

QUIÉN.

REVISTA DE FILOSOFÍA PERSONALISTA

NÚMERO 21 / 2025 - ISSN: 2443-972X - ISSN-e: 2952-4946

ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PERSONALISMO

Comité editorial

Director: Juan Manuel Burgos (Universidad Villanueva, Madrid)
Subdirector: José Alfredo Peris (Universidad Católica de Valencia, España)
Secretario: Francisco José Arrocha (Universidad Pontificia Comillas)
Lourdes Cabrera (Universidad Anáhuac, México)
Nieves Gómez (Universidad Villanueva, Madrid)
Carolina Murube (Asociación Española de Personalismo)
Eduardo Pérez-Pueyo (CRETA- c. a. a la Universidad Pontificia de Salamanca)
Isidro Rodríguez Marugán (Universidad CEU-Cardenal Herrera, España)
Carlos Roldán (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid)

Comité científico

Randall Auxier (Southern Illinois University, USA)
Jan Olof Bengtsson (Lunds Universitet, Suecia)
John F. Crosby (Franciscan University of Steubenville, Ohio, USA)
Urbano Ferrer (Universidad de Murcia, España)
Bogumil Gacka (Universidad Cardinal Stefan Wyszyński, Varsovia)
Krzysztof Guzowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski)
Alfonso López Quintás (Universidad Complutense de Madrid)
Joan Lluís Pérez Francesc (Universidad Autónoma de Barcelona)
Giulia Paola di Nicola (Università di Chieti, Italia)
Mario Ramos-Reyes (University of Kansas, USA)
Inés Riego (Instituto Emmanuel Mounier, Argentina)
Rogelio Rovira (Universidad Complutense de Madrid)
Josef Seifert (Internationale Akademie für Philosophie, Liechtenstein)

ENVÍO DE ORIGINALES:

revistaquien@personalismo.org

SUSCRIPCIONES: Carolina Murube

info@personalismo.org

INDEXADA EN: SCOPUS, LATINDEX, EBSCO, ISOC, DIALNET, ERIHPLUS,
PHIL'S INDEX, DOAJ, DULCINEA, CIRC: Categoría B, MIAR

EDITA: Asociación Española de Personalismo
Orense, 61 – Bajo B - 28020 Madrid
www.personalismo.org

DISEÑO Y MAQUETACIÓN: Raúl Ostos

IMPRESIÓN: RB Servicios Editoriales

ISSN: 2443-972-X

ISSN-e: 2952-4946

Depósito Legal: M-9569-2015

PERIODICIDAD: Semestral

Esta Revista se ha editado con la colaboración de la Universidad Villanueva.

La revista está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales.



Todo su contenido es registrado y recogido sistemáticamente por las bases de datos, redes y sistemas de información científica siguientes: Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>)

La revista "Quién" no cobra aportaciones a sus autores para publicarlos y es producida gracias al financiamiento que recibe de la Asociación Española de Personalismo, suscriptores y donativos a través de la página de Internet: <http://www.personalismo.org> o del correo-e: info@personalismo.org

CONTENIDO

ESTUDIOS

- Debate sobre el artículo de J. M. Burgos. Las claves de la moralidad.
Una alternativa a las Fuentes de la moralidad 7
URBANO FERRER - JUAN MANUEL BURGOS
- Del cuerpo indisponible a la disponibilidad absoluta;
violencia y entrega. Una aproximación a partir de la fenomenología
del 'avoir' de G. Marcel 21
JOSÉ ANTÚNEZ
- El taller del orfebre, del papel a la pantalla: un "buen encuentro"
desde el personalismo fílmico 49
JULEN CARREÑO
- Fecundidad mayéutica entre alteridad y persona:
análisis de un texto de Paul Ricoeur 73
JORGE OLAECHEA
- Pensar desde la persona. Introducción a la noción de persona
en el personalismo integral de Juan Manuel Burgos 91
JAVIER RODRÍGUEZ COMELLAS
- The Idea of Community in Dietrich von Hildebrand and Julián Marías 111
FRANCISCO PANTALEÓN
- Vulnerabilidad y proceso de secularización. Acercamientos desde
Charles Taylor y Romano Guardini 137
HENRI TSHIPAMBA MUKALA
- Similitudes y diferencias entre el amor platónico y la concepción
wojtyliana del amor 161
SELENE GEORGINA LÓPEZ REYES
- Los valores que subyacen en la noción del "encuentro" desde
el pensamiento de Alfonso López Quintás 183
MARÍA JOSÉ DE FÁTIMA VICTORIA AGUILAR

RESEÑAS

- Przemysław Zientkowski, *Marital love from the perspective of personalists* 203
(Juan Manuel Burgos)
- Rafael Fayos Febrer (ed.), *Personalismo y educación* 205
(Juan Manuel Burgos)
- Karol Wojtyła, *Jeremías* 207
(Nieves Gómez)
- Rubén Sánchez Muñoz, *Edith Stein: Una filósofa de nuestro tiempo* 210
(Valentín Pérez González)

Carlos Roldán López y Javier Barraca Mairal (Coord.), <i>Arte, filosofía y pensamiento crítico. Frente a la manipulación en el S. XXI</i> (Francisco José Arrocha)	214
Carola Minguet Civera, <i>¿Y si la mirada fuera otra? Tribunas periodísticas para trascender la actualidad</i> (José Alfredo Peris)	218
Julio Borges Junyent y Javier Ormazábal Echeverría, <i>La Posmodernidad en jaque. Un debate entre C.S. Lewis y Gianni Vattimo</i> (Juan Rodríguez Hoppichper)	221
Normas para los colaboradores	223

ESTUDIOS

Debate sobre el artículo de J. M. Burgos *Las claves de la moralidad. Una alternativa a las fuentes de la moralidad*, publicado en el n. 20 (2024) de esta Revista

*Debate on J. M. Burgos's article,
"The Keys to Morality: An Alternative to the Sources of
Morality," published in issue 20 (2024) of this Journal.*

URBANO FERRER*, JUAN MANUEL BURGOS**

Resumen: La publicación en esta revista del artículo de Juan Manuel Burgos, *Las claves de la moralidad. Una alternativa a las fuentes de la moralidad*, "Quién. Revista de filosofía personalista", 20 (2024), pp. 9-35, ha suscitado un valioso comentario por parte del prof. Urbano Ferrer. En este escrito presentamos ese comentario y la respuesta del prof. Juan Manuel Burgos. La comprensión de esta discusión requiere, naturalmente, la lectura del artículo sobre el que versa el debate¹.

Palabras clave: ética, personalismo, fuentes de la moralidad, claves de la moralidad.

Abstract: The publication in this journal of the article by Juan Manuel Burgos, *Las claves de la moralidad. Una alternativa a las fuentes de la moralidad*, "Quién. Revista de filosofía personalista", 20 (2024), pp. 9-35, has provoked a valuable commentary by Prof. Urbano Ferrer. In this paper we present that commentary and the response of Prof. Juan Manuel Burgos. The understanding of this discussion requires, naturally, the reading of the article on which the debate is based.

Keywords: ethics, personalism, sources of morality, keys to morality.

Recibido: 14/01/2025

Aceptado: 14/02/2025

* Universidad de Murcia. Email: ferrer@um.es.

** Universidad Villanueva. Email: juan.burgos@villanueva.edu. ORCID: 0000-0002-5635-6765

¹ Aprovecho para agradecer a la Dra. Constanza Colchero las observaciones que me han enviado sobre el artículo, a las que ya he respondido, pero que quizá pueden ser ulteriormente aclaradas con este escrito, puesto que algunos de los puntos que ella menciona coinciden con las observaciones de Urbano Ferrer.

² Cfr. J. M. BURGOS, "Las claves de la moralidad. Una alternativa a las fuentes de la moralidad", en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 20 (2024), pp. 9-35. <https://doi.org/10.69873/aep.i20.276>

Urbano Ferrer, Valoración del artículo de Juan Manuel Burgos *Las claves de la moralidad*

El artículo de Juan Manuel Burgos “Las claves de la moralidad. Una alternativa a las fuentes de la moralidad?” me ha sido muy sugerente a propósito de una cuestión central en Ética fundamental, como es la relativa a las fuentes de moralidad. Las tesis éticas de fondo son de corte clásico, como la diferencia no relativizable entre lo bueno y lo malo moralmente, la libertad personal como condición de toda realización moral, la normatividad inherente a la esfera moral o la insuficiencia tanto del deontologismo formalista como, en el otro extremo, del naturalismo en sus diversas formas. Conuerdo plenamente con ellas. Sus apreciaciones originales se sitúan en el orden metaético de los conceptos de segundo grado con los que explicitar y fundamentar aquellas tesis.

La primera parte es un análisis crítico de la teoría de las fuentes de la moralidad por sus presuntas incoherencias internas. Encuentra inexactitudes y dificultades en la propuesta clásica del objeto, el fin y las circunstancias; lo cual le lleva a presentar en la segunda parte una versión alternativa.

Por mi parte, detecté hace ya bastantes años que, si el fin es una fuente propia de moralidad, no puede ser también una circunstancia, ya que el *finis operantis* es constitutivo de la acción moral y las circunstancias son adventicias o añadidas sobre la base de su especificación por el objeto y el fin (la función de las circunstancias es la de modificar en mayor o menor grado la moralidad de la acción, y en ciertos casos incluso cambiar la especificación). La especificación por el fin del agente es patente para santo Tomás en las acciones moralmente indiferentes, que no tienen una especificación moral objetiva, pero aun en las acciones de suyo morales por su objeto el fin del agente es más que algo circunstancial o sobrevenido (luego matizaré esta afirmación).

Una segunda dificultad que encontré –citada también por J.M. Burgos– se refiere a la ausencia por lo general de una teoría de la acción que precediera al estudio de la moralidad. Habría que delimitar primero lo que es la acción respecto de lo que no lo es todavía o bien de lo que es más de una acción para poder adscribirle su cualificación moral. Por ello, en mi manual de Filosofía Moral traté primero de la acción en general y luego de su caracterización moral. He encontrado este modo de proceder, entre los autores clásicos, en Elisabeth Anscombe (además de su obra clásica *Intention*, varios de los ensayos reunidos en *Human Life*,

*Action and Ethics*³) o en Robert Spaemann (véase en particular “Los efectos secundarios como problema moral”, incluido en *Crítica de las utopías políticas*⁴).

Mi discrepancia con Juan Manuel está en que, pese a ello, he suscrito hasta el momento la posición clásica con las debidas matizaciones, así lo he expuesto en algunas de mis publicaciones.

1) Según entiendo, el objeto moral o *finis operis* incluye una intención que el agente incorpora cuando realiza la acción. Este fin o intención, ciertamente, no se realiza fuera de la acción y de su sujeto, pero no es puesto por él, sino asumido al actuar: en ello se diferencia del *finis operantis*, que es pretendido por el agente al margen (no por virtud) de la acción con la que lo pone por obra. Dar una limosna tiene el fin (objetivamente) de prestar una ayuda, pero alguien puede socorrer a otro no por ese fin, sino por otro que reside solo en él. Por otro lado, si prescindo del objeto como fuente de moralidad, no puedo dar cuenta de la significación moral de una acción que no he decidido realizar, como cuando digo: “esto lo haría o no lo haría yo, por lo que significa”. Puedo entender que una acción es de suyo buena o mala, y a la vez que la bondad o malicia solo se dé de hecho con su realización intencional. No veo incompatibilidad en esa doble afirmación.

Cuando el texto dice críticamente que “la teoría de las fuentes morales busca presentar al objeto como *realidad puramente objetiva*, de modo que sea posible, en última instancia, fundar los ‘absolutos morales’ más allá de las intenciones del sujeto”⁵, puede estar afirmando implícitamente que a) no puede haber moralidad fuera de la intención del sujeto, lo cual es evidente y hasta tautológico; pero puede querer decir también que b) la índole moral se funda solo en las intenciones del sujeto, excluyendo entonces que haya una moralidad en sí misma reconocible, ciertamente contando con la intención del sujeto, pero sin depender esencialmente de él.

Creo que el desacuerdo de fondo acaso venga de que en lo que es la argumentación del artículo no juega un papel la diferencia esencial entre lo bueno y lo malo (admitida desde luego, por el autor en varios lugares del texto). Pero entonces, ¿cómo establecer la normatividad moral? Solo queda remitirse a la voluntad del legislador humano o divino o a la autonomía moral en términos kantianos para diferenciar la intención recta

³ Gormally, UK, 2005.

⁴ EUNSA, 1980, pp. 289-314.

⁵ Cfr. J. M. BURGOS, “Las claves de la moralidad”, cit., p. 14.

de la que no lo es. Esto es lo que ha ocurrido en la Filosofía moderna, con el precedente del voluntarismo del siglo XIV.

2) Otro de los aspectos que planteo en otros términos es el de que “la existencia de dos elementos esenciales en la moralidad genera el problema de determinar el principal, asunto que no puede resolverse, puesto que los dos son esenciales”⁶.

Es un problema que ya advirtió Aristóteles cuando se pregunta si quien comete adulterio para robar es principalmente adúltero (licencioso) o ladrón (injusto)⁷. Es un caso en el que el fin que guía al agente no coincide con el fin propio u objetivo de la acción. Como la acción es del agente, este es adúltero, pero como tal acción está instrumentalizada en orden a otra acción, principalmente es ladrón, ya que lo que busca es robar. Si no es moralmente bueno cometer una acción mala en sí misma con un fin bueno, es porque la acción primera tiene un fin que cualifica a quien se lo apropia, aunque no coincida con el *finis operantis*, que sería el que determina a la acción acabada. Enlazamos aquí con lo antes insinuado acerca de si el *finis operantis* puede ser una circunstancia sobreañadida, el *cur* o *propter quid*, como lo considera Tomás de Aquino. No lo parece, en términos generales. Pero solamente en los casos en que el agente añade un fin al que ya tiene la acción considerada en su especie, podríamos contar con el fin del agente como algo adventicio a la acción realizada y dotada por sí de una especificación.

Entiendo que la verdad práctica de las acciones o principio de *sindéresis* es condición previa para determinar su moralidad. Sin este principio no podemos enjuiciar un fin de una acción como tal, que es a la vez enjuiciar su acto de quererla como bueno o malo. En ausencia de la *sindéresis* podríamos tener una acción material o físicamente coincidente con una acción moralmente buena, pero moralmente inconsciente en su realización. El ejemplo de Hildebrand del hombre moralmente inconsciente⁸ es claro: Si me lanzo a salvar la vida a alguien en peligro, lo puedo hacer de un modo instintivo, para probar mis capacidades, etc., casos en los que falta la consciencia de que estoy actuando moralmente y lo moral

⁶ Cfr. J. M. BURGOS, “Las claves de la moralidad”, cit., p. 18.

⁷ “Si un hombre comete adulterio para ganar dinero y recibe dinero por ello, y otro lo hace pagando dinero encima y sufriendo un castigo por su concupiscencia, el último será tenido por dadivoso más que por codicioso, y el primero por injusto, pero no por licencioso” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Libro II, Cap. V, 1130 a 25-28).

⁸ “El hombre moralmente inconsciente... puede incluso actuar según la exigencia moral, pero esto lo hace no porque haya captado la relevancia moral o porque quiera actuar de modo moralmente correcto. La moralidad de sus actos posee, por así decirlo, un carácter accidental” (D. VON HILDEBRAND, *Ética*, Encuentro, Madrid 1983, p. 263).

queda en todo caso relegado a un mero accidente, pero lo puedo hacer también porque es lo debido (juicio de *sindéresis*). La *sindéresis* es el elemento formalmente definitorio de la actuación moral.

Esto explica asimismo que cuando tengo la voluntad de realizar una acción moral no puedo estar queriendo a la vez algo moralmente negativo; porque lo que pretendo no es solo lo que voy a realizar, sino lo que de bueno hay en ello y por tanto extensivo a otros géneros de acciones. Josef Seifert lo ha expuesto con precisión⁹.

Termino con unas líneas que escribí comentando el Manual de Moral Fundamental de Juan José Pérez-Soba: “Al objeto moral específico de los diversos actos (su *finis operis*) corresponde la opción básica por el bien moral, del que los bienes particulares elegidos son contracciones; y a la intención procedente de la voluntad del agente (*finis operantis*) subyace la intención de totalidad que identificamos como búsqueda de la felicidad y, por fin, la correspondencia entre ambos fines como bien de la acción (bondad integral de la acción) tiene su paralelo en la determinación de la felicidad –de suyo indeterminada, a modo de un horizonte– por el Bien supremo, en el que se integran todos los otros bienes en su razón intrínseca de bien”¹⁰.

En todo caso, he leído pausadamente el ensayo y la propuesta de Juan Manuel Burgos. Es una propuesta que valoro por lo bien articulada que está y las divisiones y subdivisiones que hace dentro de la acción humana. A la vez es innovadora, ya que da un significado técnico a términos comunes y creo que logra lo que pretende, aunque, repito, no veo que sea posible eliminar el fin de la acción o *finis operis*.

Quizá haya mucho de cuestión de términos.

Juan Manuel Burgos, Respuesta al comentario de Urbano Ferrer sobre mi artículo *Las claves de la moralidad*

El profesor y amigo Urbano Ferrer se ha tomado la molestia de comentar mi artículo *Las claves de la moralidad*, en el que planteo una al-

⁹ “No es solo la importancia del estado de cosas individual moralmente relevante aquello que motiva al agente moral. Más bien este responde, con ocasión del bien individual moralmente relevante, a todos los bienes que imponen obligaciones, al menos implícitamente. Es imposible obrar moralmente bien y, además, decirse interiormente: ‘Eliminaré gustosamente esta desgracia, esta necesidad, pero en otras situaciones parecidas en las que esté obligado a ello no lo haré’” (J. SEIFERT, *Qué es y qué motiva una acción moral*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2021, p. 108).

¹⁰ J. J. PÉREZ-SOBA, *Sobre Manual de Moral Fundamental. Diálogos con J.J. Pérez-Soba*, “Actos de elección y opción fundamental”, AEDOS 28, pp. 121-122.

ternativa al modo clásico de determinar la moralidad de una acción, la teoría conocida como *fuentes de la moralidad*. Y, dado su interés y valor, en las páginas que siguen voy a responder ese comentario. Entiendo que, de este modo, se activa un debate interesante en torno a una cuestión de gran importancia en la ética.

El profesor Ferrer comienza su escrito mostrando el *terreno común* que compartimos, que es muy amplio. Ambos nos situamos en el marco de una perspectiva clásica o realista de comprensión de la moral, lo que supone, entre otros posibles elementos, “la diferencia no relativizable entre lo bueno y lo malo moralmente, la libertad personal como condición de toda realización moral, la normatividad inherente a la esfera moral o la insuficiencia tanto del deontologismo formalista como, en el otro extremo, del naturalismo en sus diversas formas” (Ferrer). Por tanto, y como muy bien añade, el debate o discusión atañe a la *metaética*; es decir, nuestras posibles diferencias no afectan a la comprensión de las principales verdades éticas, que compartimos, sino al mejor modo de explicar y conceptualizar esas verdades; y, más en concreto, al *mejor modo* de explicar cómo se determina la moralidad de las acciones. Esa es la cuestión sobre la que debatimos.

Urbano Ferrer indica también que comparte algunas de mis críticas a la descripción clásica de las fuentes de la moralidad. En primer lugar, al problema que plantea Tomás de Aquino *al incluir el fin en las circunstancias*, inclusión que resulta claramente injustificada puesto que distorsiona todo el esquema teórico. Si las circunstancias, en determinados contextos, pueden ser el fin de la acción, se convierten en un elemento *primario* en la determinación de la moralidad solapándose con el fin o, más bien, sustituyéndolo. Por tanto, no sabríamos si el fin (*finis operis* o *finis operantis*) es realmente el auténtico fin de la acción hasta que analizásemos las circunstancias, lo que desestructura el sistema de las fuentes de la moralidad, que dan la primacía al objeto y al fin. Este asunto, muy claro, es, de todos modos, una cuestión menor puesto que para resolverlo basta con eliminar el fin de la lista de circunstancias.

El profesor Ferrer señala además que, en los expositores de las fuentes de la moralidad, parece existir una *inadecuada teoría de la acción*, lo que da lugar a malentendidos y complicaciones, pues no se sabe exactamente en qué consiste una acción y cuáles son sus componentes, elementos cruciales para la valoración adecuada de la moralidad, ya que esta es una acción. Comenta que él también ha detectado este problema, así como Anscombe y Spaemann, y, por eso, todos ellos, incluyendo a Ferrer, presentan en sus escritos éticos una teoría de la acción antes de

abordar las cuestiones específicamente morales. También concordamos completamente en este punto y, por ello, nuestro tratado de moralidad, *Ética de la persona*, presenta una teoría de la acción (cap. 3: La persona que actúa) antes de afrontar la comprensión de la moralidad (cap. 4: El dinamismo ético)¹¹.

Pasemos ahora a los matices, comentarios o desavenencias del prof. Ferrer no tanto sobre nuestro modo de entender la moral –insistimos en este punto porque nos parece importante–, sino sobre el modo de conceptualizarla. Analizaré sus textos con detalle porque, como es conocido, es un escritor muy preciso, y, además, su comentario es breve, si bien están expuestos los elementos esenciales. Reflexionando sobre él, pienso que sus observaciones se pueden agrupar en torno a tres aspectos: 1) la eliminación del objeto en las claves de la moralidad y el desplazamiento del peso de la moralidad a la intención; 2) la posibilidad de determinar con objetividad la moralidad de las acciones desde las claves de la moralidad; 3) cómo determinar la moralidad cuando parecen existir, o existen de hecho, dos objetivos o intenciones en una acción.

1) ¿Es cierto que se elimina el objeto en “las claves de la moralidad” y se desplaza el peso a la intención?

Hemos integrado en este epígrafe diversas indicaciones que se refieren al papel que el objeto y la intención juegan en la visión clásica y en la que nosotros proponemos. Y podemos comenzar por el siguiente texto del prof. Ferrer en el que indica: “Según entiendo, el objeto moral o *finis operis* incluye una intención que el agente incorpora cuando realiza la acción. Este fin o intención, ciertamente, no se realiza fuera de la acción y de su sujeto, pero no es puesto por él, sino asumido al actuar: en ello se diferencia del *finis operantis*, que es pretendido por el agente al margen (no por virtud) de la acción con la que lo pone por obra. Dar una limosna tiene el fin (objetivamente) de prestar una ayuda, pero alguien puede socorrer a otro no por ese fin, sino por otro que reside solo en él” (Ferrer).

Encuentro ciertas discrepancias. Tal como yo lo veo, no se puede decir que “el objeto moral incluye una intención” porque, entonces, ¿para qué hablar de modo *separado* de la intención si *ya está incluida* en el objeto? Recordemos que la teoría de las fuentes de la moralidad incluye dos principios esenciales y diferentes: el objeto y el fin o intención. Ahora bien, si el objeto incluye una intención, bastaría con hablar del objeto, pues ya inclu-

¹¹ Cfr: J. M. BURGOS, *Ética de la persona*, Eunsa, Pamplona 2025.

ye la intención. El prof. Ferrer resuelve este problema indicando que esa intención “no es puesta por el sujeto, sino asumida”. Pero ¿se resuelven así las dificultades? Para empezar –y aquí es donde muestra su importancia la teoría de la acción–, ¿puede haber acciones que no impliquen una intención *directa* del sujeto? No parece que esto sea posible. No existen acciones “prefabricadas” con independencia del sujeto, a las que este daría vida al asumirlas. Por el contrario, es el sujeto quien da forma a la acción al *decidir qué quiere hacer*. No hay asesinatos prefabricados y sin sujeto, a los que la persona daría su consentimiento. Aunque, evidentemente, podemos pensar en la idea de asesinato en general, cada asesinato real es una acción concreta cometida por la persona que decidió asesinar. Y lo que la persona quiere hacer (el objetivo en nuestra terminología), asesinar a alguien en el ejemplo, es lo que determina la acción.

El *finis operantis* (terminología completamente confusa en nuestra opinión) es otra cosa y no interviene en el *finis operis* (si queremos seguir con esta terminología), porque el *finis operis ya tiene su propia intención* (o, mejor dicho, la acción la tiene), que es, justamente, la que determina su moralidad, como el mismo Ferrer ha indicado con razón. El ejemplo sobre la limosna que añade a continuación puede facilitar, esperamos, la comprensión de nuestra posición. La limosna, indica, tiene el objetivo de prestar una ayuda; pero, añade, alguien puede socorrer a otro no por ese fin, sino por otro que reside solo en él. La pregunta que podemos hacernos es: si alguien da dinero a un pobre por quedar bien delante de los otros, ¿está dando una limosna o está haciendo un ejercicio de egocentrismo? Dejemos de lado la palabra “limosna” pues puede generar confusiones ya que tendríamos que definirla con precisión. Lo que nos planteamos es: ¿son iguales las acciones: dar dinero a un pobre para ayudarle y darle dinero para quedar bien delante de los demás? Desde nuestro punto de vista, no. Son acciones *diferentes*. Y esa diferencia se funda justamente en la intención u objetivo que determina la acción. En el primer caso, el objetivo es ayudar, por lo que, haya gente delante o no, se le dará dinero a esa persona. Pero, si el objetivo no es ayudar sino quedar bien delante de otros, solo se dará dinero a la persona necesitada si hay alguien que mira. De aquí la importancia de *describir adecuadamente* la acción que se realiza para poder fijar con verdad su moralidad, pues solo así se pueden distinguir acciones similares externamente, pero distintas (criterio 4 de las claves de la moralidad: adecuada descripción de la acción y del objetivo que la define)¹². Lo que nos parece que da cumplida respuesta a la indicación de Von Hildebrand: “tirarse al agua” si alguien

¹² Cfr. J. M. BURGOS, *Claves de la moralidad*, cit., p. 26.

se ahoga es un dinamismo o movimiento físico; pero para comprender lo que realmente *hace la persona*, necesitamos saber el objetivo: se lanza al agua para salvar la vida de alguien, para probar su destreza, para sentirse un héroe. No estamos ante dinamisismos físicos objetivos con el mismo objeto (tirarse al agua) y una intención diferente, sino ante *acciones diferentes* que, en la práctica, generarán comportamientos diferentes. Si un padre se lanza a salvar la vida de su hijo, puede que muera en el intento, mientras que si alguien quiere sentirse héroe, probablemente recule rápidamente si la situación se vuelve peligrosa.

En un sentido similar, comenta Urbano Ferrer, “cuando el texto (de Burgos) dice críticamente que ‘la teoría de las fuentes morales busca presentar al objeto como *realidad puramente objetiva*, de modo que sea posible, en última instancia, fundar los ‘absolutos morales’ más allá de las intenciones del sujeto’, puede estar afirmando implícitamente que a) no puede haber moralidad fuera de la intención del sujeto, lo cual es evidente y hasta tautológico”. Estoy totalmente de acuerdo, pero es que este es uno de los problemas de la perspectiva clásica: presentar “acciones objetivas” que no incluyen la intención, justo como en el ejemplo de Von Hildebrand: “tirarse al agua”. Una “acción” física que luego completaría su moralidad con la intención. Pero en lo que insistimos una y otra vez es que este tipo de “acciones” no son realmente acciones humanas, son dinamisismos o hechos físicos. La gente no se tira al agua, se “cae al agua”, y si se tira, es por un motivo concreto que determina la acción y, con ella, su moralidad. Pero si esa intención, como efectivamente hay que hacer, se incluye ya en la acción, o sea, en el objeto, ¿cuál es la diferencia entre el *finis operis* y el *finis operantis*? ¿O cuál es la diferencia entre el objeto y el fin? Si el objeto ya incluye una intención, ¿para qué añadir de nuevo la intención como elemento distinto de la moralidad? Si es la misma intención incluida en el objeto, no hace falta añadirla; y si es diferente, tenemos dos intenciones distintas en el mismo acto moral, lo que resulta contradictorio.

Ferrer ofrece también una interpretación diferente del texto que acabamos de citar. Indica que “puede querer decir también que b) la índole moral se funda solo en las intenciones del sujeto, excluyendo entonces que haya una moralidad en sí misma reconocible, ciertamente contando con la intención del sujeto, pero sin depender esencialmente de él” (Ferrer). Respondo diciendo que, en primer lugar, yo no hablo de “intención”, sino de “objetivo”, cuestión de orden terminológica pero que tiene una función precisa, la de evitar la impresión de subjetividad o el relativismo. El objetivo es lo que el sujeto quiere hacer, no una elucubración, pensamiento o ideación arbitraria. Y lo que quiere hacer es *algo concreto y objetivo*: robar, ayudar, mentir, rezar o cualquier acción que se propon-

ga. Pero respondiendo más concretamente a la pregunta de Ferrer: ¿La índole moral se funda solo en las intenciones del sujeto? Evidentemente, sí, porque sin intención no hay moralidad. La moralidad solo se puede definir por lo que el sujeto quiere hacer, le llamemos “intención” u “objetivo”, ya que el sujeto se autodetermina a sí mismo en relación a lo que quiere hacer. Y de ahí la obligación de seguir la conciencia, aunque este sea otro tema, también complejo.

