

Notas críticas

Personas en peligro

[Persons in Danger]

GUILLERMO HURTADO

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
gmhp@unam.mx

Resumen: Describo tres caminos de personalización: el de la autenticidad, el del reconocimiento y el de la compenetración. En cada uno de ellos se corre el riesgo de caer en “vértigos existenciales” como los descritos por Sören Kierkegaard y Carlos Pereda. Con base en lo anterior, ofrezco una interpretación de la película de Ingmar Bergman *Persona* y propongo algunas estrategias para el cuidado de la persona.

Palabras clave: personas; vértigo; cuidado; filme

Abstract: I distinguish between three paths of becoming a person: the path of authenticity, the path of recognition, and the path of deep empathy. In each there is a risk of falling into ‘existential vertigoes’ as the ones described by Sören Kierkegaard and Carlos Pereda. Based on this, I provide an interpretation of Ingmar Bergman’s film *Persona* and suggest some measures for a person’s self-care.

Key words: persons; vertigo; care; film

1. Caminos

Si pregunto “¿Dónde estoy?”, carece de sentido que responda “Aquí estoy”. Cuando uno plantea esa interrogante es porque está perdido y necesita una respuesta —o mejor dicho, una solución— de otro tipo. Algo semejante sucede con la pregunta “¿Quién soy?”. Es absurdo contestar “Soy yo”. Pero, a diferencia de la primera interrogante —prosaica—, la segunda —recóndita— carece de una respuesta exacta. El dato es revelador: a la persona hay que buscarla de otras maneras.

“Caminante no hay camino, se hace camino al andar”, escribió un gran poeta (Machado 1975, p. 239), sin imaginar que su adagio se volvería tan común. En este ensayo adoptaré otra metáfora sobre los caminos para ofrecer una explicación ontológica de la persona. Lo que defenderé es que la persona no está hecha, sino que se hace al andar. Distinguiré tres caminos vitales que hemos de recorrer para ser una persona y, en particular, para ser la persona que cada uno es. El primero

es el de la *autenticidad*; el segundo, el del *reconocimiento*; el tercero, el de la *compenetración*.

El camino de la *autenticidad* me permite ser la persona que soy por medio de mi decisión de vivir de acuerdo con lo que yo creo y deseo y no por lo que los demás creen y desean. Es común que este camino se ensanche al llegar a la adolescencia, pero nunca es temprano ni tarde para decidir recorrerlo. Para cultivarlo debemos desarrollar lo que se conoce como la perspectiva de la primera persona. Ante la pregunta “¿Quién soy?”, la voz que nos guía por esta senda declara: “Yo respondo”.

El camino del *reconocimiento* me personaliza por medio de la consideración de lo que otros creen y desean de mí, no siempre por una imposición egoísta, sino, a veces, por un interés generoso que busca mi bien y respeta mi libertad. Este camino lo transitamos desde la más tierna infancia, pero nunca dejamos de recorrerlo, por lejos que hayamos avanzado por el de la autenticidad. Para cultivarlo debemos desarrollar la perspectiva de la segunda persona. Ante la pregunta “¿Quién soy?”, la voz que nos acompaña por esta ruta nos pide que digamos: “Responde tú”.

El tercer camino, el de la *compenetración*, determina la persona que yo soy por medio de mi voluntad de vivir de acuerdo con lo que yo y otros creemos y deseamos sobre mí y sobre ellos. Para avanzar por este camino se requiere sensibilidad y buen juicio. Para cultivarlo, debemos adoptar la perspectiva de la primera persona del plural, aquella que nos permite ir más allá de la posición del yo ante sí mismo y más allá de la del yo frente al tú para alcanzar la del yo y la del tú juntos en un nosotros que, por medio de una suerte de dialéctica, ya no deja al viejo yo y al viejo tú como antes. Ante la pregunta “¿Quién soy?”, las voces se unen y declaran: “Respondamos juntos”.

