

LA PARTICIPACIÓN COMO PROPIEDAD DE LA PERSONA. RAÍCES ANTROPOLÓGICAS DE UNA EDUCACIÓN PARTICIPATIVA

por Antonio BERNAL GUERRERO
Universidad de Sevilla

No en un sentido lineal y progresivo, como ha acontecido con el desarrollo técnico y material, sino en un sentido oscilante, en una especie de flujo y reflujo constante de ideas, se ha movido el ámbito del pensamiento en las últimas décadas. Uno de los logros más relevantes del pensamiento de nuestro tiempo, afianzado con el transcurso del siglo, es el descubrimiento y la total posesión intelectual del concepto de *persona*. Diferentes formulaciones del pensamiento humanista contemporáneo convergen en el reconocimiento explícito de la dignidad de la persona. En la conciencia de los hombres de nuestra época se hace cada vez más clara la dignidad de la persona humana, y se reclama mayoritariamente, por ende, que los hombres puedan actuar con libertad responsable, gozando de su propio criterio y haciendo uso efectivo del mismo.

Bajo el signo de la *participación* parece moverse el mundo actual. No se falta a la verdad si se afirma que la renovación social o política que se extiende en la sociedad de hoy se halla presidida por una demanda generalizada de participación. Siendo coherentes con la conciencia del valor de la dignidad personal, se enfatizan en la educación todas aquellas cualidades que se hallan implicadas en tal dignidad. Ante el riesgo de la anulación de la dignidad de la persona como consecuencia del creciente dirigismo de una sociedad tecnificada, es menester referir el proceso educativo a la perso-

na; en un momento en el que los cambios socioculturales, reflejados sobremanera en la rápida implantación de las nuevas tecnologías ligadas al conocimiento y a la comunicación, son de tal magnitud y potencia que amenazan la identidad humana misma, perdida en un sistema anterior a ella y que le penetra y desborda, hay que dirigir particularmente la atención hacia una educación de la persona, personalizada y personalizadora, capaz de garantizar la eficacia del compromiso humano y social que afronta nuestra época. Precisamente en el valor personal de toda actuación humana «junto con otros» y dentro de la comunidad —lo que permite tanto el logro del bien común cuanto el perfeccionamiento personal— se funda toda auténtica participación. Las reflexiones que siguen no pretenden sino justificar la participación desde la perspectiva del despliegue de la dignidad de la persona humana.

1. *El principio de relacionabilidad de la persona*

Un ser único e individual, distinto de cualquier otro, es la persona, la cual, merced a la subsistencia, posee un modo de «ser en sí» y «por sí» (*Summa Theologiae*, I, q. 29, q. 75). Constitutivo de la esencia de la persona es la *singularidad*, aquella nota por que se diferencia cuantitativa y cualitativamente del resto de los seres. Por la singularidad —que fenomenológicamente implica individualidad—, la persona es indivisa en sí, distinguiéndose del universal y de otros seres de su misma especie; un ser irrepetible, impar, es la persona, cada persona (Scheler, 1950). La persona tiene su propia realidad, y este carácter de pertenencia a sí misma apunta a una mismidad, que no únicamente es identidad sino sustantividad de propiedad (Zubiri, 1985).

Por naturaleza, la persona es un ser abierto al mundo circundante, a los demás y a la trascendencia. Por su dignidad, por hallarse dotada de conciencia y libertad, la persona es capaz de proyectar, crear, decidir, abrirse a la realidad toda. El rasgo ontológico de incomunicabilidad admite en el ser personal del hombre la *relacionabilidad*; en esta propiedad se funda la *apertura* en tanto que nota esencial de la persona. Esta no es un ser encerrado en sí mismo, precisa trascender; podría decirse que el ser humano se realiza mejor cuanto más trasciende su propio ser (Forment, 1989). La persona es principio-agente, actor y creador de sus propios actos; pero de un modo relativo, abierto y comunicativo. «La persona humana es principio, pero no absoluto, sino dependiente o participado, de otro anterior. Ha recibido el ser de otros y necesita

relacionarse con el exterior para poder vivir. Relacionarse con el mundo objetivo como principio de conocer, relacionarse con los otros como principio de comunicación personal y relacionarse con la trascendencia como posibilidad de llegar a entender el sentido que la vida y la realidad tienen» (García Hoz, 1982, 93). Del carácter contingente de nuestro ser surge la necesidad de relacionarnos con algo para poder vivir; se da una paradoja en la persona, por la cual, siendo incomunicable, se halla, sin embargo, abierta por su naturaleza racional a la amplitud infinita (Rassam, 1980).

En una triple perspectiva se realiza la apertura personal: la relacionabilidad de la persona posibilita su comunicación con el mundo, con los demás seres humanos y, finalmente, con la trascendencia (Moreno, 1989). La capacidad de apertura se desarrolla en tres niveles: *nivel objetivo*, apertura del hombre a las cosas que le rodean, al mundo objetivo del cual recibe los primeros estímulos necesarios para su vida cognoscitiva; *nivel social*, determinado por la existencia de otros sujetos con los que necesariamente tiene el hombre que convivir para desarrollar con eficacia su personalidad; y *nivel trascendental*, posibilidad que tiene el ser humano de interrogarse por la existencia de algo que trasciende a la realidad circundante y, en consecuencia, posibilidad de entablar relación con él (García Hoz, 1987, 33-34). La persona se abre al mundo objetivo como principio de conocer, se relaciona con los otros como principio de comunicación personal y se abre a la trascendencia como posibilidad de comprender el sentido de la realidad y de la vida misma. La relacionabilidad es la propiedad por la que la persona se comunica con el mundo, con otras personas y con la trascendencia.

La vinculación entre educación y cultura puede apreciarse en la relación del hombre con el mundo objetivo, en su relación con las cosas que le circundan. Esta posibilidad de relación con el mundo objetivo que tiene la persona, pone de manifiesto su capacidad para conocer y transformar la realidad, ya sea para bien individual o social. Toda relación humana implica comunicación, y ésta reclama capacidad expresiva y comprensiva por parte del comunicante; en atención a la apertura de la persona, la educación busca el desarrollo de la capacidad comunicativa (García Hoz, 1988). Las diversas formas de lenguaje parece que han de conformar el núcleo básico de la formación cultural del hombre de nuestra época.

Nuestra era va transformándose resueltamente, aunque todavía se halle en vías de transición, en una era de *participación*. En

las conclusiones del conocido Informe al Club de Roma (Botkin, Elmandjra y Malitza, 1979, 163 ss.) se hace referencia a las nuevas complejidades que han hecho crecer el papel de los expertos, de la competencia científica y de los estudios de investigación especializada. No obstante, aunque todos ellos son necesarios, va derrumbándose apresuradamente el mito del experto capaz de resolver unos problemas que cada vez adquieren más trascendencia social que meramente tecnológica. El «aprendizaje innovador», propuesto en el citado Informe, se caracteriza fundamentalmente por considerar como central el factor humano, con preferencia sobre los mismos problemas a resolver. El potencial humano se perfila claramente como el último determinante del éxito o el fracaso de todo desarrollo social, político, económico y cultural.

Con el mundo natural, con las cosas, se relaciona la persona; pero va a depender fundamentalmente de la relación que mantenga «con el otro» y «con los otros». La «alteridad», aquella relación en la cual el otro es aceptado en cuanto ser personal y determinado, a diferencia de la relación de «alienación», en la que el otro se presenta de modo indeterminado e irrelevante, es esa dirección fundamental de la persona hacia el exterior, complementaria del ensimismamiento, del íntimo encuentro con uno mismo (Marcel, 1954). El ser personal demanda el despliegue de ambas direcciones para un desarrollo eficiente de la persona.