Ahora bien, dicho esto, hay que remarcar con fuerza dos cosas. En primer lugar, que la intención u objetivo no es una especie de deseo arbitrario alojado en la mente del sujeto y que podría cambiar a su antojo. El objetivo del que hablamos aquí es el que determina la acción, la estructura y la configura. Por tanto, *si el objetivo cambia, la acción también cambia*. El sujeto no puede cambiar sus objetivos (o intenciones) y no cambiar la acción. El objetivo o intención, insistimos, no es un deseo arbitrario desanclado de la realidad, sino lo que el sujeto quiere realmente llevar a cabo. Y lo que el sujeto quiere llevar a cabo determina efectivamente la moralidad de una acción. Un segundo punto, que nos introduce en un tema diferente y también fundamental, es el siguiente hecho crucial: que *la acción moral se determine por el objetivo o intención no significa que la acción sea automáticamente buena*. Puede serlo o no, lo que habilita la posibilidad de establecer una moral objetiva partiendo de las claves de la moralidad. Veámoslo con más detalle.

2) *¿Es posible determinar con objetividad la moralidad de las acciones desde las claves de la moralidad?*

Urbano Ferrer, si no nos equivocamos, considera que no porque, al haber “eliminado el fin de la acción o *finis operis*” (Ferrer), la acción queda dependiente de la intención del sujeto, perdiendo cualquier objetividad pues, de algún modo, la bondad de las acciones quedaría sujeta al arbitrio de la persona. En este mismo sentido, indica que no sería posible “dar cuenta de la significación moral de una acción que no he decidido realizar, como cuando digo: ‘esto lo haría o no lo haría yo, por lo que significa’” (Ferrer), tesis que completa afirmando que, en mi propuesta, “no juega un papel la diferencia esencial entre lo bueno y lo malo (admitida, desde luego, por el autor en varios lugares del texto). Pero entonces, ¿cómo establecer la normatividad moral? Solo queda remitirse a la voluntad del legislador humano o divino o a la autonomía moral en términos kantianos para diferenciar la intención recta de la que no lo es. Esto es lo que ha ocurrido en la Filosofía moderna, con el precedente del voluntarismo del siglo XIV” (Ferrer).

Diría que el prof. Ferrer tiene parte de razón al afirmar lo que afirma, pero que, al mismo tiempo, eso no genera ningún problema sustantivo para la ética ni ningún tipo de relativismo. ¿Por qué? Porque *la propuesta de las claves de la moralidad no intenta explicar qué es lo bueno y qué es lo malo, sino cómo se establece la moralidad de la acción, dos cosas muy diferentes*. Lo bueno y lo malo, tal como explico en *Ética de la persona*, se determina en razón de su conveniencia al crecimiento estructural del ser *personal*. “Existen decisiones que *construyen a la persona como persona*, es decir, que posibilitan su desarrollo integral en concordancia con su dignidad. Y estas son las acciones buenas. Y existen decisiones que *deconstruyen a la persona en cuanto persona*, es decir, la perjudican de manera integral atentando contra su dignidad. Y estas son las acciones malas. Cabe, por tanto, definir el bien como *aquella acción que conviene, construye, mejora o perfecciona a la persona en cuanto persona, es decir, de manera integral. Y el mal como la acción que perjudica y deconstruye a la persona en cuanto persona, es decir, de manera integral*”¹³. Hay, por tanto, una referencia ética objetiva para saber si una acción es buena o es mala: la conveniencia a la persona. Solo que este *no es el tema* de las “claves de la moralidad”. Lo que *las claves* intentan establecer es cómo llegamos a saber cuál es la estructura esencial que determina la moralidad de una acción, lo que nos permitirá, en un segundo momento, determinar su cualidad moral: excelente, buena, mala, pésima. Pero si, en el primer momento, no llegamos a saber dónde reside la moralidad, no podremos establecer esa *cualidad o especificidad*. Se trata, insisto, de dos momentos diferentes: 1) determinación de la identidad moral de la acción a través del objetivo que se busca alcanzar; 2) determinación de la cualidad moral de ese objetivo por su conveniencia a la persona. Si se distinguen con claridad estos dos elementos, me parece muy claro que estamos fuera de todo relativismo.

En este sentido me parece que no nos alejamos excesivamente de Ferrer, cuando indica: “Entiendo que la verdad práctica de las acciones o principio de *sindéresis* es condición previa para determinar su moralidad. Sin este principio no podemos enjuiciar un fin de una acción como tal, que es a la vez enjuiciar su acto de quererla como bueno o malo. En ausencia de la *sindéresis* podríamos tener una acción material o físicamente coincidente con una acción moralmente buena, pero moralmente inconsciente en su realización”. Evidentemente que es necesario *un criterio* para juzgar si las acciones son buenas o malas. Ferrer apunta a la verdad práctica de las acciones o principio de *sindéresis*, y nosotros preferimos la conveniencia a la persona. Pero lo que quiero remarcar de

¹³ J. M. BURGOS, *Ética de la persona*, cit., p. 130.

nuevo es que “las claves de la moralidad” no pretende establecer qué acciones son buenas o malas, sino a dónde tenemos que mirar para poder establecer ese juicio. Y lo que yo sostengo es que hay que mirar al objetivo, porque es el que define la identidad de la acción.

3) *Las acciones complejas o conectadas o cómo valorar las acciones con objetivos (o intenciones) múltiples*

¿Qué sucede, por último, cuando hay acciones que implican diversas intenciones u objetivos? Urbano Ferrer plantea esta cuestión respondiendo a un texto mío en el que indico que “la existencia de dos elementos esenciales en la moralidad genera el problema de determinar el principal, asunto que no puede resolverse puesto que los dos son esenciales” (Burgos, p. 18). Y responde indicando que “es un problema que ya advirtió Aristóteles cuando se pregunta si quien comete adulterio para robar es principalmente adúltero (licencioso) o ladrón (injusto). Es un caso en el que el fin que guía al agente no coincide con el fin propio u objetivo de la acción” (Ferrer). Me parece, si no yerro, que en este texto se mezclan dos cuestiones diversas. Lo que yo digo (y creo que Urbano no responde a esto) es que, si tanto el objeto como la intención son dos elementos esenciales de la moralidad, se plantea un problema a la hora de determinar una moralidad concreta porque ambos deberían tener el mismo peso, lo cual parece imposible. O la moralidad depende sobre todo del objeto o de la intención, pero no puede depender de ambos con el mismo peso al mismo tiempo. Por eso, en general, la teoría de las fuentes de la moralidad se ha inclinado por la primacía del objeto.

La referencia a Aristóteles, sin embargo, plantea un problema diferente. ¿Qué sucede cuando parece haber dos intenciones diferentes en una acción? ¿Cuál de ella tiene la prioridad y cómo se valoraría la acción? Entiendo que aquí hay que distinguir dos casos: las acciones complejas y lo que he denominado acciones conectadas. Las acciones complejas son aquellas que incluyen varios objetivos (o intenciones). Las conectadas son aquellas en las que realizo una acción para cometer otra posteriormente. Comencemos por las primeras empleando para ello el texto de Aristóteles citado por Urbano Ferrer. “Si un hombre comete adulterio para ganar dinero y recibe dinero por ello, y otro lo hace pagando dinero encima y sufriendo un castigo por su concupiscencia, el último será tenido por dadivoso más que por codicioso, y el primero por injusto, pero no por licencioso”¹⁴. Ante todo, y con franqueza, no entiendo la valoración

¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Libro II, Cap. V, 1130 a 25-28.

aristotélica. Si alguien comete adulterio, es licencioso en cualquier caso. Que se haga para ganar dinero o que haya que pagar para lograrlo, no cambia la esencia del hecho, que es la comisión de un adulterio. Pero, yendo al núcleo de la cuestión, me parece que el carácter fundamental de la acción puede definirse principalmente por el objetivo principal, sin el cual, la acción no se realizaría. Pero eso no quita que el objetivo segundo siga activo. Si alguien es un gigoló que se gana la vida mediante relaciones con mujeres casadas, el objetivo principal es ganar dinero, pues si no fuera pagado, no mantendría relaciones con ellas. Pero eso no elimina el adulterio. La acción tiene dos objetivos que están presentes en su realización porque ambos son queridos por el sujeto.

El caso de las acciones conectadas, es decir, realizar una acción para llevar a cabo otra, es diferente. La acción conectada, al menos tal y como yo la he concebido, no se cierra en una acción, sino que requiere dos acciones, como en “el caso Robin Hood”. Se realiza una acción con vistas a otra, pero esa otra es diferente. En el ejemplo que propone Aristóteles, se trata solo de una acción. Mi solución al caso de las acciones conectadas pasa por analizarlas de manera independiente en función de los objetivos que se pretenden en cada una. Cada uno de esos objetivos son los que determinarán la moralidad de la acción, buena o mala según los casos, puesto que el que alguien quiera algo no lo convierte automáticamente en bueno, como es evidente. Del mismo modo que resulta evidente que, como el fin no justifica los medios, un fin positivo posterior no transforma en buena una acción mala. De ahí que, si Robin Hood roba, es un ladrón, aunque sea un ladrón simpático porque luego dará ese dinero a los pobres. Pero lo que tendremos que precisar, antes de condenar con demasiada presteza a Robin Hood, es si realmente está robando o, por el contrario, lo que hace es devolver a la gente del pueblo lo que un recaudador injusto les ha robado. Y solo podremos saberlo con exactitud y certeza si analizamos con todo detalle la acción en marcha (cuarta clave de la moralidad).

* * *

Finalizo aquí mi comentario, agradeciendo de nuevo a Urbano sus observaciones. Creo que doy respuesta a lo que apunta, pero no se puede ser juez y parte. Por eso, no dudo de que ambos estamos de acuerdo en dejar al lector la tarea de valorarlas. Y también seguramente coincidimos en que este tipo de reflexiones y debates son altamente beneficiosos para todos, pues obligan a profundizar en cuestiones notablemente complejas y, quizá con un poco de suerte, a avanzar sobre lo ya establecido.

Bibliografía

- AMSCOBE, E., *Life and Ethics*, Gormally, UK 2005.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Libro II, Cap. V, 1130 a 25-28.
- BURGOS, J. M., *Las claves de la moralidad. Una alternativa a las fuentes de la moralidad*, "Quién. Revista de filosofía personalista", 20 (2024), pp. 9-35. <https://doi.org/10.69873/aep.i20.276>
- Ética de la persona*, EUNSA, Pamplona 2025.
- PÉREZ-SOBA, J. J., *Sobre Manual de Moral Fundamental. Diálogos con J.J. Pérez-Soba*, "Actos de elección y opción fundamental", Ideas y libros 28, Madrid 2022.
- SEIFERT, J., *Qué es y qué motiva una acción moral*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2021.
- SPAEMANN, R., "Los efectos secundarios como problema moral", en *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, 1980, pp. 289-314.
- VON HILDEBRAND, D., *Ética*, Encuentro, Madrid 1983.

Del cuerpo indisponible a la disponibilidad absoluta; violencia y entrega. Una aproximación a partir de la fenomenología del 'avoir' de G. Marcel¹

*From an 'indisponible' body to absolute 'disponibilité';
violence and self-giving.
An approach based on the phenomenology
of 'avoir' by G. Marcel.*

JOSÉ ANTÚNEZ CID*

Resumen: *La fenomenología del 'avoir'* sirve a Marcel para ahondar en el misterio del cuerpo del hombre mediante el estudio de la indisponibilidad. En su *Diario metafísico* pasa del originario cuerpo objeto (cosa extensa, *Körper*), muy cartesiano, al cuerpo sujeto, vivido (*Leib*) al constatar que la disponibilidad del cuerpo objeto al querer del yo es, en el fondo, aparente pues en diversos fenómenos, especialmente la muerte (descripción del suicidio), muestra su radical indisponibilidad. Aunque Marcel pasa del cuerpo como instrumento, al cuerpo sirviente invisible, al cuerpo como hermano, queda el misterio abierto por la indisponibilidad que solo se ilumina cuando el 'avoir' pasa de un tener posesivo y egocéntrico a un tener creativo en que objeto y sujeto más que tenerse 'se son' en apertura intersubjetiva. La unidad en la dualidad de 'yo y mi cuerpo' se recupera en el plano de la ontología, del ser-amor gracias a la reflexión segunda que une lo que la abstracción cuantificadora divide. La unidad recuperada es radicada en un momento anterior a la distinción entre cuerpo objeto-sujeto en "*Mon corps, ma vie, mon être*" en que la experiencia compacta del yo-corporal (*Leibkörper*) antecede a su distinción explícita en la conciencia. Desde ahí, la resistencia que el cuerpo ofrece ante la violencia de ser tratado como mera cosa mostrándose indisponible es un residuo que remite a su carácter personal. Esa indisponibilidad se vuelve disponibilidad absoluta cuando desde el ser-amor el cuerpo es uno con la entrega de sí misma en que la persona consiste: amor esponsal y martirio. Los campos que ilumina no son pocos.

* Artículo elaborado gracias a investigación financiada por OIRI, N.º. Prot. 2021-22 2º/6/5 (UESD). *Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid), Email: joseantu@sandamaso.es; ORCID: 0009-0000-9113-6031

Palabras clave: cuerpo, entrega, fenomenología, indisponibilidad, Marcel, violencia.

Abstract: *The phenomenology of 'avoir' serves Marcel to delve into the mystery of the human body through the study of 'indisponibilité'. In his *Metaphysical Journal* he moves from the original object-body (*res extensa, Körper*), very Cartesian, to the subject-, lived-body (*Leib*) when he notes that the 'disponibilité' of the object-body to the will of the ego is ultimately apparent, since in various phenomena, especially death (suicide description), it shows its radical 'indisponibilité'. Although Marcel moves from the body as an instrument to the invisible servant body to the body as a brother, the mystery remains open by the 'indisponibilité' that is only illuminated when the 'avoir' passes from a possessive and egocentric having to a creative having in which object and subject rather than having each other, they 'are' gathered in intersubjective openness. The unity in the duality of 'me and my body' is recovered on the plane of ontology, of being-love thanks to the second reflection that unites what quantifying abstraction divides. The recovered unity is rooted in a moment prior to the distinction between body-object-subject in "*Mon corps, ma vie, mon être*" in which the compact experience of the corporeal self (*Leibkörper*) precedes its explicit distinction in consciousness. From there, the resistance that the body offers in the face of the violence of being treated as a mere thing, showing itself to be 'indisponible', is a residue that refers to its personal character. This 'indisponibilité' becomes absolute 'disponibilité' when, from being-love, the body is one with the self-giving in which the person consists: spousal love and martyrdom. The topics it illuminates are not few.*

Keywords: body, Marcel, Leibkörper, phenomenology, self-giving, violence.

Recibido: 2/09/2024
Aceptado: 20/11/2024

En estas páginas uso las descripciones de la vivencia del propio cuerpo que realizó Marcel en 1920 en su *Diario metafísico*¹ con algunas adiciones recogidas en *Ser y tener*² y atiendo en especial a una conferencia dada en 1967 en Salzburgo publicada como póstumo en francés “Mon corps, ma vie, mon être”³ e inédita en papel en castellano hasta la fecha. Creo que hay un sugerente cambio de perspectiva en el modo en que Marcel filosofa sobre el cuerpo y su relación con el yo que puede iluminar cuestiones antropológicas actuales, como la violencia y la entrega.

1. Desde la fenomenología del *avoir* a la ontología

En el primer *Diario metafísico*, Marcel pone su atención en el cuerpo como fenómeno que se nos da como cosa, muy próximo a la *res extensa* cartesiana, tal y como se ofrece a una descripción espontánea de la experiencia cotidiana y también en las ciencias positivas; hay cierto paralelo con lo que Husserl consideraría como intuición primitiva del cuerpo dentro de la actitud natural, aunque Marcel no lo cita. La vía de estudio filosófico de este cuerpo cosa u objeto con el que el yo mantiene una misteriosa relación la denominará poco más tarde fenomenología del ‘*avoir*’⁴.

Nuestro cuerpo aparecería en nuestra biografía como nuestra ‘primera’ posesión, cosa peculiar entre cosas, cosa que tengo y me permite tener⁵, posesión e instrumento de poder. El cuerpo aparece como una cosa entre cosas, con su extensión y sus dimensiones físicas, y como algo tenido por el yo, como haber y posesión suya; resuena Descartes y su *res cogitans* en la segunda meditación metafísica⁶, aunque no se superpongan perfectamente. Además, el cuerpo aparece como una posesión peculiar pues es el primer instrumento del yo, fuente de todo otro instrumento con el que hacemos mundo, su prototipo y apertura de lanzamiento de la instrumentalidad⁷, mi primera herramienta. Pero,

¹ G. MARCEL, *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid 1968.

² G. MARCEL, *Ser y tener*, Caparrós, Madrid 1996.

³ G. MARCEL, «Mon corps, ma vie, mon être», en *Présence Gabriel Marcel*, Bull. Assoc. *Présence Gabriel Marcel*, Don et liberté 17, París 2007.

⁴ Conferencia central entre los dos diarios metafísicos con la que concluía la edición del primero.

⁵ “Mi cuerpo es una historia o, más exactamente, el resultado, la fijación de una historia. No puedo, pues, decir que tengo un cuerpo, al menos propiamente hablando, pero la misteriosa relación que me une a mi cuerpo está en la raíz de todas mis posibilidades de haber”, MARCEL, *Diario metafísico*, cit., 104.

⁶ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, KRK, Oviedo 2005, pp. 141s.

⁷ Sería interesante un diálogo entre Marcel y Heidegger (el instrumento y ser a la mano de *Ser y tiempo*) invitando como tercer comensal a Zubiri (prioridad de la cosa real sobre la cosa sentido).

¿puedo decir, en rigor, que mi cuerpo es algo que poseo? Y en primer lugar, mi cuerpo como tal, ¿es acaso una cosa? Si lo trato como una cosa, ¿qué soy yo que así lo trato? Al final [...] se llega a la fórmula siguiente: mi cuerpo es (un objeto), yo no soy nada. El idealismo podría recurrir a la declaración de que soy el acto que afirma la realidad objetiva. ¿No se trata ahí de un juego de pasapasa? [...] Entre este idealismo y el materialismo puro no hay más que una diferencia en cierto modo evanescente⁸.

Como haber del yo y posesión suya el cuerpo aparece como “disponible”, está a mi disposición, es mi instrumento, yo soy su señor y lo domino, ejerzo poder sobre él. Es una posesión tan perfecta que casi se confunde entre el yo y el cuerpo, un instrumento tan dúctil que pasa desapercibido. Una unidad perfecta: yo y mi cuerpo somos uno. Disponibilidad es la categoría que Marcel encuentra como adecuada a la hora de describir el modo en que el cuerpo se relaciona con el yo en la vivencia: el cuerpo está disponible al yo, es uno con él, como se ve en el deportista de élite, en el arte de la danza, en la vivencia de un niño sano que juega y corre.

Para acentuar esa unidad y sincronía, la primera metáfora del cuerpo como instrumento es sustituida por Marcel por la del cuerpo servidor “invisible”, ideal y fiel que mientras realiza sus complicadas tareas lo hace con tal perfección y discreción que es ‘como si’ no estuviese ahí, más atinada en el expresar la disponibilidad y la unidad, aunque esta última sea expresada de manera algo chocante con el término siervo, Marcel tiene en su imaginación el discreto mayordomo inglés que está ahí pero no se le nota. El cuerpo no es, pues, la pura extensión de la física –extensión, por lo demás, resultado de una abstracción racional– ni tampoco el cuerpo que estudia la biología, es eso pero es más. El cuerpo tiene un aspecto de sujeto, es viviente y vivido con y por el yo. Se hacía necesario superar la imagen del cuerpo instrumento (objeto) e ir apuntando hacia el cuerpo sujeto, la nueva metáfora apunta en esta dirección; junto al cuerpo extensión, el cuerpo de las ciencias positivas, la fenomenología del ‘avoir’ descubre ese plus. En esta línea, Marcel propone pronto una tercera metáfora desde la cercanía a la enfermedad y la medicina: el cuerpo “mi hermano”.

Puede que un día mi instrumento, mi servidor, mi hermano, mi cuerpo se muestre indispuerto, indisponible, y no cumpla bien su función, incluso parece que se rebela. Una enfermedad, una lesión, una limita-

⁸ G. MARCEL, *Diario metafísico*, cit., p. 195.

ción y... ahí está frente a mí, frente al yo, escapando a su control, a su obediencia, como si en cierto sentido lo hubiese dejado de tener y en ese aspecto no fuese totalmente mío. Es el “misterio metafísico de la indisponibilidad”⁹.

Es más, en enfermedades graves, el cuerpo parece que se hace con el dominio y el poder sobre mí. La posesión también se da en línea inversa, según la enfermedad avanza, resultará que el que va siendo poseído es el yo por el cuerpo, de manera que el yo es de mi cuerpo, como si cada vez fuese más cuerpo y menos yo, como si el cuerpo se quedase con el yo, aunque sin absorberlo del todo, quizá. No solo mi cuerpo no está disponible, sino que yo soy poseído por él pues no me deja moverme o pensar o incluso ser consciente. Otro ejemplo, piénsese en la cultura *fitness* de culto al cuerpo. ¿no sería el yo quien acaba por obedecer al cuerpo convirtiéndome en instrumento ‘consciente’ a su servicio? Mi cuerpo tiene mi yo, el yo es suyo. Es algo propio de la dinámica del tener, de este modo de tener:

el tener parece tender a anularse en la cosa poseída inicialmente pero que ahora absorbe a aquel mismo que creía en un principio disponer de ella. Parece ser propio de la esencia de mi cuerpo o de mis instrumentos tratados como posesión, el tender a suprimirme a mí que los poseo¹⁰.

En este primer momento la fenomenología del *avoir* se mueve en el ámbito del tener como poder, apareciendo esta dialéctica entre el yo y mi cuerpo, una dialéctica de dominio. La relación yo-cuerpo no se puede explicar con una fenomenología del tener superficial. “Mi cuerpo me pertenece y no me pertenece”¹¹. Para avanzar debemos seguir preguntando.

Esta indisponibilidad del cuerpo a los requerimientos que le hago muestra que la unidad entre yo y mi cuerpo, aun siendo fuerte, no es una identidad, aunque en algún momento lo hubiera podido parecer. No

⁹ “Haber [tener] es poder disponer de, tener poder sobre algo; me parece manifiesto que esta disposición o este poder implica siempre la interposición del organismo, o sea, de algo de lo que, por el mero hecho, ya no es exacto decir que puedo disponer; y el misterio metafísico de la indisponibilidad reside quizá esencialmente en esta imposibilidad en que estoy de disponer realmente de aquello que me permite disponer de las cosas. Se me objetará que puedo, a pesar de todo, disponer de mi cuerpo, puesto que tengo la posibilidad física de matarme. Pero es evidente que esta disposición de mi cuerpo conduce inmediatamente a la imposibilidad de disponer de él y en último análisis coincide con ella. Mi cuerpo es algo de que no puedo disponer, en el sentido absoluto de la palabra”, G. MARCEL, *Diario metafísico*, cit., p. 102.

¹⁰ G. MARCEL, *Ser y tener*, cit., p. 161.

¹¹ G. MARCEL, *Diario metafísico*, cit., p. 182.

puedo sostener hasta el final que ‘yo tengo mi cuerpo’ (o la opuesta ‘mi cuerpo me tiene’ con la que comulgarían algunos neurocientíficos, todavía más si lo llevo al nivel ontológico), ni puedo decir ‘yo soy mi cuerpo’ en sentido unívoco. Incluso cuando declaramos, confusamente, que soy mi cuerpo, se afirma una imposibilidad: no puedo tratarme exactamente como un término distinto de mi cuerpo, como algo que ostentara respecto de él una relación determinable, un tener, un haber. Se abre un misterio, en el sentido técnico de la filosofía de Marcel¹², que requiere superar el ámbito del mero ‘problema’ de disputas por el dominio ya que es insoluble para la reflexión primera o razón racionalista y abstractiva; hay que dar el paso al ámbito del ser para recuperar una relación de unidad entre el yo y mi cuerpo: campo de la ontología, la metafísica de lo concreto, del ser y la donación. Algo más diré más adelante sobre esto.

En la fenomenología del *avoir* –recuperando lo ganado– el cuerpo aparece como algo que tengo y que, en cierta medida, está a disposición de un hipotético yo que lo tiene, pero se pone de manifiesto un límite, una frontera en que el cuerpo se fenomeniza como indisponible. El haber (tener) es el campo del dominio, del poder, del control, pues lo tenido es del que lo tiene como algo disponible, cosa a su disposición. Pues bien, en este haber, el cuerpo no se deja dominar totalmente, aparece cierta prioridad de él en mí cuando el cuerpo queda como indisponible. El cuerpo no se deja absorber para diluirse en el yo que lo vivencia y posee. Por eso no resulta comprensible el misterio del cuerpo desde el haber y pide un salto de nivel en la reflexión. El cuerpo es indisponible como puro haber, yo no lo tengo (del todo) pues en alguna medida él ‘me’ tiene.

La fenomenología del *avoir* entendida como posesión –como usa el lenguaje de la ciencia– no da cuenta, porque no puede, de la unidad de la persona encarnada. Pero se puede avanzar, el tener solo anula y cosifica en la medida en que nos hace inertes frente a lo inerte (tener pasivo) pero hay otro tipo de tener como el de la creatividad, un tener vital o activo como el que se descubre en la relación del hombre y su jardín o su violín o su laboratorio, en que tener no equivale a un dominar y empoderarse posesivo, sino que implica una flexible y recíproca apertura entre poseedor y poseído, pues lo poseído cobra autonomía y a la vez posee en una unidad superior al poseedor; como la obra se adueña del intérprete e

¹² “Planteamiento del misterio ontológico; sus aspectos concretos. Así es como pienso intitular mi ponencia para la sociedad filosófica de Marsella. La expresión misterio del ser, misterio ontológico, en vez de problema del ser, problema ontológico, me ha venido bruscamente estos días. Me ha iluminado. El pensamiento metafísico como reflexión concentrada sobre un misterio”, G. MARCEL, *Diario metafísico*, cit., p. 124.

incluso del compositor, como el jardín del jardinero. En la creatividad se abre un ámbito en que incluso más que tenerse ‘se son’:

en todos estos casos el tener tiende, podríamos decir, no ya a anonadarse, sino a sublimarse, a transformarse en ser [...] allí donde hay creación pura, el tener como tal se ve transcendido o hasta volatilizado en el seno de esta misma creación; la dualidad del poseedor y de lo poseído queda abolida en una realidad viva¹³.

La fenomenología del ‘avoir’ se abre al ser en la vida, pues ‘hay’ un ámbito de donación y contemplación respetuosa que no es control ni poder, un ámbito cuyo fondo es el amor en que habría yo en cuerpo y cuerpo en yo. En este ámbito se podrá, de algún modo, decir con verdad ‘yo soy mi cuerpo’ acogiendo que también ‘mi cuerpo soy yo’, donde el índice posesivo del ‘mi’ está reducido prácticamente al mero señalar el mutuo haberse y tenerse, tan alejado del dominio, sosteniendo la distinción en una unidad en la que el yo de algún modo es más que mi cuerpo, aunque sin él no sea. Y este, mi cuerpo, no es reducible a objeto, pues cuanto más accedemos a la realidad, resulta menos asimilable a un objeto ante nosotros.

Marcel ha recorrido un camino que iniciaba con una descripción casi cartesiana de la vivencia del cuerpo como instrumento y cosa entre cosas (*res extensa*) en el que ha ido descubriendo la originariedad de la unidad radical del yo y el cuerpo, esa unidad es primera y normativa y también es rampa de lanzamiento para su ontología. Este paso se logra en la medida en que la abstracción racional de la reflexión primera –en exceso cartesiana en cuanto racionalista– es reemplazada por la reflexión segunda capaz de mirar al fenómeno sin forzarlo a esquemas previos instalados en el sujeto, recuperando así la unidad puesta en riesgo en el paso anterior. Se trata de una reflexión fenomenológica que de la abstracción instrumental se remonta al ser, que va más acá de la metafísica clásica tras remontar la reducción neurocientífica –tan endiosada por su utilidad y eficacia– y superar la reducción cultural con que la ideología con su hermenéutica de género envuelve y eclipsa el misterio del cuerpo en la sombra de lo fabricado. Cuando miramos por medio de la reflexión segunda que une y recupera, lo radical es ese cuerpo viviente que es yo o ese yo en cuerpo viviente y vivido, en terminología alemana análoga: un yo que es *Körperleib*. Dicho de otro modo, esta fenomenología permitiría escapar de la trampa del racionalismo y así mirar lo dado y abrir una ontología de cuño nuevo especialmente importante para una filosofía del

¹³ G. MARCEL, *Ser y tener*, cit., pp. 162 y 165.

cuerpo y para la antropología filosófica. Marcel expresa este cambio de nivel como el paso de una fenomenología del *'avoir'* al ser, a una metafísica de lo concreto: la ontología del amor.

