestión de la “asimetría” entre lo que una persona se exige a sí mismo y lo que tengo derecho a exigir a otro.

No obstante reconocer la relación entre estos dos espacios es importante señalar que su pensamiento filosófico no es una extensión de su pensamiento religioso. Este de por sí tiene vida propia. Solé (2016) utiliza la siguiente metáfora para describir la relación entre la reflexión filosófica y la meditación confesional:

Ambas discurren como dos ríos paralelos que, en sus meandros, se aproximan y distancian, sin llegar a entrecruzarse jamás, sin mezclar sus caudales, y desembocan en dos ríos mayores distintos. Desde luego, entre los dos ríos de Lévinas hay multitud de puentes que es posible recorrer en ambos sentidos, con gran provecho y enriquecimiento. Pero la comprensión de su mensaje filosófico es, debe ser; exclusiva y universalmente humana, no depende de una religión en particular, la habla a la persona en tanto que persona. (“Filosofía y judaísmo”, párr. 2).

D.- Lévinas: Su propuesta filosófica.

La propuesta filosófica del maestro lituano quedó plasmada en la célebre afirmación que hiciera de que la “ética es la filosofía primera”. Esta frase aparece por primera vez en el título de una conferencia que ofreció en Lovaina en el 1982. Para él la ética se convierte en su tema principal. La realidad básica del ser humano es su naturaleza moral, no su naturaleza racional. Esta naturaleza moral germina a partir del encuentro con el Otro en tanto que Otro. “Filosofía primera” significa una reflexión que no necesita nada previo que le dé sentido, entonces “ética como filosofía primera” implica que toda reflexión, meditación y pensar sobre lo que significa ser humano debe partir por una “ética” que no requiera una fundamentación para sostenerse por sí sola.

Ya en esta declaración empiezan a perfilarse algunos de lo que habrán de ser los grandes temas claves de la propuesta filosófica de Lévinas.

Critchley (2005), en su *Introducción a Lévinas*, expresa que la tesis de Lévinas está dominada por una gran idea (Lévinas el “erizo”: una única gran cosa), y que esta gran idea es que “la relación con el otro no se puede reducir a la comprensión y que tal

relación es ética” (p. 37). Señala también en dicho escrito que por “ética”, en la tesis de Lévinas, se ha de entender “una relación de responsabilidad infinita hacia los demás” (p. 12). Esta relación también ha de ser asimétrica de manera radical.

En el mismo escrito y frente a esta gran idea de Lévinas se formula la pregunta de qué significa que la ética sea la filosofía primera, y acto seguido contesta:

En sus propias palabras, el propósito principal de su obra es intentar describir una relación con el otro de forma tal que no pueda reducirse a la comprensión. La encuentra en lo que llama la relación “cara a cara”, ya célebre. (p. 14).

En la gran tesis de Lévinas, Crichtley sostiene que el argumento que se esconde detrás de ella es que si la interacción social entre las personas no estuviese guiada por relaciones éticas puede pasar lo peor, que en última instancia sería el haber fracasado al no haber reconocido la humanidad del otro.

Para Patiño (2009) la propuesta levinasiana representa uno de los enfoques más profundo que se hayan desarrollado sobre la relación con el otro. Postula que “su filosofía está orientada a un concepto de lo ético que se separa de la tradición de la época en que surge” (p. 46), y en una nota que pone al pie de la misma página sostiene lo siguiente:

Incluso en nuestros días, la ética levinasiana aparece como una propuesta que se aparta “de todas las demás”. Aunque son muchas las personas que se dedican al estudio y difusión de su pensamiento, sus planteamientos éticos siguen despertando reacciones de escepticismo y rechazo. Una hipótesis explicativa supondría que este recelo podría comprenderse en razón de la tremenda exigencia que supone adscribirse a las tesis levinasianas. Poner al otro como primacía supone una obligación tan excesiva y contradictoria que no resulta nada sencillo, ni en el nivel conceptual ni en el de las acciones, asimilar y adherirse a los principios que propone. (p. 46, nota 22).

Dicha autora sostiene que la interrogante básica de esta propuesta podría plantearse de la siguiente manera, “¿Cómo plantear la existencia del hombre de otro modo que no sea a través del ser?” (p.47). Para ella, la propuesta ética de Lévinas supone una salida del ser. También sostiene que para él la existencia del ser humano ha de ser vista en términos de la relación yo-otro, y que esta relación se debe dar en

función de elementos como la alteridad, la asimetría y la excepcionalidad o singularidad absoluta.

De acuerdo con Solé (2016), la propuesta filosófica levinasiana puede ser entendida como una revolución, en el sentido de que presenta un nuevo punto de partida para el pensamiento. Este nuevo punto de partida ya no debe ser la pregunta ontológica por el ser que se ha planteado la razón, sino que debe ser de manera clara, precisa y categórica el encuentro ético con el Otro, el encuentro con el prójimo. Este desplazamiento hacia ese nuevo punto de partida tiene como finalidad el respeto y la responsabilidad por el Otro.

Para Putnam (2005) en la tesis de Lévinas hay dos ideas centrales que sirven de ejes transversales a todo el trabajo filosófico de Lévinas. Expresó:

Cada uno de los principales tropos de Lévinas –“responsabilidad infinita”, rostro versus rastro”, “elevación”- se conecta con dos ideas fundamentales: que la ética se basa en la obligación hacia el otro, no en alguna “mismidad” empírica o metafísica entre yo y el otro, y que esta obligación fundamental es asimétrica. (p. 58).

Cruz (2016) en la introducción que hace al libro de Solé plantea que la tesis de Lévinas puede resumirse en dos grandes principios. El primero se refiere a que el punto de partida de la reflexión filosófica debe estar anclado en la dimensión ética del ser humano. El segundo se refiere a que esta dimensión halla cabida en el encuentro con lo Otro (irreductible a pensamiento) y con el Otro (irreductible a idea). Continúa expresando Cruz que “Este núcleo ético de su pensamiento, tan necesario en nuestra desdichada época, encierra la posibilidad de construir un nuevo modo de vivir y convivir” (“El pensamiento de Emmanuel”, párr. 2).

La propuesta filosófica de Lévinas ha tenido un gran impacto en el mundo contemporáneo y como señala Orange (2012), esto se ha debido en gran parte al vacío ético que se ha generado como una de las consecuencias del postmodernismo y debido también a la gran incidencia que han tenido las teorías racionalistas habermasianas y rawlsianas sobre la justicia del trato igualitario.

La incidencia de su propuesta no solo se ha notado en el ámbito exclusivo de la filosofía, sino también en campos tan diversos como la psicología, la antropología, la

teología, la sociología, la enfermería y la crítica y teoría literarias, entre otros. En el campo de la práctica clínica psicoterapéutica Orange (2012) nos dice de nuevo que él “descubrió una ética para perturbar todas nuestras teorías bien asentadas y transformar nuestras vidas personales y clínicas” (p.85).

E.- Temas claves de la propuesta filosófica levinasiana:

Diez (1992) en su *Introducción al pensamiento de Emmanuel Lévinas* señala que los grandes núcleos temáticos de la tesis levinasiana son los siguientes:

1. El otro
2. El rostro
3. El “Hay”
4. La totalidad
5. El infinito
6. La responsabilidad

Patiño (2009), por su parte, identifica cuatro aspectos cruciales del pensamiento de Lévinas. Son los siguientes:

1. El dialogo
2. La socialidad
3. El rostro
4. La responsabilidad absoluta

Putnam (2005) señala los siguientes tres elementos que ayudan a comprender a plenitud la propuesta de Lévinas. Estos son:

1. “Heme aquí”(decir Hineni)
2. La responsabilidad infinita
3. La asimetría de la relación ética

Critchley (2005) en la definición que presenta de lo que es “ética” para Lévinas identifica los siguientes temas:

1. El otro
2. Una relación asimétrica

3. La responsabilidad infinita

A continuación se presentarán y describirán los temas que se consideran básicos de la propuesta levinasiana de acuerdo al propósito de esta investigación.

1.- El otro

Uno de los planteamientos que llevaron al Maestro a afirmar que la ética es la filosofía primera fue el haber expresado que la filosofía occidental de manera general ha sido vista y abordada como una ontología (ontología como filosofía primera), que implica una reducción de lo Otro al Mismo, Lévinas (2002). “Ontología” para Lévinas es referirse a cualquier relación con la alteridad que se reduce a la comprensión o al entendimiento. En cuanto al concepto del “el Mismo” (yo, uno mismo, la conciencia), Lévinas lo toma de Platón (to auton).

Sobre este punto escribió: “El ideal de la verdad socrática reposa, pues, en la suficiencia esencial del Mismo, en su identificación de ipseidad, en su egoísmo. La filosofía es una egología” (Lévinas, 2002, p. 68). Esta ontología que no es capaz de cuestionar y criticar al Mismo se convierte en una filosofía de la injusticia. Sostiene el filósofo lituano que el error de occidente fue el haberse olvidado del Otro. En su propuesta lo importante no es la primacía del Mismo, sino la primacía del Otro. Es en la primacía del Otro donde se puede encontrar todo sentido posible.

Con relación al tema de la primacía del Otro, Critchley (2005) planteó que el concepto “Autrui” es discutiblemente el clave en la propuesta de Lévinas. Es un término francés y Lévinas lo utiliza para referirse al otro ser humano, a la otra persona. El Otro está por encima de mí, me tiene como rehén, me traumatiza. El Otro es quien me interpela y con ella llega que el Mismo despierte. El Otro levinasiano es otro por sí mismo. “Lo absolutamente Otro, es el Otro” (Lévinas, 2002. p. 63). Para este Otro, el Mismo no es ni su complemento ni guía ni su salvación. Gracias al llamado y a la interpelación del Otro, el yo se descubre su responsabilidad y por tanto se siente obligado a dar una respuesta a este.

En la tesis levinasiana la relación ética y el mandato ético no brotan del Mismo sino del Otro. El Otro es aquel que sobrepasa toda experiencia que de él se pueda tener. El Otro levinasiano con su sola presencia expresada a través de su mirada mueve al Mismo a no ser indiferente. Lévinas (2000) lo expreso así: “desde el momento en que el

otro me mira yo soy responsable de él sin siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él” (p.80).

En esta propuesta el vivir para el Otro y el desearlo es lo que propicia lo humano del ser humano. Mucho antes de la nada está el Otro. Mientras la filosofía occidental estimuló la pasión por el Mismo, la propuesta filosófica de Lévinas estimula la obsesión por el Otro. Sobre esta misma situación de la filosofía occidental expresó lo siguiente:

La filosofía se produce como una forma, en la cual se manifiesta el rechazo al compromiso en el Otro la espera es preferida a la acción, la indiferencia frente a los otros, la alergia universal de la primera Infancia de los filósofos. El itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises cuya aventura en el mundo sólo ha sido un retorno a su isla natal -una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro. (Lévinas, 2009, p.49).

En este sentido su enfoque ético es contracorriente. El Otro de la propuesta levinasiana no es el resultado ni de una analogía ni de una equivalencia del Mismo. Cuando la relación del Mismo con el Otro conduce en primer lugar a la conceptualización entonces estamos reduciendo al Otro al Mismo, y esto para Lévinas es ontología. Y ya se ha dicho que para él la filosofía primera no es ontología sino ética. El Otro levinasiano no puede reducirse al Mismo, ya que el Mismo no puede servir de espejo donde se proyectaría la imagen del Otro.

Guillot (2002) al hablar sobre el Otro en la obra levinasiana expresó que:

El otro no es un yo situado en la otra orilla, sino que se presenta siempre a distinto nivel. Es, por una parte, el huérfano, la viuda y el extranjero indefenso y necesitado ante el cual yo soy rico, o es el Altísimo ante quien me siento indigno. Mejor dicho es las dos cosas al mismo tiempo. Nunca hay similitud en la posición. La relación no parte del sujeto hacia el Otro, decidida desde mi libertad, sino que siempre viene inicialmente hacia mí. (p. 37).

Y el mismo Lévinas (2002) hablando sobre el Otro, escribió:

El Otro *no aparece* solamente en su rostro, como un fenómeno sometido a la acción y a la dominación de una libertad. Infinitamente alejado de la misma relación en la que entra, se presenta allí de pronto como un absoluto. El Yo se desprende de la relación pero en el seno de la relación con un ser absolutamente

separado. El rostro en el que el otro se vuelve hacia mí, no se reabsorbe en la representación del rostro. Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, sino ponerse como responsable, a la vez como más y como menos que el ser que ser presenta en el rostro (...) El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado. (p.228).

Mientras que Solé (2016) puntualiza sobre el Otro levinasiano diciendo que:

Otro en tanto que Otro, es decir, no como representación de mi conciencia y objeto de mi voluntad, sino como ser existente fuera de mi conciencia y voluntad. En esta visión consiste la radical innovación y diferencia del pensamiento levinasiano. (“La huella del otro”, parr.11).

El Otro de Lévinas no está para ser contemplado, sino para que se le responda. Cuando se recibe a ese Otro, se cuestiona la libertad del que recibe. Cuando se recibe a ese Otro al mismo tiempo se le reconoce y reconocerlo es reconocer un hambre, su miseria, su vulnerabilidad, su sufrimiento. Por tanto, en esta propuesta, reconocer al Otro es dar, “pero es dar al maestro, al señor, al que se aborda como ‘Usted’ en una dimensión de grandeza” (Lévinas, 2002, pp. 98-99).

Para Lévinas centrarse en el sí Mismo y olvidarse del Otro solo conduce a la alienación. El Otro no es otro yo. Para que el Otro sea absolutamente Otro no puede haber espacio para la comparación con el Mismo. El Otro no permite ningún tipo de conceptualización. Es el Otro quien permite el surgimiento del Mismo, del Yo. La relación intersubjetiva no tiene su punto de inicio en la iniciativa del Mismo, esta relación es antes de cualquier decisión o compromiso o acto por parte del Mismo.