En principio, la comunicación es una manera de situar nuestro ser frente al otro, conteniéndose en esta relación los elementos propios de una acción personal. Esta comunicación personal comprende desde las formas más vagas y superficiales hasta las más profundas y enriquecedoras para la persona. El pensamiento contemporáneo ha abordado con asiduidad el problema de la comunicación interpersonal, y las posturas son diversas, comprendiendo desde el inevitable conflicto hasta aquellas más esperanzadoras para el género humano, que terminan por ensalzar el encuentro «con el otro». Una educación personalizada se funda en la firme convicción de la fecundidad de las relaciones humanas, aunque esta fertilidad interpersonal no sea espontánea y precise de un aprendizaje (Bernal Guerrero, 1990).

Comunión y comunicación supone la apertura de la persona a los demás, el «ser con». En este sentido, puede decirse que la experiencia básica de la persona es la comunicación y que la persona es esencialmente comunicación y referencia a otros (García López, 1984). La plenitud humana sólo se logra en la comunión, en la convivencia y en la cooperación con los demás (Coreth, 1985). La

persona, merced a su relacionabilidad, puede ser miembro de una comunidad de personas. La *participación* de la persona en la comunidad se realiza sin perder su propia singularidad; por eso la persona es capaz de participar no únicamente en la vida comunitaria, de actuar junto a los demás en la busca del bien común, sino que puede también participar en la humanidad de cada persona, fundamento de toda participación comunitaria.

Cuando alcanza la conciencia de ser una realidad naturalmente finita, el hombre siente la ineludible necesidad de trascendencia, que llega a su cénit en la relación con el Absoluto (Millán Puelles, 1967, 225 ss.). En defensa de su «humanismo integral», Jacques Maritain (1965) proclamaba la vinculación estrecha de la educación integral con el ser del hombre y con la relación que éste mantiene con la Trascendencia. La persona alimenta sus posibilidades de relación tanto en la cultura cuanto en la comunicación interpersonal, o en el mundo mismo, pero todas estas relaciones se hallan dominadas por la contingencia. La sed humana de absoluto solamente se satisface en la relación con el Ser trascendental, que también está presente en la propia raíz del ser personal, trascendiendo a la relación con los demás.

2. Fundamentos antropológicos de la relación comunicativa

De la relación que la persona es capaz de establecer con el mundo objetivo depende, lógicamente, la autorrealización personal; pero la comunicación interpersonal se revela esencial en el proceso de personalización y en la configuración de la vida comunitaria. En las relaciones interpersonales consideramos a la persona con las disponibilidades y derechos que se le reconocen en atención a la vida, a la acción, a la participación social. En la medida que la tendencia humana a convivir es un factor de la vida del hombre, se transforma en un factor de la propia educación.

2.1. Una visión retrospectiva

Sin el ejercicio de la convivencia no perdura el género humano. Esto ha sido preconizado por los más finos espíritus desde la antigüedad hasta nuestros días. La dimensión comunitaria del ser humano parece recorrer una trayectoria desde la coexistencia hasta la verdadera convivencia.

El problema de la comunicación humana posiblemente sea una cuestión específica de nuestro siglo. En esta época, junto a la

influencia de las nuevas tecnologías y la reestructuración social, se ha desvanecido todo aquello que durante los siglos anteriores se había ido forjando trabajosamente: las tablas de categorías universales, el espíritu absoluto, la idea, la conciencia, fragmentándose y particularizándose. Todo ello contribuye a que el debate sobre la comunicación sea un tema central de nuestros días. También determina dicha controversia el desarrollo, en ocasiones atropellado, de las investigaciones científicas, donde ya no sólo constituye una preocupación organizar los fundamentos y las relaciones de la ciencia, debido al efecto acumulativo de la misma, sino que incluso el panorama se hace hartamente complejo cuando descubrimos que las nuevas teorías se superponen de forma discontinua (Medina Rubio y Rodríguez Neira, 1988). Con todo, el problema de la comunicación se halla planteado, de manera explícita o implícita, desde prácticamente los orígenes mismos de nuestra cultura.

No existen indicios de un planteamiento explícito del problema de la comunicación en el pensamiento helénico anterior a Sócrates y al movimiento sofístico. El «problema del otro», tal y como lo planteamos hoy, como la necesidad intelectual de dar razón suficiente de nuestra convivencia con otros seres humanos, no fue un problema básico del pensamiento clásico griego, como tampoco lo había sido de ninguna civilización anterior. La concepción del cosmos como un todo físico y orgánico, incluidos los individuos humanos, dificultaba enormemente el planteamiento metafísico de la singular realidad de los otros hombres. En Platón, el problema, más que «el otro», vendría a ser «lo otro» (*tò héteron*), en oposición a «lo mismo» (*tò tautón*), o sea, la existencia de un cuerpo material y divisible sometido al gobierno del alma del mundo. Tampoco en Aristóteles cabe hablar de un planteamiento real del problema de la otredad: para pensar en este problema es menester experimentar verdaderamente la peculiar realidad del propio yo, y en las obras aristotélicas la individualidad de cada hombre es más bien cuantitativa que cualitativa, esto es, la radical unidad del *nous* de la humanidad entera es realidad de índole más bien específica que individual. La única otredad que preocupa a Aristóteles es la que se desprende de las diferencias entre los hombres que son típicamente diferentes entre sí: el señor y el esclavo, el griego y el extranjero, el varón y la mujer (*Política*, I, 2). Únicamente con el cristianismo se llega a plantear el problema de la alteridad.

Un nuevo sentido a la existencia del mundo y del hombre trae consigo el cristianismo, con la idea de la creación y de la vinculación del hombre a Dios. Ahora no es la razón el elemento fundamental del ser humano, como acaecía en la cultura grecorromana,

sino el espíritu. El hombre posee una intimidad moral, un íntimo lugar cuasidivino donde se relacionan, bajo el misterio, las opuestas capacidades para la deificación y el empecatamiento. Lo decisivo en la realidad del hombre, de cada hombre, es, en expresión paulina, el «hombre interior», aquella dimensión espiritual del ser humano en la cual la Trascendencia fortalece al hombre, aquella enigmática y arcana parcela de nuestra realidad personal que por obra divina puede renovarse y renovarnos. Esta intimidad del hombre trasciende, pues, las fronteras de lo psicológico y aun de lo moral, alcanzando a la metafísica y a la soteriología (Lain Entralgo, 1983). El fundamento de esta nueva concepción antropológica reside en la dignidad de la persona, creada por Dios a su imagen y semejanza. La intimidad del hombre, lo que le permite comunicarse con la divinidad y renovarse, trasciende lo creado y es constitutivamente superior. La antropología cristiana introduce una diferente y radical perspectiva del hombre y de los hombres, de cada hombre en particular y de todos los hombres sin excepción.

Con la vigencia social del cristianismo surgirá la preocupación real por el otro y los otros, considerados no ya como simples seres vivos, ligeros y accidentalmente distintos, seres individuales pertenecientes a la común madre Naturaleza, sino más bien como criaturas, como seres emergentes de la nada y llevadas a la existencia por voluntad divina. Con estos presupuestos antropológicos, cómo no iba a nacer el problema del otro, cómo no iba a modificarse el planteamiento de las relaciones humanas. Respecto de la relación de un ser humano con los demás, el análisis de san Agustín y de santo Tomás se presenta de modo similar. San Agustín recurre al amor sacro del hombre a su prójimo (*Confesiones*, X), y Tomás de Aquino, aunque hace menos inmediata la acción divina sobre la realidad creada, acaba encontrando en Dios la razón de amar al prójimo (*Summa Theologiae*, I-II, q. 103, a.3). Un cierto «amor en Dios» es la vía que parece franquear la intimidad ajena. En un mundo transido de Dios no resulta extraño este modo de plantear la cuestión de la alteridad.