Sin embargo, aunque Marcel no presuponga ningún dualismo, en el inicio de sus descripciones, cuerpo y yo aparecían como elementos primeros y diferentes que había que conectar, siempre en el ámbito de la vivencia y la reflexión. De alguna manera se daba por buena una aceptación previa de la realidad del cuerpo objeto como lo primero e inmediato en la vivencia natural para desde ahí avanzar y conectar con el yo descubriendo su unidad. En ese avance hay logros valiosos que conviene conservar, pero quizá haya también una falta de radicalidad en lo que realmente se da primero, que quizá sería fuente de problemas posteriores. El mismo Marcel cambia su enfoque en "Mon corps, ma vie, mon être" continuando los puntos suspensivos que abrió en "Ensayo de una fenomenología del tener" cuando desde nuestra biografía en la que el cuerpo aparecería como nuestra 'primera' posesión, objeto-tipo, cosa peculiar entre cosas, cosa que tengo y me permite tener, posesión e instrumento de poder, hay algo que queda pendiente:

"Y así nos vemos empujados hacia el cuerpo, hacia la corporeidad. El primer objeto, el objeto-tipo con el que me identifico y que aun así se me escapa, es mi cuerpo; este parece ser como el reducto más secreto, más profundo del tener. El cuerpo es el tener-tipo. Y sin embargo..."¹⁴.

2. *Mon corps. Un avance*

En Salzburgo, Marcel usó un punto de arranque anterior –más radical– que la experiencia del cuerpo extenso y su unidad con el yo que lo tiene. Habría un momento previo a la vivencia y tematización del cuerpo como objeto extenso, en que cuerpo y yo son una misma vivencia. Esto implicaría remontarse a un terreno anterior a la reflexión abstractiva. La vivencia originaria yo-cuerpo es unitaria pues inicialmente el ser humano no distingue entre el yo y su cuerpo, hablar de yo y de cuerpo viviente equivalen, la unidad es anterior a cualquier distinción posterior. En origen no experimento mi cuerpo y mi yo que lo tiene, sino que lo primero que vivo es un yo-cuerpo o cuerpo-yo, yo encarnado o carne consciente, que vive y actúa. La unidad personal aparece como dato anterior tanto a la ontología (aunque sea de la unidad y más aún si se tratase de un dualismo) como a la cultura (mirada sobre el cuerpo condicionada desde

¹⁴ *Ibid.*, p. 159.

las vigencias sociales y culturales que influyen en el mirar mismo) y, por tanto, aparece como criterio iluminador de ambas, anterior incluso a la conciencia del cuerpo como distinto del yo¹⁵.

La disponibilidad originaria muestra la identidad que hay entre 'yo y mi cuerpo'¹⁶ y es una experiencia vivencial *originaria*, previa a toda dualidad. Este sería el punto de partida que Marcel consideraría anterior tanto a la razón abstracta como a la reflexión 2ª, la que recupera. Estaríamos en un momento descriptivo pre-reflexivo y pre-ontológico. La unidad e identidad que aparecen ahí como dadas deberían conservarse en todo el trabajo fenomenológico posterior. En este momento, la relación –si es que se la puede llamar propiamente así ya que no habría relatos en sentido estricto– entre yo y mi cuerpo es de identidad, lo mismo ocurriría entre el yo y mi vida y entre el yo y mi ser. Yo y mi cuerpo aparecemos como idénticos, intercambiables, una única y misma realidad. Ni siquiera la conciencia del cuerpo cenestésico merece el nombre de conciencia (yo) para Marcel.

La conciencia del cuerpo ante el yo es temprana pero no original. Para Marcel empezamos a hablar de 'yo y mi cuerpo' a partir del momento en que mi cuerpo se muestra indisponible, cuando ya no es el cuerpo del gimnasta o del bailarín que se identifica a la perfección con el yo y su querer, sino un cuerpo que limita, desobedece y se hace notar. La indisponibilidad está resituada ahora como el origen de la vivencia consciente del cuerpo como distinto del yo, subrayando de este modo la unidad indiferenciada de la vivencia anterior. La distinción entre el cuerpo y el yo es segunda respecto a la vivencia primera, y en consecuencia también lo será la diferencia entre cuerpo objeto y cuerpo sujeto de su filosofía de la encarnación, tanto como las distinciones equivalentes herederas de la fenomenología entre *Körper* y *Leib*, cuerpo físico y cuerpo vivido, corporeidad y corporalidad, cuerpo cosa y cuerpo vivido, etc., que, aun siendo importantes además de interesantes, serían posteriores o segundas.

¹⁵ También, mucho más recientemente, M. Henry intenta superar la conciencia como ámbito del aparecer originario con lo preintencional del sentirse, un sentir humano individual, carnal e interior; el fenómeno de la carne, cfr. M. HENRY, *Encarnación: una filosofía de la carne*, Hermeneia 49, Sígueme, Salamanca 2001. Carne vista como experiencia de interioridad en que se padece (patético) y se sufre produciéndose la autorrevelación del yo trascendental como donado (autodonación). Desde otros autores como Zubiri cabe señalar insuficiencias en Henry: ausencia de la cooriginariedad del inteligirse junto al sentirse, alteridad e intersubjetividad, que son también subsanables desde otras aportaciones, como Levinas y Marion.

¹⁶ Usaré con libertad la primera persona como hace Marcel habitualmente.

Lo dado originariamente en la vivencia como fenómeno que describir es un yo corpóreo o un cuerpo yoico, todo uno e inicialmente sin fisuras, hasta el punto de que casi no tiene sentido al nombrarlos distinguir entre cuerpo y yo pues, desde ese instante, se traicionaría lo dado originariamente: disponibilidad.

Pero esta identidad no es absoluta ni puede conducir a un monismo pues antes o después nos encontramos con la vivencia de la indisponibilidad del cuerpo en la que se abre la distinción entre yo y mi cuerpo. El cuerpo no es totalmente reducible al yo ni viceversa, lo que sí ocurriría en el caso de la identidad monista que se daría en el animal o que sostiene el neurocientificismo. El cuerpo no se muestra como distinto del yo hasta que aparece como resistencia al querer del yo, resistencia que puede ser en forma de lesión, de límite, de enfermedad, etc. Sería entonces cuando el cuerpo dejaría de identificarse con el yo, pues se resiste mostrándose indisponible, y hasta cierto punto se opone al yo y su querer, lo limita e incluso le duele. Estas vivencias posteriores ‘dualizan’ cuerpo y yo. La lesión hace que yo no pueda realizar ese ejercicio pues mi cuerpo está indisponible, por más que yo quisiera estar dispuesto. La indisponibilidad manifiesta la irreductibilidad del cuerpo al yo abriendo su consideración ‘cósica’, el cuerpo-cosa que tengo pero que no poseo del todo. Esta indisponibilidad aparece también en mi vida cuando el yo se percata de que mi vida es finita (limitada) y que como yo aspira a lo ilimitado, abriendo la consideración de mi ser como aquel nivel más hondo en que se recupera la unidad y ya no habría dualidad, o esta sería reducida a la mínima expresión, pues yo y mi ser somos lo mismo. Pero se debería seguir el camino, pues se trata de un ser que no procede de mí, sino que aparece como donado y aspira a una plenitud que no puede autodonarse, darse a sí mismo¹⁷, espiral de la fenomenología al misterio ontológico.

Las distinciones duales son, pues, posteriores y vendrían exigidas por esas vivencias más tardías en originariedad y temporalidad, que traerían mi cuerpo a la consciencia como distinto –sin salirse de la misma vivencia– del yo. Además, no romperían la unidad radical dada originariamente, aunque sugieran e incluso pidan una posterior reflexión ontológica unitaria no monista; son reincorporadas en la unidad primera por la misma forma en que se da la vivencia: así lo señala el índice posesivo ‘mi’ cuando expresamos esas vivencias como ‘mi cuerpo’ (lesionado o enfermo), hay en el mismo expresarse de la vivencia una apropiación que recupera la unidad. El ‘mi’ expresa una nueva identidad recuperada en

¹⁷ Se abre el campo de la gracia y de lo que Marcel caracterizaría como hiperfenomenología.

dualidad sin dualismos, no se ha roto, se ha vivido, es fenomenología, no metafísica cartesiana.

La indisponibilidad del cuerpo en la enfermedad fenomeniza el cuerpo ante el yo haciéndolo aparecer ante la conciencia como un instrumento que se estropea o –mejor– el servidor que ya no pasa desapercibido y se hace notar, pero en su mismo aparecer no se nos da como totalmente otro que yo, sino como algo que es mío, que yo tengo y que –aún más– soy yo: mi cuerpo. Este ‘mi’ implica que el yo se ‘apropia’ del cuerpo, lo hace suyo conscientemente.

El cuerpo como distinto del yo es algo segundo que no aparece en la vivencia primera y común como fenómeno directo, no lo distingo del yo hasta que pasa algo que me obliga a hacerlo –experiencia que ocurrirá de forma necesaria más pronto o más tarde–; además, en cuanto lo he distinguido, no puedo sino recuperarlo con un ‘mi’ porque no es pura cosa ahí fuera del yo. Será indisponible, pero es mío. Esta recuperación fenomenológica por apropiación reflexiva de la unidad dada en la vivencia y expresada por el índice posesivo ‘mi’ sella la dualidad en la unidad mostrando que no se la había abandonado del todo al abrirse la distinción.

Yo soy mi cuerpo y a la vez no soy mi cuerpo pues soy algo más que lo tiene pues este se me da como un peculiar tener mío; el cuerpo que soy no es el mero hecho de la fisicidad, su extensión abstraída, el cuerpo cosa:

Nous avons vu, pour commencer, que je suis et ne suis pas mon corps. Peut-être faudrait-il dire que l’affirmation je suis mon corps se supprime ou se nie dès le moment où elle s’énonce. Dire : je suis mon corps implique en réalité que je ne suis pas mon corps, car le dire en tant que chargé de sens n’est pas et ne peut pas être le fait du corps¹⁸.

Una dualidad no dualista y una unidad no monista laten en la vivencia de ‘mon corps’ que recupera en la unidad primera la dualidad desglosada en las vivencias segundas, ‘mon’ es un marcador de unidad fuerte que no diluye la dualidad vivida en la indisponibilidad. Por eso, para Marcel entre el yo que vive las vivencias y su cuerpo no hay dos cosas, sino una unidad más fuerte, *una relación que es menos que una identidad* (pues cabe distinguirlas con sentido, como no ocurre con los animales donde sí habría identidad) *pero que tampoco llega a ser una diferencia*. Solo cabría una unidad aparentemente mayor, una unidad que no une lo

¹⁸ G. MARCEL, «Mon corps, ma vie, mon être», cit., p. 21. En Salzburgo en 1967.

distinguible, sino que elimina la diferencia interior, a esta unidad se la suele llamar monismo, y su riesgo es simplificar.

Con este enfoque de la vivencia primera, la unidad resplandece como algo originario anterior a las reducciones del cuerpo que hará la mirada espontánea, la ciencia, la fenomenología, la metafísica o la cultura. Ahora, la fenomenología del *avoir* al decir ‘tengo cuerpo’ remite a una ontología anterior (pre-metafísica si la entendemos en el sentido clásico), al misterio del ser que se da en el misterio del cuerpo.

Este enfoque es original. Si en sus primeras reflexiones partía de lo que alcanzaba la razón abstracta mediante la fenomenología del *avoir*: el cuerpo cosa cartesiano, instrumento entre cosas, para desde ahí saltar hasta la ontología del amor; ahora, sin renegar de sus logros, se sitúa en un momento anterior a la diferenciación consciente, a la expresa aparición en la conciencia, del cuerpo como distinto del yo, en la unidad previa a la distinción entre el yo-conciencia y su cuerpo, como dato originario del que surge una dualidad que será enseguida reincorporada en la unidad. Marcel no negaría que en el mundo de la vida de la conciencia el *Körper* aparece como *Ding*, cosa entre cosas, como dice Husserl, pero esto sería posterior. Difiere en parte de Husserl y difiere también en parte de otros planteamientos que han subrayado la unidad encarnada del hombre, como el de Zubiri con su fenomenología de análisis del hecho concreto de la inteligencia-sentiente en que refunda la unidad de la persona: todo lo somático es psíquico y viceversa, y que permite mirar la realidad del cuerpo como la misma persona expresa –persona en expresión somática–. Difieren porque Marcel fija su atención en lo que está más a la mano y no resulta tan complejo de describir: la disponibilidad original. Tampoco usa la abstracción metafísica de Tomás de Aquino¹⁹, tan distinta de la abstracción genérica y lógica, racionalista que tanto critica Marcel.

2.1. *Cuerpo objeto-cuerpo sujeto*

La distinción entre cuerpo objeto y cuerpo sujeto no quedaría eliminada con la nueva primacía de la vivencia de la unidad, sino resituada. El cuerpo objeto ya no es el principio, la vivencia original primera, desde el que podemos introducirnos en el cuerpo sujeto personal mediante la

¹⁹ Sería interesante estudiar el paralelismo entre Marcel y Tomás fijándonos en la reflexión segunda marceliana y la abstracción metafísica, lo que uno hace como metafísico y el otro describe en la vivencia. Para Tomás, el cuerpo ni siquiera en cuanto organismo puede reducirse a materia (*res extensa*), pues siempre tiene forma y esta forma que le da figura, vida y ser es el alma, el cuerpo para el Aquinate es siempre ‘álmico’, animado, informado entre otros.

reflexión que une. Lo primero –como hemos visto– es un yo-corpóreo vivo y viviente, y ahí el cuerpo-yo es de modo compacto e indiferenciado cosa entre cosas, mundanal e interpersonal, todo a una, las distinciones vendrán después. También Husserl señalaría la anterioridad del *Leibkörper* respecto a las descripciones reductoras, legítimas y necesarias en una segunda o tercera instancia²⁰.

Es decir, soy corpóreo, soy mundano, soy con los demás, soy uno, no un ‘yo’ conciencia al que le pasa que tiene cuerpo y así está entre cosas con los demás. La vivencia primera aúna lo mundanal de cosa entre cosas pues estoy, interactúo, me extiendo en ellas, las convierto en instrumentos, con lo social: en mi familia es donde me abrazan y abrazo, me cuidan y sonrío, hay contacto físico... y ahí de niño voy despertando y construyendo –y siendo construido– desde mi sistema afectivo básico, ahí me ‘lingüifican’ abriendo la posibilidad del pensar así o asá, me ‘hacen’ la boca según mi lengua materna.

Mundo –los demás– yo forman una espiral concéntrica para la vivencia del cuerpo que las reducciones fenomenológicas posteriores pueden poner ante los ojos. La vivencia primera es carnal (*Körperleib*) y contiene condensadas en inseparable unidad la vivencia ‘cósica’ (*Körper*) de mi cuerpo como una cosa entre cosas (las otras cosas y los demás a modo de prolongaciones de mi cuerpo) y la vivencia de ese cuerpo mío, como yo, que siente ternura, amor, dolor, miedo, etc. (*Leib*). A la vivencia ‘cósica’ acompaña un rasgo de resistencia, de no absoluta disponibilidad, de indisponibilidad: no ‘puedo’ cualquier cosa con mi cuerpo, con lo que se abre el camino al misterio. Tanto *Leib* como *Körper* serían reducciones fenomenológicas de dirección diversa de un mismo dato originario, cuerpo sujeto y cuerpo objeto serían una distinción dentro de la vivencia, aspectos o dimensiones de esta que pueden tematizarse. Lo primero que se da como vivencia es un indiviso *Leibkörper*, en bloque, que nuestras ciencias, filosofías y culturas luego ‘perspectivizan’ hasta cobrar tanta fuerza que van recubriendo lo original, aunque no del todo. ¿Acaso hay una vivencia o una conciencia no carnal, ‘puramente espiritual’? Incluso mi memoria es ‘carnal’ y mi carne ‘enmemoriada’²¹.

Así podemos alcanzar aspectos parciales de nuestro cuerpo mediante diferentes vivencias y sus reducciones desde esa unidad que los ilumina

²⁰ Cf.: A. SERRANO DE HARO, *Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida. Una crítica a Claude Romano*, en: R. NEUMAN LORENZINI (ed.), *Cuatro alocuciones sobre el cuerpo: entre el cuerpo expandido y el mundo de la vida*, Universidad San Dámaso, Madrid 2021.

²¹ Cf.: A. PÉREZ DE LABORDA, “Compendio de una filosofía”, en *Revista Española de Teología* 66/3 (2006), pp. 313-357.

na y conserva en su lugar protegiéndoles de cobrar una primacía que no les corresponde.

2.1.1. Reducción abstractiva

Me quedo con el cuerpo como objeto o cosa. Según Marcel, se corresponde con la mirada de la razón abstracta que separa y divide propia de la ciencia positiva y que ha pasado en muchos ambientes culturales a ser dominante y por eso es fácil –como le pasó a él– tomarla como la vivencia original del cuerpo: el cuerpo en su fisicidad objetual sería lo primero que viviríamos gracias al poder cultural de la influencia de los hijos de Descartes. Reduzco el *Leibkörper* a *Körper*, voy de la carne²² al cuerpo objeto. Mediante esta reducción nos queda lo instrumental, lo cósmico, lo material. Esta línea de reducción se podría poner en paralelo, salvadas las diferencias, en la teoría clásica de los grados de abstracción con la abstracción física y matemática.

Si adelantamos un paso más en esta línea de reducción hacia lo cuantitativo en este cartesiano descartar –no hacia lo originario como anteriormente describimos con Marcel– nos quedaría el cuerpo como pura cosa: *res extensa*; es la materia del físico, del matemático, en cierto sentido del biólogo y del médico, incluso del filósofo de la ciencia. Además, cabría dar un paso más, una tercera reducción en esta misma dirección aplicada a los seres vivos y a nosotros que reduciría el cuerpo extenso a neurociencia, posibilitando un mecanicismo neurocientificista como explicación del todo de la carne que soy.

Pero al realizar estas reducciones queda un residuo que lo hace inseparable del otro polo, el ‘*Leib-*’ o de la carne o *Leibkörper*. El *Körper* será siempre *Körper* vivido y viviente, no puro. Es objeto, sí, pero intrínsecamente ‘de’ alguien que vive. Ese ‘de’ no se cancela de modo absoluto, hecho que abre sentido. El residuo ‘de’ es presencia oculta de todo el hombre, presencia en reducción.

¿En qué consiste este residuo? En la indisponibilidad que manifiesta nuestro cuerpo cuando es tratado como si toda su verdad fuese la extensión. Es como si el cuerpo ‘extenso’ mismo se sublevase mostrándose indisponible y se resistiese a una reducción absoluta a lo físico. El hecho variado pero transcultural del pudor sexual, p. e., manifiesta que no soy

²² Uso ‘carne’ en el sentido hebraico de ‘sarx’ que se aplica al hombre como un todo y acoge la multidimensionalidad de la persona subrayando su vinculación con todo lo físico, sentido en que también lo usa A. Pérez de Laborda.

cuerpo en el sentido del neurocientificismo. No es difícil percatarse de este residuo cuando en medicina no basta la solución mecánica para salvar una vida y resulta clave la actitud del paciente para su recuperación, algo que el lenguaje corriente reconoce en el viudo que muere poco después que su esposa porque se ha quedado 'sin ganas de vivir' por más que su biología funcionase bien. Marcel señala la 'indisponibilidad' que manifiesta el cuerpo cuando es tratado como algo que el yo tiene y domina, o al menos así se lo cree, como mero haber o cosa suya. El cuerpo no se dejaría reducir a pura cosa u objeto sin protestar mostrándose indisponible, no dispuesto a una reducción absoluta; esta indisponibilidad remite a esa dimensión personal suya que trasciende lo cósmico y objetual, manifestándose indirectamente ya en el mismo cuerpo objeto (*Körper*). Aunque podemos señalar casos de nuestro tiempo²³, Marcel lo lleva al límite (*passage à la limite*) con la disposición de la propia vida y el propio cuerpo en el suicidio, donde el yo, creyendo manifestar una posesión absoluta de mi cuerpo y mi vida, acaba negándolos y mostrando paradójicamente que realmente no los poseo en ese sentido ya que no los puedo recuperar, es más, se anula a sí mismo.

Con un modo de razonar poco sencillo pero interesante, creo que este residuo ignorado por el neurocientificismo pero ahí presente de modo latente sirve de legitimación a su tentación de interpretar al hombre del todo desde la sola neurociencia; aunque haya realizado tres niveles de reducción abstractiva, siempre queda ese residuo que vincula, que dice que es 'de' un viviente, que es vivo y vivido, que no se puede desgajar, que remite al todo de carne, en cierta manera en la materia está el todo y el todo se alcanza (según) en la materia. También quizá por esto el Descartes del cuerpo como pura *res extensa* reconozca en la sexta meditación un cuerpo que es algo más, pues gracias a la glándula pineal el cuerpo entra en la intimidad del yo:

Pues cuando considero atentamente lo que sea la imaginación, hallo que no es sino cierta aplicación de la facultad cognoscitiva *al cuerpo que le está íntimamente presente*, y que por tanto existe²⁴.

²³ Por más que psicoanálisis y tecnobiologías intenten hacer transparente y absolutamente disponibles vivencias de dolor, enamoramiento, agorafobia, miedo a las alturas muestran que la disponibilidad del cuerpo cosa no es absoluta. De forma negativa anabolizantes, tratamientos hormonales u operaciones que afectan a su identidad, someterlo a cambios de peso y figura para que se adecue a mi querer, no resultan inocuos solo porque falte avance científico.

²⁴ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, cit., pp. 221-222. La cursiva es mía. Reproduzco la nota recogida en la estupenda edición de Vidal: "*Íntimamente presente* el cuerpo, a través de la glándula pineal, en la cual las cosas exte-

Hay un cuerpo, diríamos hoy, *vivido en la conciencia* como ingrediente de su intimidad; un cuerpo distinto del extenso y exterior –cuya existencia se evalúa en esa meditación– del que procederían las imágenes pintadas a través de la glándula pineal. Aunque Descartes no supere el dualismo de dos cosas completas en mezcla y unión, pues cuerpo y espíritu son claros y distintos²⁵, busca una unidad más estrecha y fuerte del hombre, como también se percibe en su investigación postrera sobre *Las pasiones del alma* (1649)²⁶, en que parece estar más cerca de Aristóteles que de Platón. La presencia e influencia de las pasiones en la mente es tal que la unión y la configuración corporal de la mente tensan todo su sistema anterior²⁷. Su descendencia intelectual neurocientificista solo seguiría esa línea que ‘corporaliza’ más la mente, hasta prácticamente vaciar de contenido metafísico la *res cogitans*.

Cuando se absolutizan, las reducciones sobre el cuerpo que realizan tanto las ciencias positivas (extensión, cantidad) como las filosóficas (ontologías regionales), legítimas y necesarias en sus áreas, atentan contra la unidad dada originariamente en la vivencia; pretender vivir el cuerpo como mero haber o posesión supondría ejercer una violencia sobre este a la que este se resiste mostrándose indisponible; Marcel habla de la invasión de las técnicas²⁸. Justo lo contrario ocurrirá cuando, desde la fenomenología del haber, se alcanza la ontología del ser amor en la que se descubre el misterio del cuerpo como un estar ‘absolutamente disponible’ en la entrega ‘para’ amar.

2.1.2. Reducción vivencial

Por otro lado, obtenemos el cuerpo vivido (*Leib*) por reducción de lo cósmico (*Körper*) hasta quedarnos con la vivencia corpórea o el cuerpo sujeto. Pero tampoco en este caso se trata de una pura vivencia subjetivista y fantasmagórica, como si se tratase de un cuerpo espiritualizado o gnóstico, un pseudo cuerpo, una corporalidad como dimensión antropológica independiente de lo físico, pues siempre queda como residuo el no poder dejar atrás del todo la materialidad, y esta incluye concreción, no

rios ‘pintan’ las imágenes cuando el alma siente, y en la cual las cosas exteriores ‘pintan’ las imágenes, cuando imagina”. Cfr. R. DESCARTES, *Entretien avec Burman: manuscrit de Göttingen*, (2ª ed.) Vrin, París 1975, p. 79.

²⁵ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, cit., p. 237, ver nota 19.

²⁶ R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005.

²⁷ Cfr. L. ALANEN, *Descartes's Concept of Mind*, Harvard, 2003.

²⁸ Así la generalización de los anticonceptivos muestra “*Tempiément des techniques*”, cfr. G. MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, Esprit 41; Caparrós, Madrid 2001, p. 64.

es materia generalizada o abstracta. De nuevo la resistencia, la indisponibilidad testaruda de la fisicidad de mi carne se impone en la vivencia de diversos modos no dejándose plegar a una pura vivencia psicoespiritual. La corporalidad vivida incluye un no dejarse absorber desmaterializador pues la vivencia real incluye también el 'de' ser de un cuerpo físico.

Una reducción a la segunda potencia del cuerpo sujeto nos remontraría hacia el alma o principio vital dejando la materia, aunque, una vez más, no del todo. El alma será, por ese residuo, alma de 'esta' carne, de 'este' *Körperleib*.

2.2. Una interesante polémica husserliana ante Marcel

Del prójimo y su vida psíquica se tiene, sin duda, conocimiento como 'estando ahí él mismo' y estando ahí a una con su cuerpo, pero no como se tiene conciencia de este último, como algo que se da originariamente. Del cuerpo hay experiencia originaria porque le tenemos percibido, intuido directamente²⁹.

La fenomenología ha consagrado con diferentes denominaciones la distinción que acabamos de ver con Marcel entre cuerpo objeto y cuerpo sujeto. Incluso está presente en variaciones como la de Zubiri: corporeidad y corporalidad, el cuerpo como soma, el yo como derivado de la medialidad corpóreo intersubjetiva (me-mi-yo), buscando también una fundación anterior a la conciencia, en la medida en que eso sea posible. Marcel sostiene, hemos visto, la unidad radical que se desglosa y vuelve a recuperarse en la persona encarnada como dato originario en la experiencia primera anterior a la conciencia vivida de la distinción entre yo y cuerpo dentro de su unidad.

Recientemente el profesor de la Sorbona Claude Romano deslegitimó esta distinción y criticó que la fenomenología de Husserl al estudiar la corporalidad se arriesga a reproducir el dualismo entre *res extensa* y *res cogitans* en el dualismo entre *Körper* y *Leib*, debido a su punto de partida en la conciencia. Husserl erraría al situar como originario el cuerpo como cosa entre cosas (en la vida de la conciencia), y afirma Romano que el cuerpo no puede ser nunca pura cosa, criticando el análisis husserliano de la tactilidad como vía de la constitución del cuerpo en la conciencia, no sin algo de histrionismo en su descripción. Junto al dualismo y

²⁹ E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2013, p. 18.

el cosismo, Romano añade el riesgo de espiritualizar paradójicamente el cuerpo en lo que denomina una visión gnóstica del mismo³⁰.

Según Serrano de Haro, Husserl tiene razón y Romano no es justo en sus críticas. Para Husserl habría una dualidad original en la unidad del yo corporal, *Körperleib*:

el yo sería un sujeto originariamente corporal, y su cuerpo sería “sede de la sensibilidad”, el aquí absoluto carnal, que sostiene por dentro a la propia mano como “órgano móvil del tacto” (según expresión del propio Husserl)³¹;

dentro de esa unidad la intuición primitiva accede ya al cuerpo propio como cosa entre cosas³² con un análisis de los sentidos, entre ellos, la doble tactilidad activo-pasiva desde la que se describiría como se autoconstituye vivencialmente el yo como polo activo desde las pasividades originarias de la vida consciente, mucho más preciso que el referido por Romano. Conocer mi cuerpo-cosa me permitiría reconocer al tú. La distinción entre *Körper* y *Leib* husserliana no implicaría ningún dualismo, sino todo lo contrario, ni ningún gnosticismo, pues subrayaría la realidad física del cuerpo³³.

Como se puede apreciar, la polémica es interesante y los temas concomitantes, importantes. Creo que los razonamientos y las pruebas que aporta Serrano de Haro sobre cómo interpretar a Husserl son incuestionables. Una vez superado el asunto ‘maestro Husserl’, también que-

³⁰ Cfr. C. ROMANO, “Por qué el cuerpo vivido no existe”, en *Aporía*, 20 (2020), pp. 120-136.

³¹ Cfr. A. SERRANO DE HARO, “Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida: una crítica a Claude Romano”, en *Eikasía* 115 (agosto 2023), p. 270.

