

Fernando Oyarzún, la idea de la persona ética y el materialismo vital

Fernando Oyarzún, the idea of ethic person and vital materialism

Juan Carlos Skewes V., Ph.D.¹

Fernando Oyarzún's La Idea de la Persona Ética (The Idea of Ethic Person) integrates a phenomenological and anthropological approach to psychiatry and an ethical orientation that transcends disciplinary boundaries. These essays claim for the personification of human relations in a world constantly threatened by alienation. Oyarzún's view, while focusing on the relational nature of the person, integrates the moral sources of the self, aiming human redemption through personal, medical and teaching encounters that singularize the person in a context where the ethical assumption is the owing of oneself to the others. From this view is possible to expand the human commitment not only to interpersonal relationships but to the material world in which they are inscribed and to which the specie belongs. Oyarzún's statements are applicable not only to the challenges drawn from depersonalization but to those arising from the depletion of the ecosystem. Thus, the humanist and anthropological thinking of the author might integrate to the contemporary views of the vital materialism.

Key words: Psychiatry; humanism; ethics.

Rev Chil Neuro-Psiquiat 2011; 49 (2): 182-188

Introducción

En esta revisión se compara la obra de Fernando Oyarzún con los aportes del materialismo vital, representados por Jane Bennet. Esta comparación, basada en una revisión interpretativa de fuentes filosóficas y sociales, demuestra, por una parte, la vigencia del autor, y, por la otra, la necesidad de expandir su concepto de persona ética hasta abarcar las materialidades que sostienen la existencia social del ser humano. La concatenación de las personas en sus relaciones recíprocas, aunque requisito esencial, no parece condición suficiente

para comprender la complejidad del tiempo contemporáneo. La abrupta toma de conciencia acerca de las materialidades, especialmente a partir de las crisis ambientales y de los accidentes nucleares, invita a reflexionar acerca de la vinculación entre los seres humanos y no humanos en sus relaciones recíprocas. La naturaleza cobra un protagonismo que reclama establecer con ella un diálogo fundado en preceptos morales que han estado restringidos a la relación entre los seres humanos, y que hoy dan paso a la formulación de una ética de la naturaleza, al modo como lo plantean Leopold¹, White² y Rozzi³.

Recibido: 30/11/2010

Aprobado: 14/04/2011

¹ Departamento de Antropología. Universidad Alberto Hurtado.

Oyarzún propone una definición de persona ética fundada en la condición dialógica del ser humano y en su dependencia valorativa y afectiva respecto de quienes concurren en su constitución⁴. La persona ética se reconoce a sí a través de los otros, procurando su plenitud en el amor al prójimo: sus actos se revierten bajo la forma del reconocimiento que deviene de sus semejantes. El fruto de este posicionamiento es la creación del vínculo intersubjetivo que sostiene la comunidad humana.

El advenimiento de la modernidad obra de modo adverso a la realización de la persona ética, advierte Oyarzún: la humanidad se traiciona a sí misma, al instalar al personaje –en lugar de la persona– en el centro del entramado social, instaurando con ello un régimen de relaciones inauténticas donde se espera que primasen relaciones auténticas. La persona se ve amenazada allí donde “el modo instrumental de vida... ha destruido las matrices en que antes fructificaba el significado”⁵. El antídoto propuesto por Oyarzún es la reencarnación de la persona ética en el entramado intersubjetivo del que se nutre.

La riqueza de la aproximación de Oyarzún radica en la posibilidad de vincular su concepción fenomenológica con la mirada contemporánea que se hace cargo de la materialidad de la existencia humana, lo que invita a desplazar el núcleo fundante de la existencia desde el vínculo intersubjetivo a la dimensión ecosocial⁶. El pensamiento de Oyarzún puede articularse con la concepción contemporánea acerca de la relación entre los seres humanos y no humanos en un contexto de extrema fragilidad ecosistémica⁷. La persona ética prefigura nuevas formas de involucramiento entre humanos y no humanos. Esta visión concibe la existencia de un mundo animado del cual los seres humanos no sólo son parte sino, además, al que hospedan⁸, lo que invita a reconsiderar la frontera entre lo material y lo intangible y construir una teoría que “acepte de modo explícito a los cuerpos no humanos como parte del público, que atienda a la forma como éstos se hacen presente en la acción conjunta y que discierna claramente las instancias de daño a los cuerpos de animales, vegetales, minerales y sus ecoculturas” (Bennet ob. cit.: 133).