Hay que subrayar que estos caminos no son incompatibles, sino que, por el contrario, son complementarios; es más, deben serlo. Para ser una persona plena hay que avanzar por todos y cada uno de ellos a lo largo de las estaciones de la vida. O, para decir lo mismo con el vocabulario —un poco oxidado— de los argumentos trascendentales: una condición necesaria para ser una persona cabal es integrar las tres perspectivas antes señaladas. Alcanzar la armonía como persona es todo un arte. A veces habrá que darle mayor peso al camino de la autenticidad, otras veces al del reconocimiento y, otras, al de la compenetración. El reto consiste en saber qué hacer en cada circunstancia que se nos presenta. La tarea es difícil, pero no imposible. Una filosofía de la persona no puede conformarse con explicarnos qué es una persona: debe intentar enseñarnos cómo serlo.

La metáfora de los caminos apunta hacia una intuición que está en la base de mi propuesta: las personas no nacen; se hacen, y no sólo eso, sino que también se deshacen y a veces incluso se rehacen. Este dato es la piedra de toque de la metafísica de la persona que he propuesto en otro sitio (Hurtado 2009b). Mi convicción es que no podemos aceptar ninguna filosofía sobre la persona que no tome muy en serio estas tres situaciones: la personalización, la despersonalización y la repersonalización.

Un dato de nuestra existencia nos revela que un ser humano X puede convertirse en una persona A ; pero eso no implica que X y A sean una y la misma cosa. A es un modo de la existencia de X . El ser humano X puede dejar de ser una persona —se despersonaliza, deja de ser A — y, en ocasiones, puede convertirse en otra persona —se repersonaliza, se transforma en B —. La despersonalización es una triste realidad. Cualquiera que conozca a un enfermo de Alzheimer sabe lo que significa. Por lo que toca a la repersonalización, sabemos que hay fenómenos de conversión tan profundos en los que se puede decir, de manera literal, que un ser humano deja de ser la persona que era para convertirse en otra persona. Los caminos de la personalización son dimensiones de la relación que hay entre los seres humanos y las personas, relación estrechísima pero que no es la de identidad. Para explicar esa relación he utilizado la noción suareciana de modo (Hurtado 2009a).

Se dice que el concepto de persona es un concepto *moral*. Conuerdo con esa caracterización, aunque la desarrollaría de una manera peculiar. Como vimos, la existencia de una persona depende de lo que ella haga o deje de hacer, pero no sólo ella, sino también las demás personas involucradas. Pero, además, su existencia depende de que ella y las otras personas hagan lo correcto, incluso en un sentido moral: desde mi perspectiva, la ontología de la persona está imbricada con la ética de la persona. Algo que distinguiría la ética que defiendo es que no es una perspectiva individualista que sólo atiende las relaciones de cada persona consigo misma, sino que toma en cuenta las relaciones entre esa persona con otras. Por ejemplo, el egoísmo no es sólo un vicio sino, además, un impedimento para ser una mejor persona —en un doble sentido, moral y metafísico—, ya que nos hace descuidar los caminos del reconocimiento y de la compenetración. Desde la perspectiva que defiendo, hay personas que son mejores que otras no sólo por ser más morales, sino por ser, literalmente, más personas. Cada quien puede ser más persona en el sentido estricto de gozar de una mayor personabilidad. Por eso mismo, la frase “crecer como persona” no es una metáfora de la psicología popular. En la primera infancia pasamos de ser un animal

humano a ser una persona humana, pero a todo lo largo de la vida—incluso en la vejez— se puede seguir creciendo como la persona que cada uno es. Sin embargo, algunos no logran continuar su desarrollo. No pocos se estancan e incluso permiten que su persona decaiga en un sentido moral y, a fin de cuentas, ontológico.

Para desarrollar una onto-ética de la persona como la que esbozo aquí no podemos conformarnos con los antecedentes notables de un Descartes, un Locke o un Kant, sino que hemos de volver los ojos a un autor nuestro desdeñado por la filosofía hegemónica: Gracián. A mi parecer, su novela filosófica *El criticón* es aún el intento más ambicioso—aunque, no por ello, definitivo— de entender las escalas del viaje que nos hace personas (Gracián 1960). Siguiendo el ejemplo de Gracián de entreverar lecciones filosóficas en las narraciones de ficción, me ocuparé aquí de una película que nos enseña los peligros que enfrentamos cuando recorremos los tres caminos de personalización que expuse arriba.