³² Romano no cae en la cuenta de que *Körper* significa, predicado de manera primitiva del cuerpo de un viviente, exactamente lo mismo que *Ding*: cosa de la experiencia. “Al ignorar esta identificación de principio cuerpo-cosa, el filósofo francés desconoce que, cuando Husserl examina la dualidad original cuerpo físico-cuerpo vivido, el primero es, desde luego, un correlato inmediato de mi intuición, un fenómeno que aparece a la experiencia sensible. El cuerpo físico se halla, pues, en el mismo plano de realidad que los útiles y enseres que él mismo puede manejar, y que de hecho puede utilizar gracias también a esta comunidad ontológica básica; se halla asimismo en la misma dimensión intuitiva que los árboles contra los que puedo apoyar mi humanidad, es decir, justamente mi corporeidad, o que los animales con que me cruzo y cuyo tamaño y tipo morfológico contrastan a simple vista con el de mi cuerpo, con el de un cuerpo humano bípedo. Bímalo, de rostro despejado, etc. Con independencia completa de toda noticia fisiológica, mi experiencia conoce este cuerpo mío que es cosa visible, tocable, comparable, y en él reconoce una realidad reiforme o cósmica igual que lo es el cuerpo de cualquier otro ser humano, que (justo por ello) puedo ver cómo se acerca al mío o se aleja de él y con el que (justo por ello) puedo estrechar manos e intercambiar palabras. Sonidos, etc.”, A. SERRANO DE HARO, “Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida. Una crítica a Claude Romano”, cit., p. 107.

³³ Cfr. *Ibid.*

da ante los ojos que en contra de la injusta generalización de la visión dualista y cosista en la distinción entre *Körper* y *Leib* con sus riesgos reales –incluido el de volatilizar la fisicidad del cuerpo³⁴– una descripción atenta muestra la unidad originaria dentro de la cual cabe ir enfocando: del *Körperleib* al *Körper* y al *Leib*, pero sin salirse –ruego se disculpe mi rudeza.

No me sorprende que se vislumbre cierto paralelismo con Marcel y su fenomenología no técnica. También creo que Marcel se aventura más hondo cuando trasciende el momento fenomenológico en su ontología del misterio empujado por el fenómeno y sin temer perder lo obtenido, sino precisamente para conservarlo y subrayar lo concreto, particular y carnal.

2.3. Violencia y entrega: disponibilidad

Con lo que llevamos dicho, Marcel alumbró el modo de pensar la vivencia del cuerpo tanto personal como en las relaciones interpersonales, abriendo con su fenomenología una antropología que ilumina aspectos éticos relacionados con la violencia y la entrega. Su fenomenología, vimos, supera la descripción por abstracción (razón que separa y divide) con la recuperación (reflexión que une y reintegra) en la unidad originaria que he subrayado. El salto que supera el hiato entre división y recuperación viene propiciado por el ‘paso al límite’ –recuerda la *reductio ad absurdum*– que manifiesta la insuficiencia de la razón racionalista y abre la razón ontológica ante la paradoja de la indisponibilidad de lo tenido, pidiendo reestructurar o adecuar el modo de racionalidad. El fenómeno exige para su ajustada descripción el paso de la lógica del tener al ser, un ser que será don y amor.

La muerte, que tensa la unidad de yo y mi cuerpo al ser la desencarnación del yo, es el límite que pasar elegido por Marcel en su reflexión, centrándose en dos vivencias parecidas desde fuera: la muerte del suicida (tener) y del mártir (tener 2º o ser).

Aparentemente, en el suicidio mi cuerpo parece absolutamente controlado, dominado, pues está a mi disposición hasta el punto de que lo

³⁴ La conceptualización del cuerpo por ideologías como el transhumanismo y la ideología de género posee cierto rasgo gnóstico que olvida lo concreto de esta carne que somos. Se da una excarnación del hombre cada vez que entiendo un *Leib* sin *körper*. Esta idea en teología ha servido, no sin riesgos, para intentar explicar la corporalidad en el estado intermedio escatológico previo a la resurrección de la carne (Rahner). No podemos perder ni estos huesos ni estas carnes.

elimino. Es cosa que tengo y aniquilo al decidirlo mostrando al máximo mi poder posesivo sobre él. Pero al límite aparece justo lo contrario. Lo que se manifiesta realmente es su indisponibilidad, pues una vez aniquilado no lo puedo recuperar, no es mío –en el caso de que yo siguiese siendo sin él–, aparece así la radical indisponibilidad del cuerpo. ¿Qué posesión y qué poseedor?

El tener como poder llevado al límite conduce a la paradoja, un problema insoluble. No es un fenómeno de libertad y señorío ante el cuerpo y su vida, ni manifiesta una romántica voluntad de vivir más allá³⁵, más que en apariencia. La línea de la razón abstracta: tener – poder – posesión – disponibilidad se revela al límite como no tener – impotencia – ser poseído – indisponibilidad. El tener que se manifiesta en el suicida hace violencia a la disponibilidad del cuerpo, violencia que queda denunciada por la indisponibilidad que se revela, resistencia.

En la entrega y el sacrificio³⁶ que se manifiesta en las vivencias del amor esponsal y el martirio aparece el 2º tener, el de la 2ª reflexión. Ahora me ‘tengo’ poseyendo mi cuerpo y mi vida ‘para’ donarlos. La entrega manifiesta un tener que no es control y poder, sino amor que conecta con el ser más íntimo que me hace disponible ‘para’. La vivencia del martirio es un fenómeno esencialmente distinto al suicidio, solo una visión mecanicista los puede equiparar, y manifiesta una máxima disponibilidad frente a la indisponibilidad y la violencia interior del suicidio.

El ‘mi’ de ‘yo y mi cuerpo’ en el primer nivel es índice posesivo, el cuerpo –también otros aspectos de la persona– está disponible como cosa (le quito la vida, lo uso como instrumento para el placer, p. e.) pero aparece indisponible como yo (en el suicidio, el yo se vuelve indisponible ‘para los demás’, incluso para uno mismo, no se abre a una comunión de personas, hereda vivencialmente el solipsismo³⁷). Pero en un nivel más hondo ese ‘mi’ es recuperación: entonces mi cuerpo queda indisponible

³⁵ Marcel critica por no generalizable ni mayoritaria la visión romántica del suicidio como manifestación de vitalismo, de voluntad de vivir, como la caracterizó Schopenhauer. Cfr. G. MARCEL, “Mon corps, ma vie, mon être”, cit., p. 17.

³⁶ “he dicho *darme*, no suprimirme; un sacrificio semejante no puede confundirse con un suicidio más que por quien considere el acto en su materialidad, y por consiguiente no sea capaz de establecer cierta empatía con él. Sin embargo, el que se sacrifica no siente la menor duda de que así se realiza plenamente; ve con claridad que precisamente en ese sacrificio se encuentra aquello que le es máspreciado, que es él”, G. MARCEL, *El misterio del ser. Obras selectas 1*, BAC, Madrid 2002, p. 155.

³⁷ Sería interesante para la eutanasia y los cuidados paliativos. Marcel señala la responsabilidad social que conduce al suicidio asistido por no hacer valiosa la vida del enfermo ante él mismo, es responsabilidad de todos los que no le han permitido “recuperar su vida y han dejado que se distancie”, G. MARCEL, “Mon corps, ma vie, mon être”, cit., p. 12.

como cosa (¡no! al suicidio, a la eutanasia, a su reducción a instrumento, p. e.) pero alcanza una máxima disponibilidad por amor, es mío de un modo nuevo que me permite donarlo como expresión de nueva forma de señorío (esponsalidad y martirio).

El primer ‘mi’ favorece una relación dialéctica y en algún sentido violenta, el segundo: comunión. La experiencia intersubjetiva de una relación sentimental en que predomina el mi posesivo confirma la tentación de reducir el tú y su cuerpo a objeto a dominar teniéndolo a mi disposición y abriendo vías a la violencia; cuando predomina el mi que crea ámbito de ser y recuperación, la relación se desenvuelve, por el contrario, buscando un mutuo ponerse a disposición de cada yo y su cuerpo, ‘sense’.

La recuperación de lo entregado en la propia intimidad pide, pues, pensar el cuerpo más allá del esquema mecánico y con él, el yo y el tú. Marcel lo hace ahondando en mi vida y mi ser, vivencias donde resultará cargado de sentido el fenómeno de esta nueva disponibilidad que se expresa también como entrega del cuerpo y de la vida.

3. Ma vie

La unidad de yo y mi cuerpo problematizada por la muerte como desencarnación del yo nos lleva a reflexionar sobre la vida. La muerte hace de la vida ‘mi’ vida. Hasta entonces yo y mi vida éramos una unidad vivencial indiferenciada. En el momento en que aparece la indisponibilidad de la vida –como pasó con el cuerpo– aparece una dualidad en la unidad entre el yo y mi vida, que aparece como algo mío, la única, la que tengo, biológica y biográfica, y me la apropio. Mi vida es mía, y no la vida genérica, por la conciencia de que soy mortal. La vida es ‘mi’ vida desde el momento en que la limitación de mi cuerpo anticipa el hecho de que moriré: mi cuerpo será cadáver, no será ya más yo ni mío, y aunque aún puedo disponer de él en cierto sentido, pues aún es mío, y así decidir si lo entierro y convierto en memoria (piedad contra la nihilización, 2º tener³⁸) o si lo cremo y elimino (tratándolo más como pura cosa poseída, 1º tener, según Marcel), queda la pregunta por el yo: aparece la vivencia del sentido de mi vida, mi vida no es algo que yo me dé y me quite, es algo recibido, don al que consiento, realidad indisponible. Se abre una vida del yo diferenciada de la vida biológica.

³⁸ La fenomenología no puede circunscribirse a objetividades, está llamada a ser fenomenología de intenciones. Su vida es la vida desrealizada que yo le doy, en mí, pero objetiva.

Yo vivo mi vida sin problematización hasta que aparece la cuestión del sentido. Marcel describe la vivencia del jubilado como ejemplo de muerte en vida pues está desconectado del ámbito interpersonal de sentido anterior a su retiro. Desde su jubilación, su vida ha dejado de ser suya, se la viven sus familiares y amigos bienintencionados, también experimenta que la biología sigue sin él, que no es estrictamente viviente porque ya no ‘participa’, su vida no tiene relación consigo, porque no tiene relación con un tú, y en el fondo, apunta Marcel, porque no tiene relación con un Tú³⁹. Así el jubilado puede sentir la tentación de tomarse unas vacaciones de la vida pues su vida ha quedado “*definalissé*”⁴⁰. El individuo es víctima de una sociedad “*technicisée*” sin *koinonía* por lo que la vida puede perder el sentido de don ratificado, de algo que no es mío y no está a disposición⁴¹. Mi vida no es solo la vida biológica del cuerpo, pues desvela una intimidad mayor, una vida propia es una vida en plenitud, con sentido.

Mon corps n’est nullement séparable de ma vie et en vérité quoi de plus mystérieux que ma vie ? Je précise : le mot mystère présente ici ce sens rigoureux et négatif; ma vie ne peut en aucun cas être réduite au simple fonctionnement d’un certain nombre d’organes essentiels et dont l’exercice se commande respectivement⁴².

Yo tengo y soy tenido por mi vida, también paradójicamente mi vida me tiene, como vimos con el cuerpo. ¿Dónde ‘recuperar’ la unidad entre el yo y mi vida? Pues la vida no es como el tiempo y el esfuerzo que dedico en el trato con los demás, pues puedo romper una relación y seguir adelante, pero: “¿Ocurre eso con mi vida? Dar mi vida ¿no es darme a mí mismo?”⁴³.

³⁹ “...la disponibilidad o indisponibilidad. El ser centrado en sí mismo está indisponible, con lo que quiero decir que es incapaz de contestar a las llamadas de la vida, y no se trata solo de la ayuda que pudieran pedirle los desdichados. Sería incapaz de simpatizar con ellos, o simplemente de imaginar su situación; permanece encerrado en sí mismo, dentro de la mezquina experiencia que forma a su alrededor un cascarón que no puede romper. De donde se desprende que, en realidad, para la vida es esencial no solo la referencia a otra cosa diferente a sí misma, lo que es evidente, sino también articularse interiormente con una realidad que la dote de sentido y que viene a ser como su justificación”, G. MARCEL, *El misterio del ser*, cit., p. 53.

⁴⁰ Falque también señala la necesidad de recuperar la finalidad cuando estudia los enfermos en cuidados paliativos: “Car à ce niveau, le palliatif ne cherche plus le leitmotiv du curatif ou le *pourquoi* de façon causale sinon le *pour quoi* de la cause finale”, E. FALQUE – S. FOS-FALQUE, *Éthique du corps épanou*, Les Éditions du Cerf, París 2018, p. 33.

⁴¹ Cfr: G. MARCEL, “Mon corps, ma vie, mon être”, cit., pp. 14 y 16.

⁴² Cfr: G. MARCEL, *Qu’attendez vous du médecin?*, Présences, Plon, París 1953, p. 21.

⁴³ G. MARCEL, *El misterio del ser*, cit., p. 154.

4. Mon être

La respuesta de la reflexión segunda es que ese dónde es mi ser. Cuando vivencio una proposición o hecho que subleva todo mi ser porque va contra lo más profundo de mí mismo aparece la resistencia más honda por la que incluso me juego la vida, pues “todo mi ser” se rebela o bien –por el otro lado– comprometo todo mi ser pues no estoy dispuesto y pongo mi vida a disposición. Mi ser se desglosa ahí en un más allá de mi vida como ámbito de vivencia de la plenitud y el sentido⁴⁴.

También en el fenómeno del arrepentimiento experimento que puedo reconstruir la unidad de mi vida, que mi estructura personal hace posible una recuperación, gracias a un desasimiento, un cambio de centro, que se desplaza desde mi naturaleza a mi ser que con la voluntad reasume en el yo su falta decidiendo perdón, aparece una voluntad sin ira, fuerte en la tranquilidad⁴⁵. Incluso alcanza en el fenómeno del arrepentimiento final, desde la perspectiva filosófica de descripción de la vivencia y sin entrar, por tanto, en ninguna cuestión teológica, el más allá de la muerte en que mi vida quedaría recuperada en mi ser.

El ‘mi’ posesivo de la reflexión segunda recupera y asume mi cuerpo, lo recupera y asume en mi vida que, al ser recuperada y asumida a su vez en mi ser, realiza una unidad vivencial y refleja, consciente, reintegradora, con sentido. Se descubre ahí dentro el misterio del cuerpo y su verdad como un estar ‘absolutamente disponible’ en la entrega ‘para’ amar.

Vida y ser abren la reflexión al don incluso aunque no hubiese un donador ‘objetivo’⁴⁶. Mi ser abriría un campo hiperfenomenológico, un pensar en las fronteras con la gracia y la revelación que incluye el desarrollo de la metafísica de lo concreto⁴⁷. Don implica responsabilidad, pero ¿basta ‘ante mí’ como última subjetividad o se requiere ante alguien más?

5. Reflexiones conclusivas

El misterio del cuerpo, objeto y sujeto, del cuerpo que tengo y que soy, solicita una elección racional –filosófica, moral y existencial– a la libertad del que lo vive, lo mira y lo piensa, de ahí la responsabilidad

⁴⁴ Enfoque muy diverso del existencialismo angustiado de su época.

⁴⁵ Corrige expresamente la *gelassenheit* heideggeriana.

⁴⁶ Guiño a Heidegger.

⁴⁷ Cfr. G. MARCEL, “Mon corps, ma vie, mon être”, cit., pp. 18 y 22. Marcel cita la noosfera de Th. de Chardin. Lo que no parece legítimo es un voluntario encerrarse en lo fenomenológico sin intentar trascender el fenómeno vivido y seguir su pista, sería miedo a trascender.

personal y social de esta mirada y su alcance. El tener y el ser, la disponibilidad y la indisponibilidad alumbran la decisión. Toca a cada uno situarse, decidiendo razonablemente qué mirada dirige al cuerpo, cómo mirar, actuar y tratar el propio cuerpo, el del tú, el del enfermo, el del paciente terminal, o incluso el cadáver. Elegir mirar el cuerpo y mirar el cadáver como lo hace una religión, un pueblo o una cultura no es un salto al vacío, es una elección apoyada en la reflexión segunda. Elegir no significa irracionalidad, pues también es elegir quedarse en tratarlo como cosa disponible, opción cientificista por la sola razón abstracta, ¿sería más razonable?

Ante el cuerpo del enfermo,

nous sommes ici en présence d'une réalité qui est en quelque manière plastique, puisqu'elle dépend de la façon dont nous l'interprétons. Il y a tout lieu de croire qu'un corps souffrant n'oppose pas de résistance immédiatement discernable à celui qui entreprend de le traiter comme une simple machine à réparer⁴⁸,

sin embargo, hay una respuesta que se encuentra en la ontología del amor, hay resistencia, no está disponible sin más, pues:

En dernière analyse, ce qui ne se fait pas par Amour et pour l'Amour finit invariablement par se faire contre l'Amour⁴⁹.

Falque prolongaría a su manera la reflexión marceliana con el cuerpo *épandu* (tendido-postrado)⁵⁰ que suscita una demanda reconocimiento:

el 'cuerpo postrado' seguirá siendo humano, no por los órganos que podrían especificarle, sino por la 'mirada' y el 'cuerpo-a-cuerpo' cuyo cuidado, como en otros lugares y de otra forma el eros, viene a envolverlo. La 'piedad por la carne' (Deleuze-Bacon) se convierte en envolverlo. La 'piedad por la carne' (Deleuze-Bacon) se convierte en 'piedad por el cuerpo' (nuestra propia hipótesis), no contra lo orgánico y lo biológico, sino a través de ello para mirarlo de otro modo. En el 'cuerpo-a-cuerpo' del cui-

⁴⁸ G. MARCEL, *Qu'attendez vous du médecin?*, cit., p. 26.

⁴⁹ G. MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, cit., p. 52. Las mayúsculas, con sus sentidos, son de Marcel.

⁵⁰ Creo que Marcel ahonda más que Falque: de la unidad original al cuerpo objeto recuperando la unidad primera en el cuerpo sujeto con saltos de nivel hasta llegar a la ontología. Falque se movería en un solo plano: "Entre le 'corps étendu' (Descartes) et le 'corps vécu' (Husserl), se tient ainsi en guise d'hypothèse un troisième type de corps –que nous nommons ici 'corps épandu'– sorte de zone frontalière ou de corps intermédiaire entre le corps objectif et le corps subjectif", E. FALQUE – S. FOS-FALQUE, *Éthique du corps épandu*, cit., p. 17.

dado o del *eros* el otro se hace ‘carne’ (o vivencia de cuerpo) para mí, puesto que él se encarna en la materialidad de su ‘cuerpo’ [...] (o de su organicidad), que es también de la misma sustancia que la mía⁵¹.

Por eso la hospitalidad no acabará con el cuerpo, sino que se dedicará a cuidarlo (paliativos), habitada por una mirada capaz de humanizar el cuerpo *epandu*.

Llegado el momento tocará decidir si miro mi cuerpo y el cuerpo del otro como cosa, como objeto, como posesión; o también como yo, como sujeto, como realidad personal, como tú; o si cabe un mirar entre ambos, que los conjugue cuando sea necesario, fundado en lo originario. Ese mirar se hará cargo de mi cuerpo –y del cuerpo del tú o tú encarnado– como realidad disponible o indisponible según corresponda y habrá de medirse con la vivencia del cuerpo y de la interpersonalidad que dará y quitará razón.

La indisponibilidad o grito identitario del cuerpo a ser reducido a pura cosa, de mi cuerpo, del cuerpo que soy y tengo y me tiene, pues no hay otro, se manifestaría –aplicando a mi modo lo ganado con Marcel– en áreas como la identidad sexual, transhumanismo y reproducción. La ideología de género y el transhumanismo compartirían rasgos de un dualismo radical característico de un cartesianismo extremo y depauperado que niega voluntaristamente, con una razón que se hace voluntad de poder, de tecnopoder, de biotecnologismo, la unidad yo y mi cuerpo y su recuperación por la reflexión segunda. Su uso de la reducción del cuerpo no queda legitimado, como muestra la experiencia de cómo el cuerpo protesta mostrando indisponibilidades y resistencias de diversa índole: efectos secundarios, tratamientos crónicos y permanentes. Mi cuerpo está ahí todo entero y no se deja, se resiste. Y –no lo olvidemos– ese resistirse es ‘mi’ resistirse. Aunque esa voz del cuerpo que protesta contra el ser reducido a pura cosa, a organismo desposeído de realidad personal, puede ser interpretada desde el paradigma tecnocrático como un “todavía no lo hemos conseguido del todo, pero dennos tiempo, y nuestra biotecnología logrará modelar esos residuos provisionales”.

Si con Marcel recorrimos la línea mi cuerpo → mi vida → mi ser, ahora tocaría recorrerla en sentido contrario con la *vis* del amor (donación entrega) mi ser → mi vida → mi cuerpo. Lo que en la reflexión al límite testimonia el mártir por amor con la entrega de su cuerpo –verdad

⁵¹ E. FALQUE, “Ética del cuerpo expandido: cuidados paliativos y filosofía”, cit., p. 39.

de su cuerpo en el ‘ser para’ del amor–, es verdad del misterio del cuerpo en el ser para, en la disponibilidad, de la entrega cotidiana, en el testimonio de una vida gastada, entregada en el amor, martirio, testimonio constante. El cuerpo es ahora sujeto del darse y simultáneamente medio del darse, incluso en aquello que no es del todo reducible a mero cuerpo. Dar mi cuerpo es dar mi vida y darme yo en mi ser. El misterio de mi ser es darse y amar, el misterio de mi vida es darse y amar, el misterio de mi cuerpo es darse y amar: disponibilidad. Soy carne amorosa y amante.

En el misterio del ser–amor, el cuerpo expresa una vivencia en sentido opuesto a las ‘resistencias’ del *Körper*. Ahora en el *Körper* se concreta la máxima disponibilidad como donación para amar, porque amar es máximamente ser. Pero aquí se da una ‘disponibilidad absoluta’, una unidad radical entre el ser y lo que el cuerpo con su entrega (también la vida) expresa. La indisponibilidad y el no estar dispuesto quedan superados en el misterio del ser amor, un ser para.

En el ser-amor, el cuerpo está disponible y está dispuesto porque el amor lo dispone para la entrega que realiza su verdad⁵². La profundidad que contiene la caricia de la Madre Teresa de Calcuta a un moribundo contiene la verdad que puede descubrir la reducción abstractiva de la neurociencia, como el mismo tocar Jesucristo al leproso y besarle, pero solo en la ontología del ser el misterio del cuerpo manifiesta su absoluta disponibilidad en su manifestar la donación que somos y en la que realizamos nuestro ser, nuestra vida, nuestro cuerpo. Este mirar libre que ha elegido el caminar sugerido desde la fenomenología del haber nos descubre que el yo no ‘usa’ el abrazo, la caricia y el beso, no son instrumentos; lo que realmente ocurre es que el yo es, se hace y realiza como abrazo y caricia y beso. Soy corpóreamente abrazo, soy caricia y soy beso. La caricia de Madre Teresa es Teresa acariciante, el beso de Jesús al leproso es Jesús ‘besante’, el yo ahora es cuerpo y el cuerpo yo en su más alta y absoluta disponibilidad.

⁵² Lipovetski constata que el francés medio post mayo del 68 está menos satisfecho y es menos feliz con su vida sexual. ¿No será que sexo, eso que llamamos solo sexo, no existe? Cfr. G. LIPOVETSKY, *De la ligereza: hacia una civilización de lo ligero*, Argumentos; Anagrama, Barcelona 2016. Por eso la verdad de la sexualidad, el sexo más sexo, acontece como disponibilidad dándose en entrega y constituyendo la realidad comunitaria novedosa de una sola carne, completud no dada en la reducción del mero *Körper* reducido a la segunda o tercera potencia. De ahí la sacramentalidad de la carne y su ser capaz de expresar el misterio del ser como amor como ninguna otra realidad mundanal. Esta perspectiva permite mirar la carne como sacramento en que se visibiliza lo personal con su dimensión absoluta y sagrada corporeizada. Para una perspectiva teológica, la sacramentalidad de la carne podría ser útil a la reflexión litúrgica y la teología del matrimonio: ser una sola carne. Para una perspectiva filosófica, cfr. A. PÉREZ DE LABORDA, *Un discurso sobre la carne*, Encuentro, Madrid 2021, pp. 125-130.

Bibliografía

- ALANEN, L., *Descartes's Concept of Mind*, Harvard, 2003.
- DESCARTES, R., *Entretien avec Burman: manuscrit de Göttingen*, (2ª ed.) Vrin, París, 1975.
- DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005.
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, KRK, Oviedo 2005.
- FALQUE, E., *Ética del cuerpo expandido: cuidados paliativos y filosofía*, en R. Neuman Lorenzini, *Cuatro alocuciones sobre el cuerpo: entre el cuerpo expandido y el mundo de la vida*, Universidad San Dámaso, Madrid 2021, pp. 21-53.
- FALQUE, E. – FOS-FALQUE, S., *Éthique du corps épandu*, Les Éditions du Cerf, París 2018.
- HENRY, M., *Encarnación: una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2001.
- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2013.
- LIPOVETSKY, G., *De la ligereza: hacia una civilización de lo ligero*, Anagrama, Barcelona 2016.
- MARCEL, G., *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid 1968.
- , *El misterio del ser. Obras selectas 1*, BAC, Madrid 2002.
- , *Los hombres contra lo humano*, Caparrós, Madrid 2001.
- , “Mon corps, ma vie, mon être”, en *Présence Gabriel Marcel*, *Bull. Assoc. Présence Gabriel Marcel*, Don et liberté 17, París 2007.
- , G., *Qu'attendez vous du médecin?*, Présences, Plon, París 1953.
- , G., *Ser y tener*, Caparrós, Madrid 1996.
- PÉREZ DE LABORDA, A., “Compendio de una filosofía”, en *Revista Española de Teología* 66/3 (2006), pp. 313-357.
- PÉREZ DE LABORDA, A., *Un discurso sobre la carne*, Encuentro, Madrid 2021.
- ROMANO, C., “Por qué el cuerpo vivido no existe”, en *Aporía*, 20 (2020), pp. 120-136.
- SERRANO DE HARO, A., *Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida. Una crítica a Claude Romano*, en: R. Neuman Lorenzini (ed.), *Cuatro alocuciones sobre el cuerpo: entre el cuerpo expandido y el mundo de la vida*, Universidad San Dámaso, Madrid 2021, pp. 101-118.
- SERRANO DE HARO, A., “Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida: una crítica a Claude Romano”, en *Eikasía* 115 (agosto 2023), pp. 255-272.

El taller del orfebre, del papel a la pantalla: un “buen encuentro” desde el personalismo fílmico

*The Jeweller's Shop, from paper to screen:
a “good encounter” from film personalism*

JULEN CARREÑO AGUADO*

Resumen: En este trabajo partimos de la película *La bottega dell'orefice* (*The Jeweller's Shop*, 1989), de Michael Anderson, para ofrecer un texto filosófico-fílmico desde el personalismo integral elaborado por Juan Manuel Burgos e inspirado en la antropología de Karol Wojtyła, autor del texto literario en el que se basa la película: *El taller del orfebre*, pieza teatral escrita en 1956 y publicada originalmente en 1960 en la revista *Znak*. La originalidad del artículo reside en que nos permite reflexionar, desde el personalismo fílmico de los profesores José Sanmartín, José Alfredo Peris-Cancio y Ginés Marco, fundamentado en la propuesta filosófica del personalismo integral, en torno a la experiencia suscitada por una película que se inspira en una obra dramática del propio Wojtyła. De ahí que en este artículo planteemos volver al Wojtyła dramaturgo desde el Wojtyła filósofo-antropólogo, si bien a través de la oportunidad que ofrece la película de Michael Anderson leída a modo de ensayo filosófico. Lo hacemos a partir de los siguientes interrogantes, que configurarán la estructura del escrito: (I) cuánto de la película objeto de estudio es una ‘recuperación’ de la pieza teatral, (II) en qué medida era ya el drama de Wojtyła un escrito personalista y, finalmente, (III) qué hay de personalista en la película de Anderson, y de Anderson como director personalista. Nuestro diálogo con la pieza teatral y con el filme nos permitirá concluir que en ambos comparecen rasgos personalistas.

Palabras clave: *El taller del orfebre*; *Amor y responsabilidad*; Karol Wojtyła; personalismo fílmico; personalismo integral.