Tras los intentos de restauración de la antigüedad y de oposición al pensamiento escolástico, podría decirse que la filosofía moderna se configura en el siglo XVII, donde se vive una etapa de extraordinaria madurez. Con la figura de Descartes surge el planteamiento moderno del problema de la comunicación como una discusión acerca de la relación entre las sustancias: cuerpo y alma constituyen dos sustancias completas, separadas y esencialmente diferentes. Ciertamente, en el pensamiento cartesiano se establece una «gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo; pues el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indi-

visible» (Descartes, 1977, 71). Si alma y cuerpo son dos sustancias distintas e irreductibles, la comunicación entre ambas se convierte en un problema. Para Descartes, la glándula pineal es el punto en que el alma y el cuerpo pueden accionarse mutuamente. El creador del racionalismo intenta explicar el mecanismo de la psique humana, donde supone la existencia de unos agentes intermediarios, los «espíritus animales», que recorren el organismo y posibilitan que el alma reciba los mensajes del cuerpo y a la inversa (Descartes, 1971). En el pensamiento cartesiano, la única instancia con valor para el hombre es la razón, que es común a todos. Junto a Dios, *res infinita*, aparecen las dos sustancias finitas: por un lado, el hombre, «sustancia pensante», y por otro, el mundo, «sustancia extensa». Se trata de dos esferas de la realidad que no presentan contacto alguno entre sí, planteando el problema de su comunicación.

Según Descartes, la compañía y la convivencia entre los hombres es posible por la certidumbre de una *res cogitans*, de un yo pensante; a través de un razonamiento por analogía, el otro se concibe como «otro yo», y en la convivencia salimos de la metafísica soledad en que inicialmente nos hallamos. El otro es concebido como una sede individual y corpórea de una «razón universal», entendiéndose la compañía como una comunidad en la razón. El dualismo cartesiano conlleva la necesidad de apelar al razonamiento por analogía para descubrir la condición humana del otro y lo que en su interior sucede (Descartes, 1981). La antropología cartesiana se desenvuelve en el seno del individualismo europeo del mundo moderno; la compañía y la convivencia, atenuadas exclusivamente al discurso racional, acaban significando una suerte de cooperación funcional eficaz y, en modo alguno, la convicción de vivir en comunidad racional con otro libera al hombre de la soledad. ¿Puede romperse acaso mediante el razonamiento analógico el solipsismo del yo pensante? La real experiencia humana y la vivencia inmediata y prefilosófica de la realidad del mundo, sobre la solitaria razón, parecen apuntar hacia otros modos más satisfactorios de poder entender la alteridad, la otredad; y en el caso de producirse, el razonamiento por analogía es posterior a la inmediata intuición que nos depara el encuentro interpersonal. En la teoría cartesiana de la humanidad, en lo referente al conocimiento teórico del otro, se postula ante todo la inspección razonadora de los movimientos en que la vida del otro se nos hace observable; el recelo, la suspicacia, el cuidado, la prevención y la distancia, en última instancia, no es de extrañar que dominen el panorama convivencial a la luz de la razón solitaria.

No considerando que la actividad primaria del hombre es el pensamiento, sino sus instintos o sentimientos, el pensamiento anglosajón del mundo moderno, por ejemplo, nos ofrece una interpretación distinta a la que da el racionalismo sobre la relación humana. El egoísmo, en las teorías de Hobbes o Bentham, o la simpatía, en el pensamiento de Shaftesbury, Hume o Adam Smith, se presentan como radicales determinaciones de un yo instintivo y sentimental (Lain Entralgo, 1983). Cualesquiera que sean las objeciones que puedan formularse a estos pensadores no puede dejarse de reconocer que ellos apreciaron en la relación interhumana algo más hondo que el puro razonamiento discursivo.

También se ha pretendido afirmar la otredad desde la actividad moral del yo; al «yo pensante» cartesiano, Kant (1982) opone un «yo soy conciencia moral» o «yo soy deber»; el otro aparece como término de la actividad moral del yo. El solipsismo cartesiano encontrará no sólo una radical crítica moral o ética, acentuada en el idealismo trascendental de Fichte, sino aun la afirmación de su imposibilidad ontológica en la dialéctica hegeliana (1981); la instancia para nuestra relación con el otro no es unilateral, sino recíproca, el otro viene a ser un momento necesario para la plena constitución metafísica, histórica y social de la conciencia de sí.

Instalado en su soledad, el hombre moderno ha tratado de hallar en su misma realidad individual el porqué de su conquista del otro. El «yo», entendido como el sujeto de todas las actividades personales, se ofrece, de este modo, como la realidad más primaria. A través de la razón discursiva, del instinto de vinculación social, de las operaciones sentimentales, de la actividad moral, de la dialéctica espiritual o natural y de la reflexión fenomenológica se ha procurado desvelar y asegurar la realidad del otro. Toda la modernidad es un esfuerzo constante y matizado por dar cuenta de la convivencia desde la realidad individual del hombre, fundamental y primaria, aunque ésta adopte acepciones diversas. Algo parece claro: el pensamiento contemporáneo plantea agudamente el problema de la alteridad porque se parte de una distinción entre «lo otro» y «el otro», entre la realidad exterior en general y lo que en ella es «otro yo».

2.2. Una mirada al pensamiento contemporáneo

Puede afirmarse que la comunicación interpersonal, el encuentro, constituye una cuestión central del pensamiento de nuestro tiempo en torno al hombre. Con la extinción del escepticismo, relativismo y afanosa escrutación del yo, propios del mundo mo-

dero, adquiere vigencia una suerte de abandono espiritual ingenuo y amoroso al mundo objetivo en la intuición y en el pensamiento, en el que se tiene conciencia de la capacidad de aprehensión del ser de las cosas, de desvelar nuevamente la realidad en todo su prodigio y fecundidad (Scheler, 1967). Junto a las nuevas reflexiones acerca de la subjetividad humana, esta nueva actitud del hombre, sin duda, condiciona una nueva forma de abordar la cuestión de la alteridad. El supuesto metafísico del «cogito» cartesiano no es para el pensador de nuestra época un yo consciente y monádico, sino más bien una persona constitutivamente abierta a los demás seres humanos.