2. *Vértigos*

Ingmar Bergman estrenó *Persona* en 1966. El filme presenta dos personajes principales: Elisabet Vogler, actriz que ha caído en un mutismo pertinaz, y Alma, su joven enfermera. En lo que sigue ofreceré una interpretación de *Persona* desde la teoría que esboqué en la sección anterior.

El cineasta sueco sostuvo alguna vez que las películas son como sueños (Bergman 2001, p. 84) y Colin McGinn desarrolla esta tesis (McGinn 2005). Si adoptamos este supuesto, podríamos decir que *Persona* es una pesadilla sobre la personabilidad. La angustia que nos produce—no en balde se lo ha descrito como una película de horror (Michaels 1999, p. 17)— es una medida del grado en el que Bergman fue capaz de representar las situaciones que nos provocan esos miedos. Para comprender esa condición haré uso del concepto filosófico de vértigo.

Algunos críticos han encontrado en la filosofía de Kierkegaard un antecedente de la obra de Bergman (*cf.* Puigdomènech 2004). No seguiré ese rastro, pero quisiera recuperar el sentido que el pensador danés dio al concepto de vértigo. En *El concepto de la angustia*, Kierkegaard compara la angustia con el vértigo. Imaginemos que alguien se aproxima a la orilla de un precipicio y que, al asomarse, se siente invadido por esa sensación. Esta condición, dice Kierkegaard, la provoca el movimiento del libre albedrío, que primero se acerca con curiosidad al despeñadero y, después, al presenciar el abismo se aferra para no

caer. La angustia, declara el filósofo, no es sino el vértigo de la libertad (Kierkegaard 1982, p. 80). Adviértase que el vértigo kierkegaardiano se constituye por dos momentos. El primero es la fascinación por un abismo —*mysterium fascinans*— y el segundo el pavor ante ese abismo —*mysterium tremendum*—.

Hay una escena incidental de *Persona*, casi al principio de la película, en la que Alma parece avanzar rumbo al abismo de la libertad. La enfermera se recuesta sobre su lecho y apaga la luz. Casi de inmediato, recuerda algo, se levanta, enciende la lámpara. Toma un frasco de crema facial, la abre, se la unta en el rostro. Entonces piensa en voz alta: “Es extraño. Se puede ir casi donde se quiere, se puede hacer casi cualquier cosa” (Bergman 1970, p. 36). Si Alma avanzara más por este curso de reflexión se asomaría al abismo de la libertad. Es decir, sería consciente de que es capaz de tomar decisiones que cambiarían drásticamente su vida. Como para exorcizar esa amenaza, se retracta y se dice: “voy a casarme con Karl Henryk y tendremos unos cuantos niños que yo criaré. Todo está decidido, determinado, dentro de mí. Ni siquiera necesito preguntarme cómo sucederá. ¡Qué gran sentimiento de seguridad!” (Bergman 1970, p. 36).

El concepto kierkegaardiano de vértigo nos ayuda a entender aquella escena de *Persona*, pero no nos alcanza para explicar todo lo que les sucede a Elisabet y Alma en el resto del filme. En *Vértigos argumentales*, Carlos Pereda introdujo el concepto de vértigo para describir algunas patologías de la razón y, en general, de la vida humana. Pereda parte del hecho de que los humanos adoptamos *puntos de vista* ante cualquier situación. Un punto de vista nunca es único; siempre hay otros que perciben las cosas de otra manera. Lo que Pereda recalca es que los puntos de vista tienden a *absolutizarse* de manera tal que borran todo lo que no se atiende desde su perspectiva. En particular, se elimina el punto de vista opuesto; pero no sólo éste, sino todos los demás. A esta tendencia de absolutizar un punto de vista que borra los demás, es lo que Pereda llama un “vértigo”. La elección de esta palabra se explica porque un vértigo se entiende como una atracción irresistible y, al mismo tiempo, atroz hacia un extremo de nuestra existencia (Pereda 1994, p. 107).