Bruno Latour proporciona un punto de partida a esta perspectiva con su definición del *collectif*⁹: la sociedad, más que una totalidad de individuos interrelacionados, es un ensamblaje de seres humanos y no humanos que mutuamente hacen posible y condicionan sus existencias, reclamando una “democratización” de la biósfera: la materialidad nivela las relaciones entre humanos y no humanos (Bennett ob. cit.: 112).

La persona ética y una modernidad que le abandona

El bombardeo militar contra objetivos civiles expresa, a modo de ejemplo, la desconsideración absoluta por el otro (Oyarzún ob.cit: 128), síntoma inequívoco de alienación, esto es, de la centrifugación de un ente espiritual que pierde su propio centro, gravitando hacia algo extraño, ajeno, que le saca de sus quicios, despersonalizándolo¹⁰. Este es el umbral que marca el punto de referencia ineludible en la obra de Oyarzún que sirve como medida para pronunciarse sobre la ética en las relaciones interpersonales¹¹.

La fórmula psiquiátrica discierne, en un mundo alienado, la prevalencia del personaje (egocéntrico, enmascarado, defensivo) por sobre la persona (altero-céntrico, transfigurado, expresivo-comunicativamente, receptivo, dialógico), estableciéndose lo anormal como condición de vida¹². En esta dialéctica, se exagera la tensión entre las fuerzas que desenraizan a los seres humanos de sus relaciones básicas –tornando a unos en objeto de los otros, y aquellas que les invitan a acomodarse en la redes donde poder fundar su seguridad ontológica (Taylor ob. cit.). Esta tensión se corresponde con la emergencia de una economía desencarnada que pone a los seres humanos al servicio del lucro¹³ y de un aparato político vuelto contra la sociedad¹⁴.

La consolidación de la sociedad a espaldas de las personas exige reimaginar la ética en un creciente contexto de desarraigo. El antídoto procurado por Oyarzún establece como requisito de la normalidad la singularización de la persona generada en la relación con el otro: a través del encuentro

personal el personaje se transforma en persona. El yo es el escenario de los otros a quienes necesita para autoconstituirse: “los relevantes otros... no son simplemente externos a mí; ellos contribuyen a constituir mi yoiedad” (Taylor ob. cit.: 531). A partir de esta relación dialéctica con el mundo puede emprenderse la delicada transición hacia la idea de la persona ética. Oyarzún lleva el tema de la construcción social del yo mismo a la arena de la expresividad y de su auto y hetero valoración. El ser en el mundo es un ser expresivo, su aspecto y su comportamiento, su cuerpo vivido, constituyen parte de un entramado donde las significaciones se encarnan en actitudes, las que se reactualizan frente a nuevas situaciones^{15,16}.

La sociedad moderna se constituye en base al significado estimativo valórico, pero lo distorsiona: la dignidad de las personas se define según el reconocimiento que se les brinde y la búsqueda de ese reconocimiento desata la desgarradora diferenciación social que Rosseau veía como una amenaza para la democracia¹⁷. Esta paradoja moderna lleva al individuo a procurar su reconocimiento por la vía de su autonegación: su expresividad, al tornarse histriónica, termina por alienarle de sus redes más inmediatas; su deseo exacerbado de figuración le lleva a despreciar su origen y a sus pares¹⁸. Igualmente alienante resulta la situación para quien no recibe la aprobación social. La autopercepción, debe recordarse, es el eco del juicio de los otros (el otro generalizado¹⁹), cuya mirada puede tornarse en infierno²⁰. “El rostro del otro produce el rostro del yo personal” (Oyarzún ob. cit.: 40).