López en su artículo titulado “El otro en la filosofía de Lévinas” se pregunta sobre la forma y los contenidos que asume el Otro en la propuesta levinasiana, y acto seguido contesta utilizando las propias palabras de Lévinas.

Que el otro en tanto que otro no sea una forma inteligible ligada a otras formas en el proceso de un desvelamiento intencional, sino su rostro, la desnudez proletaria, la miseria: que el otro sea otro; que la salida de sí sea el acercamiento al prójimo; que la trascendencia sea su proximidad, que la proximidad sea responsabilidad por el otro, sustitución por el otro. (Lévinas, citado en López)

Es importante señalar lo que Lévinas expresa con relación a la primacía del Otro y la forma más adecuada o prudente de sostener esta posición. En este sentido él aclara que si el Mismo está solo con el Otro, entonces será un deudor eterno de él pues se lo deberá todo a él. Esto lo puntualizó de la siguiente manera: “La relación interpersonal que establezco con el Otro debo también establecerla con los otros hombres; existe, pues, la necesidad de moderar el privilegio del Otro; de ahí, la justicia” (Lévinas, 2000, p. 75).

2.- El rostro

El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. Ese *modo* no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. (Lévinas, 2002, p.74).

Para López (el otro en la filosofía de Lévinas) el rostro no es más que una metáfora que Lévinas utiliza para hacer referencia a la expresión que demanda una respuesta de parte del Mismo, de cumplir con el mandato ético de no dejar solo al otro. El Otro es rostro y por tanto el Mismo no puede ser indiferente y frente a su desnudez se tiene que asumir una responsabilidad infinita.

La desnudez es rostro. La desnudez del rostro no es lo que se ofrece a mí para que lo deleve y que, por esto, me sería ofrecido, a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones en una luz exterior a él. El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa misma desnudez (...) La relación con el rostro, no es conocimiento de objeto. La trascendencia del rostro es, a la vez, su ausencia de este mundo en el que entra, el destierro de un ser, su condición de extranjero, de despojado o de proletario (...) La desnudez de su rostro se prolonga en la desnudez del cuerpo que siente frío y vergüenza de su desnudez (...) Esta mirada que suplica y exige –que solo puede suplicar porque exige- privada de todo porque tiene derecho a todo y que se reconoce al dar, esa mirada es precisamente la epifanía del rostro como rostro. La desnudez del rostro es indigencia. (Lévinas, 2002, p. 98).

El rostro no es la nariz ni la frente ni el mentón. El rostro no puede ser percibido por lo tanto no se puede describir. El rostro no queda limitado a la mirada del Mismo,

porque si fuese así, entonces puede ser percibido y si es percibido puede ser descrito y si se puede describir entonces el Otro se convierte en un objeto. Mirar es percepción, descripción y en última instancia conocimiento.

Con el rostro, de acuerdo a Lévinas, no se puede hacer fenomenología, porque tal y como él dice, la fenomenología describe lo que aparece. Así que el acceso al rostro no puede darse a través de la fenomenología, sino que a través de la ética. La relación con el rostro físico está marcada por la percepción, por lo tanto no logra desarrollar una relación social con el Otro.

El rostro es significación y no necesita un contexto que le dé sentido. Es en palabras de Lévinas lo que nos prohíbe matar. El rostro dice: “No matarás”. El Otro a través del rostro no es un personaje en contexto, ya que todo personaje necesita de un contexto que le dé sentido. El rostro de por sí, él solo, tiene sentido, no depende de otra cosa, no depende de un contexto para encontrar su significación.

Para Lévinas es bien claro que el sentido de algo depende de otra cosa, pero el rostro no necesita de otra cosa para tener sentido, no depende de un contexto; es que de por sí, el rostro, él mismo es sentido. El rostro no puede ser visto, por lo tanto es lo incontenible. El gran sentido del rostro para Lévinas es decir: “No matarás”. Por tanto, el rostro habla y es lo que no se puede matar. Este “No matarás” es la primera palabra del rostro. Se convierte en una orden, en un mandamiento.

En Lévinas el rostro adquiere una condición paradójica, por un lado se convierte en el amo que manda y que espera que por ser amo, el Mismo le obedezca. Si el Otro es amo, entonces el Mismo se convierte en esclavo. Pero al mismo tiempo es un rostro desprotegido. Esta desprotección del Otro a través de su rostro lo convierte en el pobre y en este caso si él es el pobre, entonces el Mismo es el rico. Frente a esta pobreza el Mismo expresa que por el Otro, él lo puede todo y es a quien le debe todo. El Mismo, por tanto, es aquel que frente a esta llamada del Otro a través de su rostro se la debe arreglar para poder identificar y buscar los recursos que necesita para responder a esta llamada.

En la propuesta levinasiana la primacía del Otro se convierte en el presupuesto de todas las relaciones humanas.

Si el Otro a través del rostro habla, entonces espera que el Mismo le pueda responder. Para Lévinas (2000) la relación auténtica con el Otro solo se da en la respuesta o la responsabilidad que el Mismo da a la llamada de ese Otro. El hablar del rostro se da en la medida en que él es quien propicia y da inicio al diálogo con el Mismo.

3.- La relación ética

Lévinas como todo pensador original tiene una sola gran idea que le estimula, le consume y le dirige. Como ya se dijo anteriormente, esta gran idea quedó registrada en la siguiente expresión: “La ética es la filosofía primera”. No es la ontología lo que debe primar, pues para el Maestro la filosofía griega desde Parménides ha sido pura egología. No, no es la ontología es la ética. Sin embargo es importante precisar el sentido y significado muy especial que tiene la palabra ética en la obra del filósofo.

Este vocablo aparece por primera vez en el diccionario filosófico de Lévinas en el ensayo que tituló “¿Es fundamental la Ontología? Antes que nada es necesario especificar que para Lévinas ética significa relación, pero no relación con cualquier cosa, sino relación con el otro. Entre los diferentes escritos en los cuales él estableció el significado de la palabra ética, hay uno en especial que da mucha luz a la tesis planteada en la expresión ya mencionada de que la ética es la filosofía primera. En uno de sus escritos de corte confesional, específicamente “Difícil Libertad”, escribió lo siguiente:

Pero la revelación de la moralidad, que descubre una sociedad humana, descubre también el lugar de privilegio que, en esa sociedad humana universal, le corresponde a quien recibe esa revelación. Privilegio que no está hecho de privilegios, sino de responsabilidades. Nobleza que no depende de un derecho de autor ni de un derecho de primogenitura conferido en virtud de un capricho divino, sino a la posición de todo yo humano. Cada uno, como “yo”, está separado de todos los demás, con quienes tenemos el deber moral. La intuición fundamental de la moralidad consiste quizás en darse cuenta que no soy igual a otro; y esto en el sentido muy estricto que se enuncia así: me veo *obligado* respecto del otro y, por consiguiente, soy infinitamente más exigente respecto del *uno mismo* que respecto de los demás. “Más justo soy y más severamente soy juzgado”, dice el texto talmúdico. A partir de ese momento, no existe conciencia moral que no sea una conciencia de esta posición excepcional, que no

sea una conciencia de elección. La reciprocidad es una estructura fundada en una desigualdad de origen. Para que la igualdad haga su entrada en el mundo, es necesario que los seres puedan exigir de sí más de lo que exigen al otro, que asuman responsabilidades de las que depende la suerte de la humanidad y que se figuren, en ese sentido, a título aparte respecto de ella. (Lévinas, 2005, p. 111).

Varios puntos neurálgicos de la propuesta filosófica levinasiana resaltan en este texto, sobre todo en lo referente a la relación ética. El primero a considerar es el de la “obligación” con relación al otro. Otro elemento es que el “yo” no es lo mismo que el “otro”. Un tercer elemento presenta el tema de la responsabilidad y un cuarto elemento está vinculado con la asimetría. Entonces, para Lévinas, ética como filosofía primera implica que el Yo está obligado a decir “estoy aquí/heme aquí” al Otro y asumir una responsabilidad infinita frente a él sin que le exija al Otro que haga lo mismo.

En la propuesta del filósofo, ética es sobre todo relación. Relación con el Otro y para el Otro. Es una relación cara a cara. La única relación que no puede reducirse a la comprensión es la relación con el otro. El vocablo “ética” aparece por primera vez en los escritos de Lévinas en el ensayo titulado, “¿Es fundamental la Ontología?”. A esta relación ética con el otro, el Maestro también le llama “relación original”. Es importante señalar que en su planteamiento esta relación con el otro no se da a nivel visual ni a nivel perceptual, sino que se da a través del lenguaje. En esta relación ética no se contempla al otro, sino que se conversa con el otro.

En cuanto a esta relación ética, Critchley (2005), hace el siguiente señalamiento sobre la importancia que el filósofo lituano le concedió a la misma: “El argumento de Lévinas es que a menos que nuestra interacción social esté apuntalada por relaciones éticas para con los demás, puede suceder lo peor, o sea, el fracaso en reconocer la humanidad del otro” (pp. 20-21). A esta relación ética, Lévinas (2002) le llama metafísica; y la ética también la denomina como crítica. Crítica al Sí Mismo de parte del Otro, una crítica a su espontaneidad, a su libertad, a su disfrute. Pero también la ética levinasiana es práctica no conceptualización.

En el planteamiento ético de Lévinas no hay necesidad de que exista un “porque” para accionar. No existe un fundamento antes de la ética que la sostenga. En esta propuesta no se concibe la ética como una abstracción. La relación es con una persona que hace acto de presencia, por lo tanto la respuesta que da el Yo tampoco es

una abstracción. La vida plena en la tesis levinasiana es vida vivida a través de la vida ética.

El mismo Lévinas planteo que su gran propósito al formular su planteamiento era el de describir esta relación ética que se daba con el Otro. Era describir esta obligación que ya él ha señalado. Más bien describir una relación que no fuera reducible a la comprensión, al pensamiento. Antes de la comprensión tiene que estar la obligación ética para con el Otro. La ética en el planteamiento levinasiano no es una ética narcisista.

Con relación a la utilización de la palabra ética en la propuesta de Lévinas es importante escuchar lo que el Maestro le comentó a Derrida en una conversación entre ambos. Critchley lo planteó de la siguiente manera:

Y sin embargo, a pesar de lo fuerte que resulta la intuición básica de Lévinas, ¿es “ética” la palabra indicada para describir la experiencia que él trata de manifestar? En su oración fúnebre para Lévinas, Derrida recuerda una conversación que sostuvo con él en su departamento de París. Lévinas dijo: “Usted sabe, para describir lo que hago a menudo se habla de ética, pero lo que me interesa después de que todo está dicho y hecho no es la ética, no sólo la ética. Es lo santo, la santidad de lo santo (*le saint, la sainteté du saint*). (2005, p. 39).

Sobre el Yo o Sí mismo, Lévinas (2003) expresa de manera clara y precisa que “El termino Yo significa heme aquí, respondiendo de todo y de todos” (p. 183). Y en otro de sus escritos escribe sobre el mismo tema lo siguiente:

Ser yo significa, por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis hombros (...) la unicidad del yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar. (Lévinas, 2009, p. 62).

Con relación al estar obligado, significa que hay un mandato ético para el “Yo” que le exige, que le ordena, que le manda a obedecer. Este obedecer tiene su raíz en el Infinito. Sobre este aspecto declaró:

Subjetividad del sujeto en tanto que estar-sujeto-a-todo, susceptibilidad pre-originaria anterior a toda libertad y fuera de todo presente, acusada en lo

inconfortable a la incondición del acusativo, en el “heme aquí” que es obediencia a la gloria del Infinito que me ordena al Otro (Lévinas, 2003, p. 223).

Para entender a profundidad el sentido de la expresión “estoy obligado a decir aquí estoy para ti” hay que entender qué significa en el contexto hebreo la expresión “heme aquí”. “Heme aquí” en hebreo se expresa con el vocablo “*Hineni*” (pronúnciese jineni).

Hineni significa ese “ponerse a disposición del otro sin reservas”, ese “presentarse a sí mismo”. Cuando esta se pronuncia se está haciendo uso de una expresión verbal que en sí misma no comporta nada material. Es la expresión que utilizó Abraham frente a Dios. “Aconteció después de estas cosas, que probó Dios a Abraham, y le dijo: Abraham. Y él respondió: Heme aquí (*Hineni*) (Génesis 22:1).

En el texto de Isaías también se encuentra la misma expresión: “Después oí la voz del Señor, que decía: ¿A quién enviaré, y quién irá por nosotros? Entonces respondí yo: Heme aquí (*Hineni*), envíame a mí. (Isaías 6:8).

Es importante señalar que el estar disponible para el otro no tiene nada que ver con simpatía ni mucho menos tiene que ver con el acto de comprenderlo. Como “perfeccionista moral”, de acuerdo con Putnam, cuando Lévinas utiliza el estar “obligado a decir *Hineni* al otro” esta es una obligación perfeccionista, que no se puede interpretar como un código de conducta o una teoría de la justicia.

Para el filósofo lituano cada sujeto está obligado a ponerse a disposición sin reservas antes las necesidades del otro, específicamente frente a su carestía, vulnerabilidad y sufrimiento.

El decir *Hineni* va acompañado de lo que Lévinas llama una responsabilidad infinita. La responsabilidad frente al otro es quizás el concepto clave que diferencia la ética levinasiana de los otros enfoques éticos que existen.

4.- La responsabilidad

Antes de presentar el significado y alcance del concepto de responsabilidad en la obra levinasiana es importante presentar una breve visión panorámica de cómo ha sido abordado el mismo desde el siglo pasado. La responsabilidad, desde inicio del siglo pasado, ha llegado a ser dentro de la filosofía moral una categoría central e imprescindible. Con Max Weber a principios del siglo XX hasta Hans Jonas en las

últimas décadas del mismo se fue dando un salto cualitativo y cuantitativo en el estudio de este tema.