Hemos visto dos momentos en el vértigo kierkegaardiano: el primero es la fascinación y el segundo es el pavor. En el vértigo perediano también hallamos dos momentos: el primero consiste en concentrarse o afanarse u obsesionarse con una opción ante una situación cualquiera —la absolutización— y el segundo en llevar esa opción a un extremo —la extremización—.

Antes sostuve que, para ser una persona, hay que recorrer tres caminos: el de la autenticidad, el del reconocimiento y el de la compenetración. Mi propuesta es que cada uno de estos caminos puede degenerar en un vértigo entendido a la manera de Pereda. Es decir, que así como un punto de vista se puede absolutizar hasta ignorar todos los demás, cada uno de los caminos de personalización puede llevarse a un extremo hasta desdeñar a los otros, que brindan un factor de moderación y equilibrio para cualquier persona. Por ejemplo, si nos dejamos llevar por el primer vértigo, el de la autenticidad, olvidaremos que, para ser una persona plena, no basta con ser auténtico, sino que asimismo debemos buscar el reconocimiento y experimentar la compenetración. Pero no se trata sólo de abandonar los otros caminos, sino de avanzar por uno de ellos hasta llegar a un extremo pernicioso. De esta manera, el vértigo de la autenticidad puede desembocar en la *despersonalización*, el del reconocimiento en la *dependencia* y el de la compenetración en la *enajenación*. He aquí mi hipótesis exegética de *Persona*: el filme muestra los tres vértigos llevados a un punto terrorífico. En lo que sigue, examinaré algunos momentos de la película de acuerdo con esta clave de interpretación.

Durante una representación de *Electra*, Elisabet interrumpe su parlamento y se queda en silencio. A partir de entonces, cae en un mutismo absoluto. Su problema no es fisiológico ni psiquiátrico. Su problema es de otra índole. La psiquiatra de Elisabet le participa su diagnóstico:

No creas que no te comprendo. Ese vano sueño de ser; no de actuar sino de ser. De estar, a cada instante consciente, vigilante, despierta. Y al mismo tiempo, ese abismo entre lo que eres ante los otros y lo que eres en ti misma. Esa sensación de vértigo y esa hambre de revelación [...]. Cada entonación: una mentira, una traición. Cada gesto: una falsificación. Cada sonrisa, una mueca. El papel de esposa, el papel de camarada, el papel de madre, ¿cuál es el peor? [...] Y allí estabas con tu necesidad de verdad y tu repugnancia. ¿Suicidarse? No, es demasiado horrible y eso no se hace. Pero uno puede enmudecerse. Así ya no se puede mentir. Así no hay necesidad de actuar un papel, de mostrar un rostro, de hacer gestos falsos [...]. Elisabet, comprendo tu mutismo. [...] Considero que debes seguir haciendo este papel hasta que ya no lo encuentres interesante, hasta que lo hayas agotado y lo abandones poco a poco, como abandonas tus otros papeles. (Bergman 1970, pp. 46–48)

Elisabet calla para no representar un personaje y ser ella misma. Al caer en el vértigo de la autenticidad, deja de tener algunos de los rastros

indispensables para ser una persona plena —cualquier persona, no sólo ella—, es decir, se ha despersonalizado en cierto grado.

La psiquiatra está en lo correcto cuando le dice a Vogler que su mutismo sigue otro guión. Ni siquiera dejando de hablar ha dejado de ser una actriz. Nadie puede dejar de ser un personaje de sí mismo. Si nos quitamos las máscaras no aparecerá nuestro rostro verdadero, sino otra máscara. También en el silencio más obstinado puede haber ilusión y mentira. Adorno 1971 (p. 111) apuntó que el afán heideggeriano de autenticidad desemboca en la muerte. La idea paradójica es que sólo en la tumba tenemos la garantía absoluta de que podremos liberarnos de la angustia de la influencia, de la que, en otro contexto, ha escrito Bloom 1991. Nuestra pretendida individualidad queda fijada en la muerte, como una estatua de mármol.

La psiquiatra concluye que Elisabet no padece ninguna enfermedad mental y que le vendría bien pasar una temporada en una casa junto al mar en compañía de Alma, su enfermera. Llegamos entonces al momento de la película en el que atestiguamos cómo Alma cae en lo que llamo el vértigo del reconocimiento.