Como ser personal y maduro, el yo no es una entidad subsistente y completa en sí misma, sino una entidad relacional y constituyente mediante la referencia al otro. Hacia dentro y hacia fuera son las dos fundamentales y complementarias direcciones a las que se halla abierta la persona. La reflexión sobre el ser personal del hombre parece indicar tanto la potencia asimiladora de unificación de la singularidad de la persona, impregnando con su propia huella personal todo lo que crea, cuanto la obligada salida de sí misma, proyectando su propio ser hacia otro, hacia lo que no es ella, por una exigencia de la constitución misma del ser personal. El personalismo de Mounier puede ser una válida muestra de lo que decimos. «Una comunidad es una persona nueva que une a las personas por el corazón. No es una multitud. A una pura comunidad no podría dársele un nombre. No la miraría acertadamente sino aquel que captara a cada uno en su originalidad irreductible y considerara el conjunto como una orquestación. Una sociedad sólo es duradera si se tiende a este modelo» (Mounier, 1961, I, 37). A los hombres no se les une, dice el filósofo francés, ni por sus intereses, ni por sus impulsos, emociones, envidias y prejuicios, ni por sus servidumbres, únicamente se les une por sus vidas interiores, que van desde ellas mismas a la comunidad. La persona sólo se realiza en la comunidad, así como no existe auténtica vida comunitaria más que en una comunidad de personas. Partiendo del existencialismo, para Mounier, el otro no es un objeto ni un límite del yo, sino la fuente de él; el descubrimiento del nosotros es simultáneo con la experiencia personal. Nos descubrimos en el tú y por él nos elevamos, desvelando y no rompiendo nuestra propia intimidad. El «encuentro» humano otorga sentido al yo como ser, como razón y como vida; en ese encuentro surge la comunicación. La persona, pues, se halla vinculada a la comunidad como núcleo existencial de su libertad. En este sentido, la comunidad reclama actos originales de la persona con respecto al otro y a los otros; la persona es

una existencia capaz de desposeerse, de descentrarse para llegar a ser disponible para otros, y de abrazar la singularidad del otro con su propia singularidad (Mounier, 1962). En el personalismo cristiano de Mounier, la persona desde el yo se percibe como comunicable, lo cual implica la preponderancia de la relación sobre la substancia.

«Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador» (Buber, 1990, 144-145). Toda la existencia del hombre descansa sobre dos «protopalabras» o «palabras-principio», que no se refieren a cosas, sino que nombran modos de relación entre la persona locuente y el mundo: «yo-tú» y «yo-ello». Decir *tú* es estar diciendo simultáneamente *yo-tú*, decir *ello* es decir a la sazón *yo-ello*, y decir *yo* es decir *yo-tú* o *yo-ello*. Si la relación *yo-ello* se revela primariamente como experiencia y posesión de algo, la relación *yo-tú*, en cambio, es la relación por excelencia, la relación plena, y se manifiesta como encuentro (Buber, 1956). Lo auténticamente originario en la vida del hombre es la vivencia del *yo-tú*; la vivencia de la relación *yo-tú* resulta siempre particularmente viva en el encuentro con el otro. La realidad del *yo-tú* procede de una vinculación natural, como se pone de relieve tanto en la vida prenatal como en el curso de la infancia, que son estados de vinculación natural en los cuales el referente principal es el nosotros familiar hallado. Llega un momento en que a través del *tú* se descubre a sí mismo el hombre como *yo*; a partir de esta situación se descubre paulatinamente la realidad del *yo-ello* como diferenciación.

En tres esferas concreta Buber la relación *yo-tú*: en primer lugar, la relación de nuestra vida con la naturaleza, en la cual aún no se ha alcanzado el umbral del lenguaje; en segundo lugar, la vida con los hombres, aquí la relación es patente y se manifiesta en el lenguaje; y finalmente, la vida con las esencias inteligibles, en esta relación no apreciamos ningún *tú*, pero nos sentimos llamados y respondemos creando formas, pensando y actuando (1956, 89). El yo y el *tú* se constituyen en el encuentro. Una entidad dual cuya realidad es de índole metafísica y no sólo sociológica es la resultante de la relación *yo-tú*; en esta relación se constituye un «nosotros esencial». En el encuentro personal, el yo y el *tú* hallan lo que ni el uno ni el otro poseen solos; el *nosotros* de la relación *yo-tú* tiene una entidad propia: la esfera del «entre»: «Para llegar a la intuición sobre la que montar el concepto del *entre* tendremos que

localizar la relación entre personas humanas no como se acostumbra en el interior de los individuos o en un mundo general que los abarque y determine sino, precisamente y de hecho, en el *entre*» (Buber, 1990, 147). La forma del encuentro humano es el *diálogo*, que no es mero intercambio de palabras, sino mutualidad de la acción interior; el auténtico diálogo consiste en volverse hacia el otro, en salir a su encuentro, en una mutua relación activa fundada en la libertad. El dialogismo de Buber subraya, como acontece en el personalismo humanista, el valor del encuentro, de la comunicación dialógica, en la configuración personal y comunitaria.

Atenido también a esta línea dialogista, y dentro del existencialismo, Gabriel Marcel ha profundizado en la cuestión de la alteridad y de la relación interpersonal. Cerrada y exterior, o comunicante y abierta, son las dos formas contrapuestas que puede adoptar la existencia real del otro para la persona. En la primera, el tú es un él, es un individuo numeral mecánico con el que la comunicación interpersonal no es posible; en la segunda, el tú es un tú no objetivo y degradado (Marcel, 1954). Frente a la existencia impersonal, colectivizada, abstracta, frente a la condición de él, del otro como objeto, Marcel consigna varias notas descriptivas del *tú* auténtico: no-objetividad, responsividad, ininventariabilidad, invocabilidad, disponibilidad y existencia comunicante del tú.

Si el otro es un «él» o un «se», entendemos que es una realidad objetivable; en cambio, cuando afirmo que *tú* eres *tú*, afirmo una persona singular, que *tú* no eres objeto, asiento la *no-objetividad* del tú, que algo existe en tí que no puedo subordinar a mis propios fines ni convertir en objeto (Marcel, 1957, 221). Genuinamente propio del *tú* es su *responsividad*: «no me dirijo en segunda persona sino a aquello que considero capaz de responderme, del modo que sea, aun cuando esta respuesta no sea sino un silencio inteligente» (Marcel, 1957, 142). No se puede concebir el *tú* como una suma de cualidades, no se puede agotar su ser mediante un cúmulo de interrogantes y respuestas; en la realidad del otro se nos presenta estrictamente su *ininventariabilidad*: «nada más falso que identificar el *tú* con un contenido limitado, circunscrito, agotable» (Marcel, 1957, 161). Si de la realidad objetivable, del «él», hablo sometiéndola a juicio, convirtiéndola en objeto de mis juicios; al *tú*, por el contrario, a *tí*, me dirijo invocándote, enviando hacia tí una llamada que solicita y espera tu respuesta. La *invocabilidad* del *tú* viene a ser el contrapunto existencial de la *judicabilidad* del «él»: «El *tú* es a la invocación lo que el objeto es al juicio» (Marcel, 1957, 278-279). La egoísta y mutua clausura de cada uno de los dos miembros de la relación humana en los intereses y propósitos

particulares derivan en la indisponibilidad para el otro. Cuando llamo a otro *tú*, mi relación con él es la *disponibilidad*, que viene a designar una aptitud para darse a lo que se presenta y a vincularse por esta donación; mediante la disponibilidad nos hallamos abiertos a los demás y declaramos firmemente nuestra condición de personas (Marcel, 1954, 20 ss.). La *existencia comunicante del tú* se opone claramente a la existencia exterior del «él». La comunicación con el *tú* es comunión contigo en el ser; yo no te tengo y tú no me tienes cuando para mí eres un auténtico *tú*; tú y yo «somos» el uno «con» el otro; la relación yo-tú es comunidad en el ser, «co-esse». Estar «con» el otro, llamándole *tú*, no expresa relación de exterioridad, ni de inclusión, sino de penetración, en el sentido de que libremente me conformo a su libertad y colaboro con ella (Marcel, 1957, 69). En suma, la relación yo-tú se funda en el *ser* y no en el *tener*.