Abstract: In this work we start from the film *La bottega dell'orefice* (*The Jeweller's Shop*, 1989), by Michael Anderson, to offer a philosophical-filmic text from the integral personalism of Juan Manuel Burgos and Karol Wojtyła, author of the literary text on which the film is based. film:

* Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. E-mail: julen.alexandre.car

The Jeweller's Shop, a play written in 1956 and originally published in 1960 in the magazine *Znak*. The originality of the article lies in the fact that it allows us to reflect, from the filmic personalism of professors José Sanmartín, José Alfredo Peris-Cancio and Ginéz Marco, based on the anthropology of Wojtyła that includes the integral personalism of Burgos, around the experience raised for a film that is inspired by a dramatic work by Wojtyła himself. In short, in this article we want to return to Wojtyła (the playwright) from Wojtyła (the philosopher-anthropologist), albeit through the opportunity offered by Michael Anderson's film read as a philosophical essay. We do so based on the following questions, which will configure the structure of the writing: How much of the film being studied is a 'recovery' of the play? To what extent was Wojtyła's drama already a personalist writing? And, finally, what is personalistic about Anderson's film, and about Anderson as a personalistic director? Our dialogue with the play and the film will allow us to conclude that personalistic traits lay in both of them.

Keywords: *The Jeweller's Shop*; *Love and responsibility*, Karol Wojtyła, film personalism; integral personalism.

Recibido: 10/03/2024
Aceptado: 23/10/2024

1. Introducción

Karol Wojtyła-Juan Pablo II es uno de los más prominentes humanistas del siglo XX; a su legado teológico, fruto de las casi tres décadas de labor teológica y pontificia, acompaña una importante producción filosófica y una no menor literaria que es expresión de la inquietud del pensador en los ámbitos del teatro y la poesía, artes que cultivara desde la juventud. En este sentido, partiendo de que una plena comprensión de la figura y la obra del autor no puede prescindir de ninguna de sus múltiples facetas¹, nuestra aproximación se enmarca en el ámbito académico de la filosofía y el cine; más concretamente, en el personalismo filmico en cuanto filosofía cinematográfica que propone incorporar la antropología del personalismo integral de Burgos y el propio Wojtyła al encuentro con las películas que sitúan en el centro de la reflexión y la trama a la persona en todas sus dimensiones. Por eso, el objetivo de este trabajo consiste en volver sobre una de las producciones teatrales de Wojtyła, *El taller del orfebre*, y sobre la película que le dedicara el realizador Michael Anderson, en aras de proponer un diálogo entre ambas, así como entre cada una y diferentes aspectos de la filosofía y la antropología wojtylianas. Proponemos hacerlo desde una metodología cualitativa fundamentada en la noción de “buen encuentro” mediante la cual, Stanley Cavell² se refiere a la experiencia de juicio estético inspirada en la lectura repetida y atenta de las películas; eso que el personalismo filmico denomina “texto filmico”³.

Hasta la fecha, el personalismo filmico de los profesores Sanmartín, Peris-Cancio y Marco se ha ocupado fundamentalmente del estudio de la obra de directores del llamado Hollywood clásico, y el personalismo integral ha decantado y sistematizado, a través de la inabarcable producción del profesor Burgos, la ética, la antropología y la epistemología wojtylianas. Lo que en este escrito nos proponemos es un ejercicio distinto y, en este sentido, novedoso, pues pretendemos volver al Wojtyła dramaturgo desde Wojtyła filósofo y antropólogo, si bien a través de la

¹ A este respecto, hacemos nuestras las palabras de M^o. P. FERRER RODRÍGUEZ, quien advierte que “no se entiende a Wojtyła filósofo, si no se discute y se presenta también a Wojtyła poeta; y no se comprende a fondo a Wojtyła poeta y filósofo, si se descuida el problema de fondo que concierne a Dios, y por consiguiente la dimensión telógica” (en *Karol Wojtyła-Juan Pablo II poeta. La fascinación de un poeta por la verdad*, en R. FAYOS FEBRER y E. ORTIZ LLUECA (eds.), *El testimonio de Karol Wojtyła*, EUNSA, Pamplona 2022, pp. 61-96; p. 77).

² En *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard University Press, Massachusetts 1981, p. 13.

³ Cfr. J. A. PERIS-CANCIO, G. MARCO y J. SANMARTÍN, “La filosofía del cine que sostiene el personalismo filmico: la centralidad de la experiencia y el análisis filosófico-filmico”, en *AYLLU-SIAF*, 4 (2022), pp. 47-76, p. 71.

oportunidad que ofrece la película de Michael Anderson leída a modo de ensayo filosófico.

Teniendo en cuenta la particularidad de nuestro objeto de estudio, que, desde un punto de vista metodológico, eminentemente cualitativo, nos sumerge en un repetido viaje de ida y vuelta⁴ de la película al texto, y viceversa, así como a las fuentes académicas del personalismo integral y del personalismo fílmico, hemos concebido este escrito, estructuralmente, en torno a cuestiones o preguntas dictadas por nuestra propia experiencia, sin que de ellas quepa deducir un ánimo sistematizador. Comenzaremos preguntándonos cuánto de la película de Anderson es una “recuperación” de la pieza teatral de Wojtyła; posteriormente, nos detendremos a analizar cuánto de personalista había ya en la composición dramática para, finalmente, preguntarnos qué hay de personalista en la película de Anderson. Cerraremos nuestro estudio ofreciendo una conclusión que invita a considerar tanto el escrito de Wojtyła como el filme de Anderson ejemplos en los que cabe hallar rasgos estructurales del personalismo wojtyliano, así como sugiriendo nuevas líneas de investigación.

2. Discusión

Cracovia, Polonia, 1939. Un anciano orfebre (Burt Lancaster) cruza la plaza y abre su taller, al que vemos entrar a un joven sacerdote, el padre Adam (Daniel Olbrychski), ataviado con indumentaria de montaña. En la estación de tren, dos jóvenes se apean discutiendo: Esteban (Ben Cross) se queja del madrugón para asistir a una excursión; por su parte, Andrés (Andrea Occhipinti), que la noche anterior trabajó hasta tarde, recrimina la actitud de su amigo. En la plaza, esperan Ana (Jo Champa), recién llegada de Varsovia, y Teresa (Teresa), comentando la preocupación de la madre de la primera por pasar la noche fuera de casa con otros chicos. Tras recoger su reloj del taller, el padre Adam sale a la plaza y se reúne con los jóvenes, a quienes se han ido sumando otros excursionistas. A estas alturas, en apenas cinco minutos de rodaje, sabemos ya que el padre Adam es el trasunto de un joven Wojtyła y que la excursión no consiste en un mero paseo por la naturaleza, sino que reviste una particula-

⁴ Una “ida y vuelta” que no emula únicamente la propuesta cavelliana de proceder, sino que también asemeja, como recuerda Burgos, el original personalismo de Karol Wojtyła-Juan Pablo II, que “surge por tanto desde la experiencia cercana y atenta de lo humano, se eleva como teoría y, desde esa nueva comprensión, retorna al hombre como bálsamo, orientación y guía, atenta, eso sí, a lo irreductible de cada sujeto” (J. M. BURGOS, “El personalismo de Karol Wojtyła: persona, prójimo, comunidad, sociedad”, en *Horyzonty Polityki*, 7-19 (2016), pp. 11-33, p. 14).

ridad: se trata de una de las conocidas *Srodowisko* (Ambiente o Entorno), salidas a la montaña que acostumbraba a celebrar con las familias quien más tarde sería obispo de Roma y máximo pontífice de la Iglesia católica.

Con esta escena cargada de simbolismo, en la que Dios (el orfebre) instala a un grupo de personas (los jóvenes excursionistas) en el tiempo a cargo de un guía espiritual (el reloj y el padre Adam), comienza *La bottega dell'orefice* (*The Jeweller's Shop*, 1989) de Michael Anderson, realizador británico conocido por haber llevado antes a la pantalla, con éxito, a George Orwell (*1984*, 1956) o Julio Verne (*La vuelta al mundo en ochenta días*, *Around the World in Eighty Days*, 1956)⁵. Como ya adelantamos en la introducción, este trabajo no pretende analizar el conjunto de la obra cinematográfica de Anderson, ni elaborar una crítica audiovisual de la película en particular, pues no es un estudio fílmico o cinemático. Nuestra aproximación es otra y halla su interés principal en el establecimiento de un diálogo filosófico-fílmico con dos expresiones de una obra que pide ser leída en clave personalista. De ahí que, en las páginas que siguen, propongamos, haciendo nuestra la metodología cavelliana, consistente en volver una y otra vez sobre la experiencia atenta de la película, una invitación al lector a experimentar un "buen encuentro" con la película de Anderson, así como una mejor comprensión del mensaje personalista de Wojtyła.

La literatura académica en torno a la relación entre la filosofía y el cine es inabarcable y comprende perspectivas diversas que, como apunta Muñoz-Fernández⁶, abarca enfoques que van desde la reflexión filosófica en torno a la naturaleza ontológica del cine como medio, o el análisis de la experiencia fílmica y la condición artística, hasta posturas que, más superficialmente, acuden a las películas para servirse de ellas a modo de ejemplo o catálogo ilustrativo de tesis filosóficas preconcebidas, pasando por concepciones del cine a modo de filosofía misma, de suerte que un cierto pensamiento es adjudicable a la película. Nuestra posición en este trabajo es otra, tal vez más humilde, según la cual el cine, accediendo a las películas como estas piden ser leídas, se alza en un medio idóneo para ayudarnos a pensar, para acoger reflexiones filosóficas y, más específicamente, antropológicas. Con otras palabras, no partimos de la filosofía personalista integral y de la antropología wojtyliana para acometer el análisis del filme, sino que compartimos la manera en la que la

⁵ Su mayor éxito comercial, que le valió una nominación a los Premios Óscar en la categoría de mejor dirección en 1957.

⁶ En *Introducción: filosofía y cine*, en H. MUÑOZ-FERNÁNDEZ (COORD.), *Filosofía y cine. Filosofía sobre cine y cine como filosofía*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2020, pp. 9-20, p. 11.

propia película nos pide volver a aquellas. Esta es la hipótesis de partida que compartimos con autores que han dedicado a la filosofía y el cine reflexiones y trabajos insoslayables, como Stanley Cavell o Robert. B. Pippin, en la tradición angloamericana⁷; o, en nuestro ámbito lingüístico, Tomás Domingo, Horacio Muñoz-Fernández, David Pérez-Chico, Eugenio Trías o Julián Marías⁸. Pero, en lo que interesa a este trabajo, no está de más sumar a la nómina al propio Juan Pablo II, quien, en el mensaje que dirigiera a los participantes en un congreso sobre “El cine, vehículo de espiritualidad y cultura”, el 1 de diciembre de 1997, afirmaba que:

el cine es un medio particularmente adecuado para expresar el misterio inefable que rodea al mundo y al hombre. Por medio de las imágenes, el director dialoga con el espectador, le transmite su pensamiento y lo impulsa a afrontar situaciones ante las cuales su corazón no puede permanecer insensible. Si además de expresarse con arte, sabe hacerlo con responsabilidad e inteligencia, puede prestar su contribución específica al gran diálogo que existe entre las personas, los pueblos y las civilizaciones. Así, en cierto modo, se transforma en un pedagogo no solo para sus contemporáneos, sino también para las generaciones futuras.

Más tarde, en su *Carta a los artistas* (1999), recordaba que:

el arte posee esa capacidad peculiar de reflejar uno u otro aspecto del mensaje, traduciéndolo en colores, formas o sonidos que ayudan a la intuición de quien contempla o escucha. Todo esto, sin privar al mensaje mismo de su valor trascendente y de su halo de misterio⁹.

⁷ De S. CAVELL, por todas, cfr. *El cine, ¿puede hacernos mejores?* Katz, Madrid 2008, y *El mundo visto. Reflexiones sobre la ontología del cine*, UCOPress, Córdoba 2017. De R. B. PIPPIN, *Filmed Thought. Cinema as Reflective Form*, University of Chicago Press, Chicago 2019.

⁸ Cfr. T. DOMINGO, *Bioética y cine. De la narración a la deliberación*, San Pablo-Universidad de Comillas, Madrid 2010; H. MUÑOZ-FERNÁNDEZ, *Introducción: filosofía y cine*, en H. MUÑOZ-FERNÁNDEZ (COORD.), *Filosofía y cine. Filosofía sobre cine y cine como filosofía*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2020, pp. 9-20; D. PÉREZ-CHICO, “Cine y conocimiento”, en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 14 (2019), pp. 93-120; E. TRIÁS, *De cine. Aventuras y extravíos*, Galaxia Gutenberg, Madrid 2013. En cuanto a J. MARIAS, además de sus múltiples artículos en *Gazeta Ilustrada*, resultan de inexcusable consulta: “Reflexiones sobre el cine. Discurso del académico electo D. Julián Marías, leído en el acto de su recepción pública el día 16 de diciembre de 1990 en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando”, en *SCIO. Revista de Filosofía*, 13 (2017), pp. 257-268; así como los capítulos 6, 7 y 8 de *La imagen de la vida humana*, Editorial Revista de Occidente, Madrid 1971.

⁹ JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*, 4 de abril de 1994, La Santa Sede, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html, n. 12.

Precisamente de las palabras anteriores cabe deducir la columna vertebral del personalismo fílmico que Sanmartín, Peris-Cancio y Marco¹⁰ han elaborado como una propuesta para afrontar el "buen encuentro" con las películas en las que el director, como último responsable moral del mensaje de la obra, ha decantado una concepción antropológica personalista. Así, el misterio de la Creación en el que el hombre participa y el diálogo del director con el espectador, que enraíza en las situaciones particulares y únicas de la propia vida del espectador para invitarle a afrontarlas con responsabilidad, son aspectos troncales de la visión personalista integral del hombre. De hecho, las palabras del Papa apelando a la pedagogía responsable recuerdan poderosamente a la advertencia que el propio Peris-Cancio realizara, al apuntar que:

dado el gran potencial de influencia que alberga el cine, cuanto más respete la experiencia personal, más se alejará de los riesgos de ser utilizado como herramienta de manipulación ideológica desde los circuitos del poder político, sea del signo que sea¹¹.

En esta línea, en este trabajo concebimos la experiencia fílmica como un "hacer propia" una película, incorporando el mundo en ella propuesto por el realizador a la reflexión personal del espectador que vuelve una y otra vez a dejarse decir por el filme. En esto mismo insisten Sanmartín y Peris-Cancio cuando, reformulando la postura cavelliana, apuntan a las películas como

oportunidades para fomentar la simpatía hacia la vida ordinaria de la gente, sus luchas y sus anhelos, sus trabajos y sus fra-

¹⁰ Aunque es prolija la literatura que han desarrollado los autores en los últimos años en el marco del proyecto de investigación *Red de Investigaciones Filosóficas SCIO* de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, puede el lector hacerse cargo de la cuestión a partir de los siguientes trabajos: sobre las herramientas epistemológicas de su propuesta, cfr. J. A. PERIS-CANCIO, G. MARCO y J. SANMARTÍN, "La filosofía del cine que sostiene el personalismo fílmico: la centralidad de la experiencia y el análisis filosófico-fílmico", en *AYLLU-SIAF*, 4 (2022), pp. 47-76; sobre el marco teórico del personalismo fílmico, cfr. J. SANMARTÍN y J. A. PERIS-CANCIO, "Personalismo integral y personalismo fílmico: una filosofía cinematográfica para el análisis antropológico del cine", en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 12 (2020), pp. 177-198; y, para acceder a un estado de la cuestión global, cfr. J. A. PERIS-CANCIO y G. MARCO, *El personalismo fílmico como filosofía cinematográfica: fundamentos, autores, escenarios y cuestiones disputadas*, en A. ESTEVE (coord.), *El reconocimiento del otro en el cine de John Ford, de Roberto Rossellini y en algunas expresiones del cine actual*, Dykinson, Madrid 2024, pp. 19-42.

¹¹ J. A. PERIS-CANCIO, "¿Qué puede aportar la filosofía cinematográfica a la reflexión sobre el canon cinematográfico? Aportaciones de Stanley Cavell, Robert B. Pippin y Eugenio Triás", en *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 27 (2020), pp. 19-51, p. 22.

casos, y, especialmente, hacia todo lo que expresa su capacidad de amar, vinculada con su felicidad¹².

Pues bien, no es este el lugar para detenernos en el desarrollo de esta cuestión como, sin duda, merecería. Pero lo dicho ha de bastar para hacer llegar al lector el *animus* y el método desde el que afrontamos nuestra investigación en este escrito. Dicho esto, comenzaremos aclarando los puntos de encuentro y las diferencias observables entre el texto y la película.

2.1. *Dramaturgo y “guionista”*: Wojtyła, del papel a la imagen

En este apartado afrontamos la siguiente pregunta: ¿cuánto de la película objeto de estudio es una “recuperación” de la pieza teatral? Nuestro objetivo pasa por aclarar el eventual legado de la obra de teatro de Wojtyła que hallamos en la película de Anderson. Vaya por delante que la película es, en gran medida, fiel al mensaje del texto literario. Y que dicho texto es representativo de la afirmación de Ferrer Rodríguez, según la cual, “muchas de las ideas más importantes de Wojtyła aparecen por primera vez en forma poética y posteriormente son interpretadas y comentadas en otros escritos”¹³. Y es que, si Wojtyła comenzó a escribir *El taller del orfebre* en 1956, en gran medida el ejercicio literario constituye un preámbulo de lo que el autor desarrollará, cuatro años después, en *Amor y responsabilidad*. Dicho esto, es natural e inevitable que la adaptación de una meditación dramática breve al medio fílmico demande una reestructuración narrativa por parte del realizador de la película. Así, si el texto de Wojtyła se divide en tres actos (*Los signos*, *Los esposos*, *Los hijos*) que recogen los avatares otras tantas parejas (Teresa y Andrés, Ana y Esteban, Mónica y Cristóbal) en diferentes momentos de su relación (el compromiso, la vida conyugal y el noviazgo), el filme de Anderson respeta en lo elemental dicha estructura, si bien insertándola en un marco más amplio según el cual, la división se establece de acuerdo con una cronología relacionada con la biografía de Wojtyła: una primera parte localizada en Cracovia y fechada en 1939, en los albores de la II Guerra Mundial, cuando conocemos a los protagonistas en su juventud; la segunda, en 1941, cuando asistimos a la vida adulta de las parejas en el exilio estadounidense; y, la tercera, en 1962, que recoge los inicios de

¹² J. SANMARTÍN y J. A. PERIS-CANCIO, “El personalismo fílmico en las primeras películas de Leo McCarey: aspectos metodológicos y filosóficos”, en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 6 (2017), pp. 81-99; p. 82.

¹³ M^a. P. FERRER RODRÍGUEZ, *Karol Wojtyła-Juan Pablo II poeta. La fascinación de un poeta por la verdad*, cit., p. 76.

la historia de Mónica (Melora Hardin) y Cristóbal (Jonathan Crombie), así como el desenlace de la de sus padres. El ejercicio de localización en cuestión por parte del realizador es labor insoslayable, como debería serlo respecto a cualquier otra obra literaria de Wojtyła, habida cuenta que, como señala Morales Arráez, en las producciones poéticas y teatrales del autor polaco el espacio

viene no solo concentrado, sino transfigurado en dimensión metafísica: ciertas escenas no acontecen en ningún lugar determinado, de modo que pueden suceder en todas partes, en cuanto se despliegan en lo que Wojtyła denomina "espacio interior"¹⁴.

El taller del orfebre no es una excepción. En este sentido, desde nuestra lectura, hay dos grandes diferencias estructurales entre la obra teatral y la película a tener en consideración: en primer lugar, (I) en el texto teatral los matrimonios protagonistas de los dos primeros actos no comparten un pasado común, y sus historias confluyen solo a partir del matrimonio de los hijos, en el tercer acto; en cambio, la película de Anderson muestra una panorámica de las parejas Teresa-Andrés y Ana-Esteban desde los inicios de sus relaciones, mostrándonoslos como amigos y miembros de una misma comunidad desde un primer momento. En segundo lugar, (II) y este aspecto se halla en estrecha relación con el anterior, en la película el misterioso personaje dramático de Adán¹⁵ es reconvertido en el propio Wojtyła; lo cual permite a Anderson situar diferentes pasajes del referente textual en el contexto biográfico del propio autor. En este sentido, si la pieza teatral daba comienzo con la declaración de Andrés, narrada por Teresa, la película da un paso atrás para ofrecer al espectador un amplio contexto biográfico de Wojtyła, como ya advertimos más arriba: así, el lugar y la fecha, la Cracovia de 1939; o los grupos de convivencia en la naturaleza o *Srodowisko* que el joven Wojtyła acostumbraba a celebrar con familias y jóvenes. Además, el filme incluye referencias biográficas que no encontramos en el texto: así, en el viaje en tranvía de Esteban y Andrés hallamos un guiño nacionalista en la postura del segundo, cuando afirma que un país en el que merece la pena vivir ha de ser defendido –es sobradamente conocido el activismo

¹⁴ J. G. MORALES ARRÁEZ, "La paternidad en *El taller del orfebre*, Esplendor de paternidad, Tríptico romano", en *Carthaginensia: revista de estudios e investigación*, 29-55 (2013), pp. 89-121, p. 96.

¹⁵ Como recuerda M^a. P. FERRER RODRÍGUEZ en *Karol Wojtyła-Juan Pablo II poeta. La fascinación de un poeta por la verdad*, cit., p. 73: "Adán es un personaje que [...] retorna más de una vez en los dramas de Wojtyła y expresa aquello que se puede llamar el icono emblemático del hombre mismo como persona".

político y social del joven Wojtyła¹⁶–; además, ya hacia el final del filme, el discurso de Teresa ante Ana y Esteban, inmiscuyéndose en los problemas matrimoniales que están afectando a Mónica y Cristóbal, es un claro reflejo no solo del talante honesto, comprometido y conciliador de Wojtyła, sino también de su concepción de la comunidad como segundo nivel de participación en la construcción de la propia subjetividad; o, como él prefería referir, la “comunio personarum”: “Se supone que somos amigos. ¡Amigos! Pertenece al mismo lugar, a la misma gente. Deberíamos ser capaces de hablar, discutir, reír, porque somos Amigos”¹⁷, espeta Teresa, con decisión y desconcierto, ante la actitud defensiva de sus amigos. Y es que, además de a la relación “yo-tú”, la relacionalidad personalista de Wojtyła hace también referencia a un segundo nivel en el que el autor dimensiona la acción como participación, a saber: el comunitario o del “nosotros”¹⁸. Y esa dimensión queda reflejada, en el filme, a través de los lazos de amistad entre los protagonistas, en gran medida gracias a la mediación del padre Adam. Un aspecto que el texto de Wojtyła no contempla.

En cuanto a otros elementos diferenciadores entre el trabajo de Wojtyła y el de Anderson, podemos mencionar los que siguen. En la película, Andrés y Teresa se casan el 15 de agosto de 1939, semanas antes de la invasión de Polonia por parte de las tropas de Hitler, y los casa Wojtyła. Lo cual constituye una licencia cinematográfica, habida cuenta que por esas fechas el joven Karol es todavía un estudiante de primer curso de

¹⁶ Sobre la manera en la que WOJTYŁA entendía el activismo y la revolución, explica N. GÓMEZ: “para los Románticos polacos, ese mismo término [revolución] significa algo bien distinto [respecto a la manera de entenderlo de los franceses]: la recuperación de un valor perdido, esencial para la conciencia nacional. Lo que había que hacer con el pasado, por tanto, no era romper con él, ni negarlo, ni olvidarlo, sino *recuperarlo para poder seguir siendo quien se es, sin repetirlo*. Llevarlo dentro para poder seguir viviendo con proyectividad. E inserto en ese pasado se encuentra el cristianismo y, más en concreto, el catolicismo, como distintivo peculiar. Por lo tanto, una revolución debería incluir, desde esta visión peculiar, un vivo interés maduro y desprejuiciado por todo el legado cristiano. No caben, por tanto, dos interpretaciones del mismo término más distantes en su significado real e histórico. Ambas han marcado dos relaciones con el pasado radicalmente distintas y han condicionado la vida de la nación entera respecto a su propia cultura” (en “Más allá de la Ilustración francesa: El humanismo polaco de Karol Wojtyła (1ª Parte)”, en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 14 (2021), pp. 71-89, p. 77).

¹⁷ Traducción propia, a partir del original en inglés: “We are supposed to be friends. Friends! We are from the same place, from the same people. We should be able to talk, argue, laugh, because we are Friends”.

¹⁸ Explica J. G. MORALES ARRÁEZ, a este respecto, que en el «nosotros», nace algo “que es más que el ‘tú y yo’, y en el que el ‘tú’ y el ‘yo’ se encuentran por fin a sí mismos. Llegar a este nivel más profundo del amor es alcanzar lo que Wojtyła llama amor esponsal. Se caracteriza por que cada uno se encuentra a sí mismo solo cuando se da sinceramente a la otra persona” (J. G. MORALES ARRÁEZ, “La paternidad en El taller del orfebre, Esplendor de paternidad, Tríptico romano”, cit., p. 99).

filología en la Universidad Jagellónica¹⁹. En la boda, curiosamente, el padre Adam pronuncia unas palabras que en el texto de Wojtyła recita el coro en el Acto I y, más adelante, Adán, en el acto II: "El amor no es una aventura. No puede ser una sola nota. Teresa y Andrés, dos hasta ahora, pero todavía no uno. Uno a partir de ahora, aunque todavía dos..."²⁰. Lo cual anticipa y concreta en la vocación matrimonial la cuestión relativa a la estructura comunitaria de la persona, que implica que el otro es a un tiempo una diferencia óptica y una unidad peculiar. Wojtyła lo explica en los siguientes términos: "sobre la base de la relación yo-tú nace y se desarrolla también en la misma naturaleza de la comunidad interpersonal una responsabilidad recíproca de la persona por la persona"²¹.

Llegados a este punto, nos proponemos esclarecer hasta qué punto la pieza teatral de Wojtyła puede ser considerada un escrito personalista.

2.2. El taller del orfebre, testimonio personalista

Juan Manuel Burgos elabora la filosofía personalista integral a partir de la antropología y la ética de Karol Wojtyła, resaltando como rasgos principales de la contribución wojtyliana a la propuesta personalista: (I) la renovación de la ética, a través de la labor de la Escuela de Lublin; (II) la original contribución a la ética sexual y conyugal, que halla reflejo muy especialmente en la ley del don de sí en *Amor y responsabilidad*; (III) las claves antropológicas que revela en su gran ensayo filosófico, *Persona y acción*; y (IV) las preocupaciones socio-políticas que le permitieron alumbrar nociones esenciales de la relacionalidad, como la participación el bien común y la relación "prójimo-comunidad"²².

¹⁹ Como apunta N. GÓMEZ en "Más allá de la Ilustración francesa", cit., pp. 75-76, WOJTYŁA "encontró allí [en la universidad] una experimentación particularmente rica en el ámbito del teatro, que será la clave para la resistencia cultural que ejerció ante la invasión ideológica del nacionalsocialismo, sobrevinida en 1939".

²⁰ Traducción propia, a partir del original en inglés: "Love is not an adventure. It cannot be a single note. Teresa and Andre, two until now, but still not one. One from now on, though still two..." Y reza el coro: "Nuevas personas -Teresa y Andrés- hasta ahora dos y todavía no uno, desde ahora uno, aunque todavía dos" (K. WOJTYŁA, *El taller del orfebre*, Palabra, Madrid 2021, p. 27). Y, después, Adán, contestando a Ana en el segundo acto: "El amor no es una aventura. Posee el sabor de toda la persona. Tiene su peso específico. Y el peso de todo su destino. No puede durar solo un instante" (*Ibid.*, p. 55).

²¹ K. WOJTYŁA, *Trilogía inédita. II. El hombre y su destino. Ensayos de antropología*. Palabra, Madrid 2014, pp. 88-89.

²² Aunque los trabajos de J. M. BURGOS en la materia son innumerables, a efectos de este estudio puede el lector hacerse cargo de la cuestión a partir de la visión esquemática que el autor comparte en "La filosofía personalista de Karol Wojtyła", en *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, 6 (2007), pp. 21-32; y en "El personalismo de Karol Wojtyła: persona, prójimo, comunidad, sociedad", cit.

Pues bien, *El taller del orfebre* es un ejemplo paradigmático del segundo de los aspectos anteriores, si bien hallamos en el texto dramático referencias a las nociones del cuarto, como la participación y el bien común. Con todo, de igual manera que anteriormente acudimos a un pronunciamiento de Juan Pablo II para justificar la idoneidad del cine para acoger la reflexión filosófica, también ahora queremos traer a colación el testimonio del Santo Padre para responder a esta cuestión. Y es que, en *Cruzando el umbral de la esperanza* (1994), confesaba, refiriéndose al tiempo que inspirara tanto *El taller del orfebre* como *Amor y responsabilidad*, que:

en aquellos años, lo más importante para mí se había convertido en los jóvenes, que me planteaban no tanto cuestiones sobre la existencia de Dios, como *preguntas concretas sobre cómo vivir*, sobre el modo de afrontar y resolver los problemas del amor y del matrimonio, además de los relacionados con el mundo del trabajo [...]. De nuestra relación, de la participación en los problemas de su vida nació un estudio, cuyo contenido resumí en el libro titulado *Amor y responsabilidad*²³.