Elisabet y Alma tejen una relación estrecha —con intensos momentos de erotismo y vampirismo— en la cual la segunda habla sin parar y la primera escucha. Alma le dice a Elisabet que nadie la ha prestado tanta atención como ella. Acaso por primera vez en su vida, Alma se siente reconocida. La cito:

Tantos me han dicho que yo sé escuchar tan bien. Es curioso, ¿eh? Quiero decir que nadie se ha dado la pena de escucharme. . . Quiero decir. . . como tú, tú me escuchas en este momento. . . y tienes un aire tan gentil. . . Creo que eres la primera persona que me ha escuchado nunca. Y la cosa no puede ser tan interesante ¿verdad?. . . A pesar de todo, estás aquí y me escuchas. ¡En lugar de eso podrías leer un buen libro! (Bergman 1970, p. 51).

Todo parece ir bien hasta que Alma lee una carta de Elisabet a la psiquiatra en la que le cuenta confidencias íntimas de la enfermera y se expresa de ella de una manera condescendiente. Elisabet cree que puede dejar de mentir, actuar y fingir y por eso calla. Sin embargo, su pretensión es ilusa y no está exenta de cierta vileza. Engaña, manipula e incluso se burla de Alma sin tener que decir nada. Su carta es muestra de su hipocresía y de su arrogancia. No habla, pero opina, juzga y desprecia. Alma se siente traicionada y le reprocha a Elisabet su pertinaz silencio. A partir de entonces se genera una violenta tensión entre

ambas. Alma le exige a Elisabet que le responda, pero ella no accede. El enfrentamiento acaba en violencia.

Alma se ha derrumbado en el vértigo del reconocimiento. Está muy herida, pero le aterra perder a Elisabet. Hay una escena en la que la enfermera sale corriendo detrás de la actriz. Le dice: “Tienes que perdonarme [. . .]. Yo estaba tan halagada que una gran actriz como tú se interesara en mí [. . .]. Elisabet, tienes que perdonarme. ¡Porque te quiero tanto y significas tanto para mí!” (Bergman 1970, p. 92). Elisabet no se detiene. Desesperada, Alma cae sobre las rocas a la orilla del mar. Del reconocimiento se genera una dependencia. Alma necesita que Elisabet vuelva a prestarle la misma atención que le había concedido. Sin ella, se siente perdida. Ya no se basta a sí misma. Los papeles se han invertido. La enfermera, que debía cuidar de la paciente, se convierte en quien debe ser cuidada por la enferma.

Ricœur 2005 ha abordado la noción de reconocimiento desde una perspectiva ética. Yo le daría un mayor énfasis ontológico. Dicho de una manera tajante: sin el reconocimiento de los demás no somos nada o casi nada; actores en la soledad de un teatro vacío. Los seis personajes en busca de un autor de la famosa obra homónima de Pirandello 1997 necesitan que alguien los fije. Uranga 1952 afirmaba que los seres humanos no somos substanciales, sino seres sin asidero. La persona no es algo por ella misma; es un modo de un ser humano. Lo dramático es que su existencia dependa no sólo del ser humano que en cada caso ella es, sino de otros seres humanos, de otras personas.

Llegamos al momento en que presenciamos el vértigo de la compenetración que arrastra a las dos mujeres. Por medio de recursos cinematográficos impactantes, Bergman expresa la confusión entre Elisabet y Alma y la lucha de la segunda para liberarse de la primera y recuperar su propia persona.