Un estudio detenido y profundo de la comunicación existencial realiza Karl Jaspers, fundamentalmente en su obra principal, *Filosofía* (1932). También desde una vertiente existencialista, Jaspers hace del tema de la comunicación una de las cuestiones fundamentales de la filosofía. La comunicación se instala dentro de la filosofía, no sólo como objeto de investigación, sino como condición esencial de la vida filosófica, como se manifiesta, entre otros escritos, en *Einführung in die Philosophie* (Jaspers, 1953, 22). Varios niveles de comunicación interhumana distingue Jaspers. Un primer modo de comunicación entre los hombres es la *comunicación de la existencia empírica*, en este nivel el hombre aún no ha adquirido conciencia de sí y vive ciegamente dentro del mundo de los usos tradicionales, de una forma ciertamente impersonal (1958, I, 452). La *comunicación racional* surge cuando el hombre pone en práctica su razón, cuando piensa, después de sentirse incómodo con el curso de una existencia anónima; se trata, pues, de una comunicación entre sujetos pensantes y conscientes (1958, I, 453). Pero la razón, aun siendo necesaria, es insuficiente; las comunidades concretas en las que los hombres comparten determinadas ideas originan un tercer nivel de comunicación, la *comunicación ideal o del espíritu* (1958, I, 453). Así, en el seno de la familia, el Estado o la profesión, el hombre se eleva por encima del simple interés vital del instinto y sobre la identidad abstracta de la razón, para ser miembro de una auténtica comunidad espiritual, mediante el compromiso consciente, mediante la participación.

Los tres niveles de comunicación descritos se insertan en la «comunicación objetiva», no pertenecen a lo que Jaspers denomina

comunicación existencial. La comunicación objetiva presenta una inequívoca importancia en la vida humana, pero por encima de ella, aunque ésta sea imprescindible, hay otro modo de existir más alto, aquel en el que el hombre es por fin sí-mismo. Todos los modos de existencia que ofrece la vida social invitan a la trascendencia de esas formas de vida; en una sociedad, por satisfactoria que parezca, nunca llegarán a conjugarse armónicamente la constitutiva objetividad de sus estructuras y la exigente subjetividad de las personas que la integran. El orden social no da al individuo plenitud vital, lo que obliga al hombre a afirmarse como libertad personal e incondicionada, como sí-mismo. Yo únicamente soy yo de un modo rigurosamente personal cuando existo surgiendo originariamente desde mí mismo, en un acto de libre decisión (Jaspers, 1958, I, 393). ¿Pero esto significa la existencia solitaria, intacta y autosuficiente? En modo alguno. Desde la raíz de mi existencia posible, una honda insatisfacción, acaso más profunda que en los diversos niveles de la comunicación objetiva, me advierte de la necesidad de comunicación interhumana. El proyecto singular e insustituible que cada hombre es, únicamente puede realizarse en comunicación con otro hombre, pero sin sojuzgarse mutuamente: «La comunicación es llegar a sí mismo con el otro; su ruptura es el riesgo originario que hace fracasar la existencia» (Jaspers, 1932, 483). Yo no puedo ser yo-mismo sin el otro; «yo sólo existo en compañía del prójimo; solo, no soy nada» (Jaspers, 1953, 22). Sólo existiendo con otro, y no siendo para mí un mero objeto, podemos ambos conseguir lo que por sí mismo desea conseguir cada uno. He aquí el fundamento de la comunicación existencial según Jaspers.

Relacionando el existencialismo con la fenomenología, el trascendentalismo de Heidegger (1927) encuentra en la alteridad la condición de posibilidad de la constitución del yo. La existencia del hombre es constitutivamente co-existencia. Coexistir es no poder existir sino con otro; ser común con él. Al existir le pertenece esencialmente «estar en un mundo». La comprensión del ser del existir implica la comprensión del mundo y del ser del ente que se encuentra dentro del mundo. La trascendencia es un acto de libertad, o incluso la propia libertad; si bien es una libertad que, en el acto de realizarse, se halla condicionada y limitada en todas las direcciones posibles. La existencia del hombre en el mundo no sólo le sitúa entre las cosas, sino también junto a otros hombres. El ser en el mundo es constitutivamente ser con los otros en el mismo mundo; el mundo del otro es un mundo compartido con los otros

que están en él. De igual modo que no puede haber un sujeto sin mundo, resulta imposible la existencia de un yo aislado, un yo sin los otros (Heidegger, 1927, 116).

Un sentido ontológico, más que antropológico, posee la cuestión de la comunicación en el pensamiento de Heidegger. El ser es ya por sí un ser relacionado: el hombre es un «ser con otros». En la comunicación se configura la articulación del «ser uno con otro»; por la comunicación se desarrolla aquello que hay de común en el encuentro mutuo y en la comprensión del «ser con» (Heidegger, 1927, 181). Antes que encontrarme con el otro soy con él, y precisamente este nuestro «ser en común» es lo que radical y ontológicamente permite que con él pueda encontrarme; el ser del otro contribuye de alguna manera a la constitución de mi propio ser. Yo soy coexistiendo con otras existencias humanas; el «con-ser» determina el ser de la existencia humana aun cuando el otro no se halla empíricamente presente, la soledad es un modo deficiente del con-ser, y su posibilidad misma es una prueba en favor de la demostración de éste (Heidegger, 1927, 120). Yo soy también con las cosas del mundo —con los «objetos»—, cuidándolas, contemplándolas o utilizándolas; pero, con los otros, el cuidado de las cosas (cura) se convierte en «procura», en la que uno se halla en pro de otro, bien iluminando, bien previniendo su existencia sin anularse la identidad del yo. En el trascendentalismo heideggeriano la vinculación entre el «otro» y «yo» se desvela en el plano del ser.

Fundado en la espiritualización de la vida social, el neotomismo de Maritain sitúa, finalmente, el progreso de la humanidad en la «revolución» cristiana del amor, de la justicia. «No basta decir que la justicia exige cierta redistribución a cada persona del bien común (común al todo y a las partes); es preciso decir que siendo el bien común temporal un bien común de personas humanas, por ello mismo cada una, subordinándose a la obra común, se subordina a la realización de la vida personal de las otras, de las otras personas» (Maritain, 1966, 154). Amparada en la dignidad de la persona humana, en su vocación espiritual y en el amor fraternal que se le debe, la idea de fraternidad es el principio dinámico de la vida común y de la obra común. La obra común de la ciudad es obra humana, obra humana animada por el sentido divino de la persona. En el «humanismo integral» de Maritain encontramos la toma de conciencia moral de participar en las necesidades comunitarias. La persona se subordina a la vida política, a la obra común; pero, a la sazón, la persona se supraordina a esa obra y establece su finalidad. La estructura social idónea, la democracia personalis-

ta, descansa en la fraternidad humana, donde se resuelve la antinomia persona-comunidad. El otro ha de ser para mí «persona», y si no es así, mi relación con él le degrada y le desnaturaliza.

Dentro de la neoscolástica, como en otras direcciones de pensamiento contemporáneas, se asegura que el otro es un factor necesario para la constitución del propio yo. Únicamente en la sociedad, solamente formando parte de ella, se configura plenamente el hombre; conviviendo y actuando con los otros se hace íntegramente el hombre. En el amor hacia el otro alcanza el ser humano la más lograda posibilidad de sí mismo (Coreth, 1964, 369 ss.). Igualmente Zubiri (1986) ha reflexionado sobre la relación interpersonal. «Si mi acto vital es un acto de autodefinición y de autoposición real y física, es innegable que en alguna medida esta condición, como autodefinición y autoposición que tienen los demás hombres, interviene constitutivamente en mi vida» (Zubiri, 1986, 223). Por eso mi situación es una co-situación; lo que el hombre hace primariamente con los otros es convivir. Antes de que se tenga la vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida y están interviniendo en ella. Esta relación sustancial con los otros es denominada «versión» por Zubiri. «El problema de la versión a los otros es, ante todo, un problema de versión real y física, no meramente vivencial ni intencional. Y esto no por una dialéctica abstracta, sino por una constatación. Es cierto que esta constatación no la hace el propio niño sino hasta más tarde. Pero nosotros vemos que los demás hemos intervenido en la vida y en la configuración de ese niño. Y esto no lo borrará ningún artilugio del planeta, por muchas reducciones fenomenológicas que quieran hacerse» (Zubiri, 1986, 234). La convivencia con los demás es fundamentalmente conectiva: «La vinculación primera y formal del hombre a la realidad de lo humano en tanto que humano y en tanto que real, es el fenómeno radical de la unidad del hombre con los demás. El hombre es de suyo *vinculable* y *vinculado*» (Zubiri, 1986, 254). Por su carácter de realidad, el hombre queda indefinidamente abierto a toda otra forma de realidad social.