En efecto, la labor pastoral durante sus primeros años como sacerdote y *empresas* como la de los *Srodowisko*, con la que da comienzo la película de Anderson, alimentaron la preocupación de Wojtyła por la ética y la sexualidad conyugales; y, más ampliamente, por el amor en el contexto de la vocación matrimonial. Pues bien, es importante tener presente que este es, no solo el tema central de *El taller del orfebre*, sino una de las principales aportaciones de Wojtyła a la filosofía personalista.

En el apartado que sigue nos detendremos, precisamente, en dichas aportaciones. Lo haremos a partir de la pregunta acerca lo que en la película de Anderson cabe hallar de personalista, mediante el análisis de algunas escenas del filme.

2.3. *El personalismo fílmico de El taller del orfebre*

Sostienen Sanmartín y Peris-Cancio que el director personalista se caracteriza por proponer al espectador

la belleza interior de las personas, su capacidad de sobreponerse a las adversidades para significar la victoria del amor;

²³ JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, p. 198.

los vínculos que se crean en la familia y en las relaciones matrimoniales sinceras, igualitarias y de mutuo reconocimiento y respeto²⁴.

A partir de ello, lo que Peris-Cancio, Marco y Sanmartín destacan en los directores personalistas es que:

todos ellos parecen coincidir en que la narración fílmica les permite mostrar tanto el carácter misterioso de la vida humana, como la posibilidad de que ocurran acontecimientos que ofrecen verdadera novedad, porque escapan del cálculo o de la previsión meramente racional²⁵.

Pues bien, aunque no es Anderson uno de los directores sobre los que el personalismo fílmico se ha pronunciado hasta la fecha, ni pretendemos con lo siguiente adjudicar al realizador dicha filiación, qué duda cabe que *La bottega dell'orefice* (1989) es una película que, como la obra literaria que la inspira, demanda una lectura en clave personalista.

En el apartado anterior nos detuvimos en las diferencias entre el texto de Wojtyła y la película de Anderson y aprovechamos para subrayar cómo gran parte de los añadidos del director del filme apuntaban a enmarcar el mensaje de *El taller del orfebre* en el contexto de la biografía del propio Wojtyła. Lo cual nos permite, llegado este punto de nuestro análisis, advertir que este hecho es ya un indicador de que la película demanda una lectura en clave personalista. No en vano, como explica Nieves Gómez,

[l]os polacos cultos han mirado, a lo largo de su historia, los procesos revolucionarios violentos con enorme desconfianza y con un sano escepticismo crítico, pues en su larga historia ya han experimentado que las ideas exaltadas y las pretensiones agresivas comprometen la libertad más genuina, la personal. La libertad que reconocen justamente en la pretensión católica de ser la persona imagen y semejanza de Dios, una criatura libre y con capacidad de autodonación. No es extraño, pues, que se hayan aferrado a la visión espiritual de la persona ante las más diversas ideologías, pues para ellos no es solo garantía de la propia pervivencia, sino además la clave para un humanismo completo²⁶.

²⁴ J. SANMARTÍN y J. A. PERIS-CANCIO, "Personalismo integral y personalismo fílmico: una filosofía cinematográfica para el análisis antropológico del cine", cit., p. 179.

²⁵ J. A. PERIS-CANCIO, G. MARCO y J. SANMARTÍN, "La filosofía del cine que sostiene el personalismo fílmico: la centralidad de la experiencia y el análisis filosófico-fílmico", cit., p. 72.

²⁶ N. GÓMEZ, "Más allá de la Ilustración francesa: El humanismo polaco de Karol Wojtyła (1ª Parte)", cit., p. 76.

En el discurso de Juan Pablo II al que hicimos referencia en el apartado 2 de este escrito, dirigido a los participantes en un congreso sobre cine, el pontífice defendía que “el cine es capaz de crear momentos de particular intensidad, fijando en las imágenes un instante de la vida y deteniéndose en él con un lenguaje que puede dar lugar a una expresión de auténtica poesía”²⁷. Pues bien, queremos, en lo que sigue, detenernos en tres escenas altamente poéticas de la película, y no por ello menos filosóficas, pues en ellas residen ejemplos del personalismo wojtyliano.

2.3.1. El ruido y el encuentro

Durante el *Srodowisko* con el que comienza la película, un extraño ruido asusta a los excursionistas²⁸ y deriva en la escena en la que Teresa y Andrés se apartan del grupo y acaban, frente a frente, encontrándose en la inmensidad de la montaña. No median palabra, pero entre ambos ha tenido lugar un encuentro; un fugaz y asombrado estar-dos-en-recíproca-presencia que implica un Tú; una recíproca interpenetración. Sin palabras, se han comunicado en “una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno”²⁹. Así, en la escena cobran plena actualidad las palabras de Buber:

Ese hombre no podrá contar a nadie, ni siquiera a sí mismo, lo que ha experimentado. ¿Qué ‘sabe’, ahora, del otro? Ya no necesita saber alguno. Pues donde ha imperado la franqueza interhumana, aunque fuese sin palabras, allí ha acontecido, sacramentalmente, la palabra dialógica³⁰.

En efecto, el lenguaje puede carecer de patencia sensible y no solo permanecer lenguaje, sino elevarse a su máxima trascendentalidad, como ocurre en la escena en cuestión. Escena tan llena de poesía y misterio como su antecedente literario, pues Wojtyla la hace comparecer en palabras de enorme belleza, en labios de Teresa:

²⁷ JUAN PABLO II, *Discurso del Papa Juan Pablo II a los participantes en un congreso sobre “El cine, vehículo de espiritualidad y cultura”*, cit.

²⁸ En la obra de teatro, el ruido tiene lugar por la noche, bajo la forma de un “grito penetrante” (K. WOJTYLA, *El taller del orfebre*, cit., p. 11). Si bien, en el fragmento de su carta desde el que rememora la experiencia en cuestión, Teresa habla de “aquella noche en que oímos los extraños clamores” (*Ibid.*, p. 21).

²⁹ M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 2018, pp. 139-141.

³⁰ M. BUBER, *Diálogo y otros escritos*, Riopiedras, Barcelona 1997, p. 21.

Aquella fue una noche terrible para mí, aunque tuvimos una espléndida noche carpática, llena de belleza y misterio. Todo cuanto me rodeaba me parecía tan necesario y tan en armonía con la totalidad del mundo, solo el hombre se hallaba descentrado y perdido³¹.

Y, más adelante, en el fragmento de una carta dirigida meses después de los hechos a Andrés, recuerda Teresa:

Fue una noche memorable, y lo fue también por el hecho de que entonces, al menos así me lo parece, Andrés –te vi verdaderamente. Y créeme–, casi me saltaron a la vista las desproporciones que habitan en ti³².

Una fórmula que remite a la idea de la “esfera del entre” a la que no solo se refiere Buber, sino también Wojtyła, precisamente, en *Amor y responsabilidad*, cuando apunta que “la reciprocidad nos obliga a considerar el amor del hombre y la mujer no tanto como el amor del uno para con el otro, sino como algo que existe entre ellos”³³. Con la particularidad de que en ese “entre” que afecta a Ana y Andrés ocupa un lugar central Dios, tal y como veremos en la escena que pasamos a comentar a continuación.

2.3.2. La declaración y el reconocimiento

Teresa contesta que no cuando Esteban le plantea ser la compañera de su vida (“life’s companion”), en una escena fiel al texto teatral³⁴. Exige saber por qué se lo ha pedido, a lo que él contesta: “Tú me hiciste ver una belleza que me conmovió. Había toda clase de opciones diferentes, pero solo una verdad. Mi amor por ti ha sido un encuentro, un encuentro con una profunda comprensión de que debíamos pertenecernos, sin importar cuáles fueran nuestros ánimos y sensaciones”³⁵. En cursiva, resaltamos

³¹ K. WOJTYŁA, *El taller del orfebre*, cit., pp. 12-13.

³² *Ibid.*, p. 21.

³³ K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, cit., p. 104.

³⁴ De hecho, la pieza de WOJTYŁA da comienzo con el soliloquio de Teresa narrando la escena en cuestión (K. WOJTYŁA, *El taller del orfebre*, cit., pp. 5-6), si bien con un añadido que no percibimos en el filme y reviste interés. Y es que, reflexiona Teresa: “Y lo dijo mirando hacia delante, como si temiera leer mis ojos, y al mismo tiempo como si quisiera indicar que frente a nosotros hay un camino, cuyo fin no podemos ver –hay un camino o por lo menos puede haberlo, si yo a su petición contesto ‘sí’” (*Ibid.*, p. 6).

³⁵ Traducción propia, a partir del original en inglés: “You made me see a beauty that touched my mind. There were all kinds of other choices, but only one truth. My love for you has been a collision, a collision with a profound realization that we ought to belong together, no matter what our moods and sensations might be”.

aquello que el guion rescata más próximamente del texto de Wojtyła, en el que Esteban argumenta que:

el amor puede ser también como un choque en el que dos adquieren plena conciencia de que deben pertenecerse, aunque falten aún el estado de ánimo y los sentimientos. Es uno de esos procesos del universo que producen la síntesis, unen lo que está separado y amplían y enriquecen lo que es angosto y limitado³⁶.

He aquí el mensaje central que comparten tanto la obra teatral como la película: el sentimiento no es ni lo esencial ni suficiente para sustentar el amor matrimonial, que demanda la participación de Dios. Idea que, a su vez, se concreta en otras tres: (I) el amor como entrega de sí constituye el fundamento del vínculo sagrado del matrimonio; (II) el matrimonio es la experiencia a través de la cual Dios se hace accesible para el hombre, pues a través del abandono de sí sin dejar de ser uno participan los cónyuges en el misterio de la Trinidad; y, de acuerdo con lo anterior, (III) el matrimonio es el comienzo de nuestra comprensión de la vida interior de Dios, pues habilita una apertura hacia la interioridad. Ejemplo inmejorable de estas ideas son los discursos del orfebre en diferentes momentos tanto del filme como del texto teatral³⁷, y cabe sintetizar en un mensaje esclarecedor: Dios mide el amor, que no es sino un don por Él concedido al hombre, en clave de entrega, de suerte que es en el abandono al otro, en aras de la procuración de su bien, como se autodetermina y realiza cada amante.

Lo cual invoca otra noción nuclear en el pensamiento de Wojtyła presente en el drama y en el filme, como es la de la comunidad:

Por comunidad entendemos lo que une. En la relación “yo-tú” toma forma la auténtica comunidad interpersonal (en cualquier forma o variante), si el “yo” y el “tú” persisten en la recíproca afirmación del valor trascendente de la persona (que también se puede definir como dignidad) confirmando esto con los propios actos³⁸.

Pues bien, nótese cómo, a este respecto, el reconocimiento del otro en la relación “yo-tú” de Teresa y Esteban se amplía, en la escena que ahora comentamos, a la comunidad interpersonal en la que Dios confirma una *communio personarum* o dimensión relacional del nosotros. Y

³⁶ K. WOJTYŁA, *El taller del orfebre*, cit., p. 10.

³⁷ El primero, cuando mide las alianzas de Ana y Esteban; el segundo, cuando recibe la visita de Ana, a quien niega el empeño de su anillo (en el texto, K. WOJTYŁA, *El taller del orfebre*, cit., pp. 24-25 y p. 44, respectivamente).

³⁸ K. WOJTYŁA, *El hombre y su destino*, cit., p. 89.

es que, tras el beso de los amantes, la cámara abandona el plano medio y nos sitúa en el interior del taller del orfebre, que contempla la escena y hacia quien Teresa y Esteban se vuelven antes de retirarse de la plaza.

En la antropología wojtyliana, el don de sí acontece en el reconocimiento del otro por similaridad, y no por deducción, pues es en la participación en el otro en cuanto similar como el "tú" es descubierto y el "yo" perfeccionado en la entrega. Precisamente porque, como el propio Wojtyła explica en *Amor y responsabilidad*, la entrega implica lo que el autor denomina el "clima de abandono":

el hombre posee esa facultad de dar y aceptar propia del amor cuando su actitud respecto de la mujer se inspira en la afirmación del valor personal de esta, e inversamente. Esa facultad crea un *clima de abandono eminentemente interior*, el clima específico del amor matrimonial. El hombre y la mujer tienen necesidad de ese clima tanto para que su don de sí adquiera su pleno valor como para que la aceptación sea plenamente válida³⁹.

Pues bien, en la entrega de Andrés y Teresa tiene lugar dicho don, algo que leemos también en la obra de Wojtyła, cuando Andrés asevera que en su decisión no se rendía "solo a la impresión y a la magia de los sentidos, pues sabía que entonces jamás saldría de mi propio "yo", y no llegaría hasta la otra persona"⁴⁰. Y es que, como recuerda Juan Manuel Burgos, la apertura constituye una de las notas fenomenológicas que caracterizan a la persona, y que se explica por el hecho de que:

todos los hombres necesitan salir de sí y hacerse don para los otros si quieren realizarse y lo hacen, fundamentalmente, a través de sus capacidades y facultades más elevadas y espirituales: la afectividad, la inteligencia y la libertad⁴¹.

De lo cual se sigue una consecuencia no menor desde una perspectiva antropológica: la capacidad del hombre de modificar el mundo dado mediante su acción; mas –añadimos– no de una modificación indiferente

³⁹ K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, cit., p. 159 (cursiva propia). Sobre este extremo, explica J. J. PÉREZ-SOBA en "El misterio del amor según Karol Wojtyła", en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 69-86, p. 84, que "Wojtyła puede partir de un amor que nos precede y que se nos comunica en la medida en que nos reconocemos a nosotros mismos en el momento de 'ser amados' y que es esencial para nuestro despertar a la conciencia de ser personas. A pesar de ser este amor anterior a nuestra conciencia, es fuente primera de nuestra propia identidad, en ella está inscrita la dignidad humana porque nace del amor y se expresa con el reconocimiento del amor mismo".

⁴⁰ WOJTYŁA, *El taller del orfebre*, cit., p. 8.

⁴¹ J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2003, p. 46.

o extraña, sino de una que necesariamente le perfecciona o degrada, en la medida en que dicha acción le alinea o enfrenta a su naturaleza. Naturaleza que no ha de entenderse aquí taxonómicamente como un algo normativo, dado, recibido de fuera, a modo de código con el que hay que cumplir o al que hay que ajustarse, sino como un amor en términos de llamada personalísima a la realización de sí; de suerte que ese modificar el mundo dado al que nos referíamos es, en puridad, construir mi mundo. Empresa inasumible si no es desde la relación y desde el actuar “junto con otros”.

Así, como sostiene el propio Burgos,

la relación interpersonal [...] es el lugar antropológico para su autorrealización [la de la persona] a través de la donación [...]. La persona debe darse a través de la relación para construirse a sí mismo en un proceso paradójico que convierte la salida de sí en un enriquecimiento y fortalecimiento de la propia identidad⁴².

Y es que la noción de persona de Wojtyła implica que una donación amorosa hombre-mujer ha de ser total, en el sentido de que, a pesar de la intransferibilidad física del hombre, a este le es posible formular una renuncia a dicha condición en el plano moral saliendo de sí mismo, pues solo ello acrecienta su ser⁴³. Así, la donación corporal cobra sentido cuando se hace justa en el matrimonio, cuestión a la que Wojtyła dedica, precisamente, todo un capítulo de *Amor y responsabilidad*⁴⁴. Pues bien, no es casualidad, a nuestro ver, que precisamente un rasgo estructural del personalismo integral de Burgos y Wojtyła ofrezca una guía de lectura fiable para asomarse a la película de Anderson, así como al texto del propio Wojtyła.

Por otro lado, la película nos permite pensar que en los fundamentos de la unión entre Ana y Esteban el don de sí al que hemos hecho referencia no comparece en sus inicios, y esa será la razón por la que, décadas después, el matrimonio deberá reemprender el camino de reconocimiento del otro al que el padre Adam invita a Ana con ocasión de un paseo que sigue a una experiencia traumática de desolación y pérdida⁴⁵.

⁴² J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012, p. 279.

⁴³ Así lo explica C. SEGADÉ en *El amor conyugal como espacio trascendente*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 107-114, p. 111, añadiendo que, según WOJTYLA, se trata de “una renuncia de la propia libertad en provecho del otro, renuncia que nace de la voluntad de la persona de identificarse con los propósitos del otro”. Es decir, el *don de sí mismo*.

⁴⁴ Nos referimos, evidentemente, al capítulo 4: *Justicia para con el creador* (cfr. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 255 y ss.).

⁴⁵ La película vuelve a ser fiel al texto teatral (cfr. K. WOJTYLA, *El taller del orfebre*, cit.,

2.3.3. La redención y la gracia

En el matrimonio de Ana y Esteban, la participación se actualiza como un deber heterónimo o normativo y no como un deber que brota del interior y que se alza en cooperador necesario en la realización de sí en el cumplimiento del mandamiento del amor⁴⁶. Por eso, como vemos en la escena en la que el matrimonio protagoniza una fuerte discusión en el porche de la casa, cada uno emerge ante el otro como carga, oscureciendo las respectivas acciones en su debida búsqueda del bien del otro, cuyo origen, como recuerda Casanova, debe buscarse, en la antropología wojtyliana,

allí donde se busca el origen de la persona misma. Ahora bien, señala Wojtyla que el origen de la persona está en la voluntad creadora de Dios, fuente de toda perfección y de toda bondad. Luego el origen del bien de la persona está en el proyecto creador divino, que es participación de su mismo ser y bondad infinitos⁴⁷.

En relación con lo anterior, queremos referirnos a Mónica y Cristóbal, quienes, como apunta Morales Arráez, llevan consigo en su unión "todo el peso, todas las incertidumbres y todos los tormentos nacidos de la historia de sus familias. Pero también serán portadores de una esperanza de redención para todo este mal"⁴⁸. Como lo son los padres de ella, Ana y Esteban. Redención que implica sufrimiento, pero que, en todo caso, acontece a través de la gracia en cuanto don que se caracteriza por (I) la actuación divina discreta y acogida libremente por la persona; (II) su naturaleza sobreabundante y gratuita; y (III) su concreción o encarnación en personas concretas⁴⁹. En este sentido, Ana y Cristóbal son un ejemplo de eso a lo que Cavell se refiere como redención alegre a través

pp. 61-62), con la diferencia de que en el filme es el padre Adam quien, con el pretexto de hallarse en la ciudad para asistir a una conferencia preparatoria del Concilio Vaticano II –un enlace biográfico más por parte de Anderson–, recita lo que en el papel dice Adán.

⁴⁶ K. WOJTYLA, *Trilogía inédita. II. El hombre y su destino*, cit., pp. 120-121. Aclara el autor que "lo que nosotros definimos como *el mandamiento del amor* a su nivel elemental, básico (incluso, en un cierto sentido, pre-ético) es una invitación a hacer la experiencia del otro ser humano como 'otro yo', es decir, una invitación a participar en su humanidad, concretada en su persona, precisamente como mi humanidad está concretada en mi persona" (p. 120).

⁴⁷ G. CASANOVA, *Amor, bien y valor: una aproximación a la persona en Karol Wojtyla*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Palabra, Madrid 2007, pp. 167-174; pp. 171-172.

⁴⁸ J. G. MORALES ARRÁEZ, "La paternidad en El taller del orfebre, Esplendor de paternidad, Tríptico romano", cit., p. 98.

⁴⁹ P. ALZOLA, *El silencio de Dios en el cine*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2022, pp. 236-238.

de una reafirmación de lo cotidiano en el matrimonio⁵⁰. La ratificación es la sentencia con la que Esteban cierra el monólogo final de la obra teatral y que, en la película, susurra al oído de su mujer en la iglesia, durante la celebración del enlace matrimonial de Mónica y Cristóbal: “Es horrible que hayamos vivido durante tantos años sin permitirnos sentirnos como niños”⁵¹. En ellas se vislumbran las palabras que leemos en san Mateo (Mt 18, 1-5.10): “Os aseguro que, si no volvéis a ser como niños, no entraréis en el reino de los cielos”. Ana y Cristóbal están ya listos para acometer su encargo; el cual, en su radical instalación, se concreta en la renovación de su compromiso matrimonial, de su amor. Y es que, como recuerda Morales Arráez,

la experiencia del amor es el punto de arranque de la visión del hombre defendido por Wojtyła. Esta experiencia humana fundamental, que saca al hombre continuamente de sí mismo, le abre al encuentro con el otro haciéndole descubrir su identidad y llevándolo hacia Dios, hacia su trascendencia⁵².

3. Conclusiones y prospectiva

El objetivo principal de este trabajo consistía en proponer un diálogo entre un escrito dramático de Karol Wojtyła, *El taller del orfebre*, y la película que le dedicara Michael Anderson, desde los presupuestos y la metodología del personalismo fílmico; la cual, en su recepción del personalismo integral de Burgos y del propio Wojtyła, permite sacar a la luz, a partir de la experiencia de encuentro con el filme, algunos de los aspectos esenciales de la antropología personalista de Wojtyła. Nuestra hipótesis de partida era que tanto la pieza teatral como la película mostrarían rasgos inequívocos del personalismo que el pensador polaco desarrollaría en obras filosóficas como *Amor y responsabilidad* o *Persona y acción*; y que, en este sentido, *El taller del orfebre* constituye una prueba más de la

⁵⁰ Concretamente, dice CAVELL en *Pursuits of Happiness*, cit., p. 241: “Así como la redención a través del sufrimiento no depende de algo que ya ha ocurrido, la redención a través de la alegría no depende de algo que está por suceder; ambas dependen de la fe en algo que está siempre dándose, día a día” (traducción propia, a partir del original: “As redemption by suffering does not depend on something that has already happened, so redemption by happiness does not depend on something that has yet to happen; both depend on a faith in something that is always happening, day by day”).

⁵¹ Traducción propia, a partir del original en inglés: “It’s too bad that we lived for so many years without letting ourselves feel like children”. En la obra teatral: “¡Lástima que durante tantos años no nos hayamos sentido como dos niños!” (K. WOJTYŁA, *El taller del orfebre*, cit., p. 98).

⁵² J. G. MORALES ARRÁEZ, “La paternidad en El taller del orfebre, Esplendor de paternidad, Tríptico romano”, cit., p. 98.

continuidad y coherencia de un autor cuya producción abarca ámbitos como la literatura, la filosofía y la teología. Practicado nuestro estudio, nos permitimos alcanzar las conclusiones que siguen.

En primer lugar, hemos podido comprobar que en el texto teatral de Wojtyła hallamos elementos reconocibles de la antropología y la ética que el autor desarrollará en trabajos filosóficos como *Amor y responsabilidad* o *Persona y acción*, así como en textos teológicos que firmará ya como Juan Pablo II (es el caso de *Hombre y mujer los creó: catequesis sobre el amor humano*). Así, el mandamiento personalista del amor, el clima de abandono, la ley del don de sí, la participación, el reconocimiento del otro, el bien común y la *communio personarum*.

En segundo lugar, hemos confirmado que los elementos destacados en el texto teatral como propios del personalismo del autor son tratados con fidelidad por parte de Michael Anderson en su película; más aún, podemos afirmar que las aportaciones del director apuntan hacia un subrayado de dicho personalismo, aunque a menudo consistan en un reclamo de la biografía del propio Wojtyła. Con todo, hay aspectos centrales del pensamiento de Wojtyła no abordados en el filme y de nuestro estudio en ningún caso cabe deducir un eventual personalismo del director. Para poder aventurarse en tal afirmación, sería necesario realizar un estudio longitudinal de su producción cinematográfica, lo cual excede el interés y el objetivo de este trabajo.

A título prospectivo creemos que, siendo la antropología de Karol Wojtyła el eje que vertebra el personalismo integral que acoge el personalismo filmico, resultaría de sumo interés extrapolar el estudio aquí realizado a otras producciones no estrictamente filosóficas del autor, especialmente a las literarias.

4. Bibliografía

- ALZOLA, P., *El silencio de Dios en el cine*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2022.
- BUBER, M., *Yo y tú*, Nueva Visión, Buenos Aires 1984.
- , *Diálogo y otros escritos*, Riopiedras, Barcelona 1997.
- , *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 2018.
- BURGOS, J. M., *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2003.
- , “La filosofía personalista de Karol Wojtyła”, en *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, 6 (2007), pp. 21-32.
- , *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012.
- , “El personalismo de Karol Wojtyła: persona, prójimo, comunidad, sociedad”, en *Horyzonty Polytiki*, 7-19 (2016), pp. 11-33.
- CASANOVA, G., *Amor, bien y valor: una aproximación a la persona en Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 167-174.
- CAVELL, S., *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard University Press, Massachusetts 1981.
- , *El cine, ¿puede hacernos mejores?* Katz, Madrid 2008.
- , *El mundo visto. Reflexiones sobre la ontología del cine*, UCOPress, Córdoba 2017.
- DOMINGO, T., *Bioética y cine. De la narración a la deliberación*, San Pablo-Universidad de Comillas, Madrid 2010.
- FERRER RODRÍGUEZ, M^a. P., *El acercamiento a la realidad en la obra poética y dramática de Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 25-44.
- , *Karol Wojtyła-Juan Pablo II poeta. La fascinación de un poeta por la verdad*, en R. FAYOS FEBRER y E. ORTIZ LLUECA (eds.), *El testimonio de Karol Wojtyła*, EUNSA, Pamplona 2022, pp. 61-96.
- GÓMEZ, N., “Más allá de la Ilustración francesa: El humanismo polaco de Karol Wojtyła (1^a Parte)”, en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 14 (2021), pp. 71-89.
- JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994.
- , *Discurso del Papa Juan Pablo II a los participantes en un congreso sobre “El cine, vehículo de espiritualidad y cultura”*, 1 de diciembre de 1997, La Santa Sede, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1997/december/documents/hf_jp-ii_spe_19971201_cinema.html.
- , *Carta a los artistas*, 4 de abril de 1994, La Santa Sede, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html.
- MARÍAS, J., *La imagen de la vida humana*, Editorial Revista de Occidente, Madrid 1971.

- «Reflexiones sobre el cine. Discurso del académico electo D. Julián Marías, leído en el acto de su recepción pública el día 16 de diciembre de 1990 en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando», en *SCIO. Revista de Filosofía*, 13 (2017), pp. 257-268.
- MORALES ARRÁEZ, J. G., "La paternidad en *El taller del orfebre, Esplendor de paternidad, Tríptico romano*", en *Carthaginensia: revista de estudios e investigación*, 29-55 (2013), pp. 89-121.
- MUÑOZ-FERNÁNDEZ, H., *Introducción: filosofía y cine*, en H. MUÑOZ-FERNÁNDEZ (coord.), *Filosofía y cine. Filosofía sobre cine y cine como filosofía*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2020, pp. 9-20.
- PÉREZ-CHICO, D., "Cine y conocimiento", en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 14 (2019), pp. 93-120.
- PÉREZ-SOBA, J. J., "El misterio del amor según Karol Wojtyła", en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 69-86.
- PERIS-CANCIO, J. A., "¿Qué puede aportar la filosofía cinematográfica a la reflexión sobre el canon cinematográfico? Aportaciones de Stanley Cavell, Robert B. Pippin y Eugenio Trías", en *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 27 (2020), pp. 19-51.
- PERIS-CANCIO, J. A. y MARCO, G., *El personalismo fílmico como filosofía cinematográfica: fundamentos, autores, escenarios y cuestiones disputadas*, en A. ESTEVE (coord.), *El reconocimiento del otro en el cine de John Ford, de Roberto Rossellini y en algunas expresiones del cine actual*, Dykinson, Madrid 2024, pp. 19-42.
- PERIS-CANCIO, J. A., MARCO, G. y SANMARTÍN, J., "La filosofía del cine que sostiene el personalismo fílmico: la centralidad de la experiencia y el análisis filosófico-fílmico", en *AYLLU-SIAF*, 4 (2022), pp. 47-76.
- PIPPIN, R. B., *Filmed Thought. Cinema as Reflective Form*, University of Chicago Press, Chicago 2019.
- SANMARTÍN, J. y PERIS-CANCIO, J. A., "El personalismo fílmico en las primeras películas de Leo McCarey: aspectos metodológicos y filosóficos", en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 6 (2017), pp. 81-99.
- , "Personalismo integral y personalismo fílmico: una filosofía cinematográfica para el análisis antropológico del cine", en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 12 (2020), pp. 177-198.
- SEGADE, C., *El amor conyugal como espacio trascendente*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 107-114.
- TRÍAS, E., *De cine. Aventuras y extravíos*, Galaxia Gutenberg, Madrid 2013.
- WOJTYLA, K., *Trilogía inédita. II. El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 2014.
- , *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2021.
- , *El taller del orfebre*, Palabra, Madrid 2021.