El marido de Elisabet llega sin anunciarse y, de manera misteriosa, confunde a Alma con su mujer. Alma le sigue el juego como si estuviera embrujada por Elisabet. Tienen intimidad y ella queda muy perturbada. No soporta más seguir personificando a Elisabet. Nos acercamos al clímax de la narración. Alma confronta a Elisabet y le echa en cara el desprecio maligno que ella tiene por su hijo, a quien había intentado abortar. La misma escena se repite en dos secuencias distintas; la primera con un primer plano del rostro de Alma y la segunda con un primer plano del rostro de Elisabet. Al final del monólogo, las caras de las dos actrices se combinan en una sola, ambigua y monstruosa. Entonces, como si Alma se diera cuenta de la confusión existencial grita: “No. . . no soy como tú. . . no siento como tú. Soy la hermana Alma, la

enfermera. Estoy aquí sólo para ayudarte. No soy Elisabet Vogler. Eres tú la que es Elisabet Vogler” (Bergman 1970, p. 120). Alma lucha para volver a ser ella misma. Se pone su uniforme blanco. Enfrenta a Elisabet en un acto desesperado de autoafirmación. Alma da manotazos sobre la mesa. Rasga el antebrazo de Elisabet. La abofetea sin piedad. Entonces, como si se rompiera un hechizo, se desvanece el lazo invisible entre ambas. A la mañana siguiente, Elisabet hace su maleta y abandona la casa sin despedirse. Alma se retira luego, ya más tranquila, y suponemos que volverá al hospital.

Elisabet y Alma se funden desquiciadamente. Elisabet ha seducido a Alma y ella se ha dejado seducir. En la escena con el marido, Elisabet se esconde detrás de Alma. Pero cuando ésta la confronta acerca de su hijo, aquélla ya no tiene a dónde escapar. A veces, la compenetración es la única manera para olvidarse de uno mismo pero, otras veces, es la única manera de alcanzar una revelación sobre nuestra verdadera identidad.

Pasar de la apertura a la compenetración es una aventura que conlleva riesgos (Hurtado 2016). Aun así, las personas tienden a fundirse con otras. No sólo con otra en lo especial, sino con muchas otras, cualesquiera que sean. La fascinación por ser parte de la masa ha sido examinada por Canetti 1981. La amenaza no sólo es política, también es moral. El peligro no depende de la cantidad de involucrados. Incluso en la integración de dos personas hay riesgos terribles. Para evitar los vértigos hay que buscar el equilibrio. Así como hay éticas del egoísmo —pensemos en Stirner 2008—, hay éticas que toman la dirección opuesta, que preconizan la disolución del individuo en la colectividad. Entre nosotros, Villoro 2015 se acercó a esa posición hacia el final de su vida. Para quien el yo es irremediabilmente odioso —como decía Pascal 2001 (p. 267)—, la salvación consiste en la comunión con los demás.

Disponemos ahora de las claves para ofrecer una interpretación completa de la película. Elisabet es famosa, admirada y reconocida, pero cuando alguien le dice que lo tiene todo excepto la maternidad, se enfrenta al reto de alcanzar una compenetración con su crío. Fracasa rotundamente. Es incapaz de amar a su hijo. Lo detesta. Entonces entra en crisis. Se aferra a su autenticidad, pero cae en un vértigo que la deja casi catatónica. Alma es una mujer común que queda fascinada por la supuesta atención que le presta la fabulosa Elisabet; pero, por ese embrujo, cae en dos vértigos: el del reconocimiento y el de la compenetración. Para superar su dependencia y salvarse de la enajenación, tiene que reencontrarse a sí misma por el camino de la autenticidad.

3. *Cuidados*

Se cierra el telón, salimos del cine y no dejamos de pensar en la película. Los vértigos en los que caen Elisabet y Alma nos alertan sobre los peligros éticos y, a fin de cuentas, ontológicos que corren las personas. ¿Qué puede decir la filosofía al respecto?

Las personas somos seres vulnerables. Requerimos cuidados. Foucault se ocupó del *cuidado de sí* y volvió a colocar el concepto en un sitio central de la filosofía (cfr. Foucault 1999). En lo que sigue ofreceré una aproximación muy tentativa del *cuidado de las personas* a partir de las ideas expuestas hasta aquí.