La palabra responsabilidad (del latín *respondere* que significa responder) se refiere a la obligación de responder por los propios actos. Normalmente este se ha entendido como referido al yo, que se dirige hacia sí mismo, es decir, ser responsable de sus propios actos.

Aramayo & Guerra (2007) plantean que la responsabilidad es un concepto polimórfico que entraña cierta complejidad y dificultad a la hora de analizarlo desde diferentes ópticas dentro de la filosofía. Mientras que Bello (2007) plantea que la noción de responsabilidad y su significado están de forma abierta o encubierta, presentes en el trasfondo de debates filosóficos, éticos y políticos. El define la responsabilidad de la siguiente manera:

Con la palabra “responsabilidad” nos referimos a un predicado disposicional del agente moral y, por contigüidad, consideramos su conducta responsable o irresponsable. De qué sea responsable depende de que el agente sea moral, y que sea responsable depende, por su parte, de que sea consciente y libre o autónomo, es decir, *autor* de sus actos internos y externos. (pp. 131-132).

Igual que como ocurrió con el concepto de “heme aquí” que para entenderlo a profundidad hay que auxiliarse del significado de la palabra hebrea *Hineni*, así para comprender en toda su dimensión el concepto de responsabilidad en la propuesta levinasiana es básico mirar el significado que esta palabra tiene para el judío. Uno de los mandatos entre los judíos establece que cada israelita es responsable del otro, en la propuesta de Lévinas esto significa que cada ser humano es responsable del otro.

En la tesis de Lévinas, la ética se entiende como responsabilidad, pero responsabilidad para con el otro. El Yo es responsable del Otro, responde del Otro. En entrevista que le realizaran en el 1986 y que luego fue editada como texto, Lévinas expresó: “Lo que llamo ser-para-el-otro, la palabra “responsabilidad”, no es sino otra manera de expresarlo: soy responsable del otro, respondo del otro y, en suma, respondo antes de haber hecho cualquier cosa” (Guwy, 2006, p. 22). Responsabilidad para lo que no es asunto del Yo o que no le concierne. Lévinas es muy claro en lo que significa el alcance de la responsabilidad en la relación ética que plantea. Esto lo expresó de la siguiente manera:

Positivamente, diremos que, desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que *tomar* responsabilidades en relación con él; su responsabilidad *me incumbe*. Es una responsabilidad que va más allá de lo que hago. Habitualmente, uno es responsable de que uno mismo hace. Digo, en *De otro modo que ser*, que la responsabilidad es inicialmente un *para el otro*. Esto quiere decir que soy responsable de su misma responsabilidad. (Lévinas, 2000, p. 80).

En esta ética el Yo es responsable sin haberlo elegido, se convierte en un rehén, tiene que expiar por lo que no ha hecho. Responsabilidad también es bondad previa antes de cualquier elección que se haga. En la ética levinasiana la responsabilidad precede a la libertad. Es esa libertad que tiene que ver con el otro. El otro le pide al Yo que haga algo por él, algo que nadie más puede hacer en su lugar, en este sentido entonces, el Yo es elegido, es un Yo no intercambiable, es el único que puede hacer algo con relación a la llamada que le hace el Otro. La obligación ética entonces es la conciencia y la obediencia al mandato ético de hacer algo que nadie podría hacer si no solo el Yo. El Yo es interpelado por el Otro como si fuese el único que puede hacer lo que hay que hacer.

Es interesante acotar que para Lévinas la bondad no es un acto voluntario, sino que esta es ante todo, como ya se ha dicho, responsabilidad. Expresó lo siguiente: “Uno no decide ser bueno, uno es bueno antes de toda decisión. Hay en mi concepción la afirmación de una bondad inicial de la naturaleza humana” (Guwy, 2006, p. 23).

La responsabilidad levinasiana es intransferible y sostiene el mismo Lévinas que no puede considerarse responsabilidad una responsabilidad que es transferible. Sobre este tema puntualizó lo siguiente:

Puedo tomar el lugar de cualquier hombre, pero nadie puede sustituirme a mí y, en ese sentido, soy elegido (...) Siempre he creído que la elección no es en absoluto un privilegio; es la característica fundamental de la persona humana en cuanto moralmente responsable. La responsabilidad es individuación, es un principio de individuación. Acerca del célebre problema de si el hombre resulta individuado por la materia o por la forma, yo mantengo una individuación por la responsabilidad respecto del otro. (Lévinas, 2001, p. 134).

En la obra del Maestro encontrarse con el Otro es una responsabilidad del Yo. Para él, el concepto de responsabilidad tiene tanto peso que en algunos momentos llegó a plantear la cuestión del amor en términos de responsabilidad. De hecho sostuvo que la palabra amor era un término ambiguo y desgastado.

Sobre este punto dijo lo siguiente:

Este hacerse responsable del prójimo es, sin duda, el nombre serio de lo que se llama amor al prójimo, amor sin Eros, caridad, un amor en el cual el momento ético domina sobre el momento pasional, un amor sin concupiscencia. No me gusta demasiado el término “amor”, adulterado por el uso. Hablemos mejor de un “hacerse cargo” del destino de los otros. (Lévinas, 2001, p. 129).

La responsabilidad en la propuesta de Lévinas, el responder al otro frente a su interpelación es clave para que el Yo encuentre su sentido. Es responsabilidad absoluta. Tal es el peso de dicho concepto que Lévinas (2000) expresó sobre el mismo esto:

Soy yo quien soporta todo. Conoce usted esta frase de Dostoievski: “Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros”. No a causa de esta o de aquella culpabilidad efectivamente mía, a causa de que faltas que yo hubiese cometido, sino porque soy responsable de/con una responsabilidad total, que responde de todos los otros, incluida su responsabilidad. El yo tiene siempre una responsabilidad de *más* que los otros. (p. 83).

Para Lévinas hablar de responsabilidad es lo mismo que decir que se asume una responsabilidad infinita frente al Otro. Lévinas (citado por Putnam, 2005) al abordar el tema de lo infinito de la responsabilidad escribió:

Yo mismo tengo, siempre, una responsabilidad por sobre toda otra cosa, pues soy responsable, además, de su responsabilidad. Y si él es responsable de mi responsabilidad, yo sigo siendo responsable de la responsabilidad que él tiene para con mi responsabilidad. *Ein lavadar sof*, “nunca terminará”. En la sociedad de la Torá, este proceso se repite hasta el infinito; más allá de cualquier responsabilidad que se le atribuya a todos y para todos, siempre está el hecho adicional de que soy responsable de esa responsabilidad. Es un ideal, pero un ideal inseparable de la humanidad de los seres humanos. (pp. 59-60).

En la ética levinasiana, la responsabilidad también es un principio individuación.

5.- La asimetría de la relación ética

Si bien es cierto que Lévinas presenta un nuevo enfoque sobre la ética al plantear la obligación fundamental que tiene el Yo de decirle “hineni” al otro y de que esa obligación para cumplir ese mandato sea abordada con una responsabilidad infinita y absoluta, la otra idea central que atraviesa todo el pensamiento ético es la que se refiere a la asimetría de la relación ética.

Una de las preguntas que le hace Nemo a Lévinas, en la conversación sostenida entre ambos, versa sobre este tema y a continuación Lévinas le responde de manera clara y precisa:

[Philippe Nemo] ¿Pero el otro no es también responsable con respecto a mí?

[Lévinas] Puede ser, pero esto es asunto suyo. Uno de los temas fundamentales de Totalidad e Infinito, del que aún no hemos hablado, es que la relación intersubjetiva es una relación asimétrica. En este sentido, yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida. La recíproca es asunto suyo. Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación es recíproca, yo soy sujeción al otro; y soy “sujeto” esencialmente en este sentido. Soy quien soporta todo. Conoce usted esta frase de Dostoievski: “Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros”. No a causa de esta o de aquella culpabilidad efectivamente mía, a causa de faltas que yo hubiera cometido, sino porque soy responsable de/con una responsabilidad total, que responde de todos los otros y de todo en los otros, incluida su responsabilidad. El yo tiene siempre una responsabilidad de más que los otros. (Lévinas y Nemo, 2000, p.82).

Al tocar el tema de la asimetría en Lévinas, Putnam (2005) señaló:

La tercera idea central en Lévinas, tan central que es difícil hallar algún lugar en el que Lévinas le responda a un interlocutor sin mencionarla, es la asimetría de la relación ética (...) el *sine qua non* leviniano para entrar a la vida ética –lo que equivale a la vida *humana*, en cualquier sentido en que ésta sea “digno de ese nombre”- implica reconocer que se está obligado a ponerse a disposición de la

necesidad del otro *sin* considerar a la vez que el otro también está obligado. (pág. 73).

En la ética levinasiana el Yo que se hace responsable del otro no exige reciprocidad, porque si así lo hiciese entonces estaría convirtiendo su responsabilidad en una negociación, en igualdad y si esto pasa entonces, plantea Lévinas no se ha entendido a cabalidad la afirmación de Dostoievski (Guwy, 2006).

En la entrevista que le hiciera Guwy a Lévinas en el 1986 aparece una pregunta directamente referida a este concepto:

F. G. Y que ilustra lo que usted quiere decir con “asimetría”.

E. L. La asimetría es ante todo el hecho de que mi relación conmigo mismo y mis obligaciones, tal y como las pienso, no están de entrada en una relación entre dos seres iguales en la que se supone que el otro sea yo mismo. Yo estoy ante todo obligado y él es ante todo a quien estoy obligado. No es en absoluto un extravío, es la modalidad esencial del encuentro con el otro (...) Es la vocación de la asimetría. (Guwy, 2006, pág. 24).

En la vida ética levinasiana se está obligado a decirle hineni al otro y darle respuesta a su llamado sin esperar nada a cambio. Sobre este aspecto de la asimetría levinasiana, Llorente (2015) sostiene que lo verdaderamente humano está en la posibilidad de expresar esa responsabilidad para con el otro sin esperar reciprocidad alguna y que para él, Lévinas, la identifica con la santidad.

Por su parte Guillot (2002), en la introducción que hiciera a la edición en español de Totalidad e infinito, sostiene que en el ámbito estricto de la experiencia moral la asimetría de la relación intersubjetiva encuentra su lugar al no poder moralmente exigirle al otro lo que el Yo se exige a sí mismo.

6.- El sujeto ético levinasiano

Lo primero que hay que resaltar sobre este tópico es que el filósofo describe la subjetividad en términos éticos. Es en la ética donde se ata el nudo de lo subjetivo. Y la estructura básica que conforma esta subjetividad es la responsabilidad. Sobre este aspecto hizo este señalamiento: “En ‘De otro modo que ser’ hablo de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad” (Lévinas, 2000, p. 80). Para el sujeto ético levinasiano la responsabilidad no es un mero atributo

de esta. La subjetividad ética levinasiana no es para sí, sino para el otro. El sujeto ético levinasiano tiene la capacidad para llegar hasta la sustitución del otro. Asume el ser un rehén, se hace responsable del otro hasta el punto de expiar por el otro.

Este sujeto ético de Lévinas se deshace de su condición de ser un Yo soberano. Opera bajo lo que él llama el des-inter-es. No es un Yo autosuficiente y libre que se mueve bajo la guía de la autonomía. Más bien es un ser que vive bajo la heteronomía. El Yo ya no es activo, ya no es dominante, ya no es el soberano. Se mueve en la relación ética con una pasividad más pasiva que toda pasividad. Este sujeto ético sabe que tiene que rendir cuentas, sabe que tiene un compromiso, sabe que debe asumir una responsabilidad para con el otro.

Sabe que tiene la obligación fundamental de que cumplir con el mandato ético de decirle al otro “heme aquí sin reservas para ti”. Es una subjetividad abierta al compromiso con el otro. Es una subjetividad que se mueve hacia el exterior, que reconoce la alteridad del otro. Aprende que la diaconía es antes de cualquier diálogo. Se reconoce como un ser que responde a un llamado; su vocación suprema es el ocuparse del otro, es cuidar del otro. Sabe que tiene que responder a la llamada del otro, del otro que sufre, del otro que es vulnerable, del otro que vive en la indigencia y que con su sola mirada interpela a ese Yo.

Este sujeto ético comprende a cabalidad la alteridad y significado del otro, y por cuanto reconoce esta alteridad sabe que jamás podrá comprenderlo a plenitud. Por tanto, no es un ser libre, sin responsabilidades; es, como ya se ha planteado, un rehén. Y en ese encuentro intersubjetivo con el otro, reconoce que esta relación no puede reducirse a la comprensión, al pensamiento, a la razón. El sujeto ético en la relación ética se ha vuelto un ser sensible más que ser un sujeto consciente.

En la ética levinasiana, el sujeto ético de esta emerge, surge a partir de la llamada del otro y asume con hechos y acciones el dar respuesta a la misma. Sabe que puede matar al otro con su indiferencia, descuido y abandono, pero también sabe que el “no matarás” significa que tendrá la responsabilidad de hacer que el otro viva, porque donde no hay muerte lo que existe es la vida y esta hay que protegerla y cuidarla.

El sujeto relacional levinasiano se ve a sí mismo como deudor del otro. Su identidad descansa en tanto se sujeta al otro como un rehén. Su constitución como sujeto ético es anterior a la constitución de su propio yo. La irrupción de lo humano en

este ser ético y relacional se da cuando va hacia el otro, cuando es “de otro modo que ser”. El Yo levinasiano sabe que ha sido elegido para convertirse en guardián del hermano en la diacronía del tiempo. Frente a la pregunta que se le hace en donde se le pide que rinda cuenta del hermano, él responde “Sí, soy guardián de mi hermano”. Lévinas asegura que frente a la pregunta que le hace Dios a Caín para que dé cuenta de su hermano Abel, la respuesta de Caín “¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?” es una respuesta sincera, pero carente de ética. En esta respuesta solo hay ontología en donde “él es él y yo soy yo”.