Reconocida por la tradición filosófica, la apertura es una de las notas constitutivas de la persona. Si ésta se define unitariamente desde una dimensión ontológica por el acto de ser tal persona, por ese mismo acto es capaz de abrirse al universo del ser. La persona es, por su propia naturaleza, principio de actividad, pero no de un modo absoluto, sino comunicativo. El personalismo, el dialogismo, el existencialismo, el trascendentalismo, la neoscolástica, convergen en la afirmación del valor radical del tú, del otro, para el

despliegue de la personalidad, que en el encuentro y en el diálogo que tienen lugar en la relación interpersonal lleva a cabo el proceso educativo. Un nuevo estilo de educación reclama la comunicación interpersonal, en su valor hondo y absoluto, que, más que apuntar hacia una simple socialización, viene a ser una forma inequívoca e insuplantable de desenvolvimiento personal.

3. *La participación, vinculada en la dignidad personal.* *Intersubjetividad y participación*

La comunicación personal, la relación con «el otro» y con «los otros», supone comunidad entre las personas que entran en la comunicación. En la relación interpersonal se pone algo en común o se hace partícipe de algo a otro; en la verdadera comunicación, hay unidad entre las personas que se relacionan, al tiempo que dualidad interpersonal. La comunicación personal se produce porque nuestra subjetividad la comunicamos a otra subjetividad, reduciendo la diversidad entre los que se comunican; pero, asimismo, la diferencia, el estar a distinto nivel, es lo que hace posible la comunicación. Cuando contactan las subjetividades en una acción de participación, de puesta de algo en común, hay una reciprocidad en la comunicación que la hace auténtica (Millán Puelles, 1967).

En la genuina comunicación, consideramos al «otro» como persona y éste ha de reconocernos igualmente como seres personales. En la relación personal, intersubjetiva, se tiene la vivencia de una comunidad cuya patencia se aprecia en el sentirme instado precisamente por un ser como el mío; «mientras la comunicación objetiva es con frecuencia una comunicación informativa, abstracta, parcial y epidérmica del yo personal, inaccesible al reducto de la subjetividad, el nivel de penetración de la comunicación intersubjetiva es vital, existencial, experiencial, plena, capaz de establecer y fomentar una auténtica relación personal» (Medina Rubio y Rodríguez Neira, 1988, 29). De manera que la única vía de realización de la comunicación personal es la identificación y la co-ejecución con el otro, no sólo en el plano cognoscitivo, sino también afectivo (Choza, 1978).

Ahora bien, el ser humano no únicamente es capaz de comunicarse con otros seres semejantes, sino que puede establecer una relación de *participación*, de acción «junto con otros» en comunidad (Wojtyła, 1982). «El compromiso fiel, la entrega generosa a los demás es la mejor posesión que se puede tener. No resulta paradójico

afirmar que solamente se posee lo que se da. La economía del hombre, por ser persona, es decir, comunión y comunicación, es la economía del darse, del ser don de sí. El crédito de la generosidad y del compartir es el mejor aval para granjearse la riqueza de la inapreciable valoración ajena. El *bien-estar* personal postula el *bien-ser* —ser un bien— para los demás de acuerdo con el principio de que el ser, gracias a su virtud perfecta, tiene razón de bien» (García López, 1984, 94). Únicamente cabe hablar de *comunidad*, comunión o unidad en común, si hay *participación*, esto es, posibilidad de acción de la persona «junto con otros»; en una palabra, siendo miembro y participante de una comunidad.

La participación implica donación y responsabilidad de las decisiones y realizaciones. Junto a la ayuda en el despliegue de la personalidad que toda participación supone, participar también significa sentirse responsable en las decisiones comunitarias, que a la sazón coadyuvan al desarrollo personal mismo. La participación es una actitud generalizada que alcanza su más hondo sentido en el hecho de hallarse enraizada en la propia conciencia de la dignidad de la persona. «El hombre, como todas las cosas, puede *formar parte* de muchos conjuntos, conglomerados o agregaciones en los que constituye un número que viene a aumentar la masa de los elementos del todo. Pero en tanto que hombre aspira a *tomar parte* en la actividad y desarrollo de todas aquellas entidades más complejas en las que se integra como persona» (García Hoz, 1982, 109). La característica de la participación revela que el hombre, actuando «junto con otros», conserva en su actuar el valor personal de su propia acción y a la vez tiene parte en la realización y en los resultados de la actuación en común.

Capacidad de actuar «junto con otros» —sin desaparecer el valor personal de la acción— y actualización de tal capacidad viene a significar la participación. En este sentido puede hablarse de ella, de la participación, como una propiedad de la persona, no considerada en abstracto sino en concreto, refiriéndonos a una persona determinada. «La participación corresponde a la trascendencia e integración de la persona en la acción, pues es esta propiedad la que hace posible que el hombre, cuando actúa junto con otros hombres, realice, al mismo tiempo, el valor auténticamente personalista, la ejecución de una acción y la autorrealización en la acción» (Wojtyla, 1982, 317).

Dos limitaciones encuentra la participación: de un lado, el «individualismo»; de otro, el «totalitarismo objetivo» o «antiindividualismo» (Wojtyla, 1982, 318 ss.). Estos dos sistemas niegan o merman

la participación por razones opuestas entre sí. Mientras que el individualismo aprecia en el individuo el bien supremo al que han de subordinarse todos los intereses sociales, el totalitarismo objetivo encuentra en la sociedad el bien supremo y somete incondicionalmente el individuo a la colectividad.

Una necesidad a la que el individuo ha de someterse, y que no corresponde a ninguna de sus propiedades positivas, significa actuar o existir «junto con otros», desde el enfoque individualista. Los «otros» suponen limitación y aun oposición, enfrentamiento de intereses. El bien individual se ofrece como opuesto al bien colectivo, y, en modalidad más moderada, implica, en todo caso, autodefensa y autopreservación. La vida social, desde estos presupuestos, tiene como fin la protección del individuo del peligro de los «otros». El individualismo rechaza la participación, puesto que no admite que la persona se autorrealice en la acción comunitaria. En el totalitarismo o antiindividualismo, en cambio, se niega la participación en tanto que el individuo se considera el principal enemigo del bien común. Desde esta perspectiva, se afirma que el individuo sólo aspira a conseguir el bien individual, resultándole indiferente o ajena la vida social, por lo cual se concluye que el bien común se alcanza limitando al individuo. El bien común, así entendido, es incompatible con el individuo, recurriendo para ello a la coerción si es preciso.