Hay otras fuerzas que operan de modo alienante en el mundo moderno. Schwartzmann (2000: 11) las resume: “*La experiencia de la inmensa desproporción existente entre lo ideal y lo real, unida a la incapacidad propia del hombre medio para establecer vínculos ingenuos con el próximo, integra las condiciones íntimas que prefiguran su conducta social*” [itálicas en el original]. De ello deviene un estilo de vida caracterizado por vivir compensando impotencias y aniquilando contactos humanos directos. Es la personalidad ideológica, característica del mundo moderno²¹. “El hombre moderno tiene una idea de sí mismo que no se condice con

su realidad efectiva, en la existencia burguesa hay una ‘plusvalía’ de verdad gratuita” (p. 25) que exige que “la realidad sea como él la piensa” (pp. 135-6). El ideólogo agrade a sus semejantes y se agrade a sí mismo procurando salvarse de aquello que más le angustia: la revelación de su propia debilidad. El ideólogo no se deja enseñar por la realidad y su amor por la idea eclipsa el posible amor al prójimo.

La persona lo es en el mundo, de modo concreto y a través de los otros²². Su inmersión es práctica y dialéctica y el ejercicio de personalización es doble: ser a través del otro al tanto que serlo en la justa proporción de medios y fines. El ser en el mundo exige dejarse ser moldeado por el mundo, des-ideologizarse si se quiere. “No sólo es posible vivir sin ideologías: es necesario”, dice Espinoza (ob. cit.: 45). La tarea a la que se invita es la de desarrollar el camino desde abajo, esto es, descubrir a partir de las circunstancias las relaciones que van cobrando sentido en el ser propio y del otro, singularizarse, encarnarse.

El desafío es la personalización y la emergencia de la persona ética no puede sino producirse en el contexto de la forma en que surge la relación interhumana (interpersonal) o la relación desde y hacia (para) el otro personal. Cada uno es para el otro, para dar y darse (Oyarzún ob. cit. 45, 47). Ello implica “una personalización del otro, lo cual actualiza un componente ético, es decir, al estar tratando éticamente al otro comienzo a personalizarlo de manera concreta. Al mismo tiempo es un acto de cordialidad receptiva, de generosidad y por tanto, ético. Y también yo me constituyo al ir realizando este acto en una persona ética” (Oyarzún y Silva 2009). La estructura significativa esencialmente ética se caracteriza por el ser desde, hacia y para el otro, quien adquiere plena dignidad en su singularidad y es aquí donde se radican los esfuerzos por una necesaria reencarnación de la persona en sus entramados de vida, en el contexto de una sociedad fundada en la negación de la particularidad y en la evanescencia de las cosas²³.

En el mundo contemporáneo, la reencarnación supone el enraizamiento en las instancias fugaces²⁴: el mundo ha dejado de ser duradero y sedentario (Murcia 2006). El enraizamiento de las personas en

los enjambres siempre fluctuantes de sus relaciones interpersonales y acomodados materiales²⁵ demanda racionalidad y afectividad, immanencia y trascendencia, localismo y cosmopolitanismo. Se trata ahora de autenticidades nómades^{26,27}.

La conciencia material del mundo: nuevos derroteros para la persona ética

La ética, en la perspectiva de Oyarzún, es relacional y concreta; está encarnada y lo está en un marco relacional. Lo humano y lo ético son un todo y no realidades esenciales, se trata de polaridades que se co-constituyen. Lo normal, en este sentido, es lo que singulariza, lo que personaliza, y lo anormal es lo que desencarna, lo que despersonaliza. “Lo normal satisfactorio radica en la armónica integración de las polaridades y lo anormal en su ruptura, produciéndose extrapolaciones significativas, negativas, totalizadoras, con todo lo desfavorable que ello involucra” (Oyarzún ob. cit.: 90). De aquí la responsabilidad hacia el otro y, más allá, hacia el mundo: no es lo mismo administrar rencor que ternura ni lo es agraviar al mundo que ensamblarse con él.