El sujeto ético levinasiano se consume, se vacía a sí mismo hasta el grado de morir por el otro. Es que en su responsabilidad es que está su humanidad, el verdadero sentido de su existencia. Lo verdaderamente humano en este sujeto no es la razón, ni el conocimiento, sino la relación como responsabilidad. Lévinas llegó tan lejos con relación a la autonomía y soberanía del Sí-Mismo que en muchas ocasiones se refirió a este como aborrecible. Lo escribió así:

Por el contrario, para el pensamiento ético, el sí-mismo, como esta primacía de lo que es mío, es aborrecible...Yo soy definido como una subjetividad, como una persona singular, como un “Yo”, precisamente porque estoy expuesto al otro. Es mi inescapable e incontrovertible capacidad de responder al otro lo que me hace un “Yo” individual. De modo que me convierto en un “Yo” responsable o ético en la medida en la que concuerdo con deponerme o destronarme yo mismo –para abdicar a mi posición de centralidad- en beneficio de la vulnerabilidad del otro. (Lévinas citado en Cohen, 1986, pp. 26-27).

CAPÍTULO IV

METODOLOGÍA

El método utilizado en la presente investigación es el hermenéutico, específicamente el desarrollado por Steven Kepnes (1992) en su “*Hermenéutica General Buberiana*”. También por los aportes que, sobre el mismo tema, fueran realizados por Mariano Ure (2001) en su “*El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martin Buber*”. Martin Buber es considerado junto con Frans Rosenzweig y Emmanuel Lévinas los tres filósofos del diálogo.

El punto de partida para Ure hacer su planteamiento sobre la hermenéutica que se puede derivar de la obra de Buber se fundamenta en la siguiente declaración que hace el filósofo en su libro *Yo y Tú*.

Para el ser humano el mundo es doble, según su propia doble actitud ante él.

La actitud del ser humano es doble según la duplicidad de las palabras básicas que él puede pronunciar.

Las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras.

Una palabra básica es el par Yo-Tú.

La otra palabra básica es el par Yo-Ello, donde, sin cambiar la palabra básica, en lugar de Ello pueden entrar también las palabras Él o Ella.

Por eso también el Yo del ser humano es doble.

Pues el Yo de la palabra básica Yo-Tú es distinto del de la palabra básica Yo-Ello. (Buber, 1998, p.11)

Para Buber el ser humano pronuncia dos palabras básicas o primordiales. Estas palabras son en realidad dos pares de palabras. Una de ellas es el par Yo-Tú; la otra es el par Yo-Ello.

Pronunciar la palabra básica Yo-Ello es pronunciar la palabra de la separación. Se corresponde con el mundo de la experiencia y de la objetivación. Es el mundo donde el Yo utiliza las cosas que existen, en donde reina el conocimiento objetivo. Cuando se pronuncia la palabra Yo-Ello, el Yo llega a tener un conocimiento de ese algo, pero no logra alcanzar el ser, la esencia a plenitud de eso que conoce. En esta palabra el Yo tiene una experiencia que de algún modo lo modifica, pero no lo modifica existencialmente, ya que no hay compromiso, no hay relación y encuentro verdadero. En esta palabra no se da la reciprocidad, que para Buber es la condición básica de una relación verdadera. Una de las condiciones básicas de la hermenéutica como método, en sentido general, no es la separación sino el acercamiento, el acortar distancia entre el los interlocutores.

En la tesis que propone Ure (2001), bajo la dialógica buberiana del pronunciamiento de la palabra básica Yo-Tú, él argumenta que es posible identificar una hermenéutica que está implícita en la obra de este filósofo. Sobre esta hermenéutica implícita Ure (2001), declaró:

La teoría de la relación Yo-Tú de Buber representa, también, una teoría de la interpretación, y que solamente cuando el Yo se dirige hacia un texto, una situación, una realidad o, incluso Dios, como un Tú, puede acercarse a él y comprenderlo. (pp. 47-48).

Y más adelante escribió:

Ya que el interés de Buber es fundamentalmente antropológico, ni siquiera se preocupa por realizar algún tipo de contribución al desarrollo de una hermenéutica filosófica. Pero, más allá del valor antropológico y ético, también aparece una dimensión hermenéutica en el planteo de la relación Yo-Tú. La concepción del diálogo buberiano, con sus características y sus condiciones, puede considerarse como una teoría hermenéutica desarrollada implícitamente. (pp. 83-84).

La gran idea y tesis que gira alrededor del trabajo de Ure es que en la relación Yo-Tú, que es donde se produce la relación, el encuentro, el dialogo verdadero y auténtico, se da una experiencia hermenéutica. En esa relación verdadera, el Yo buberiano se acerca a percibir la realidad del Tú bajo la comprensión. Si bien es cierto el Yo se puede acercar bajo la observación y la contemplación, solo a través de la comprensión se produce el diálogo verdadero.

Sobre este aspecto de la comprensión buberiana, Ure (2001) planteó que:

Comprender, para Buber, es el acercamiento del Yo a aquella realidad con la que se establece una relación de reciprocidad. En el dialogo, el Tú se dirige al Yo y lo interpela, lo saca de la comodidad de su vida y le exige una respuesta. El Tú le abre un nuevo modo de existencia; en otras palabras, le encarga una nueva misión. (p. 79).

En el planteamiento antropológico de Buber solo cuando el Yo pronuncia el Tú es que se produce la comprensión. La tesis de Ure sobre la hermenéutica implícita que hay en la obra de Buber se sostiene en gran parte por lo escrito por el filósofo sobre las tres formas, esferas o niveles que tiene el Yo para relacionarse con el Tú. Estos tres niveles dependen de los diferentes tipos de Tú que existen y con los cuales el Yo puede tener un encuentro, una relación o un dialogo. Estos tres tipos son: 1) las cosas que pertenecen a la naturaleza; 2) la vida con el ser humano; y 3) la vida con las formas inteligibles (seres espirituales) y que se manifiestan en el arte. Estos tres tipos de Tú hacen ver que el dialogo Yo-Tú no es exclusivo de los seres humanos.

Para desarrollar sus tesis, Ure (2001) también plantea que Buber especifica que también hay tres tipos de diálogos y que de los tres solo uno de ellos es el que lleva al diálogo verdadero y auténtico. Estas tres formas de dialogar son a través del: 1) diálogo autentico; 2) diálogo técnico y 3) diálogo aparente. El diálogo auténtico es el diálogo que se ha de utilizar en los tres niveles de encuentro mencionados en el párrafo anterior.

De acuerdo a lo planteado hasta ahora acerca de la dialógica buberiana, Ure (2001) en su tesis declara que:

Sin embargo, el Yo puede decir Tú a las formas inteligibles dialogando con ellas al modo de comprensión. Todo depende de la actitud con la cual el Yo se vincula con la realidad. De ahí que el mismo objeto, por ejemplo un caballo, puede ser considerado simplemente como cosa (Ello) o valorado en su propio ser (Tú). (pp. 79-80).

Y a continuación expone de manera categórica: “En resumen: comprender es dialogar” (p. 80).

Para dicho autor entonces en donde quiera que se dé un diálogo verdadero se producirá una experiencia hermenéutica; es decir, habrá comprensión. Ure hace hincapié en que Buber jamás utilizó la expresión “experiencia hermenéutica”. Y para afirmar más su tesis sobre la hermenéutica implícita en la obra buberiana, sostuvo de manera precisa lo siguiente: “nos atrevemos a considerar la comprensión tal como la entendió Buber, como “experiencia hermenéutica” (Ure, 2001, p. 80).

En su tesis dicho autor sostiene que la condición básica y fundamental para que se dé el dialogo autentico y sincero es que el Yo se dirija al otro como un Tú. Si esa condición no se presenta no habrá comprensión desde la óptica buberiana. Comprender también significa acepta al Tú tal y como es. Es importante señalar que esta comprensión no es una comprensión objetiva, sino una comprensión que puede ser denominada dialógica porque llega a modificar al Yo existencialmente. Solo en el encuentro Yo-Tú es que puede darse la experiencia hermenéutica. Debe acotarse que en el planteamiento de Buber para que el diálogo sea fecundo y produzca los resultados esperados es condición *sine qua non* que cada participante del mismo siga siendo él mismo. Ninguno de ellos debe negociar ni perder su identidad.

El diálogo, la comprensión buberiana, la experiencia hermenéutica requiere que aparte de lo planteado en el párrafo anterior, también se presenten otras condiciones necesarias, tales como: que el Yo, instalado en el “entre” pronuncie la palabra primordial Yo-Tú; debe darse el acercamiento entre los interlocutores y la aceptación de la alteridad del otro. Aceptarlo tal y como es sin querer imponerse y respetarlo en su propio ser.

La comprensión buberiana o “experiencia hermenéutica” es también una experiencia lingüística. Buber planteó que las cosas hablan y que poseen una gran capacidad para darse a conocer a través del lenguaje. La disposición a la escucha y una apertura incondicional; también es parte de esta comprensión lo ético, es decir, que dialogar indica también hacerse responsable de aquel a quien escucho, interesarme por su vida y ayudarlo cuando me necesite, Ure (2001).

La dialógica buberiana, de acuerdo a lo presentado por Ure, posee una dimensión interpretativa. ¿Y esto qué significa? Que el Yo al relacionarse con el Tú, sale modificado, descubre un nuevo sentido de su propia existencia y junto con este nuevo sentido, también descubre el camino que debe seguir. Ure resume su tesis sobre la hermenéutica implícita que hay en Buber escribiendo esto:

En cuanto al caso puntual de la comprensión de un texto no encontramos ninguna referencia a lo largo de la obra de Buber. Esto se debe, como ya hemos aclarado, a que el planteo buberiano es principalmente antropológico. Sin embargo, de acuerdo a su concepción del encuentro Yo-Tú, si fuese el contenido de un libro al que se le dirige la palabra básica Yo-Tú, ¿por qué no habríamos de comprenderlo? De hecho un texto comprendido muestra una nueva posibilidad de existencia que puede ser realizada por el Yo (lector). Por eso creemos que la dialógica buberiana puede extenderse también a la relación entre un hombre y un texto. (2001, p. 89).

Por otro lado, Steven Kepnes (1992) desarrolló lo que él denominó una “hermenéutica textual buberiana”. Este modelo, si bien es cierto lleva el nombre de “buberiano” es más bien el fruto de su propia labor. Señala dicho autor que Buber nunca articuló un método hermenéutico sistemático para la comprensión de todos los textos, pero que sí es posible encontrar directrices muy específicas que permiten obtener una hermenéutica buberiana a partir de toda su obra. En su modelo Kepnes no tan solo utilizó material de Buber, sino que también utilizó material procedente de otros teóricos del área de la hermenéutica.

Para bosquejar esta teoría hermenéutica buberiana él uso, como marco de trabajo, un pequeño y poco conocido artículo que Buber escribió para la Biblioteca Pública de Nueva York en el 1944 titulado “Consejos para los Visitantes de Bibliotecas”. De acuerdo con Kepnes (1992) en este artículo, Buber empieza describiendo el tipo de actitud que se debe tomar cuando se va a leer un libro, luego dirige al lector a que tome nota de los elementos particulares que entran en la composición del libro para, finalmente, dirigirse a su propia vida y a otros lectores.

El método desarrollado por Kepnes (1992) consta de cuatro grandes etapas:

Etapas número uno: El Texto como un Tú

Esta etapa puede mejor ser caracterizada como una predisposición de parte del intérprete a entrar, tan cerca como sea posible, a una relación Yo-Tú (en los términos clásicos de Buber) con el texto. De acuerdo a Kepnes (1992), el lector asume “una actitud pre-crítica, impresionista, meditativa que permite al texto como un ente viviente hablar al lector, desafiar al lector, revelar diferentes aspectos de la realidad de la cual el lector no está consciente” (p. 72). Caracteriza también esta primera etapa de interpretación el hecho de que el lector es relativamente pasivo. Esta etapa es un prerrequisito para el diálogo con el texto. “Es una etapa en la cual el lector desarrolla ‘intuiciones’ en cuanto a sentido y significado del texto” (p. 72).

Etapas número dos: Diálogo con el Texto

Según Kepnes (1992), a pesar de que la primera etapa requiere una especie de suspensión personal, muy pronto, sin embargo, el texto provoca una reacción por parte del lector. “La actividad del lector, la reacción del lector, debe incluir entonces un diálogo con su propio lenguaje y cultura. La pregunta ‘¿quién es este texto?’ provoca la pregunta ‘¿quién soy yo?’”(p. 73). Para Compton (1998) esta segunda etapa es sobre este grado de reacción y por lo tanto implica el llamado y la respuesta, implica el dar y tomar del diálogo. Esta segunda etapa hace que entren en juego las tradiciones culturales y presuposiciones del lector. Es decir, la lectura del texto estimula un diálogo interno en el lector relacionado con su propio lenguaje y cultura. Es en esta misma etapa donde se

reconoce la necesidad de que el lector haga consciencia de sus propios prejuicios y suposiciones como una manera de obtener alguna distancia de ellos.

Etapa número tres: Ejerciendo una distancia crítica del texto

En esta fase “el intérprete ejerce una distancia crítica del texto y emplea métodos de explicación para analizar la estructura y retórica del texto” (p. 78). Es a través de los métodos de explicación que esta distancia es lograda.

Etapa número cuatro: Reconectando el Texto a la vida

Según Kepnes (1992) “Esta etapa es lograda según el intérprete reflexiona sobre el autor, quien sirve como un recordatorio para reconectar el texto a la vida” (p. 78). Para Compton (1998) no es suficiente que la relación dialógica quede entre el intérprete y el texto; para que la interpretación se complete, el intérprete debe en primer lugar asimilar el significado del texto a su vida, y como resultado de esta experiencia habrá una reorientación para el intérprete hacia la vida como hacia el mundo. La culminación del círculo de las cuatro etapas se completa cuando el intérprete presenta su palabra de interpretación al público, a la comunidad para que se realice el diálogo. Kepnes (1992) concluye esta última etapa planteando lo siguiente: “La aplicación del mensaje del texto a la vida del intérprete implica compartir la interpretación del mensaje con una comunidad de investigación la cual retará y depurará la interpretación a través de un diálogo común” (p. 78).