Si ser persona es ser capaz de participación, y ésta es negada o rechazada por el individualismo y por el antiindividualismo, «impersonalismo» puede ser el término que acaso defina más atinadamente ambas concepciones antropológicas. «La crítica del método individualista suele partir, generalmente, de la tendencia colectivista. Pero si el individualismo no abarca más que una parte del hombre, así le ocurre también al colectivismo: ninguno de los dos se encamina a la integridad del hombre, al hombre como un todo. El individualismo no ve al hombre más que en relación consigo mismo, pero el colectivismo no ve al *hombre*, no ve más que la sociedad. En un caso el rostro humano se halla desfigurado, en el otro oculto» (Buber, 1990, 142). Únicamente la participación determina el valor personal de cualquier forma de cooperación humana, ya que, en la dinámica participativa, la persona que actúa junto con otros se autorrealiza en la acción ejecutada. La persona y su acción constituyen la realidad fundamental en todas las diversas actuaciones que presentan una dimensión social o comunitaria: «Las acciones que el hombre realiza en todos sus compromisos sociales y en cuanto miembro de diferentes grupos sociales o comunidades siguen siendo la acción de la persona. Su naturaleza

social o comunitaria está arraigada en la naturaleza de la persona, y no al revés» (Wojtyla, 1982, 308).

El bien común no consiste simplemente en el objetivo común de la actuación realizada por un grupo de personas. No se acaba de comprender enteramente el significado del bien común si se desliga del momento subjetivo, esto es, del momento del actuar en relación con las personas que actúan. El bien común, pues, no se reduce al objetivo de la actuación realizada por una comunidad, sino que hace referencia también, y primordialmente, a lo que de algún modo condiciona e inicia en las personas que actúan juntas su participación, configurando en ellas una comunidad subjetiva de actuación. La libertad personal se halla en el núcleo mismo de la vida social, una comunidad de personas constituye un conjunto de libertades humanas que aceptan la obediencia y una ley común, y aun el sacrificio, para el bien común, de modo que cada persona miembro de esa comunidad es capaz de alcanzar su plenitud humana: «El hombre y el grupo van juntos el uno con el otro, y se sobrepujan el uno al otro desde diferentes puntos de vista. El hombre se encuentra a sí mismo al subordinarse al grupo, y el grupo sólo consigue su fin cuando se pone al servicio del hombre y cuando comprende que el hombre tiene secretos y una vocación de que el grupo carece» (Maritain, 1965, 26).

Dentro de una comunidad de personas que participan en el proceso de autorrealización personal, a la vez que en el bien de tal comunidad, pueden distinguirse ciertos rasgos específicos o notas determinadas que fundamentan y configuran una auténtica participación.

4. Notas del concepto de participación: Solidaridad y oposición «versus» conformismo y ausencia de compromiso

La aceptación de las costumbres de los demás, tendiendo a buscar la semejanza, no tiene por qué resultar necesariamente negativa. La asimilación constructiva y creadora dentro de la comunidad confirma y manifiesta la solidaridad humana. Ahora bien, cuando este *conformismo* se transforma en «servilismo», sí puede hablarse de una actitud claramente negativa, que huye de la oposición constructiva y revela una ausencia de solidaridad humana. En el servilismo, el hombre sigue perteneciendo a la comunidad, pero de un modo epidérmico y superficial, desprovisto de una actuación personal auténtica fruto de su conciencia y libertad. Se

trata de una resignación pasiva que convierte al hombre en sujeto de «lo que ocurre», en lugar de ser autor y agente responsable de la formación de sus propias actitudes y de su singular compromiso con la comunidad. El sujeto queda así despersonalizado, queda sometido al imperio de la multitud. Más grave que la sumisión a los demás —que a veces puede ser positiva— es la renuncia a la perfección personal en y por la actuación «junto con otros». En la actitud de servilismo hay una aparente participación, una obediencia externa a la comunidad; pero, en realidad, carece de convicción y auténtico compromiso personal.

Ausencia de compromiso significa «evasión». Esta actitud evasiva se distingue por la desconsideración incluso de las apariencias de interés por el bien común. En un primer análisis puede parecer una actitud más auténtica que la conformista o servil; pero, en el fondo, se trata de una retirada, en ocasiones para ejercer la protesta, pero, aún así, privada del interés activo de la participación. Sólo en situaciones extremadamente difíciles, que a la sazón denuncian las deficiencias de cómo se concibe y practica la vida en una determinada comunidad, podría admitirse la actitud de evasión como una actitud personal legítima. Con todo, tanto en la actitud conformista cuanto en la evasiva, lo decisivo es que el ser humano renuncia a la autorrealización en la actuación «junto con los demás», convencido de que la comunidad le priva de sí mismo. En uno y otro caso, de distinto modo, en uno salvando las apariencias, en otro ni tan siquiera eso, la participación apropiada a la persona no existe.

En la base de toda auténtica comunidad humana está la participación en tanto que es propiedad de la persona. En qué medida esta participación se halla o no vinculada al bien común depende de algunas actitudes que caracterizan el estar y el actuar «junto con otros».

Consecuencia natural de la convivencia humana y de la actuación en común es la actitud de la *solidaridad*. La actitud de solidaridad, de sentirse partícipe de una entidad superior al individuo singular, viene a ser la respuesta del ser humano a su vocación de realidad (Millán Puelles, 1984, 528 ss.). Esta actitud es necesaria en una comunidad en la que el bien común condiciona convenientemente e inicia la participación y, al mismo tiempo, ésta sirve al bien común y fomenta e impulsa su realización. «Solidaridad significa una disposición constante a aceptar y a realizar la parte que a uno le corresponde en la comunidad —como consecuencia de la condición de miembro de esa comunidad particular—. Al aceptar la

actitud de solidaridad, el hombre hace lo que se espera que haga no solamente como consecuencia de su condición de miembro del grupo, sino también porque tiene ante su vista el beneficio del conjunto; lo hace por el bien común» (Wojtyla, 1982, 332-333). La actitud de solidaridad, pues, considera la parte que corresponde a cada miembro de la comunidad; en otras palabras, se halla en armonía con el principio de participación, que señala la existencia de partes en la estructura del actuar y ser del hombre en común. Con todo, la actitud de solidaridad, en determinadas situaciones, puede exigir la aceptación de una proporción mayor de la que nos corresponde; esto significa que la actitud de solidaridad debe apuntar hacia el bien común, haciendo posible que cada persona sepa cuándo es menester asumir, en la actuación y en la responsabilidad, una participación mayor de la que de ordinario le corresponde.

Sin rechazar su condición de miembro de una comunidad, ni retirar su disposición de actuar por el bien común, la persona puede tener una actitud de *oposición*. Quienes proclaman dentro de la comunidad su oposición buscan su lugar propio dentro de ella, buscan esa participación y esa actitud hacia el bien común que les posibilite la consecución de una participación mejor, más completa y efectiva en el seno de la comunidad. En este noble sentido nos decía Mounier que la ruptura y el rechazo son ciertamente categorías esenciales de la persona (1962, 32). Actuar «junto con otros» también supone perspectivas diferentes en la acción, por la sencilla razón de que la coincidencia con los demás tiene lugar desde la existencia singular y única de la persona. «La actitud de oposición está en unión, por una parte, con el punto de vista particular que se tenga de la comunidad y de lo que es bueno para ella, y, por otra, con la fuerte necesidad de participar en una existencia común con los demás, y todavía más en la acción común» (Wojtyla, 1982, 334). La actitud de oposición, así entendida, es constructiva, mantiene un sentido de afirmación de la solidaridad. La estructura de una comunidad humana debe hacer posible la expresión de la oposición justificada, e igualmente facilitar la eficiencia de la oposición que es reclamada tanto por el bien común cuanto por el derecho de participación. El principio del «diálogo» surge aquí como el más adecuado para seleccionar y hacer resaltar lo que en las situaciones difíciles y controvertidas existe de verdadero y bueno, eliminando o desechando todas las actitudes y opiniones parciales que pueden convertirse en origen de enfrentamiento y conflictos. La actitud de oposición, rectamente entendida,

no contradice la actitud de solidaridad, sino que más bien la vivifica y la fortalece.