El concepto de cuidado ha adquirido distintos sentidos en la filosofía. Lo primero que habría que tener en cuenta es la diferencia entre el *cultivo* y el *cuidado* de la persona. El cultivo personal es la finalidad de la formación, no sólo de la escolar, sino de la que abarca todos los momentos de la vida. El tema es uno de los más importantes de la antropología filosófica. Cuando hablamos del cuidado de la persona pensamos en otra cosa, ya sea en la *atención* que hemos de prestarle para prevenir problemas o, más aún, en la *precaución* que hemos de tomar ante los peligros que la acechan. Éstos son los dos sentidos del concepto de cuidado personal que son relevantes para la discusión. Y así como distinguimos el cuidado de la persona de su cultivo, habría que diferenciarlo de su *curación*. Elisabet está tan dañada que requiere algo más que meros cuidados; necesita sanación. En cambio, lo que padece Alma es un descuido de su persona que le provoca trastornos. Lo que ella hubiera precisado era mayor atención.

En el diálogo *Alcibíades*, Sócrates afirmó que para cuidarse hay que conocerse, tal como lo dictaba el oráculo (Platón 1971). No se trata sólo de que cada quien sea consciente de sus virtudes y defectos o de sus fortalezas y debilidades. Se trata, sobre todo, de conocer la naturaleza última del ser humano. Por eso, Sócrates le pide a Alcibíades que, además de reparar en sus méritos personales y familiares, se interrogué sobre el alma y su relación con el cuerpo. Lo que yo añadiría a la recomendación socrática es que también hemos de preguntarnos por el ser de la persona y por su relación con el ser humano. Mientras no contemos con una ontología cabal de la persona, la práctica del cuidado personal carecerá de un fundamento.

De acuerdo con la teoría esbozada en la primera parte, podemos distinguir tres tipos de cuidados que debemos procurar en nuestras vidas personales. El que hago de mi persona en el camino de la autenticidad, el que hago de mi persona y de otras cercanas en el reconocimiento y

el que hago de las colectividades formadas por todas éstas en el de la compenetración. La voz que nos guía por el primer camino pide: ¡Cuídate! La que nos lleva por los derroteros del segundo dice: ¡Cuídamme! Y la que nos impulsa para avanzar por el tercero clama: ¡Cuidémonos! Para contar con los recursos indispensables para cuidar de nuestra persona y de las demás que nos acompañan, es preciso saber escuchar esos llamados. Esta consigna cuenta, al menos, con dos glosas. La primera es que el cuidado personal requiere entender las peculiaridades de cada una de las voces. La segunda es que el cuidado personal pide que prestemos atención a las tres voces en su conjunto. Estos dos principios nos pueden ayudar a entender cómo prevenir los vértigos en los que cayeron Elisabet y Alma.

Desde una perspectiva perediana, un vértigo se genera por la absolutización y la extremización de un punto de vista. Consideremos ahora esta última. Hay fuerzas vitales que nos hacen avanzar por cada uno de los caminos de la personalidad. Es existencial y moralmente correcto entregarse a esas fuerzas, es decir, querer ser más autónomos, más reconocidos y estar más compenetrados. Por el contrario, lo preocupante sería carecer de ese ímpetu. Sin embargo, cuando esas fuerzas vitales se desbocan, nos pueden llevar a extremos perniciosos, como los que padecieron Elisabet y Alma. Por eso, la prudencia indica que debemos irnos con tiento, como si frenáramos el automóvil en una pendiente. Una filosofía del cuidado personal tendría que enseñarnos a moderar esas fuerzas vitales que nos impelen por los caminos de la personalidad. La lección tiene que ser sutil. No hay instrucciones precisas al respecto, no hay un equivalente a los señalamientos de velocidad máxima que hay en los bordes de las autopistas. A fin de cuentas, cada quien tiene que descubrir su propio límite, atendiendo el consejo de quienes lo acompañan.