CAPÍTULO V: DISCUSIÓN Y CONCLUSIÓN

El cuidado como recurso en la TC

Para Nagy y sus colaboradores el cuidado es una de las piedras angulares en la TC, (Boszormenyi-Nagy y Krasner, 1986), ya que es uno de sus presupuestos antropológicos fundamentales. De hecho la ética relacional, que es la dimensión por excelencia de la TC, descansa sobre este cuidado. En referencia a este aspecto se puntualizó Este cuidado óptico, que en la TC presenta la característica de ser un cuidado recíproco y responsable, está siendo estudiado en las recientes ciencias de la vida y los resultados de estas investigaciones “apuntan a la evidencia de posibles orígenes biológicos del cuidado recíproco que indican que cuidar a los débiles y vulnerables podría ser un elemento general en los seres vivos” (van der Meiden et al. 2018, p.7).

Para van der Meiden et al. (2018) este presupuesto antropológico sobre el cuidado óptico, es decir, la tendencia innata a cuidarse mutuamente, se convierte en el recurso humano más importante en la TC, aun cuando no siempre esté visible sino que se mantiene cubierto, oculto o latente en los seres humanos. Para la TC en el sistema familiar hay recursos relacionales disponibles que tienen su origen en este presupuesto antropológico. Uno de los objetivos principales de la TC, con relación a este cuidado

recíproco responsable, expresado de diferentes maneras consiste en: evocarlo, mejorarlo, provocarlo, divulgarlo, resaltarlo y enriquecerlo.

En la TC utilizar el cuidado recíproco responsable como recurso sirve para:

1. Mejorar el bienestar humano (a través de lograr el crecimiento de cada ser humano, aumentar la capacidad para la vinculación entre los miembros estrechamente relacionados y producir salud en cada uno de ellos)
2. Prevenir la disfunción en el futuro
3. Rehabilitar y reparar las heridas, las injusticias vividas en la familia
4. Fortalecer el “sistema inmunológico de la familia”
5. Aumentar el sustrato del destino de la posteridad
6. Generar un diálogo genuino

El cuidado en el quehacer del Terapeuta Contextual

Boszormenyi-Nagy y Krasner (1986) articularon de una manera muy precisa lo que se esperaba del terapeuta contextual al desarrollar su práctica clínica. Para ellos “el terapeuta y el cliente se encuentran en medio de la miseria y la necesidad de este último” (p. 395). Entre otras cosas, en este marco el terapeuta tiene que ser bastante digno de confianza para que su cliente pueda depositar en él sus secretos, pueda revelarse y también pueda mostrar sus heridas.

En respuesta a la confianza depositada por el cliente, el terapeuta le proporciona un cuidado genuino e invierte en el proceso sus competencias, sus destrezas, su confidencialidad, responsabilidad y seguridad, y al mismo tiempo ofrece su disposición para abrir temas controversiales, dolorosos, vergonzosos y difíciles de tratar, ganando con todo esto confianza en el proceso. De una manera u otra, el rol del terapeuta contextual es el de ser un cuidador preocupado, que significa entre otras cosas que debe ser selectivamente parcial al dolor de su cliente y a su causa. Para el cliente el terapeuta es una autoridad, es alguien con quien se puede hablar. Es un puerto seguro y estable, además de ser una reserva de confianza, Boszormenyi-Nagy y Krasner (1986).

Se señala en este acercamiento que el cliente tiene dos formas de medir la confiabilidad del terapeuta. La primera es a través de su capacidad para oír y percibir el

tono afectivo del proceso relacional. La segunda es mostrar una interpretación fiel y digna de confianza del afecto y del significado de éste en la vida de su cliente.

Para un terapeuta contextual el mundo emocional y la franqueza son de mucho valor, pero no se queda ahí estancado sino que su gran preocupación es llegar al reino del compromiso con su cliente. La meta, como ya se señalado anteriormente es entonces, ayudar a las personas a lograr una actitud que los librerá y los preparará para una búsqueda de un balance de justicia multilateral en sus relaciones.

El terapeuta contextual lleva la especial carga de tener que ser activamente parcial con cada uno de los miembros de la familia. Su elección del acercamiento multidireccional es más que una preferencia intelectual, es más que una opción emocional, esta elección está basada sobre datos factuales.

La satisfacción profesional del terapeuta procede, tanto, de sus propios intereses, así como, del haber realizado un buen trabajo con sus clientes. Haber realizado un buen trabajo, junto al haber recibido un pago justo contribuye a profundizar el sentimiento de auto-estima de cualquier trabajador. El significado de haber realizado un adecuado trabajo es un factor central en el área del servicio a los demás. Para un terapeuta, el saber que su trabajo no tiene valor exige un alto precio en la integridad personal por un buen tiempo.

La esencia del diálogo cliente-terapeuta depende del encuentro que tiene lugar entre ellos. El signo real del cuidado expresado se demuestra en la habilidad del terapeuta para despedirse de su cliente, es decir, que el cliente pueda retirarse libre de dependencia, aun libre de la propia relación terapéutica. El encuentro real se da donde hay un cuidado responsable, esto quiere decir, donde existe una preocupación genuina, tanto del terapeuta como del cliente por el bienestar y éxito de ambos.

En este sentido la posición del terapeuta radica más en ayudar a los clientes con sus propias motivaciones. Por lo tanto, la actividad terapéutica descansa en provocar la espontaneidad en los clientes, más que en ejercer poder o dominio sobre ellos. El terapeuta retiene el derecho a afirmarse a sí mismo en formas activas. La ganancia del terapeuta se deriva de la creciente capacidad para el diálogo que presenta la familia.

En la TC se sostiene que para que un terapeuta contextual pudiera aplicar la parcialidad multidireccional como actitud terapéutica que permite establecer una

estructura que provee la seguridad para explorar, identificar, movilizar y ganar confianza residual, el mismo necesitaría poseer los siguientes elementos (Boszormenyi-Nagy y Krasner, 1986, pp. 400-401):

1.- Libertad Personal:

Los terapeutas necesitan libertad y mentes que estén abiertas a los puntos de vista de otros cuyas vidas pueden verse afectadas por la acción terapéutica. Para lograr esto en la sala de terapia, tienen que ser capaces de lograrlo en sus relaciones con sus propias familias de origen, con sus hijos, compañeros, pares, colegas y otras personas con quienes comparten un compromiso mutuo.

2.- Convicción:

La culpabilidad o deserción existente puede ser la base de inhibiciones profundas en la vida y el contexto de una persona.

Las personas pueden ser liberadas de la culpa existencial a través del derecho ganado.

Las personas pueden desaprender la confianza excesiva en el derecho destructivo y descubrir cómo obtener un derecho constructivo como camino hacia la libertad y la satisfacción.

Las personas se benefician al distinguir entre el significado de sus legados reales y las misiones y mandatos que se originan a partir de la delegación de los padres y la fuerza de la costumbre.

Los terapeutas como profesionales obtienen derecho a través del beneficio de sus clientes.

3.- Coraje:

El coraje terapéutico, un requisito previo de la utilidad terapéutica, está involucrado de las siguientes maneras:

Ayudar a una familia a enfrentar sus problemas reales de herida, vergüenza, dolor y bochorno.

Hacer frente a los miembros de la familia con problemas aterradores, por ejemplo, incesto o suicidio.

Asumir el riesgo de ser etiquetados erróneamente por colegas o clientes por tratar de aclarar los problemas de equidad de una familia.

Desafiando la pseudo adversariedad que es defensiva y protectoramente reforzada en el proceso de ayudar a las personas a resolver los problemas reales de los conflictos de intereses de persona a persona.

Enfrentando el fuerte impacto existencial y emocional de los conflictos de interés interpersonales.

Enfrentar e interrumpir esquemas de negocios de tipo explotador entre miembros de la familia que destruyen la confianza interpersonal.

Arriesgar la franqueza y persistencia que ayudan a los clientes a definir y representar posiciones y convicciones relacionales honestas.

4.- Conocimiento y Habilidades:

Una capacidad para reconocer los universales transculturales de mérito y obligación existencial, independientemente de las preferencias de valor aprendidas.

Una capacidad para ayudar a las personas a enfrentar los balances de equidad entre ellos. Y una capacidad similar para identificar cómo los miembros de la familia utilizan su desarrollo moral e intelectual y su sofisticación como armas entre sí.

Una capacidad para reconocer los problemas reales de la vida que crean profundas luchas interpersonales.

Una capacidad para reconocer los puntos de ventaja realmente diferentes que las personas pueden sostener de forma natural y válida.

5 y 6.- Una capacidad de empatía y la habilidad para reclamar su propia existencia privada.

Una capacidad para la parcialidad empática hacia todos los miembros de la familia libera las obligaciones de un terapeuta para con los clientes y le otorga el derecho a separar el trabajo de forma individual y a las relaciones personales.

Se puede observar que dentro de estos elementos no aparece el cuidado. En la labor de cuidado que el terapeuta contextual debe ofrecer al cliente lo más lejos que llegaron a plantearse Nagy y sus colaboradores fue el de mostrar consideración y preocupación hacia las personas involucradas y el de expresar empatía por los sentimientos de las mismas, Boszormenyi-Nagy y Krasner (1986).

La ética levinasiana en la TC

El “encuentro” de Nagy con el tema del cuidado se dio a través de dos caminos. Uno de ellos fue a través de sus investigaciones, reflexiones y práctica clínica. Sobre este encuentro escribió lo siguiente:

Nuestra experiencia terapéutica incluye muchos años de trabajo casi exclusivo con familias y parejas, además de la anterior labor terapéutica individual (...) Hemos entrevistado familias de destacados profesionales, hombres de negocios y dirigentes comunitarios, así como familias de asesinos y desviados sexuales. Hemos atendido familias de hombres exitosos, de intelectuales, de trabajadores, y también de habitantes carenciados de los guetos. Pasamos cientos de horas en sus hogares y miles en nuestro consultorio. (Boszormenyi-Nagy y Spark, 1994, p. 2).

El otro camino fue a través de su experiencia personal. Sobre este, en entrevista ya citada, expresó lo siguiente:

Q: Nació en Hungría y se trasladó a América en el 1950. ¿Piensa que su vida personal ha influenciado su visión de la vida y de la terapia?

IBN: Probablemente ambos eventos han sido importantes. Personalmente pienso que la principal influencia ha sido que aún antes de entrar a la escuela de medicina ya estaba profundamente interesado en ayudar a los psicóticos. Aquí estaban sufriendo, sufriendo injustamente, seres humanos cuya condición era un misterio que ni la medicina ni la psicología habían resuelto. Así que, el desafío estaba allí para mí aun antes de la escuela de medicina.

Comencé mi formación médica sabiendo que perseguiría la psiquiatría. (Heusden & Eerenbeemt, 1986, p. 3).

Este breve fragmento de entrevista, con la riqueza de información y de significado que contiene en su interior, puede ser parafraseado en los términos de la

ética levinasiana de la siguiente manera: “Preocupación por ser cuidador del Otro, del Otro que sufre. El Otro que a través de su rostro llama e interpela para que se le dé respuesta –se asuma una responsabilidad infinita- a su sufrimiento”.

En él también se pueden identificar espacios claves que abren sus puertas para dar la bienvenida a la ética levinasiana en la TC. Estos espacios son los siguientes:

1.- El Paciente como el Otro que sufre

Resulta muy evidente identificar un punto de encuentro entre estos dos pensadores, y es que ambos fueron movidos por experiencias personales en donde el sufrimiento –propio y del otro- fue la característica esencial observada. Este sufrimiento marcó la vida y obra de ambos. A este respecto leamos lo que Putnam (2005) escribió sobre Lévinas:

Levinas sobrevivió a la Segunda Guerra Mundial en circunstancias difíciles y humillantes, en tanto su familia –salvo su mujer y su hija- pereció. Esta experiencia bien pudo haber configurado su convicción de que lo que se exige de nosotros es la “infinita” voluntad de estar disponible por y para el sufrimiento del otro. “El hambre del otro –ya sea apetito carnal o hambre de pan- es sagrado; solo el hambre de un tercero pone límites a ese derecho”, escribe en el prólogo a *Difícil Libertad*. Entender a fondo lo que Levinas quiere decir con esto equivaldría a entender toda su filosofía. (p. 43).

En la relación terapeuta-paciente, el paciente, en términos de la ética levinasiana, es el Otro que sufre. Lévinas utiliza las categorías de “la viuda”, “el huérfano” y “el extranjero” (desconocido) para referirse al Otro que sufre. Sin embargo, Gordon (2006) al referirse al Otro de Lévinas y las categorías que utiliza tiene sus dudas sobre este tema. Escribió lo siguiente:

Continúa siendo un enigma quién es el otro que genera las responsabilidades en el yo y le permite convertirse en un ser humano activo. El modo en que él o ella son descriptos en los escritos de Lévinas es demasiado vago y está demasiado

restringido como en el caso de la viuda, el huérfano, el hambriento y el que no tiene ropas. (pp. 92-93).

Frente a esta objeción planteada es importante hacer notar que Lévinas, como judío practicante y conocedor muy bien de la Biblia Hebrea, utiliza estas categorías como símbolo del que sufre, del que necesita protección y cuidado, del que necesita de alguien que lo defienda. En el pueblo hebreo existían leyes que tenían como propósito cuidar, proteger y defender a la viuda, al huérfano y al extranjero.