Sin embargo, el escenario cambia cuando las cosas del mundo son consideradas ya no en su inercia sino en su vitalidad. “Si la acción está limitada a priori a lo que los humanos ‘con intenciones’ y ‘con significado’ hacen”, plantea Latour, “es difícil ver como un martillo, un canasto, un cerrojo, un gato, una alfombra, un jarro, una lista o una etiqueta pudieran actuar”. “En cambio”, sugiere el autor, “si nos mantenemos en nuestra decisión de partir de nuestras controversias sobre actores y agencias, entonces cualquier cosa que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor o, si no tiene figuración aún, un actante.” (Latour 2008: 106)²⁸. Es esta la agencia que invita a revisar el pensamiento de Oyarzún cuya confluencia con las actuales reflexiones acerca de la condición humana encuentra su sitio en la noción de una ética que reclama reconocer no sólo la otredad como su fundamento sino también los otros componentes de la existencia humana concretos representados

por los seres y entes no humanos con los que convive, actores o actantes según sea el caso. Esta ampliación de las propuestas éticas de Oyarzún es cada vez más imperativa toda vez que el proyecto de desarrollo de la humanidad contemporánea claramente ha comenzado a socavar las bases de su propia reproducción.

La visión de Oyarzún privilegia el vínculo intersubjetivo, prescindiendo de las materialidades de la existencia social, materialidades que reclaman un protagonismo que la modernidad les negara. El ser-en-el-mundo de Heidegger abre las compuertas para un intercambio que invita al reconocimiento de las condiciones materiales de la existencia humana. El cuerpo, vivido como realidad simbólica y apreciado a través del otro²⁹, reclama ser entendido como proceso biológico que intercambia incesantemente las materias a través de las que se mantiene. En palabras del filósofo Tesuro Watsuji³⁰, “cuando el ser humano se descubre a sí mismo, está ya bajo el condicionamiento ambiental. Las diversas circunstancias ambientales corresponden a diversas maneras de autocomprensión” (2006: 40).

El concepto de materialismo vital de Jane Bennet (ob. cit.) invita a considerar estas “diversas circunstancias ambientales” como la recalcitrante insistencia de las cosas por imponer sus modos a los seres humanos y, con ello, invita a incluir la agencia de las fuerzas no humanas –las que operan en la naturaleza, en el cuerpo y en los artefactos– en la consideración ética. Tales fuerzas no humanas nunca dejan de reaccionar al daño que se les infringe y, en tanto así lo hacen, se tornan parte de la escena política. “Necesitamos”, sugiere la autora, “cultivar un poco de antropomorfismo” para entender el comportamiento de las cosas, sean éstas basureros, relaves, restos orgánicos o lo que fueren, en el entendido según el que “hasta la materia inorgánica tiene capacidad para ‘auto-organizarse’” (Bennet ob. cit.: 6).

Llevada la reflexión de la persona ética al mundo de las cosas, surge la necesidad de aprender a querer el mundo, de amar las cosas, de saberse parte de un mismo destino. El calcio que ha encontrado en las estructuras óseas del cuerpo un nicho para su propia complejidad es tan constitutivo de

la condición humana como la propia subjetividad. La continuidad de unos y otros se torna co-dependiente en el sentido ecológico del término: las especies con las que el ser humano ha co-evolucionado y de las que depende se requieren recíprocamente, sean especies que le sirven de alimento, parásitos, o microorganismos³¹. La unidad de supervivencia, desde esta perspectiva, es el sistema ecosocial, incluyendo los elementos materiales que actúan sobre el ser humano y sobre los que el ser humano actúa (Bateson ob. cit.).