Fecundidad mayéutica entre alteridad y persona: análisis de un texto de Paul Ricoeur

*Mayeutic Fecundity between Alterity and Person:
Analysis of a Text by Paul Ricoeur*

JORGE OLAECHEA CATTER*

Resumen: El artículo explora la “fecundidad mayéutica” que puede haber entre alteridad e ipseidad en el último estudio de Paul Ricoeur en su obra *Sí mismo como otro*. Se analiza cómo la dialéctica entre la dimensión personal y la alteridad puede enriquecer la comprensión de la persona. A través de un análisis de la obra de Ricoeur, y siguiendo los criterios que ofrece el filósofo italiano Armando Rigobello, se muestra que esta dialéctica es coherente y productiva, y que conduce hacia una ontología enriquecida del ser humano. La investigación enfatiza que la alteridad no solo es esencial en la constitución de la identidad personal, sino que también ofrece una nueva perspectiva sobre la realidad de la persona, revelando una comprensión más profunda y compleja del ser humano en su interacción con el otro.

Palabras clave: persona, alteridad, dialéctica, ontología, ipseidad.

Abstract: The article explores the “maieutic fecundity” that may exist between alterity and ipseity in the final study of Paul Ricoeur’s work *Oneself as Another*. It analyzes how the dialectic between the personal dimension and alterity can enrich the understanding of the person. Through an analysis of the work of Ricoeur, and following the criteria offered by the Italian philosopher Armando Rigobello, it is shown that this dialectic is coherent and productive, leading to an enriched ontology of the human being. The research emphasizes that alterity is not only essential in the constitution of personal identity but also offers a new perspective on the reality of the person, revealing a deeper and more complex understanding of the human being in its interaction with the other.

Keywords: person, alterity, dialectics, ontology, ipseity.

Recibido 12/06/2024
Aceptado 26/02/2025

* Universidad para el Desarrollo Andino (Perú), E-mail: jolaechea@gmail.com. ORCID: 0000-0002-2226-298-X

1. Introducción

Paul Ricoeur dedica el último de los estudios de su famosa obra *Sí mismo como otro* a la reflexión y planteamiento de una ontología de la ipseidad, buscando “esclarecer las implicaciones *ontológicas* [...] de la hermenéutica del sí”¹. Su objetivo será aproximarse al *ser* propio del ser humano precisando el *modo de ser* del sí que se revela en la acción humana². Y en la aproximación asumida por Ricoeur, según la idea fundamental ya expresada en el título del libro, el “otro” ocupa un lugar central en el constituirse de la identidad personal del “sí mismo”.

Esta *dialéctica entre ipseidad y alteridad* se lleva a cabo –en la propuesta de articulación hermenéutica planteada por Ricoeur– en un tercer momento: después de una “aproximación indirecta a la reflexión mediante el rodeo del análisis” (primera mediación) y de la “primera determinación de la ipseidad mediante su contraste con la mismidad” (segunda mediación)³. Esta tercera problemática o mediación (ipseidad-alteridad) es, según Ricoeur, “con mucho la más compleja y la más englobadora”⁴ de la hermenéutica del sí, ya que llega al corazón del problema que se trata de abordar: decir la realidad de la persona humana, su “modo de ser”, a través de un discurso de segundo grado respecto a lo que se ha ido mostrando fenomenológicamente en la hermenéutica del sí⁵.

El objetivo del presente trabajo es responder a la siguiente pregunta: ¿podemos afirmar que en *Sí mismo como otro* –y más específicamente en su décimo y último estudio– Ricoeur desarrolla coherentemente una dialéctica *fecunda* entre la alteridad y la dimensión personal (que él llama “ipseidad”) del ser humano? Esta idea de una “fecundidad” de la dialéctica la tomamos de un artículo del filósofo italiano Armando Rigobello, titulado *Il circolo maieutico: alterità, estraneità, persona*⁶, que será el primer objeto de nuestro análisis. Nos aproximaremos luego al texto de Ricoeur desde las coordenadas que este trabajo nos haya proporcionado.

2. Una fecundidad mayéutica posible

Rigobello plantea desde el inicio la siguiente cuestión: “¿Es posible alcanzar una mayor comprensión de la persona a través de su tensión

¹ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México D.F. 1996, p. 328.

² Cfr. *Ibid.*, p. XXXIV.

³ *Ibid.*, p. 328.

⁴ *Ibid.*, p. 329.

⁵ *Ibid.*, p. 329.

⁶ Cfr. A. RIGOBELLO, *Il circolo maieutico: alterità, estraneità, persona*, en AA.VV., *L'altro, l'estraneo, la persona*, Urbaniana University Press, Roma 2000, pp. 11-29.

con el otro, otro que es radicalizado en la condición de extraño?”⁷. El filósofo italiano busca mostrar –respondiendo afirmativamente a esta pregunta– que, cuando la dimensión personal del ser humano se confronta con la alteridad y lo extraño aquello que resulta no es un “corto circuito entre posiciones antitéticas”, sino más bien un “círculo mayéutico, mayéutico respecto a la persona”⁸, que es así comprendida más cabalmente. Esta fecundidad en la aproximación buscará ser evidenciada sin negar los momentos de conflicto, de inquietud e incluso de paradoja que puedan desvelarse en esta confrontación⁹.

Vale la pena recordar que en la obra de Ricoeur que analizamos la intención de mostrar la fecundidad de esta dialéctica es explícita desde su inicio mismo:

“*Sí mismo como otro* [en cuanto título] sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en lenguaje hegeliano. Al “como”, quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no solo de una comparación –sí mismo semejante a otro [*soi-même semblable à un autre*]–, sino de una implicación: sí mismo en cuanto... otro [*soi-même en tant que... autre*]”¹⁰.

En un texto que escribirá poco tiempo después de dar las *Gifford Lectures*, pero donde aborda muchos temas del último estudio de *Sí mismo como otro*, Ricoeur coloca esta dialéctica entre la ipseidad y la alteridad como “la razón más fuerte por la que la ontología atestiguada por la fenomenología del yo debe articularse en un discurso de segundo orden”¹¹. Y enfatiza luego la idea que aquí nos interesa destacar: “la ipseidad, de hecho, es impensable sin alteridad, el sí sin el otro que sí”¹².

El punto de partida para Rigobello –como también para Ricoeur– es la dinámica de la vivencia, “comenzando por el impacto que la alteridad provoca en la intimidad del sujeto replegado sobre sí mismo, custodio de

⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 11.

¹⁰ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. XIV.

¹¹ P. RICOEUR, *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, en J. GREISCH – R. KEARNEY (ed.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris 1991, p. 398.

¹² *Ibid.*, p. 398. Como señala Annie Barthélémy, “la intersubjetividad se ubica en el corazón del sí-mismo [...] porque la relación con el otro es constitutiva de mi subjetividad” (A. BARTHÉLÉMY, “Le self dans l’ouvrage de Ricoeur *Soi-même comme un autre*. L’attestation de soi: certitude et fragilité du self”, en *Symposion*, 2 (2015), p. 443).

su identidad”¹³. Así, la primera etapa de esta mayéutica para descubrir a la persona es la puesta en crisis del aislamiento y del solipsismo del sujeto, de la “intencional exclusividad de la soledad del sujeto”¹⁴, como precisa Rigobello. Las interpretaciones de Kojève, las críticas de Levinas y sobre todo los aportes de Ricoeur constituyen para el filósofo italiano algunos hitos que señalan un desarrollo especulativo que intenta neutralizar la absolutización de un sujeto monádico y autosuficiente¹⁵. Como señala claramente Luz Ascárate, Ricoeur “instaura, frente al *cogito*, una mirada de *sospecha*” para cuidarse de una “posición transparente, fundacional y solipsista de la mirada de la conciencia a sí misma”¹⁶.

El otro, además de ser el polo intencional de la comprensión del sujeto, se constituye como “obstáculo” a una totalización (en términos levinasianos) de esta comprensión, “como resistencia a esa pasión de comprender en sentido fuerte, exhaustivo”¹⁷. Según Rigobello, se da en nuestra experiencia una primera aparición “negativa” del otro como límite, conflictual, “desde abajo” (*von unten*). A partir de esta vivencia del límite se manifiesta el origen “desde arriba” (*von oben*) de la limitación misma: “la misma pasión por comprender, la misma instancia totalizante revelan una dinámica que no se justifica en una subjetividad marcada solamente por la finitud. Debe existir una dimensión que funde la absolutez intencional y sobre la que, sin embargo, se mida una finitud no superable”¹⁸.

Una vez articulada la experiencia del límite desde estos distintos puntos de aproximación, en una suerte de círculo hermenéutico por el que dicha experiencia es interpretada y profundizada en sus distintas dimensiones, es el momento de preguntarse si es posible realizar –dentro de esta labor interpretativa– una *Aufhebung*, una síntesis que conserva y supera al mismo tiempo, término que Rigobello toma de Hegel para

¹³ A. RIGOBELLO, *Il circolo maieutico: alterità, estraneità, persona*, cit., pp. 11-12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵ Es interesante, en el contexto del presente trabajo, enfatizar la deuda de la postura de Rigobello hacia la que era en ese momento la última gran obra de Ricoeur: “En este contexto se inserta con características originales el más reciente aporte especulativo de Paul Ricoeur que, en el volumen *Soi-même comme un autre*, alcanza su realización y al mismo tiempo indica una amplia gama de posibles itinerarios para ulteriores desarrollos. Dentro de este horizonte especulativo, recordado sucintamente, se sitúa la propuesta que pretendemos delinear brevemente” (*Ibid.*, p. 13).

¹⁶ L.M. ASCÁRATE, *Entre amor y la sospecha. La persona como fundamento de la ética según Scheler y Ricoeur*. Tesis para optar por el título de licenciada en filosofía, PUCP, Lima 2013, p. 59.

¹⁷ A. RIGOBELLO, *Il circolo maieutico: alterità, estraneità, persona*, cit., p. 13.

¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

señalar la “recomposición” de aquello que ha quedado disperso en una pluralidad de figuras en los momentos anteriores.

“En otros términos –señala Rigobello– nos preguntamos si es posible superar y al mismo tiempo conservar el límite considerando al sujeto en un nivel distinto tanto del de las dinámicas totalizantes como también de aquel propio del replegarse nihilista, aspectos opuestos de una misma horizontalidad de la conciencia”¹⁹.

Para el filósofo italiano, “la persona, en el contexto de la propuesta de sentido elaborada, constituiría el espesor ontológico de este nuevo nivel”²⁰, es decir, el nivel constituido por la misma *Aufhebung*. Fruto de esta operación, “la persona se presentaría como una subjetividad que tiene conciencia de su límite, una conciencia que es al mismo tiempo reconocimiento y recuperación, reconocimiento de un dato e interpretación de este a la luz de una doble consideración de su génesis: *von unten* y *von oben*”²¹.

La dinámica de esta *Aufhebung* está dada por la exigencia de sentido que habita en el ser humano y que –como precisa el autor– “precede a toda experiencia, pero se aplica a situaciones ya configuradas fenomenológicamente”²². La exigencia de sentido apunta a una totalidad y es el testimonio de la presencia de una alteridad que lleva a cabo un “remesón mayéutico (*scossa maieutica*)” que conduce a la subjetividad hacia este nuevo nivel, que sería el de la persona.

A nivel metodológico, lo que se plantea es un itinerario mayéutico por analogía con el camino que Sócrates recorre en los diálogos platónicos para “dar a luz” la forma de episteme que está buscando según cada caso:

“El itinerario mayéutico hacia el reconocimiento de la realidad personal en nosotros inicia con un análogo del convencimiento socrático sobre la ignorancia, es decir, con la toma de conciencia de los límites que interrumpen nuestra pretensión de absoluto. El itinerario se lleva a cabo a través del análogo de la escucha del demonio que se concretiza en la necesidad de sentido, más allá de toda respuesta que defrauda, en la continua nueva presentación de un bien afirmado, aunque no completamente

¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

²⁰ *Ibid.*, p. 15.

²¹ *Ibid.*, pp. 15-16.

²² *Ibid.*, p. 19.

conocido. [...] La mayéutica es un llevar a la luz, es un acto de reconocimiento: un elevar para reconocer, un llevar consigo hacia un nivel más alto”²³.

En este sentido, la propuesta de Armando Rigobello, aquí solamente esbozada, nos parece consistente: para lograr una aproximación ontológicamente “enriquecida” del ser persona del ser humano, es necesario pasar por la realidad de lo “otro” respecto a uno mismo, no solamente a nivel experiencial o existencial, sino *también* a nivel fenomenológico y especulativo. Hay una verdadera “ganancia ontológica” de la idea de persona a la que se llega –según el filósofo italiano– a través de la articulación de ese doble rostro que el límite del otro representa para el sí-mismo²⁴.

La deuda de Rigobello con Paul Ricoeur es bastante evidente. Y en este caso concreto se presenta bajo la forma del paso desde la fenomenología hacia la hermenéutica para ser conducidos “hacia una ontología”, parafraseando el título del último estudio de *Sí mismo como otro*. Solamente a partir del momento hermenéutico (que aquí sería el de la interpretación del otro como límite) se puede llegar a la atestación de una realidad ontológica con características propias, que Rigobello llama *persona* en sentido fuerte, y que Ricoeur llama “ipseidad”, distinguiéndola de la “mismidad”, ambas dimensiones necesarias y reales de lo que significa ser humanos²⁵.

¿Es posible identificar en el estudio de Ricoeur una dialéctica entre alteridad e ipseidad que pueda considerarse “mayéuticamente fecunda” en los términos que venimos planteando? Lo trataremos de esclarecer a través de una lectura analítica de la tercera sección (“Ipseidad y alteridad”) del décimo y último estudio (“¿Hacia qué ontología?”) de *Sí mismo como otro*.

3. El vínculo dialéctico entre ipseidad y alteridad en Ricoeur

A lo largo de la sección anterior a la que vamos a discutir, Paul Ricoeur, en diálogo con Aristóteles, Heidegger y, sobre todo, con Spinoza, ha ido delineando las bases de aquella ontología que puede fundar lo que la fenomenología y la hermenéutica del sí han ido atestiguando. El punto de arribo de esta reflexión es una reapropiación de las metacategorías del acto y de la potencia, que articule una ontología del ser humano como

²³ *Ibid.*, p. 16.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 19.

²⁵ Cfr. J.D. QUICENO, *La identidad narrativa según Paul Ricoeur*, Dykinson, Madrid 2021.

ser que obra, que actúa y sufre, y que constituya la dimensión fundativa de la distinción (esencial para Ricoeur) entre ipseidad y mismidad²⁶.

Ricoeur inicia esta tercera sección con una declaración: en su planteamiento, el “vínculo dialéctico entre ipseidad y alteridad” es incluso más fundamental que el contraste entre ipseidad y mismidad. En otras palabras, para nuestro autor, el esclarecimiento del modo de ser del sí, su comprensión hermenéutica, encuentra una base aún más fecunda en esta dialéctica con lo que es “otro” respecto al “sí-mismo”, que en la dialéctica que distingue al interior del ser humano entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*, aquello que en una cierta tradición filosófica se ha llamado la distinción entre naturaleza y persona²⁷.

Ricoeur, sin embargo, quiere evitar que esta dialéctica parta y se desarrolle a partir de una relación de simple exterioridad: “la alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad”²⁸. Si no es la relación dentro-fuera aquella que determina esta dialéctica, entonces, ¿de qué tipo de articulación se trata? Ricoeur encontrará en el punto de llegada anterior, el ser como acto, la clave para designar lo que es “otro” respecto al “sí-mismo”. Como lo expresa muy bien Marie-France Begué:

Ricoeur ubica esta noción de alteridad en el nivel ontológico de la figura dialéctica de “lo Mismo y lo Otro” representada especialmente por Platón. En sus diálogos se puede ver que esta metacategoría de la alteridad sigue perteneciendo al propio discurso del ser como su “otro”. Cuando el “ser” significa “acto”, su *alter* es lo otro que el acto, o sea, “pasividad”²⁹.

Para Ricoeur, las distintas experiencias de pasividad constituyen, por un lado, el “garante fenomenológico”³⁰ de esta metacategoría de la alteridad, pero, por otro lado, también son el índice del *quiebre* que se da en la atestación misma, en cuanto que “la alteridad unida a la ipseidad se atestigua solo en experiencias inconexas, según una diversidad de focos de alteridad”³¹.

²⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., pp. 351-352.

²⁷ Al respecto se puede ver los trabajos contenidos en AA.VV., *El misterio de la persona. Reflexiones antropológicas en la senda del Concilio Vaticano II*, Universidad Católica San Pablo, Arequipa 2016.

²⁸ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 352.

²⁹ M.F. BEGUÉ, *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, Biblos, Buenos Aires 2002, p. 348.

³⁰ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 352.

³¹ *Ibid.*, p. 353.

Antes de explicar estos focos diversos como son planteados por Ricoeur, vale la pena señalar que en medio de esta “dispersión”, aceptada por el mismo autor, la mirada intencional de su investigación estará siempre en la siguiente pregunta: ¿cómo explicar la labor de la alteridad en el centro de la ipseidad? Es en su opinión en este punto de vista “donde más fructífero se manifiesta el juego entre los dos planos del discurso –discurso fenomenológico y discurso ontológico–, en virtud de la fuerza descubridora que este juego suscita en los dos planos a la vez”³². Nos parece que las referencias a la mayéutica socrática son bastante evidentes en esta afirmación de Ricoeur. Para nuestro autor, como para Rigobello que lo sigue, es en este juego de planos que se desata esa “fuerza” que puede “sacar a la luz” lo que está presente, pero oculto, en la realidad.

4. El trípode de la alteridad

Después de esta introducción, entremos de lleno en las distintas formas de la alteridad según Ricoeur, sin perder de vista la intención del filósofo francés, ni tampoco el objetivo de nuestro análisis: mostrar si de algún modo esta dialéctica (en sus distintas formas) entre ipseidad y alteridad es verdaderamente fecunda y reveladora del modo de ser del ser humano en cuanto ipseidad.

“En primer lugar, la pasividad resumida en la experiencia del cuerpo propio, o mejor, como diremos más adelante, de la *carne*, en cuanto mediadora entre el sí y un mundo considerado según sus grados variables de practicabilidad y, por tanto, de extrañeza. En segundo lugar, la pasividad implicada por la relación de sí con el *extraño*, en sentido preciso del otro distinto de uno, y, por tanto, la alteridad inherente a la relación de intersubjetividad. Finalmente, la pasividad más disimulada, la de la relación de sí consigo mismo, que es la *conciencia*, en el sentido de la *Gewissen* más que de *Bewusstsein*”³³.

La carne, el otro y la conciencia: la experiencia de estas tres realidades articula lo que Ricoeur llama el “trípode de la pasividad y, por tanto, de la alteridad”³⁴. No haremos un recorrido por todos los desarrollos que hace Ricoeur de estas tres alteridades. Nos concentraremos más bien en aquellos pasajes en donde se ponga en evidencia la fecundidad de su dialéctica con la ipseidad: ¿cómo se puede atestiguar mejor (para usar

³² *Ibid.*, p. 352.

³³ *Ibid.*, p. 353.

³⁴ *Ibid.*, p. 353.

una palabra querida por Ricoeur) la identidad de la persona a partir de su confrontación con cada una de estas experiencias y lo que muestran?

4.1. La alteridad de la carne

La primera dimensión de pasividad donde la dialéctica alteridad-ip-seidad se desarrolla para Ricoeur es la del cuerpo-propio o, como él prefiere llamarla, la de la carne (*chair*). Se trata quizá de la dimensión menos evidente, porque nuestra carne es el lugar que sentimos más “próximo” y más “nuestro” de modo natural, y, por lo tanto, menos “otro”. Pero veremos que el análisis muestra más bien un cierto tipo de alteridad que para Ricoeur es fundante de todo un conjunto de vivencias que se estructuran en torno suyo y, al mismo tiempo, reveladora del “sí-mismo” como “otro”.

“En una dialéctica acerada entre *praxis* y *pathos* –señala Ricoeur–, el cuerpo propio se convierte en la razón emblemática de una amplia investigación que, más allá de la simple “calidad de mí» del cuerpo propio, designa toda la esfera de pasividad *íntima*, y por tanto, de alteridad, de la que constituye el centro de gravedad”³⁵.

Después de los avances de Maine de Biran hacia una “ontología de la carne”, nuestro autor no tiene duda alguna de que el siguiente hito fundamental se encuentra en la obra de Husserl, y específicamente en el lugar estratégico que le da a la polaridad carne/cuerpo (*Leib/Körper*) en sus *Meditaciones cartesianas*, donde, según Ricoeur, “se encuentra el esbozo más prometedor de la ontología de la carne que señalaría la inscripción de la fenomenología hermenéutica en una ontología de la alteridad”³⁶.

Tratemos de comprender en qué consiste ese “lugar estratégico” que Ricoeur destaca. Si nuestra interpretación es correcta, se refiere al hecho de que Husserl está llevando a cabo una muy precisa “empresa de la subjetividad”, que consiste últimamente en la atestación de la experiencia intersubjetiva, y de la constitución del *alter ego* sobre la base de una “naturaleza común” en la dialéctica entre percepción y apercepción del otro en mí. En esta constitución del otro, Husserl parte de la distinción entre carne y cuerpo, para poder “proceder a la derivación de género único del *alter ego* a partir del *ego*”³⁷.

³⁵ *Ibid.*, p. 355.

³⁶ *Ibid.*, p. 358.

³⁷ *Ibid.*, p. 359.

“Con otras palabras, lo que crea sentido para nosotros es la producción misma de esta distinción en este momento crucial de la empresa de la subjetividad. Una cosa es que una fenomenología de la constitución no logre explicar la de la alteridad de lo extraño, y otra, en cambio, que, para constituir una subjetividad *extraña*, haga falta formar la idea de un *propio* que sea precisamente la carne en su diferencia con el cuerpo: y esta última es la que nos interesa aquí”³⁸.

¿Podemos evidenciar una dialéctica “fecunda” en los términos en los que hemos planteado a este nivel de pasividad, que, además, como hemos visto, resulta ser la más “íntima”? Nos parece que se puede responder afirmativamente. La experiencia del límite *von unten* –para seguir con la terminología de Rigobello– está dada en el choque que representa la carne para nuestra voluntad y, en general, para “cualquier iniciativa”, siendo ella “el lugar de todas las síntesis pasivas”³⁹. Sin embargo, es justamente desde esta misma experiencia que se revela el límite *von oben*, mostrando que nuestra carne, en realidad, es también el límite que hace posible la condición de “lo propio”, constituyendo a un nivel fundamental todo nuestro obrar como propiamente “nuestro”. El “poder” de la carne sería, en los términos planteados por Ricoeur, primordial y radical respecto a todo lo que realiza activamente el sujeto⁴⁰.

“La carne –afirma Ricoeur– precede ontológicamente a cualquier distinción entre lo voluntario y lo involuntario. Es cierto que podemos caracterizarla por el ‘puedo’; pero precisamente ‘puedo’ no deriva de ‘quiero’, sino que le da raíz. [...] En una palabra, ella es el origen de ‘toda alteración de lo propio’. De estas resulta que la ipseidad implica una alteridad ‘propia’, si se puede hablar así, cuyo soporte es la carne. En este sentido, aunque la alteridad de lo extraño pudiese –en un supuesto– derivarse de la esfera de lo propio, la alteridad de la carne le sería aún anterior”⁴¹.

³⁸ *Ibid.*, p. 359.

³⁹ *Ibid.*, p. 360.

⁴⁰ Nos parece que Marie-France Begué apunta en esta dirección cuando precisa, comentando a Ricoeur: “El cuerpo propio tiene a su vez otro grado de pasividad que atestigüa el hecho de que él es un objeto entre otros *sin dejar de ser* una ‘propiedad mía’ totalmente intransferible, con las consecuencias que esto trae. Como si algo profundamente nuestro se nos escapara por la ventana que él tiene abierta al mundo de los objetos, y sin embargo toda esta situación es imposible de ser transferida a otro. La ‘miidad’ de mi cuerpo es inherente hasta su capacidad de objetivación” (M.F. BEGUÉ, *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, cit., pp. 350-351).

⁴¹ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 360.

Para Ricoeur, Husserl no llegó hasta las últimas consecuencias de lo que estaba planteando. Si lo hubiese hecho, habría articulado correctamente esta “alteridad íntima” como base de la experiencia del otro como extraño de mí. “Husserl –dice Ricoeur– ha pensado solo al otro distinto de mí como otro yo, y nunca al sí como un otro”⁴². El fundamento estaba colocado, pero el paso nunca se dio⁴³.

4.2. La alteridad del otro

La segunda dimensión de pasividad donde se despliega la dialéctica alteridad-ipseidad es la del otro en el sentido del extraño, la otra persona, el *alter ego*. Ricoeur destaca desde el inicio que nos encontramos dentro de una hermenéutica fenomenológica del sí, y que la “nueva dialéctica de lo Mismo y de lo Otro” suscitada por ella “atestigua que lo Otro no es solo la contrapartida de lo Mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido”⁴⁴. Se anuncia entonces ya desde el comienzo esta “ganancia ontológica” para el sí-mismo en su confrontación con el otro, que ahora es atestiguada en las experiencias del otro ser humano.

El desarrollo de la dialéctica podría graficarse brevemente en el diálogo que Ricoeur instauro con dos autores, Husserl y Levinas, acerca de la “nueva figura de alteridad” que es llamada en causa mediante la afectación del *ipse* por alguien distinto de sí:

“Quisiera mostrar esencialmente que es imposible construir de modo unilateral esta dialéctica, ya se intente, con Husserl, derivar el *alter ego* del *ego*, ya, con E. Levinas, se reserve al Otro la iniciativa exclusiva de la asignación del sí a la responsabilidad. Queda por ver aquí una concepción cruzada de la alteridad, que haga justicia alternativamente a la primacía de la estima de sí y a la de la convocación por el otro a la justicia”⁴⁵.

Por un lado, Ricoeur reconoce a Husserl que hay un primer movimiento que va *del yo al otro*, y que tiene una prioridad gnoseológica. Si bien este movimiento “no crea la alteridad, siempre presupuesta, le confiere una significación específica, a saber, admitir que el otro no está

⁴² *Ibid.*, p. 362.

⁴³ En la noción heideggeriana de *Geworfenheit* (“estar-yecto”, “ser-arrojado”), Ricoeur encuentra también una posible línea de desarrollo de la ontología de la carne, ya que la experiencia que indica “lleva en el concepto el extrañamiento de la finitud humana, en cuanto que es sellada por la encarnación, por tanto lo que llamamos aquí la alteridad primera, para distinguirla de la alteridad de lo extraño” (*Ibid.*, p. 363).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 365.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 367.

condenado a ser un extraño, sino que puede convertirse en *mi semejante*, a saber, alguien que, *como yo*, dice ‘yo’⁴⁶. Pero la verdadera ganancia, el verdadero fruto, lo descubre Ricoeur cuando nos aproximamos al movimiento correspondiente, que viene *del otro hacia mí*.

El choque de la realidad “extraña” del otro conmigo, siempre en esta direccionalidad segunda, es acentuada unilateralmente –en la interpretación de Ricoeur– por Levinas:

“La filosofía de Levinas, como hemos sugerido anteriormente, procede más bien de un efecto de ruptura que sobreviene en el punto en el que lo que acabamos de llamar una fenomenología alternativa se articula con una reorganización de los ‘grandes géneros’ del Mismo y del Otro. Porque el Mismo significa totalización y separación, la exterioridad del Otro ya no puede expresarse en lo sucesivo en el lenguaje de la relación. El Otro se absuelve de la relación, con el mismo movimiento que el Infinito se sustrae a la Totalidad”⁴⁷.

Este “otro absuelto de la relación” se convierte en exterioridad que me limita de modo imperativo. Su “rostro” –expresión ricamente desarrollada por Levinas– es el imperativo ético que me dicta su inaferrabilidad, su heterogeneidad respecto a mí. Aquí está el primer momento de la dialéctica (*von unten*): “Este movimiento del otro hacia mí es el que describe incansablemente la obra de E. Levinas. En el origen de este movimiento, existe una ruptura”⁴⁸. Lo que se deriva es, justamente, “que el sí, no distinguido del yo, no se tome en el sentido de designación por sí de un sujeto de discurso, de acción, de relato, de compromiso ético”. Y así, la pretensión que anima este planteamiento “expresa una voluntad de cierre, más exactamente, un estado de *separación*, que hace que la alteridad deba igualarse a la *exterioridad* radical”⁴⁹.

Sin embargo, en esta especie de “dialéctica cruzada” que realiza Ricoeur entre estos dos autores, vemos como este mismo efecto de ruptura logra liberar “desde arriba” –desde el rostro del otro “que se alza frente a mí, por encima de mí”⁵⁰– a la fenomenología husserliana:

“¿Cómo concierne a Husserl este efecto de ruptura? En que la fenomenología y su tema principal, la intencionalidad, derivan

⁴⁶ *Ibid.*, p. 372.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 374.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 373.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 373.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 373.

de una filosofía de la *representación* que, según Levinas, solo puede ser idealista y solipsista. Representarse algo es asimilarlo a sí, incluirlo en sí, por tanto, negar su alteridad. La traslación analógica, que es la aportación esencial de la quinta *Meditación cartesiana*, no escapa a este reino de la representación. Por tanto, el otro se revela precisamente en un régimen de pensamiento no gnoseológico. Este régimen es fundamentalmente el de la *ética*⁵¹.