Éxodo 22:21-23 dice:

“no engañarás ni maltratarás al extranjero, porque también ustedes fueron extranjeros en Egipto. No afligirás a las viudas ni a los huérfanos. Si llegas a afligirlos, y ellos me piden ayuda, yo atenderé su clamor”.

Deuteronomio 27:19 presenta la siguiente sentencia: “Maldito el que pervirtiere el derecho del extranjero, del huérfano y de la viuda. Y dirá todo el pueblo: Amén.

Y el Salmo 68:5 presenta a Dios como “Padre de huérfanos y defensor de viudas”.

El paciente es el extranjero y como tal es el desconocido que sufre, es el otro desamparado que se muestra a través de su rostro. El paciente como el otro humano levinasiano se presenta y hace una demanda infinita, una exigencia infinita de atención, protección, preocupación, de desvelo, de provocar sosiego y de que se le brinde cuidado. El paciente, al igual que el vecino levinasiano, es el que preocupa antes de haber asumido algún compromiso con él. El rostro del paciente como metáfora, llama, pide, busca, exige, persigue, toma como rehén e interpela al terapeuta; si pide espera que recibir, si busca espera encontrar y si llama espera que le respondan, que le den respuesta. Este rostro dicta un mandato ético que espera sea obedecido por el terapeuta y lo hace a través de la siguiente expresión: no me mates, no me dejes morir solo, no me abandones en medio de mi fragilidad, vulnerabilidad, lucha y sufrimiento. Esta expresión, que se puede leer en su mirada, es la primera palabra del rostro levinasiano del paciente. No abandonarlo implica que hay que cuidarlo, ya que lo que se cuida dura y mientras más se cuida más se posterga la muerte o desaparición del mismo. El precio del descuido o no atención al sufrimiento del paciente por parte del terapeuta tiene un precio muy caro para todos los que están siendo afectados por la situación presentada.

Pero al mismo tiempo este rostro que interpela, demanda, exige y toma como rehén, se deja ver y conocer como pobre, indefenso, vulnerable, con necesidades y carestías. Esta es la gran paradoja del rostro del paciente: un amo que manda y exige que le obedezcan, pero por otro lado es el que sufre, el indigente, el que está desnudo y devastado. El paciente sufre, se siente degradado, tiene necesidad, pero también está lleno de vergüenza por saber que es un ser necesitado y carenciado que solicita y demanda ayuda.

El paciente, como el otro levinasiano, adquiere la primacía en la relación terapéutica y por tanto está por encima del terapeuta. El paciente habla de su miseria, de su angustia, de su soledad, de las injusticias que ha vivido o que todavía está viviendo, pero todo este revelarse en confianza tiene como objetivo último que se le dé respuesta, es decir, que se asuma una responsabilidad infinita frente a lo que es y está viviendo.

Sabe este paciente que no es ni espera ser tratado como un objeto que debe ser categorizado, etiquetado para ser contemplado y comprendido; su gran meta es que se le responda. En su dejarse conocer anhela hospitalidad por parte del terapeuta.

En la ética levinasiana el Otro es el prójimo: el paciente es el prójimo.

2.- El terapeuta contextual como sujeto ético levinasiano y como cuidador del paciente (del otro que sufre)

El quehacer del terapeuta contextual como sujeto ético levinasiano encuentra su base y punto de partida en rostro del paciente que le ordena, le manda y le interpela para que dé respuesta a su sufrimiento, a su dolor, a su desnudez. Desde que recibe este mandato ético, el terapeuta se convierte en rehén del paciente, se sabe llamado, se siente interpelado y se siente perseguido por este mandamiento.

El mandamiento le obliga, le conmina a obedecer a la demanda ética que tiene por delante. No tiene escapatoria. Es tal la importancia que tiene que el terapeuta se convierta en un rehén que el mismo Lévinas planteó sobre este punto lo siguiente: “Es a través de la condición de ser un rehén que puede existir la piedad, la compasión, el perdón y la proximidad en el mundo –aun lo poco que hay, incluso el simple ‘Después de usted, señor’” (Lévinas, citado por Orange, 2013, p. 47).

El mandamiento ético al terapeuta contextual es muy claro y preciso: Está obligado a responder, debe asumir una responsabilidad infinita, hacerse cargo del sufrimiento del paciente que dice: no me dejes solo en mi sufrimiento, soledad, porque estoy devastado y me siento muy vulnerable. El paciente presenta una exigencia infinita de necesidad, de protección y de cuidado, y este sufrimiento lo coloca por encima del terapeuta.

El terapeuta, con su respuesta, elimina por completo el ser indiferente frente al desconocido que tiene por delante y que sufre -el paciente-. En el momento en que reconoce que el otro con su necesidad y su demanda se coloca por encima de él, en ese preciso momento exclama sin expresarlo que se ha convertido en cuidador/guardián de este. Debe señalarse, como el propio Lévinas en algunos momentos expresó, que existe la posibilidad de que no se responda a este mandato ético. Es posible ver al otro sufrir y pasar de largo sin hacer nada. El terapeuta sabe que está ligado al paciente con anterioridad a cualquier compromiso adquirido, el paciente ordena, demanda antes de ser reconocido.

En la responsabilidad que asume el terapeuta frente al mandamiento que se le ha dado y bajo la condición de vulnerabilidad que experimenta el paciente, este sujeto ético coloca en primera lugar esta condición y le da la bienvenida al paciente. Este responder conlleva un proceso.

Esta responsabilidad que asume frente al paciente que sufre no la eligió; él es elegido y por lo tanto es el único que puede hacer algo con relación a la demanda que tiene frente a sí. Es una obligación ética no de contrato. Su subjetividad queda marcada por su sentido de responsabilidad. Su vocación suprema es el ocuparse del que sufre, es cuidar del otro. Se ha vuelto un ser compasivo. Desde la ética levinasiana el verdadero sentido de su existencia y de su humanidad como terapeuta está en reconocer y actuar en función de la primacía que tiene el cliente.

3.- La relación terapéutica como ética levinasiana

Para poder entender a cabalidad el espacio que tiene la ética levinasiana en la relación terapéutica de la TC es importante hacer los siguientes señalamientos con relación al contexto alrededor del cual se ha desarrollado este enfoque psicoterapéutico. Boszormenyi-Nagy, Grunebaum & Ulrich (1991) sostienen que la TC es un enfoque que puede trascender el círculo familiar para dar respuesta directa también a realidades

sociales, políticas y económicas. Sin embargo, lo cierto es que tanto la teoría como la práctica contextual han encontrado su campo de aplicación en el espacio de las relaciones entre personas estrechamente vinculadas o relaciones cercanas, específicamente las relaciones familiares, y estas relaciones cercanas tienen su propia dinámica.

Por otro lado, Boszormenyi-Nagy y Krasner (1986) plantean que la esencia de las relaciones cercanas está en que las personas usan y son usadas de manera recíproca y que al mismo tiempo aceptan o luchan contra usos particulares de parte de los otros. Sostienen también que estas relaciones además de ser cercanas también son duraderas en el tiempo y están gobernadas por una dimensión ética. Es importante recordar en estos momentos a modo de síntesis que el gran aporte de Nagy y sus colaboradores al mundo de la psicoterapia fue el haber planteado una redefinición ética del contexto relacional de las personas que están estrechamente vinculadas (relaciones cercanas). De ahí que la ética relacional (dimensión IV de la TC), a la que ya se hizo referencia en el capítulo dos, presenta las siguientes características básicas:

Es una ética que:

1. Se aplica para las relaciones cercanas, para personas que están estrechamente vinculadas.
2. Enarbola y descansa sobre la reciprocidad, la mutualidad entre las personas que se relacionan.
3. Busca siempre un balance o equilibrio en movimiento de esta reciprocidad.
4. Tiene su inicio y fundamento en el “Yo”.
5. Apela a que se asuma responsabilidad por las consecuencias que se derivan de las decisiones y acciones que se toman.
6. Estimula la confiabilidad mutua.

Hecho estos señalamientos se pasará a describir el espacio que encuentra la ética levinasiana en la relación terapéutica contextual. Esta relación terapéutica ha de presentar las siguientes características:

a) Es una relación terapéutica marcada por una ética que está dirigida al otro, al prójimo. Esta ética trasciende las relaciones cercanas. No se limita a las personas que están estrechamente vinculadas. Está dirigida al paciente como el otro que sufre. Este

aspecto de la ética levinasiana queda muy bien aclarado con lo que Orange (2013) escribió sobre el mismo:

Tercero, existe la objeción de que cuando uno ama a alguien, uno no se siente obligado, tomado como rehén, traumatizado, perseguido por el otro, tal como afirmó Lévinas. Seguramente esto es cierto, pero Lévinas no estaba hablando de relaciones íntimas y personales, sino más bien de la viuda, el huérfano y el desconocido. Estaba hablando del paciente que aún no he llegado a querer, del vecino que vi siendo llevado a los campos de concentración, del vagabundo murmurando en el metro. Estaba hablando del hombre que se tiró a las vías del metro para salvar la vida de un desconocido, de los médicos sin fronteras y de todo aquel que disminuye la velocidad lo suficiente como para mantener la puerta abierta para otro. “Apres vous, monsieur!”. (p. 57).

Tal y como ha sido planteado en la literatura sobre la relación terapéutica, Orange (2013), las necesidades, carencias y sufrimientos del paciente que sufre son la razón de ser de este proceso. Boszormenyi-Nagy y Krasner (1986) expusieron que “la terapia sería una ocupación errónea si una persona fuera insensible al sufrimiento de las personas” (p. 397). Dichos autores también fueron muy explícitos al sostener que una de las grandes encomiendas que tiene el terapeuta al ejecutar su trabajo desde la visión contextual está relacionada directamente con “ayudar a las personas que están sufriendo, incapacitadas o discapacitadas” (p. 275).

b) Es una relación terapéutica marcada por una ética que critica, que es lo mismo que decir, que cuestiona la libertad y la autonomía del “Yo” del terapeuta. El terapeuta no es quien elige acercarse al paciente, todo lo contrario, es el paciente quien lo elige. Como ya ha sido planteado, el terapeuta se convierte en un rehén del paciente.

c) Es una relación terapéutica marcada por una ética que está fundada en el otro. Una relación terapéutica que tiene su punto de partida en el otro, que es con el otro y para el otro. Es una relación terapéutica que parte de la necesidad, del sufrimiento del

paciente. El paciente, como el otro desconocido que sufre, a través de su rostro inicia la relación.

d) Es una relación terapéutica marcada por una radical asimetría entre el terapeuta y su cliente. A la asimetría Lévinas le llamó también “una curvatura del espacio intersubjetivo” queriendo decir con esto que la relación terapéutica como ética levinasiana no se da entre iguales. Si esta relación es asimétrica entonces no hay espacio para esperar, desear o anhelar la reciprocidad. La asimetría está por encima de la reciprocidad. Critchley, (citado por Orange (2013), planteó el sentido de la asimetría levinasiana de la siguiente manera: “en el interior de esa relación, mientras está teniendo lugar, en este preciso momento, colocas una obligación sobre mí que te hace más que yo, más que mi igual” (p. 45).

e) Es una relación terapéutica marcada por una ética que es práctica, que es acción y no conceptualización. El sufrimiento del paciente no puede esperar hasta que el terapeuta lo comprenda ni pueda reducirlo a la comprensión. Es una relación “cara a cara” que busca cuidar, aliviar y no permitir que el paciente “muera solo”.

f) Es una relación terapéutica marcada por una ética que demanda una responsabilidad infinita de parte del terapeuta hacia el paciente como el otro que sufre. Bajo esta ética levinasiana el terapeuta en dicha relación asume una total responsabilidad por la condición del paciente que sufre. Significa que responde a la llamada que hace el paciente a través de sus necesidades y sus vulnerabilidades. El terapeuta tiene la obligación de ser el cuidador del paciente. Es el guardián del hermano, del prójimo, del paciente. Es el responsable del paciente sin haberlo elegido. El asumir una responsabilidad total e infinita por el paciente y su condición es la clave para que el Yo del terapeuta pueda encontrar su sentido y lugar de cara a su vocación de servicio. En la ética levinasiana el sentido de la vocación auténtica del terapeuta se da en la responsabilidad que este asume frente a la realidad del sufrimiento del paciente. Es una responsabilidad que va más allá de lo que el terapeuta hace. El terapeuta es responsable del paciente sin haber tenido que tomar alguna responsabilidad alguna con relación al paciente.

Elaboración del concepto de cuidado para la TC

Para la elaboración del concepto de cuidado en la TC, la reflexión de Boff sobre dicho concepto, que ya fue expuesta en el capítulo II, habrá de servir de guía. Para Boff la situación paradójica que está viviendo la sociedad actual la ha llevado a convertirse en una sociedad que está en crisis, que está agonizando, que está poniendo en peligro la misma esencia humana y que como resultado final podría provocar la extinción de la especie humana.

Es en este contexto de decepción, frustración, desencanto y pérdida de conexión con el Todo donde el paradigma del cuidado propuesto por Boff puede traer luz y proporcionar una guía que permita redefinir los propósitos de la humanidad y su lugar en el cosmos. Este nuevo paradigma sobre el cuidado aporta unos nuevos valores, una visión del mundo diferente, nuevos sueños para la humanidad, nuevas prácticas espirituales y de convivencia, entre otros.

Este paradigma posee todas las condiciones y características que permiten que el mismo pueda ser tomado en cuenta para su aplicación en la TC. En el mismo, su autor señala que ha de servir para sanar las heridas del pasado, para proteger la vida en el presente y para prevenir futuros daños a las generaciones que habrá de llegar y de ocupar el espacio dejado por las actuales generaciones. Este nuevo paradigma le plantea a la especie humana la necesidad de verse como un sistema que es parte de un todo mayor y en donde la existencia es inseparable de la co-existencia, en donde un ser humano no solo se relaciona con otro para interactuar simplemente, sino para que ese interactuar sea en armonía y genere en última instancia la comunión entre los que se relacionan.