Si la materia es viva, entonces se estrecha la distancia entre sujeto y objeto y se eleva el carácter de comunitarismo material de todas las cosas (Bennet ob. cit.) con lo que se prefigura una democracia biosférica. El materialismo vital provee una red protectora tanto a las cosas como a quienes se ven expuestos a la discriminación: el afán ético invita a distribuir más generosamente el valor, a apreciar valorativamente las cosas y los cuerpos en tanto tales y no a los rasgos que pueden ser socialmente valorados o despreciados.

Al mismo tiempo, la propuesta de Bennet invita a una solidaridad de personas y cosas, de los seres humanos y las materialidades que les dan vida, y es ahí donde han de hurgarse las obligaciones y responsabilidades que manan de una ética inclusiva. En un mundo anudado de materia vibrante, dañar una parte de la red puede inexorablemente dañar a las otras partes y también a quien ha provocado el daño. Por ello, con Bennett (ob. cit.: 121), podría convenirse en la conveniencia de minimizar el impacto de las acciones humanas o la destrucción de las otras cosas con las que se comparte la existencia, sin renunciar por ello al interés propio, y, con Oyarzún, asumir que con el mundo –tal como con las personas– el encuentro personal no es sólo una interacción “sino el surgimiento, la configuración, de una realidad nueva” (Oyarzún ob. cit.: 64). En suma, reconocer la conveniencia de extender el ágape a las cosas del mundo del que dependen los seres humanos.

Conclusiones

La idea de persona ética es una síntesis de la obstinada búsqueda hacia la personalización de las relaciones humanas en un mundo amenazado por la enajenación que ha hecho Fernando Oyarzún. Es una búsqueda cuyo fruto principal es el de proporcionar un marco de referencia para asumir una ética pertinente a la época contemporánea, un marco de referencia que logre armonizar las tres fuentes morales del yo que ha conocido la modernidad: el romanticismo, el racionalismo y la fe. Esta propuesta invita a asumir crítica y reflexivamente la relación con el otro y con el mundo, ambos co-constituyentes del yo. Las dos ideas aquí expuestas –la del yo entreverado con el alter y la de una conciencia que al cernirse sobre sí lo hace en relación al otro y a su materialidad– sientan las bases de una ética que he preferido llamar la ética del arraigo. Esta ética alcanza su plena expresión en el encuentro personal que permite traducir al personaje en persona y a la persona en mundo.

El escenario de esta perspectiva ética plantea una complejidad mayor: el carácter evanescente del mundo habitado. Hanna Arendt recuerda que la realidad y dependencia del mundo humano está dada por cosas más permanentes que la actividad que las produce, lo que se ve amenazado por un mundo de mercancías modernas³². Estas cosas más permanentes no son inertes, forman parte de una materia vibrante que se pliega o repliega según las acciones que los seres humanos despliegan sobre ella, y que a su vez enmaraña y condiciona el curso de la humanidad de modos siempre imprevistos. La *actualización emergente* de la dimensión personal³³ reclama fraternizar con el mundo de las cosas en un contexto de extrema fragilidad ecosistémica. El ser humano puede relacionarse amistosamente con las cosas, entendiendo que su vínculo con ellas les lleva a similar destino. La ética de la naturaleza anticipa un materialismo vital que proyecta el deberse a los otros al deberse al mundo.

Resumen

La Idea de Persona Ética de Fernando Oyarzún integra una aproximación fenomenológica y antropológica a la psiquiatría, junto con una orientación ética que trasciende las fronteras disciplinarias. Su argumento reclama la personalización de las relaciones humanas en un mundo crecientemente amenazado con la alienación. La visión de Oyarzún, al centrarse en la naturaleza relacional de la persona, integra las fuentes morales del yo, aspirando a la redención humana a través de los encuentros personales, docentes y médicos que singularizan a la persona en un contexto donde el supuesto ético es el de deberse uno a los otros. Desde esta perspectiva es posible expandir el compromiso humano no sólo a las relaciones interpersonales sino que también al mundo material en el que se inscriben y al que la especie pertenece. Las ideas de Oyarzún son aplicables no sólo a los desafíos asociados a la despersonalización sino además a aquellos que surgen de la destrucción de los ecosistemas. Así, el pensamiento del autor puede articularse con las corrientes contemporáneas del materialismo vital.