5. *El principio de participación responsable en el ámbito educativo escolar*

Signo de la dignidad de la persona y manifestación de sus capacidades singulares viene a ser la participación. Este sentido inequívocamente personal que tiene toda auténtica dinámica participativa orienta decisivamente el proceso educativo. Dentro del ámbito escolar, las personas que constituyen la comunidad educativa, y particularmente los alumnos, han de sentirse miembros responsables de dicha comunidad. Una educación para la participación demanda una integración adecuada de las personas, protagonistas (alumnos) y mediadores (profesores, padres...), que tienen responsabilidades en el dinamismo y la eficacia de todo quehacer escolar, atendiendo particularmente a la variedad de las actividades sociales que aguardan a los alumnos. No se trata del disfrute de ocasiones y de oportunidades sin haber contribuido a su determinación; la responsabilidad se presenta como un aspecto integrante de la participación. Cada persona, cada alumno, según su edad y su nivel de madurez, ha de ser integrado en situaciones que le permitan manifestar todas sus posibilidades para el logro del bien común. Una educación participativa es, si no se quiere correr el riesgo de desvirtuarla en su más hondo sentido, una *educación personalizada*; esto es, una educación en la que los procesos de individualización y socialización se coimplican (García Hoz, 1988).

Una educación que pretenda suscitar la participación ha de promover la *autonomía* personal, considerada como capacidad de autodeterminación en sus acciones, como capacidad de poseer y hacer uso efectivo de su libertad; puesto que la educación no es sino un proceso de estímulo y ayuda social, en la vida de cada persona singular, en tanto que propia, para que ésta sea capaz de desarrollar sus posibilidades de proyectar y decidir una forma de existencia en el contexto de una realidad social en la cual se integra (Medina Rubio, 1989, 19; en Palacios y otros). Pero también una educación de las personas a la participación ha de fortalecer especialmente la necesidad que la persona, cada persona, siente de *participar*, de una manera responsable, en el desarrollo de las cuestiones comunitarias, rechazando enérgica y vigorosamente ser tratada o utilizada como un simple objeto (Flores D'Arcais y Gutiérrez Zuloaga, 1990, 1429 ss.). Formar para la participación significa

cubrir una de las áreas incluidas en la educación del hombre para la libertad.

Como se ha mostrado en páginas anteriores, característico de la participación es el hecho de que la persona que actúa «junto con otras» toma parte en la realización de la actuación con otros, pero sin perder en su actuación el valor personal de su propia acción. Este es precisamente el sentido que adopta la participación en la comunidad educativa escolar. Dentro de ésta, las personas que la forman (alumnos, profesores, padres, administradores) actúan conjuntamente, según sus posibilidades personales, a fin de alcanzar la autorrealización personal y el bien común.

Queda desdibujado y limitado el sentido de la participación cuando ésta se reduce a términos de representatividad en los órganos de gobierno de los centros educativos. A capas más profundas de cooperación personal tanto en la ordenación cuanto en la realización de las actividades educativas de la institución escolar ha de abrirse la participación. «La participación se hace realidad a través de una organización, de una didáctica y de una orientación participativas. Hablar sólo de participación en los órganos de gobierno es identificar estérilmente participación y representatividad» (García Hoz, 1982, 110). En la medida en que los miembros que integran la comunidad educativa escolar tomen parte en la regulación y despliegue de las actividades que se lleven a cabo dentro de la misma, se hará realidad una auténtica participación. Participar supone insertarse en términos operativos y de responsabilidad.

Dirección del autor: Antonio Bernal Guerrero. Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Sevilla, Avda. Ciudad Jardín, 20, 41005-Sevilla.

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 1.II.1995.

BIBLIOGRAFIA

AGUSTIN, S. (1977) *Confesiones* (Madrid, B.A.C.).

— (1978) *De Trinitate* (Madrid, B.A.C.).

ARISTOTELES (1970) *Política* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos).

- BERNAL GUERRERO, A. (1990) Aproximación histórica al problema comunicativo en educación. La educación personalizada como educación convivencial, *Cuadernos de Pensamiento*, 5, pp. 87-104.
- BUBER, M. (1956) *Yo-tú* (Buenos Aires, Nueva Visión).
- (1990) *¿Qué es el hombre?* (México, F.C.E.).
- CORETH, E. (1964) *Metafísica* (Barcelona, Ariel).
- (1985) *¿Qué es el hombre?* (Barcelona, Herder).
- CHOZA, J. (1978) *Conciencia y afectividad* (Pamplona, EUNSA).
- DESCARTES, R. (³1971) *Las pasiones del alma* (Buenos Aires, Ed. Aguilar Argentina).
- (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Madrid, Alfaguara).
- (⁴1981) *Discurso del método* (Madrid, Alianza Ed.).
- FLORES D'ARCAIS, G. y GUTIÉRREZ ZULOAGA, I. (1990) *Diccionario de Ciencias de la Educación* (Madrid, Ed. Paulinas).
- FORMENT, E. (1989) El ser personal, fundamento de la educación, pp. 55-95, en PALACIOS, L. E. y otros *El concepto de persona* (Madrid, Rialp).
- GARCIA HOZ, V. (1982) *Calidad de educación, trabajo y libertad* (Madrid, Dossat).
- (¹²1987) *Principios de Pedagogía Sistemática* (Madrid, Rialp).
- (⁸1988) *Educación Personalizada* (Madrid, Rialp).
- GARCIA LOPEZ, E. (1984) Fundamentos filosóficos de la educación personalizada, *Educadores*, XXV: 126, pp. 87-97.
- HEGEL, G. W. F. (1981) *Fenomenología del espíritu* (México, F.C.E.).
- HEIDEGGER, M. (1927) *Sein und Zeit* (Halle, Alemania). Trad. Cast. (1951) *El ser y el tiempo* (México, F.C.E.).
- JAEGER, W. (²1962) *Paideia. Los ideales de la cultura griega* (México, F.C.E.).
- JASPERS, K. (1932) *Philosophie* (Berlin-Heidelberg, Spring-Verlag). Trad. Cast. (1958) *Filosofía* (Madrid, Revista de Occidente).
- (1953) *La Filosofía desde el punto de vista de la existencia* (México, F.C.E.).
- KANT, I. (1982) *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid, Alianza).
- LAIN ENTRALGO, P. (1983) *Teoría y realidad del otro* (Madrid, Alianza Universidad).
- MARCEL, G. (1954) *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza* (Buenos Aires, Nova).
- (1957) *Diario metafísico* (Buenos Aires, Losada).
- MARITAIN, J. (1965) *La educación en este momento crucial* (Buenos Aires, Desclée de Brouwer).
- (1966) *Humanismo integral* (Buenos Aires, Carlos Hohlé).
- MEDINA RUBIO, R. y RODRÍGUEZ NEIRA, T. (1988) Fundamentación antropológica de la comunicación interpersonal, pp. 15-41, en SARRAMONA, J. (Ed.) *Comunicación y Educación* (Barcelona, Ceac).
- MILLAN PUELLES, A. (1967) *La estructura de la subjetividad* (Madrid, Rialp).
- (1984) *Léxico Filosófico* (Madrid, Rialp).