El concepto de cuidado elaborado por Boff para este paradigma se sustenta sobre cuatro grandes sentidos que son: 1) como actitud, 2) como preocupación, 3) como necesidad de ser cuidado y la predisposición a cuidar y 4) como precaución y prevención. A la luz de esta nueva visión del cuidado, y ya que el cuidado recíproco responsable es un presupuesto antropológico sostenido por la TC, entonces se plantea que este cuidado presente las cuatro dimensiones aportadas por Boff en su definición.

1.- La dimensión actitudinal del cuidado:

Significa que el terapeuta contextual habrá de ver su vocación, mandato, obligación y responsabilidad instrumentalizado a través de su práctica clínica no como un acto específico y puntual que tiene un principio y un fin definido y que está limitado a un

espacio de tiempo terapéutico. Cada caso, cada intervención despertará esta actitud, ya que el cuidado como actitud es parte de la propia esencia de la naturaleza humana. El cuidado como estado o disposición psicológica interna y como responsabilidad infinita que orienta el accionar del terapeuta contextual habrá de movilizarlo para que desarrolle una relación armoniosa, protectora y de cuidado evidenciada en su sensibilidad, en su disposición sin reservas, en su hospitalidad ética y psicológica y en su compasión hacia las personas que se verán afectadas por todo lo que ocurra durante el proceso, estén o no presentes en la sesión terapéutica. Esta dimensión actitudinal del cuidado tiene la intención de enviar el siguiente mensaje por parte del terapeuta: “aquel que sufre y que me importa me mueve a que le cuide”. Esta actitud debe acompañar “la determinación del terapeuta de descubrir la humanidad de cada participante – aun del miembro monstruo de la familia” (Boszormenyi-Nagy y Krasner, 1986, p. 418). Entonces como dimensión actitudinal aparte de incluir el “expresar empatía por los sentimientos de la persona” (Boszormenyi-Nagy, 1986, p. 397) implica también que el terapeuta debe mostrarle su desvelo y diligencia, su disposición a responder a sus necesidades y sufrimientos, entre otras cosas, a través de: a) estar pendiente del caso y tener a disposición todo el proceso que se ha llevado a cabo para poder recordarlo con meridiana claridad; b) preguntar qué ha pasado desde la última sesión que se llevó a cabo; c) manifestarle cualquier acción que haya llevado a cabo con fines de comprender y manejar más adecuadamente la situación que está por delante.

2.- La dimensión preocupación del cuidado:

Esta dimensión produce inquietud y desasosiego en el terapeuta a causa del sufrimiento e injusticias que experimentan los miembros del sistema familia de manera particular y el sistema como tal. La misma puede ser identificada en la siguiente declaración: “La terapia sería una ocupación errónea si una persona fuera insensible al sufrimiento de los demás” (Boszormenyi-Nagy, 1986, p. 397). Es evidente que aquí cuando se habla de persona está refiriéndose esencialmente al terapeuta. Es a esa sensibilidad a la que apelan dichos autores cuando se refieren al cuidado como preocupación. El sufrimiento de sus clientes debe preocupar al terapeuta hasta el grado de no sentirse cómodo hasta que pueda ver acciones y conductas por parte de los miembros del sistema familiar que evidencien que han aprendido a preocuparse y mostrar consideración los unos por los otros. Implica que nunca hay reposo para el terapeuta contextual. Su no-reposo se manifiesta en su disposición a preocuparse por el sufrimiento que acompaña a las

personas. Pero es también bajo esta misma dimensión de la preocupación que se instrumentaliza parte del potencial psicológico humano. Este potencial fue expresado de la siguiente manera: “El potencial psicológico humano incluye la necesidad de preocuparse por los demás” (Boszormenyi-Nagy y Krasner, 1986, p. 78). Esta preocupación lo mueve a la compasión, a ocuparse, a accionar, a hacer algo para aliviar, reducir o eliminar el sufrimiento del paciente. Mueve al terapeuta a dar respuesta, según sus posibilidades y recursos.

La inquietud, el desasosiego por lo que le pueda pasar a los integrantes del sistema familiar debe llevar al terapeuta a pensar y buscar múltiples formas de evitar más dolor en el futuro, tanto inmediato como a largo plazo, y de sanar las heridas e injusticias experimentadas en el sistema. Sobre esta dimensión se escribió que “La extensión de una preocupación por igual hacia todos aquellos que pueden ser afectados por el tratamiento, tomando en cuenta sus intereses básicos de bienestar, tal como son percibidos por ellos mismos y por los demás” (Ulrich, 1983, p. 187).

3.- La dimensión corazón del cuidado:

Esta dimensión plantea que el cuidado es un “corazón” ético-existencial, cuyo dos movimientos son: cuidar (sístole) y ser cuidado (diástole); son dos movimientos existenciales indisociables. Dicha dimensión establece un sentimiento de mutua pertenencia. Cuidar y ser cuidado es una estructura propia, inherente, constitutiva al Ser mismo (dimensión óptica); es la estructura básica de lo humano. El ser humano es, por su naturaleza y esencia, un ser de cuidado y como tal siente el llamado, la predisposición, la voluntad a cuidar. Se recordará que biológicamente el ser humano es un ser carente, que no tiene ningún órgano que le permita la sobre vivencia y por esa razón su existencia física descansa en haber recibido cuidado del Otro. Pero el ser humano no es solamente un entidad biológica, también es psicológica, ética y existencial. Bajo esta dimensión el terapeuta contextual tiene que expresar su cuidado a través de un conjunto de reflexiones, decisiones y acciones que sirvan de apoyo, sostén y protección a los involucrados en el proceso de terapia. Bajo esta misma dimensión el terapeuta contextual reconoce las limitaciones que le son inherentes a su propia humanidad y por tanto sabe que tiene la necesidad de ser cuidado; por esta razón debe estar siempre abierto a pedir y recibir cuidado cada vez que lo necesite. Si bien es cierto que la relación terapéutica es asimétrica por definición, en donde el cliente a través de su sufrimiento está por encima del terapeuta, no menos cierto es que en términos

existenciales, el terapeuta es un ser humano con sus propias carencias y sufrimientos que así como responde por el otro que sufre, también espera que haya otro que responda y se responsabilice por el sufrimiento de él.

4.- La dimensión prevención y precaución del cuidado:

El ser humano es la parte consciente de todo lo que existe y por esta razón ha sido designado como mayordomo y cuidador de todo. Es en esta dimensión donde se puede apreciar con mayor claridad esta responsabilidad humana. Las dimensiones del cuidado expresadas en los tres puntos anteriores tienen un sentido existencial, están presentes antes de cualquier acto y subyacen a cualquier proyecto que lleve a cabo el ser humano, por lo tanto el cuidado es parte de la esencia humana y no puede ser eliminado, mientras que en esta cuarta dimensión el cuidado es respuesta a la misión que se la ha encomendado como guardián, Boff (2012). Sin embargo, debe señalarse que estas cuatro dimensiones coexisten y se mezclan de manera permanente. Al tener conciencia se da cuenta de su propia condición como ser incompleto, inacabo e inconcluso y esta misma conciencia lo vuelve un ser responsable de todo lo que hay y existe y que ha sido puesto para que pueda disfrutar de sus beneficios. Se le ha dado la oportunidad para que pueda usufructuar de todo lo que existe, al mismo tiempo ha sido convertido en mayordomo de aquello que habrá de usufructuar. La dimensión de prevención y precaución del cuidado por parte del terapeuta encuentra su razón de ser y espacio de aplicación en la TC cuando esta afirma que toda intervención debe estar diseñada teniendo en cuenta dos de sus premisas básicas.

Primera Premisa: es responsabilidad del terapeuta ayudar a que salgan a la superficie las diferentes opciones que puede tener el cliente, pero que es responsabilidad de este último determinar que opción u opciones va a elegir.

Segunda Premisa: el cliente debe ser consciente de que su decisión va a producir consecuencias que van a afectar la vida de todas aquellas personas que están relacionadas con él de manera significativa y que debe asumir responsabilidad por dichas consecuencias, Boszormenyi-Nagy y Krasner (1986). Este cuarto cuidado desde estas dos dimensiones contiene una expresión ético-consciente, y lo que es natural y parte de la esencia humana (las tres dimensiones anteriores) se transforma en propósito, sentido y respuesta de parte del terapeuta a la realidad que experimenta el cliente. Ya fue expresado por Boff que el ser humano es el único ser portador de ética y de

responsabilidad con la conciencia y misión de ser el guardián que el universo y Dios le han confiado.

A la luz de esta primera premisa, el terapeuta, dada sus competencias, experiencias, destrezas y formación clínica; así como, por las investigaciones realizadas o conocidas, ayudará a identificar:

- a) cuáles serán las opciones que el cliente tiene por delante
- b) las consecuencias (positivas como negativas) derivadas de cada opción en sus respectivos dominios.
- c) las medidas de prevención o de precaución que habrán de tomarse.

Una medida de prevención es aquella que, en uno de los dominios que está siendo evaluado, se ha de tomar frente a una consecuencia negativa (dañina) que ha sido identificada porque fue anunciada y que se sabe que ha de ocurrir con un alto nivel de seguridad si la opción que está siendo analizada es convertida en decisión o acción por parte del paciente.

Mientras que una medida de precaución es aquella que, en uno de los dominios que está siendo evaluado, se ha de tomar frente a la posibilidad de una consecuencia negativa (dañina) que ha sido identificada y que de ocurrir no se sabe el potencial de daño que tiene la misma si la opción que está siendo analizada es convertida en decisión o acción por parte del paciente.

A continuación los elementos y la forma en que esta cuarta dimensión habrá de ser instrumentalizada por parte del terapeuta (ver ficha más abajo).

Opción Identificada:

Realidades a ser evaluadas:

- 1) Realidad Personal
- 2) Realidad Relacional
- 3) Realidad Material

Dominios a ser analizados en Realidad Personal:

- 1) Físico
- 2) Psicológico
- 3) Espiritual

Dominios a ser analizados en Realidad Relacional

- 1) Familiar (conyugal/fraternal/parental/otros)
- 2) Social (comunidad/grupos de pertenencia/otros)

Dominios a ser analizados en Realidad Material

- 1) Monetario
- 2) Patrimonial

***FICHAS PARA INSTRUMENTALIZAR LA DIMENSION
PREVENCION/PRECACUION DEL CUIDADO***

OPCIÓN:		
Realidad Personal	Dominio Físico	Consecuencias (+):
	Dominio Psicológico	Consecuencias (+):
	Dominio Espiritual	Consecuencias (+):
Realidad Relacional	Dominio Familiar	Consecuencias (+):
	Dominio Social	Consecuencias (+):
Realidad Material	Dominio Monetario	Consecuencias (+):
	Dominio Patrimonial	Consecuencias (+):

OPCIÓN:

Personal	Dominio Físico	Consecuencias (-)	Medidas Prevención/Precaución
	Dominio Psicológico	Consecuencias (-)	Medidas Prevención/Precaución
	Dominio Espiritual	Consecuencias (-)	Medidas Prevención/Precaución
Realidad Relacional	Dominio Familiar	Consecuencias (-)	Medidas Prevención/Precaución
	Dominio Social	Consecuencias (-)	Medidas Prevención/Precaución
Realidad Material	Dominio Monetario	Consecuencias (-)	Medidas Prevención/Precaución
	Dominio Patrimonial	Consecuencias (-)	Medidas Prevención/Precaución

CONCLUSIÓN

La TC en su esencia es una terapia relacional que incorpora elementos de la terapia individual y de la terapia sistémica, pero que da un paso de avance al incorporar la dimensión ética al contexto relacional. Es una terapia fundamentalmente aplicada al mundo de las relaciones cercanas, al mundo de las personas que están estrechamente relacionadas. Se sustenta sobre dos principios antropológicos básicos que son: La dependencia óptica (interdependencia) y el cuidado óptico. Su fundador, Nagy, además de haber identificado la importancia de la ética relacional para el bienestar y la salud de cada uno de los miembros que componen la familia, también desarrolló una visión dialéctica de las relaciones.

La dimensión de la ética relacional se basa en la interdependencia, en lograr un equilibrio o balance en el dar y recibir, y que este “toma y daca” se haga de manera recíproca, es decir, que se manifieste la mutualidad entre los participantes del sistema familiar. Si bien es cierto que la dimensión de la ética relacional descansa sobre el presupuesto antropológico del cuidado óptico, y este cuidado a la vez se fundamenta en la interdependencia, hasta la fecha tanto en la teoría como en la práctica de este enfoque psicoterapéutico no se había desarrollado ni conceptualizado el cuidado como un elemento básico dentro de dicho proceso.

Para desarrollar, conceptualizar y aplicar este concepto en dicho enfoque se utilizaron la ética levinasiana y el paradigma de cuidado desarrollado por Boff. El espacio donde este presupuesto antropológico encontró cabida fue en la relación terapéutica que se da entre terapeuta y paciente. Esta relación terapéutica, a diferencia de la relación que se da entre los miembros del sistema familiar, es una relación que se da entre personas que no están estrechamente vinculadas, es decir que no adquiere la característica de ser una relación cercana. Esta condición permitió abrir las puertas a estos dos pensadores y sus respectivas obras que sobre el cuidado fueron estudiados y analizados en esta investigación.

Conclusión #1: Aporte de la ética levinasiana a la TC:

A partir del análisis realizado a la ética levinasiana se agrega a la lista de los seis elementos señalados como básicos para que un terapeuta contextual pueda llevar a cabo su misión a través del método y estrategia de la parcialidad multidireccional un séptimo elemento:

7.- Capacidad para ofrecer cuidado.