Palabras clave: *Psiquiatría; humanismo; ética.*

Referencias

1. Leopold A. A Sand County almanac. Minocqua, Wis.: NorthWord Press, 1989.
2. White L. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science* 1967; 155: 1203-7.
3. Rozzi R. The reciprocal links between evolutionary-ecological sciences and environmental ethics. *BioScience* 1999; 49: 911-21.
4. Oyarzún F. La idea de la persona ética. Contribución al humanismo y a la vigencia de una ética concreta en el convivir humano. Valdivia: Universidad Austral de Chile, 1999.
5. Taylor Ch. Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna. Barcelona: Paidós, 1996.
6. Bateson G. Steps to an ecology of mind. New York: Ballantine Books, 1972.
7. Bennett, J. Vibrant matter. A political ecology of things. Durham and London: Duke University Press, 2010.
8. Ingold T. Building, dwelling, living. How animals and people make themselves at home in the world. In: *En Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. M. Sthrathern, editor. London and New York: Routledge, 1999. p. 57-80.
9. Latour B. Pandora's hope. Essays on the reality of science studies. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
10. Millas J. Análisis de la universidad actual. Santiago, El Mercurio, 30 de junio. C4. 1980.
11. Schwartzmann F. El sentimiento de lo humano en América: Ensayo de antropología filosófica. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000.
12. Murcia F. Cambios sociales y trastornos de la personalidad posmoderna. *Papeles del Psicólogo* 2006; 27: 104-15.
13. Polanyi K. The great transformation. New York, Toronto: Farrar & Rinehart, 1944.
14. Clastres P. La sociedad contra el estado. Caracas: Monte Ávila, 1978.
15. Geertz C. La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa, 1973.
16. Oyarzún F, Silva JR. Maestro de la psiquiatría chilena: Entrevista con Fernando Oyarzún. *Rev Chil Neuro-Psiquiatr* 2009; 47: 144-52.
17. Taylor Ch. El multiculturalismo y la política del reconocimiento. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
18. Funk R. Los efectos psíquicos actuales de la orientación mercantil. *Rev Chil Neuro-Psiquiatr* 2008; 46: 301-11.
19. Mead GH. *Mind, self, and society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

20. Goofman, E. Stigma. London: Penguin, 1963.
21. Espinoza N. *La Personalidad Ideológica*. Mendoza: Universidad de Mendoza, Idearium, 1989.
22. Crapanzano V. The self, the third, and desire. In Lee B, editor. *Psychosocial theories of the self*. New York and London: Plenum Press; 1979. p. 179-206.
23. Bauman Z. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
24. Giddens A. *The consequences of modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990.
25. Csordas TJ. Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos* 1990; 18: 5-46.
26. Ewing K. Can psychoanalytic theories explain the Pakistani woman? Intrapyschic autonomy and interpersonal engagement in the extended family. *Ethos* 1990; 19: 131-60.
27. Hermans HH, Kempen JG, van Loon RJ. The dialogical self. Beyond individualism and rationalism. *Am Psychol* 1993; 47: 23-33.
28. Latour B. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
29. Augé M. *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*. Barcelona: Gedisa, 1996.
30. Watsuji T. *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. Barcelona: Ediciones Sígueme, 2006.
31. White DR. *Postmodern ecology: communication, evolution, and play*. Albany: State University of New York Press, 1998.
32. Arendt H. *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós, 1997.
33. Pelegrina H. Prólogo. En: Oyarzún, Fernando. *La Idea de Persona Ética*. Valdivia: Universidad Austral de Chile; 2009. p. 9-13.

Correspondencia:
Juan Carlos Skewes V.
Carelmapu 2225, Valdivia.
of. 63 231803
cel. 620 63195
E-mail: jskewes@uach.cl