Examinemos ahora el peligro de la absolutización. ¿Cómo evitarla? Extendamos la metáfora empleada e imaginemos la vida personal como una carretera de tres carriles: el de la autenticidad, el del reconocimiento y el de la compenetración. Hablar de carriles en vez de caminos nos permite enfatizar la unidad de la existencia personal. Los carriles corren paralelos, forman una carretera. La moraleja consistiría en que para llegar al destino final —para ser una mejor persona— no podemos viajar en un solo carril, tenemos que usar los demás en diversos momentos, de acuerdo con las circunstancias. Una filosofía del cuidado personal tendría que advertirnos cómo evitar la absolutización. La lección tiene que ser sutil. No hay instrucciones simples. Por ejemplo, la fórmula “33.3 % de autenticidad, 33.3 % de reconocimiento y 33.3 %

de compenetración” quizá convenga como orientación muy general en algunos momentos de la vida, pero no en todos y, a fin de cuentas, esa formulación porcentual, semejante a una receta farmacéutica, es disparatada. En ocasiones, lo correcto es privilegiar un solo carril, incluso si se corre el riesgo de descuidar los demás; pero no hay manera de saber con exactitud qué tanto avanzar de más por cada senda sin ponernos en peligro. Lo primordial, me parece, es no perder de vista los demás carriles mientras avanzamos por uno de ellos; es decir, no desatender el horizonte de la personeidad. Una manera de entender la madurez personal y, más aún, la sabiduría humana es poseer la capacidad de tener una visión completa de ese horizonte que se nos presenta.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor, 1971, *La ideología como lenguaje*, trad. J. Pérez Corral, Taurus, Madrid.
- Bergman, Ingmar, 1970, *Persona*, pról. y trad. J. de la Colina, Ediciones Era, México.
- Bergman, Ingmar, 2001, *Linterna mágica. Memorias*, trad. M. Torres y F. Uriz, Tusquets, Barcelona.
- Bloom, Harold, 1991, *La angustia de las influencias*, trad. F. Rivera, Monte Ávila, Caracas.
- Canetti, Elías, 1981, *Masa y poder*, trad. H. Vogel, Editorial Muchnik, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 1999, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, trad. Á. Gabilondo, Paidós, Barcelona, pp. 393–415.
- Gracián, Baltasar, 1960, *El criticón*, en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid.
- Hurtado, Guillermo, 2009a, “Entes y modos en las *Disputaciones Metafísicas*”, en G. Hurtado, *Por qué no soy falibilista y otros ensayos filosóficos*, Los Libros de Homero, México, pp. 23–36.
- Hurtado, Guillermo, 2009b, “Cómo convertirse en otra persona sin dejar de ser uno mismo”, en G. Hurtado, *Por qué no soy falibilista y otros ensayos filosóficos*, Los Libros de Homero, México, pp. 37–44.
- Hurtado, Guillermo, 2016, “El diálogo como aventura”, en G. Hurtado, *Dialéctica del naufragio*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 89–106.
- Kierkegaard, Sören, 1982, *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Espasa-Calpe, Madrid.
- Machado, Antonio, 1975, *Poesías completas*, Espasa-Calpe, Madrid.
- McGinn, Colin, 2005, *The Power of Movies. How Screen and Mind Interact*, Vintage Books, Nueva York.

- Michaels, Lloyd (comp.), 1999, "Bergman and the Necessary Illusion", en L. Michaels (comp.), *Ingmar Bergman's Persona*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1–23.
- Pascal, Blaise, 2001, *Pensamientos*, trad. M. Armiño, Valdemar, Madrid.
- Pereda, Carlos, 1994, *Vértigos argumentales*, Anthropos, Barcelona.
- Pirandello, Luigi, 1997, *Seis personajes en busca de autor*, trad. R. Raschella, Losada, Buenos Aires.
- Platón, 1971, *Alcibíades o de la naturaleza del hombre*, trad. J.A. Miguez, Aguilar, Buenos Aires.
- Puigdomènech, Jordi, 2004, *Ingmar Bergman. El último existencialista*, Ediciones JC, Madrid.
- Ricœur, Paul, 2005, *Caminos del reconocimiento. Tres ensayos*, trad. A. Neira, Fondo de Cultura Económica, México.
- Stirner, Max, 2008, *El único y su propiedad*, trad. P. González Blanco, Libros de Anarres, Buenos Aires.
- Uranga, Emilio, 1952, *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa y Obregón, México.
- Villoro, Luis, 2015, *La alternativa. Perspectiva y posibilidades de cambio*, Fondo de Cultura Económica, México.

Recibido el 1 de abril de 2020; revisado el 23 de agosto de 2020; aceptado el 26 de octubre de 2020.