Esta capacidad como cuidador requiere del terapeuta:

Ser sensible: Sensibilidad para ver la demanda infinita en el rostro del paciente; para escuchar la interpelación que este hace; para saber que él es el rehén y no otro; que él es el que soporta en esos momentos el edificio del otro. Es la sensibilidad para “ver” el problema del paciente y no seguir de largo como si no se ha visto nada. Sensibilidad para negarse a ser indiferente. Si el “ver” se lleva a cabo sin la sensibilidad necesaria, el proceso pierde su esencia y se convierte en pura técnica y teoría. Sensibilidad para prepararse para asumir una responsabilidad infinita y para darle paso al segundo momento de este proceso.

Estar a la disposición sin reservas. La disposición a decir: “Heme aquí para ti (Hineni)”. Es una expresión que nunca se llega a verbalizar pero que siempre está presente en su quehacer terapéutico. Esta expresión significa: Estoy a tu disposición sin reservas para responderte en tu dolor y miseria. Es la actitud que el paciente espera percibir cuando se encuentra con el terapeuta. Es el segundo acto de ese responder, de ese “hacerse cargo” del otro. Describe la atención plena y consciente de parte del terapeuta para reconocer que el otro existe, y por cuanto existe y sufre él está haciendo acto de presencia. Lleva al terapeuta a salir de sí mismo. Esta disposición sin reservas ve la relación terapéutica como un eterno presente: cada vez que me llames responderé “aquí estoy para ti”. Todo sufrimiento es pregunta: ¿Dónde estás? Y se ha de responder con el: Hineni. La raíz de la obediencia está en esta expresión que le obliga y le ordena estar a disposición para ir hacia el paciente, y hacerse cargo de él, cuidar de él y velar por él.

Mostrar hospitalidad en su dimensión ética y psicológica-emocional. En la hospitalidad ética hacia el paciente se le manda el mensaje de que su necesidad ha sido colocada en primer lugar. Aquí empieza a tomar cuerpo la primacía del otro en la relación terapeuta-paciente. Esta hospitalidad ética no mira si se ha llegado a un acuerdo con el paciente, no se cuestiona quién es el paciente ni que hizo. No se le juzga, simplemente se le da la

bienvenida. En la hospitalidad psicológica-emocional se le da la bienvenida al paciente para que aflore la confianza y el dolor, para que se dé apertura al dialogo.

Mostrar compasión: Como impulso, deseo y acción para aliviar, reducir o eliminar el sufrimiento del paciente. Mueve al terapeuta a la acción, a dar respuesta, según sus posibilidades y recursos. Significa también identificar todos los recursos que pueden estar a disposición de parte del paciente.

Conclusión #2: Aporte del paradigma del cuidado de Boff a la TC:

A partir del análisis realizado al paradigma de cuidado propuesto Boff se ha podido elaborar y desarrollar el concepto de cuidado para la TC. Este posee también las cuatro dimensiones propuestas para dicho concepto.

Concepto de cuidado para la TC

- 1.- La dimensión actitudinal del cuidado
- 2.- La dimensión preocupación del cuidado
- 3.- La dimensión corazón del cuidado
- 4.- La dimensión prevención y precaución del cuidado

BIBLIOGRAFÍA

Aramayo, R., y Guerra, M. (2007). Introducción: Por los laberintos de la responsabilidad.

En R. Aramayo y M. Guerra (eds.), *Los Laberintos de la Responsabilidad* (pp. 9-

18). Madrid-México: Plaza y Valdés/CSIC.

Bauman, Z. (2001). *La sociedad individualizada*. España: Cátedra.

Bello, G. (2007). Trabajo negro: ensayo sobre responsabilidad y alteridad. En R.

Aramayo y M. Guerra (eds.), *Los Laberintos de la Responsabilidad* (pp.125-151). Madrid-México: Plaza y Valdés/CSIC.

Boff, L. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Madrid: Trotta.

Boff, L. (2003a). El ethos que cuida. Columna Semanal, Servicios Koinonía, 26 de julio 2003. Recuperado de <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=023>

Boff, L. (2003b). Paradigma conquista. Columna Semanal, Servicios Koinonía, 29 de agosto 2003. Recuperado de <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=028>

Boff, L. (2003c). Paradigma del cuidado. Columna Semanal, Servicios Koinonía, 5 de septiembre 2003. Recuperado de <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=029>

Boff, L. (2003d). ¿Dónde nos equivocamos? Columna Semanal, Servicios Koinonía, 12 de septiembre 2003. Recuperado de <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=030>

Boff, L. (2012). *El cuidado necesario*. Madrid: Trotta.

Boff, L. (2016). La sociedad del cansancio y del abatimiento social. Columna Semanal, Servicios Koinonía, 16 de enero 2016. Recuperado de <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=790>

- Boszormenyi-Nagy, I. (1987). The contextual approach to psychotherapy: premises and implications. In I. Boszormenyi-Nagy, *Foundations of contextual therapy: Collected papers of Ivan Boszormenyi-Nagy*, MD. (pp. 251-291). New York: Brunner/Mazel.
- Boszormenyi-Nagy, I. (1987). Transgenerational solidarity: the expanding context of therapy and prevention. In I. Boszormenyi-Nagy, *Foundations of contextual therapy: Collected papers of Ivan Boszormenyi-Nagy*, MD. (pp. 292-318). New York: Brunner/Mazel.
- Boszormenyi-Nagy, I. (1996). Relational ethics in contextual therapy. In M. Friedman (Ed.), *Martin Buber and the Human Sciences* (pp. 371-382). New York: State University of New York Press.
- Boszormenyi-Nagy, I. (1997). Response to "Are trustworthiness and fairness enough? Contextual family therapy and the good family." *Journal of Marital and Family Therapy*, 23 (2), 171-174.
- Boszormenyi-Nagy, I., Grunebaum, J. & Ulrich, D. (1991). Contextual therapy. In A. Gurman & D. Kniskern (Eds.), *Handbook of Family Therapy*, Vol. II (pp. 200-238). New York: Brunner/Mazel.
- Boszormenyi-Nagy, I. y Krasner, B. (1986). *Between give and take: A clinical guide to contextual therapy*. New York: Brunner/Mazel.
- Boszormenyi-Nagy, I. (1976). Una teoría de relaciones: experiencia y transacción. En I. Boszormenyi-Nagy & L. Framo (Eds.), *Terapia Familiar Intensiva: Aspectos Teóricos y Prácticos* (1ra. edición en español). México: Trillas.
- Boszormenyi-Nagy, I. (1987). Contextual therapy: therapeutic leverages in mobilizing trust. In I. Boszormenyi-Nagy, *Foundations of contextual therapy: Collected papers of Ivan Boszormenyi-Nagy*, MD. (pp. 191-212). New York: Brunner/Mazel.
- Boszormenyi-Nagy, I. (1987). The contextual approach to psychotherapy: premises and

- implications. In I. Boszormenyi-Nagy, *Foundations of contextual therapy: Collected papers of Ivan Boszormenyi-Nagy*, MD. (pp. 251-291). New York: Brunner/Mazel.
- Boszormenyi-Nagy, I. (1987). Transgenerational solidarity: the expanding context of therapy and prevention. In I. Boszormenyi-Nagy, *Foundations of contextual therapy: Collected papers of Ivan Boszormenyi-Nagy*, MD. (pp. 292-318). New York: Brunner/Mazel.
- Boszormenyi-Nagy, I. (1996). Relational ethics in contextual therapy. In M. Friedman (Ed.), *Martin Buber and the Human Sciences* (pp. 371-382). New York: State University of New York Press.
- Boszormenyi-Nagy, I. (1997). Response to “Are trustworthiness and fairness enough? Contextual family therapy and the good family.” *Journal of Marital and Family Therapy*, 23 (2), 171-174.
- Boszormenyi-Nagy, I. (2000, April 13). Plenary Address. Annual conference of the Hungarian Family Therapy Association, Szeged, Hungary.
- Boszormenyi-Nagy, I., Grunebaum, J. & Ulrich, D. (1991). Contextual therapy. In A. Gurman & D. Kniskern (Eds.), *Handbook of Family Therapy*, Vol. II (pp. 200-238). New York: Brunner/Mazel.
- Boszormenyi-Nagy, I. y Krasner, B. (1986). *Between give and take: A clinical guide to contextual therapy*. New York: Brunner/Mazel.
- Boszormenyi-Nagy, I., y Spark, G. (1994). *Lealtades invisibles. Reciprocidad en terapia familiar intergeneracional* (1ra. reimpression). Buenos Aires: Amorrortu.
- Boszormenyi-Nagy, I., & Ulrich, D. (1981). Contextual family therapy. In A. S. Gurman & D. P. Kniskern (Eds.), *Handbook of Family Therapy*. New York: Brunner/Mazel.
- Buber, M. (1998). *Yo y Tú* (3ra. ed.). Madrid-España: Caparrós.

- Cohen, R. (1986). *Face to face with Levinas*. Albany: State University of New York Press.
- Compton, S. (1998). *Contextual therapy and relational ethics: a dynamic ethical perspective* (Tesis doctoral). De la base de datos de ProQuest Dissertations and Theses. (UMI No. 9903400)
- Cotroneo, M. (1986). Families and abuse. In M. A. Karpel (Ed.), *Family Resources: The Hidden Partner in Family Therapy*. New York: Guilford.
- Critchley, S. (2005). Introducción a Levinas. En E. Lévinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (pp. 11-41). Buenos Aires, Argentina: Fundación David Calles.
- Cruz, M. (2016). Presentación. En J. Solé, *Levinas, la ética del otro*. Madrid: ESPA/PDF.
- Recuperado de <https://es.scribd.com/document/343531748/Levinas-Joan-Sole>.
- Diez, M. (1992). *Introducción al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier.
- Recuperado de <http://www.mounier.es/cuadernos/Levinas.pdf>.
- Ducommun-Nagy, C. (2002). Contextual therapy. In F. Kaslow (Ed.), *Comprehensive Handbook of Psychotherapy*, Vol. III (pp. 463-487). New York: John Wiley, & Sons.
- Ducommun-Nagy, C., & Reiter, M. (2014). Contextual therapy. In M. Reiter (Ed.), *Case Conceptualization in Family Therapy*. New Jersey: Pearson.
- Goldenthal, P. (1996). *Doing contextual therapy*. New York: W.W. Norton & Company.
- Guillot, D. (2002). Introducción. En E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (6ta. Edición en español) (pp. 13-45). Salamanca-España: Sígueme.
- Guwy, F. (2008). La asimetría del rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas. En A. Martos

(ed.), *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética* (pp. 17-27). España: Universidad de Valencia.

Granados, O. (2013). *Aproximación al pensamiento ético de Leonardo Boff desde el paradigma ecológico* (Tesis de maestría, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas, El Salvador. C.A.). Recuperado de <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1382117078.pdf>

Hargrave, D., & Pfitzer, F. (2003). *The new contextual therapy: guiding the power of give and take*. New York: Brunner/Routledge.

Heusden, A., & Eerenbeemt, E. (1986). *Balance in motion: Ivan Boszormenyi-Nagy and his vision of individual and family therapy* (English edition). New York: Brunner/Mazel.

Kepnes, S. (1992). *The text as thou: Martin Buber's dialogical hermeneutics and narrative theology*. Indianapolis: Indiana University Press.

Krasner, B., & Joyce, A. (1995). *Truth, trust, and relationships: healing interventions in contextual therapy*. New York: Brunner/Mazel.

Lévinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (1ra. reimpresión). Valencia-España: Pre-Textos.

- (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (6ta. edición). Salamanca-España: Sígueme.

- (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (4ta. edición). Salamanca-España: Sígueme.

- (2005). *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires, Argentina: Fundación David Calles.

- (2009). *Humanismo del otro hombre* (6ta. reimpresión en español). México: Siglo xxi.

- Lévinas, E., y Nemo P. (2000). *Ética e infinito* (2da. edición en español). Madrid: La balsa de la Medusa.
- Llorente, J. (2015). *Lévinas. El sujeto debe responsabilizarse de los otros hasta el punto de renunciar a sí mismo*. España: RBA.
- López, M. (2001). El otro en la filosofía de Lévinas. *Investigaciones fenomenológicas*, 3, 265-282. doi: 10.5944/rif.3.2001.5430
- Malka, S. (2006). *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*. Madrid: Trotta.
- Martos, A. (2008). Introducción. Fue(ra) adentro. En A. Martos (ed.), *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética* (pp. 13-17). España: Universidad de Valencia.
- Orange, D. (2012). *Pensar la práctica clínica*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Patiño, S. (2009). *La responsividad ética*. México: Plaza y Valdés.
- Putnam, H. (2005). Levinas y el judaísmo. En E. Lévinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (pp. 43-77). Buenos Aires, Argentina: Fundación David Calles.
- Rodríguez, S., Cárdenas, M., Pacheco, A., y Ramírez, M. (2014). Una mirada fenomenológica en enfermería. *Enfermería Universitaria*; 11(4): 145-153. Recuperado de <http://www.elsevier.es/es-revista-enfermeria-universitaria-400-articulo-una-mirada-fenomenologica-del-cuidado-S1665706314709273>
- Solé, J. (2016). *Lévinas. La ética del otro*. Madrid: ESPA/PDF. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/343531748/Levinas-Joan-Sole>.
- Sucasas, A. (2008). Descubriendo el talmud con Chouchani y Lévinas. En A. Martos (ed.), *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética* (pp. 127-150). España: Universidad de Valencia.
- Ulrich D. (1983). Contextual Family and Marital Therapy. In B.B. Wolman, G.

Stricker, J. Framo, J.W. Newirth, M. Rosenbaum, H.H. Young (Eds.)
Handbook of Family and Marital Therapy. Boston, MA: Springer.

Urabayen, J. (2008). Las huellas del judaísmo en la filosofía de Emmanuel Lévinas. En
A. Martos (ed.), *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética* (pp. 105-126).
España: Universidad de Valencia.

Ure, M. (2001). *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martin Buber*. Buenos
Aires, Argentina: Eudeba.