El punto de llegada de esta dialéctica es la persona (éticamente) responsable. La ipseidad se ha enriquecido, a través de la alteridad del *alter ego*, con la posibilidad de una respuesta ética a la convocatoria que esa misma alteridad nos hace. “Cada rostro –recuerda Ricoeur desarrollando a Levinas– es un Sinaí que prohíbe matar. ¿Y yo? En mí termina su trayectoria el movimiento salido del otro: el otro me hace responsable, es decir, capaz de responder”⁵². Sin embargo, para que esta consistencia ética pueda sostenerse ontológicamente –no olvidemos la intencionalidad de todo el décimo estudio–, es necesario que no venga desde un lugar de heterogeneidad radical, sino que mantenga el polo de la semejanza o de la acogida:

“En efecto, si la interioridad solo estuviese determinada por la voluntad de repliegue y de cierre, ¿cómo entendería nunca una palabra que le sería tan extraña que sería como nada para una existencia insular? Hay que reconocer al sí una capacidad de acogida que resulta de una estructura reflexiva, definida mejor por su poder de reasunción sobre objetivaciones previas que por una separación inicial”⁵³.

La conclusión de Ricoeur, después de poner en debate las posiciones de Husserl y Levinas, es que “no hay contradicción en considerar como complementarios el movimiento del Mismo hacia el Otro y el del Otro hacia el Mismo”⁵⁴. Lejos de anularse, se enriquecen –como hemos mostrado brevemente– en esta dialéctica cruzada del sí mismo y el otro distinto de sí.

⁵¹ *Ibid.*, p. 373.

⁵² *Ibid.*, p. 374.

⁵³ *Ibid.*, p. 377. “Sin reciprocidad, o para emplear un concepto de raigambre hegeliana, sin reconocimiento, la alteridad no sería otro distinto de sí mismo, sino la expresión de una distancia indiscernible de la ausencia. Hacer de otro mi semejante, tal es la pretensión de la ética en lo que concierne a la relación entre la estima de sí y la solicitud” (*Ibid.*, p. 108).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 379.

4.3. La alteridad de la conciencia

El tercer lugar de la dialéctica entre ipseidad y alteridad lo constituye la conciencia, en el sentido no de *Bewusstsein*, sino de *Gewissen*, de lo que Ricoeur llama el “foro interior”⁵⁵ donde se debaten nuestras decisiones éticas. Siguiendo los pasos de Heidegger en *Ser y Tiempo*, se destaca inmediatamente el carácter paradójico de su manifestación. Ricoeur lo resume de modo bastante sintético y preciso: “El grito de la conciencia, el llamado de la conciencia, vienen desde más arriba de mí, así como desde el fondo de mí”⁵⁶. La pasividad propia de la conciencia moral está marcada por esta “doble procedencia” desde el fondo del *ipse* y desde arriba de sí, doble procedencia que indica el camino de una posible dialéctica.

Una cierta dimensión de la conciencia se manifiesta claramente como límite u obstáculo. En el análisis del “estar-en-deuda” heideggeriano, se destaca un cierto “estar limitado” por la conciencia que acusa (desde dentro y desde arriba)⁵⁷. Asimismo, en la aproximación de “sospecha” presente –según Ricoeur– en Hegel y en Nietzsche, se está reaccionando a una cierta “mala conciencia”, encontrada como límite ineluctable⁵⁸.

Por otro lado, podemos experimentar la conciencia como “la íntima seguridad que, en una circunstancia particular, borra las dudas, los titubeos, las sospechas de inautenticidad, de hipocresía, de complacencia de sí, de autodecepción, y autoriza al hombre obrante y sufriente a decir ‘aquí me detengo’”⁵⁹. En esta seguridad, el límite se manifiesta como el espacio de nuestra libertad, de nuestra capacidad de actuar y de vivir-bien. Como señala con precisión Marie-France Begué:

“Ese trabajo deberá pasar por el reconocimiento de la alteridad del otro, a la vez que por el reconocimiento de los límites del yo. Solo así podrá alcanzar la renuncia y el abandono de la propia parcialidad, en aras a la constitución de un sí ampliado y enriquecido. Reconocimiento y abandono que hasta pueden exigir el precio de cierta violencia interior, cuando la alteridad de la Voz en tanto que absoluta irrumpe en la finitud de quien la escucha”⁶⁰.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 471.

⁵⁶ P. RICOEUR, *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, cit., p. 402.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 402.

⁵⁸ Cfr. P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 387.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 471.

⁶⁰ M.F. BEGUÉ, *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, cit., p. 357.

De este modo, prosigue la autora, se puede transformar la “falta” y la “deuda” en un real sentimiento de falta de algo, “que nos constituye como *reclamo* y *exigencia* de ser realizado para llegar a ser más y mejor nosotros mismos”⁶¹.

La experiencia de la conciencia, además, tiene otra dimensión que Ricoeur no deja de explicitar, dejando de ese modo “inacabado” el discurso de sus estudios en *Sí mismo como otro*. Me refiero a la dimensión trascendente. La crítica a Heidegger –específicamente a la ausencia de contenido, por un lado, y al anonimato del que llama silenciosamente en la conciencia, por otro– lo conduce primero al establecimiento de la conminación o mandato (*injonction*) como forma esencial de la alteridad de la conciencia, para ser conducido finalmente al estatuto de lo Otro en el fenómeno de la conciencia:

“Si recordamos la definición de la *phrónesis*, que incluye la regla recta en la elección del *phrónimos*, no podemos decir ya, con el Heidegger de *El ser y el tiempo*, que la voz no dice nada y se limita a remitir el *Dasein* a su poder-ser más propio. La conciencia, en cuanto atestación-conminación, significa que estas ‘posibilidades más propias’ del *Dasein* son estructuradas originalmente por el optativo del bien-vivir, que gobierna, secundariamente, el imperativo del respeto y alcanza la convicción del juicio moral en situación. Si esto es cierto, la pasividad del ser-conminado consiste en la situación de escucha en la que el sujeto ético se halla colocado respecto a la voz que le es dirigida en segunda persona. Hallarse interpelado en segunda persona, en el centro mismo del optativo del bien-vivir, después de la prohibición de matar, y después de la búsqueda de la elección apropiada a la situación, es reconocerse conminado a *vivir-bien con y para los otros en instituciones justas y a estimarse a sí mismo en cuanto portador de este deseo*. La alteridad del Otro es entonces la contrapartida, en el plano de la dialéctica de los ‘grandes géneros’, de esta pasividad específica del ser-conminado”⁶².

Y con respecto al “quien” de la llamada, Ricoeur deja en claro que se está llegando al límite hasta donde el filósofo puede avanzar sin dejar de ser filósofo. Podríamos decir que este punto de llegada es justamente el momento donde el sí-mismo despliega su máximo potencial en la dialéctica de la alteridad, remitiendo a un “Otro” que no puede ser señalado,

⁶¹ *Ibid.*, p. 357.

⁶² P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 393.

pero que, sin embargo, –de algún modo– lo constituye desde dentro y desde arriba.

“Quizá el filósofo, en cuanto filósofo, debe confesar que no sabe y no puede decir si este Otro, fuente de la conminación, es otro al que yo pueda contemplar o que pueda mirarme, o son mis antepasados de los que no existe representación –tan constitutiva de mí mismo es mi deuda respecto a ellos–, o Dios –Dios vivo, Dios ausente–, o un lugar vacío. En esta aporía del Otro, el discurso filosófico se detiene”⁶³.

5. Conclusiones

Hemos recorrido los principales pasajes de *Sí mismo como otro* dedicados a la dialéctica entre la alteridad y la ipseidad. Nos hemos aproximado a ellos con la mirada puesta en la posible fecundidad de esta dialéctica para llevar la meditación sobre el *modo de ser de la persona humana* a un nivel ontológico donde quede atestiguado de mejor manera su particularidad y consistencia. Los distintos caminos seguidos por Ricoeur han ido mostrando que este mejor reconocimiento de la ipseidad del ser humano se corresponde al mismo tiempo con un despliegue real de aquello que este ser humano es. La “ganancia”, partiendo de las descripciones fenomenológicas de la pasividad (o las pasividades), ha llegado a un nivel que podemos denominar propiamente *ontológico*.

Como bien señala Begué en su interesante obra sobre Ricoeur, el núcleo de verdad que la atestación testimonia con sus figuras es el hecho “de que solo podemos ser nosotros mismos en la medida en que *integramos* aquello que *no dominamos*, pero que está en nosotros de manera *originaria*”⁶⁴. Queda abierto así, como consecuencia de esta dialéctica, el camino para una lógica (o una onto-lógica) del don y de la gracia, ya que –como bien señala Ricoeur en otro artículo escrito en estos mismos años–, “el ser humano no tiene control sobre la íntima certeza de existir según el modo del sí (*soi*); esta le llega, le adviene, a la manera de un don, de una gracia, de la que el sí no dispone”⁶⁵.

⁶³ *Ibid.*, p. 397.

⁶⁴ M.F. BEGUÉ, *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, cit., p. 360.

⁶⁵ P. RICOEUR, “De la métaphysique à la morale”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 98 (1993), p. 472.

Bibliografía

- AA.VV., *El misterio de la persona. Reflexiones antropológicas en la senda del Concilio Vaticano II*, Universidad Católica San Pablo, Arequipa 2016.
- ASCÁRATE, L.M., *Entre amor y la sospecha. La persona como fundamento de la ética según Scheler y Ricoeur*. Tesis para optar por el título de licenciada en filosofía, PUCP, Lima 2013.
- BARTHÉLÉMY, A., “Le self dans l’ouvrage de Ricoeur *Soi-même comme un autre*. L’attestation de soi: certitude et fragilité du self”, en *Symposion*, 2 (2015), pp. 431-445.
- BEGUÉ, M.-F., *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, Biblos, Buenos Aires 2003.
- QUICENO, J.D., *La identidad narrativa según Paul Ricoeur*, Dykinson, Madrid 2021.
- RICOEUR, P., *Amor y Justicia*, Caparrós, Madrid 1990.
- RICOEUR, P., *L’attestation: entre phénoménologie et ontologie*, en J. GREISCH, R. KEARNEY, *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris 1991, pp. 381-403.
- RICOEUR, P., “De la métaphysique à la morale”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 98 (1993), pp. 455-477.
- RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México D.F. 1996.
- RIGOBELLO, A., *Il circolo maieutico: alterità, estraneità, persona*, en Rigobello, A. (ed.), *L’altro, l’estraneo, la persona*, Urbaniana University Press, Roma 2000, pp. 11-29.

Pensar desde la persona. Introducción a la noción de persona en el personalismo integral de Juan Manuel Burgos

*Thinking from the person
Introduction to the notion of person in the integral
personalism of Juan Manuel Burgos*

JAVIER RODRÍGUEZ COMELLAS*

Resumen: Este artículo aborda el estudio del concepto de “persona” en el personalismo integral de Juan Manuel Burgos. El filósofo español realiza una revisión histórica y filosófica del concepto de “persona” que le permita, por un lado, enriquecer este concepto clave y, por otro lado, hacer frente a los dilemas actuales de la filosofía y, en especial, de la bioética. El personalismo integral –anteriormente conocido como personalismo ontológico moderno (POM)– defiende la necesidad de pensar al ser humano desde categorías personales exclusivas a fin de pensar al ser humano desde la persona. Así, Burgos, cuya filosofía parte del pensamiento personalista y, en especial, del de Karol Wojtyła, realiza lo que se ha denominado “el giro personalista”: pensar el ser humano desde la persona. En este sentido, propone superar el “lastre griego”, que consiste en el oscurecimiento de lo específicamente humano debido al estudio del ser humano como un tipo especial de objeto.

El filósofo español rechaza ofrecer una noción descriptiva de la persona y, en este sentido, critica las definiciones bioéticas actualistas de la persona basadas en la posesión de rasgos como la racionalidad o subsistencia. Burgos defiende que el ser humano no es un ser que deviene en persona por la posesión de atributos (propuesta actualista de la persona); más bien, el ser humano es siempre persona. Burgos desarrolla una aproximación a la noción de persona que revele su dignidad intrínseca.

Palabras clave: Persona, ser humano, dignidad, Juan Manuel Burgos, personalismo integral.

Abstract: This article is about the study of the concept of “person” in the integral personalism of Juan Manuel Burgos. The Spanish philosopher carries out a historical and philosophical review of the concept of “per-

* Doctorando de la UNED. Profesor de Enseñanza Secundaria de Filosofía en IES “El Brocense” (Cáceres). Email: jrodriguezcomellas@gmail.com. ORCID: 0009-0002-0741-1489.

son" that allows him, on the one hand, to enrich this key concept and, on the other hand, to confront the current dilemmas of philosophy and, especially, bioethics. Integral personalism – previously known as modern ontological personalism (POM) – defends the need to think about the human being from exclusive personal categories in order to think about the human being from the person. Thus, Burgos, whose philosophy is based on personalist thought and, especially, that of Karol Wojtyła, carries out what has been called "the personalist turn": thinking about the human being from the person. In this sense, it proposes to overcome the "Greek burden", which consists of the obscuration of what is specifically human due to the study of the human being as a special type of object.

The Spanish philosopher refuses to offer a descriptive notion of the person and, in this sense, criticizes actualist bioethical definitions of the person based on the possession of traits such as rationality or subsistence. Burgos defends that the human being is not a being that becomes a person through the possession of attributes (actualist proposal of the person); rather, the human being is always a person. Burgos develops an approach to the notion of person that reveals their intrinsic dignity.

Keywords: Person, human being, dignity, Juan Manuel Burgos, integral personalism.

Recibido: 9/09/2024
Aceptado: 14/12/2024

1. Introducción

Preguntarse por el ser humano es preguntarse por la naturaleza humana, interrogarse sobre lo que significa ser persona. El hombre se ha pensado a sí mismo como cercano a los ángeles o a los dioses, pero este paradigma se ha invertido; ahora los elementos de la comparación son los grandes simios, alienígenas, vampiros o robots¹. Se critica la contingencia de la superioridad humana y se considera que el concepto de persona se sustenta en un azar biológico o en un *locus* de la necesidad cósmica². Asimismo, se mencionan también como criterios desde los que pensar al ser humano la pertenencia a la especie, el mérito, la capacidad de reclamar los propios derechos o la utilidad³.

Desde la filosofía griega clásica existe la tradición consistente en definir al ser humano como un animal racional (*zoon logikon* o *animal rationale*), como el ser más perfecto de la naturaleza. Esta noción de ser humano es muy rica, pero ha conducido a un callejón sin salida: no todos los seres humanos y en todos los momentos vitales son seres racionales. Este “déficit analítico” conlleva pensar al ser humano como una cosa, como un ser natural, una parte de cosmos o como un tipo específico de ente⁴.

Estas concepciones han dado lugar a teorías sobre el ser humano como un algo definido y delimitado a través de una serie de propiedades especiales. Sin embargo, para el filósofo español Juan Manuel Burgos siguiendo la propuesta de Robert Spaemann, el ser humano no es un “algo” (*etwas*), ni una sustancia ni una naturaleza individual, sino que lo propio del ser humano es ser persona, esto es, es “alguien” (*jemand*), un individuo único, que no se identifica con la totalidad de sus predicados⁵.

La tesis de Juan Manuel Burgos consiste en pensar al ser humano desde la persona y sostiene que hacerlo desde categorías opuestas a la persona oscurece y deforma lo específicamente humano, impidiendo una comprensión integral del ser humano⁶.

¹ C. MCGINN, *Grandes simios, humanos, alienígenas, vampiros y robots*, en P. CAVALIERI y P. SINGER (eds.), *El proyecto “Gran Simio”. La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid 1998, pp. 187-193.

² *Ibid.*, p. 189.

³ H. HÄYRY y M. HÄYRY, *¿Quién es como nosotros?*, en P. CAVALIERI y P. SINGER (eds.), *El proyecto “Gran Simio”. La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid 1998, p. 221.

⁴ J. M. BURGOS, “Integral Personalism: Some Insights into a new Philosophical Proposal”, en *Philosophical News* 16 (2017), p. 39.

⁵ R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Pamplona, EUNSA, 2010, p. 57.

⁶ J. M. BURGOS, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Palabra, Madrid 2009, pp. 147-153.

2. La corriente personalista

Burgos aborda en numerosos textos las raíces intelectuales del personalismo, el cual se define como la corriente filosófica que estudia al ser humano como persona y que surge en los años 30 del siglo XX como intento y reacción de revitalizar el concepto de persona⁷. Es un tópico común afirmar que el iniciador del personalismo es el filósofo francés Emmanuel Mounier (1905-1950). En España, el personalismo es una filosofía en expansión y tiene al propio Burgos como uno de sus máximos representantes. Sin embargo, el personalismo y Burgos han evolucionado, abandonando presupuestos clásicos hacia posturas modernas. En sus planteamientos iniciales, el pensamiento de Burgos se ha definido como una filosofía realista, original, moderna y cristiana⁸.

El personalismo defiende la dignidad de la persona, pero esto no implica que cualquier teoría que defienda la dignidad de la persona pueda denominarse automáticamente personalismo. El filósofo español distingue hasta cuatro corrientes dentro del personalismo: el personalismo comunitario de Emmanuel Mounier, el personalismo dialógico de Buber y Lévinas, el personalismo americano de corte idealista de Parker Bowne y el personalismo ontológico moderno (en adelante POM por sus siglas), cuyos máximos representantes son Karol Wojtyła y *él mismo*⁹.

Actualmente el filósofo español propone la denominación de personalismo integral en lugar de personalismo ontológico moderno; el cambio de nomenclatura se debe principalmente a dos razones. Por un lado, destaca la necesidad de aunar diferentes tradiciones, clásicas y modernas, que permita dar razón de todas las dimensiones de la persona. Por otro lado, Burgos propone hallar un nombre más apropiado para una corriente filosófica de la posmodernidad¹⁰.

El personalismo integral de Burgos es una corriente del personalismo¹¹, una filosofía en sentido estricto, con una base ontológica y vinculado con la tradición aristotélico-tomista, que asume elementos clave de

⁷ Por citar dos ejemplos de su prolífica obra, véase J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012; o también J. M. BURGOS, "Integral Personalism: Some Insights into a new Philosophical Proposal", cit., pp. 29-52.

⁸ K. MOLLINADO DE BOY: "Reflexiones sobre la persona en Juan Manuel Burgos", en *V Jornadas de la Asociación Española de Personalismo, "Del qué al quién"* (2009), p. 55.

⁹ J. M. BURGOS, "¿Qué es el personalismo integral?", en *Quién: Revista de filosofía personalista* 12 (2020), pp. 11-12.

¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

¹¹ J. M. BURGOS, "Personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica", en *Quién: Revista de filosofía personalista* 1 (2015), p. 16.

la modernidad y que se caracteriza por el estudio del ser humano desde estructuras personalistas.

3. El personalismo integral de Juan Manuel Burgos

En *Personalismo ontológico moderno I*, Burgos enuncia cinco características del POM¹² –y que siguen siendo válidas para el personalismo integral–. La primera es la integración de conceptos clásicos y modernos cimentada sobre una nueva síntesis antropológica que permita abordar la persona desde términos personalistas y superar las limitaciones teóricas del personalismo¹³. Toma como punto de partida la “antropología” personalista de Karol Wojtyła¹⁴, y se distancia del personalismo ontológico clásico basado en la obra de Maritain. En segundo lugar, apuesta por una formulación técnica del personalismo, priorizando la “batalla del concepto”. Burgos revierte la propuesta del personalismo comunitario: la manera efectiva de influir en la sociedad no es la acción social, sino el trabajo intelectual propio de la filosofía. No obstante, defiende la capacidad de transformación social de la filosofía, pues la verdad “no es neutra y tiene una relevancia ética”¹⁵. En tercer lugar, defiende la prioridad de la persona sobre la interpersonalidad por lo que se opone a la tesis del personalismo dialógico de Buber. Burgos esgrime dos razones: por un lado, “la persona es ontológicamente prioritaria a la relación” y, por otro lado, la experiencia muestra como “hecho primario radical” la persona, no la relación¹⁶. En cuarto lugar, asume la influencia del personalismo fenomenológico. Sin embargo, Burgos rechaza la *epoché* de Husserl y defiende la experiencia como el modo de contacto con lo real, esto es, la “fuente originaria” de donde todo procede¹⁷. Y, en último lugar, critica

¹² Para un desarrollo más exhaustivo, J. M. BURGOS, “Personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, cit., pp. 12-16.

¹³ No es asunto de este trabajo entrar en el debate de si es posible o no hablar del personalismo como corriente o doctrina unitaria, véase J. M. BURGOS, ¿Es posible definir el personalismo?, en AA.VV., *El primado de la persona en la moral contemporánea*, EUNSA, Pamplona 1997, pp. 143-152.

¹⁴ Burgos explicita que Wojtyła no desarrolló una filosofía personalista, sino que construyó una antropología personalista, J. M. BURGOS, “Integral Personalism: Some Insights into a new Philosophical Proposal”, cit., p. 35. Para profundizar en la obra en el pensamiento de Wojtyła, véase J. M. BURGOS, *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía*, BAC, Madrid 2014. Para acudir al autor polaco, véase K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011.

¹⁵ J. M. BURGOS, *La fuente originaria. Una teoría del conocimiento*, Comares, Granada 2023, p. 234.

¹⁶ J. M. BURGOS, “¿Qué es el personalismo integral?”, cit., pp. 26-28.

¹⁷ J. M. BURGOS, *La fuente originaria. Una teoría del conocimiento*, cit., pp. 9-10. Para una exposición más completa del término “experiencia”, clave en el pensamiento de Burgos, véase J. M. BURGOS, *La fuente originaria*, cit., pp. 9-56.

el personalismo idealista. Este quinto punto enlaza con la característica anterior, pues el personalismo integral desarrolla una perspectiva realista que parte de la experiencia. Se trata de una “perspectiva ontológica”, esto es, una experiencia integral que englobe los elementos subjetivos (la subjetividad humana) y los elementos objetivos (el mundo externo)¹⁸.

El personalismo integral de Burgos se erige sobre el método de la experiencia integral o “método experiencial”, propio de las ciencias humanas, que permite la comprensión radical y global del ser humano, huyendo de visiones reduccionistas, mediante la observación sistemática de la complejidad e imprevisibilidad de la persona¹⁹.

4. La naturaleza humana

Burgos observa la necesidad de reelaborar una antropología fundada en el concepto de “persona” y terminar con el “lastre griego”²⁰. El filósofo español entiende por “lastre griego” la tendencia procedente de la filosofía griega de describir al ser humano empleando nociones filosóficas para objetos o animales aplicándoles ligeras modificaciones.

¿Por qué es, pues, tan importante el replanteamiento de la noción de naturaleza para Burgos? Porque la concepción filosófica tradicional de naturaleza oscurece el concepto de persona e impide pensarlo de manera clara²¹. Burgos rechaza el empleo de la analogía entre persona y naturaleza, pues impide acercarse a lo específico humano: la persona es más que la naturaleza²². Además, la noción de naturaleza aristotélica lleva consigo una visión teleológica del ser humano que procede del mundo natural y que no abarca de manera completa la estructura interna de la persona²³. Así, por un lado, Burgos no abandona la noción de naturaleza, sino que propone emplear el concepto de naturaleza humana como sinónimo de humanidad, esto es, “el modo de ser común de todos los hombres, pero sin estar en ningún tipo de especificaciones técnicas”²⁴. Por otro lado, erige como noción central la persona, y no la naturaleza, para construir una antropología personalista.

¹⁸ J. M. BURGOS, “Personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, cit., p. 21.

¹⁹ Para una exposición del método experiencial véase, J. M. BURGOS, *La fuente originaria. Una teoría del conocimiento*, cit., pp. 204-207.

²⁰ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, Palabra, Madrid 2015, pp. 281-289.

²¹ Resulta de gran valor el artículo de E. BERMEO ANTURY, “Acercamiento al concepto de naturaleza en Juan Manuel Burgos”, en *Quién: Revista de filosofía personalista* 1 (2015), pp. 97-115.

²² J. M. BURGOS, “Una cuestión de método: el uso de la analogía en el personalismo y en el tomismo”, en *Diálogo filosófico* 68 (2007), pp. 251-268.

²³ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., pp. 296-303.

²⁴ J. M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, EIUNSA, Madrid 2008, p. 97.

El análisis del “lastre griego” conduce a Burgos a detectar tres problemas que son resultado de esta forma de comprender al ser humano. El primero es una excesiva dependencia de la filosofía griega; es un error; argumenta Burgos, aplicar nociones aristotélicas como sustancia o causalidad a las personas y propone, siguiendo a Zubiri, desarrollar categorías exclusivas para la persona humana²⁵. En segundo lugar, señala la dificultad de captar la realidad personal del ser humano, que dará lugar, por último, a la deformación de lo específicamente humano debido a que el acceso a la persona se haga a través de claves incorrectas y falten elementos estructurales que permitan abordar la pregunta por la persona.

Este análisis no implica que Burgos rechace la noción de naturaleza humana; es un concepto irrenunciable, pero lo emplea de manera limitada. Por ello propone elaborar una antropología adecuada, una antropología personalista inspirada en la obra de Wojtyła²⁶, que le permita construir un concepto idóneo de persona. Así lo hace ver cuando, en “Personalismo ontológico moderno II”, sostiene que la antropología sustituye a la física en el lugar primordial de las disciplinas filosóficas²⁷.

El personalismo integral realiza una revisión crítica de la tradición metafísica: rechaza conceptos metafísicos que contribuyen al oscurecimiento de la noción de persona, como los de potencia, acto o sustancia y accidente. Burgos sostiene que no son conceptos adecuados para el desarrollo de una antropología personalista²⁸. Por otro lado, defiende las aportaciones de la filosofía moderna al concepto de persona. Cita las contribuciones de la filosofía de Descartes con términos como conciencia y subjetividad personal, que son claves para el personalismo integral²⁹.

5. El concepto de “persona”

El rasgo decisivo y prioritario que caracteriza al personalismo integral es la centralidad estructural de la persona. No se trata de un concepto nuevo, sino que el concepto de “persona” es introducido por el cristianismo. La filosofía griega no hizo uso de él, sino que empleó la noción más general de ser humano³⁰; sin embargo, es en la antigua dramaturgia

²⁵ J. M. BURGOS, “¿Qué es el personalismo integral?”, cit., pp. 13-14.

²⁶ *Ibid.*, pp. 9-12.

²⁷ J. M. BURGOS, “Personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas”, en *Quién: Revista de filosofía personalista* 2 (2015), p. 11.

²⁸ J. M. BURGOS, “Personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, cit., pp. 24-25.

²⁹ *Ibid.*, p. 23.

³⁰ Esta es también la tesis sostenida por García Cuadrado, véase A. GARCÍA CUADRADO, “Problemas constitucionales de la dignidad de la persona”, en *Persona y Derecho* 66-67 (2012), pp. 449-514.

griega donde aparece el concepto de persona. El término “persona” o *prósopon* era la máscara que “escondía el rostro del actor y hacía resonar la voz fuertemente”³¹. Los padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos hicieron uso de la técnica de exégesis bíblica conocida como exégesis prosopográfica, según la cual se trataba de descubrir los roles, como formas de personas, creados por el autor de un texto, como artificio literario para darle fuerza a la narración³².

Para los primeros teólogos cristianos, la reflexión giraba en torno a Dios y su preocupación fundamental era defender la fe y edificar sus bases desde el discurso imperante en el medio en que vivían. Así, el cristianismo necesitó formular su valoración igualitaria de hombre y mujer, su visión tripersonal de la divinidad y la existencia en Cristo de dos modos de ser³³.

La nueva distinción introducida por la teología cristiana diferencia entre naturaleza y persona. La persona responde al quién subsistente; la naturaleza, al qué. De este modo, en Dios hay tres quiénes –tres personas–; en Cristo, dos “qués” –dos naturalezas–; y en todo hombre, un quién –una persona–. Fue Tertuliano el primero que utiliza el término griego *prósopon* para referirse a la Trinidad³⁴: se proclama, así, la realidad de un Dios subsistente en tres personas.

La formulación clásica de persona es ofrecida por Boecio, el cual definió a persona como “sustancia individual de naturaleza racional”³⁵. Sin embargo, para Burgos la definición de Boecio y las posteriores concepciones de personas parten de la filosofía griega, especialmente del concepto de sustancia (*ousía*) de Aristóteles. Por el contrario, sostiene que es necesario pensar filosóficamente a la persona desde una antropología que aporte una nueva visión, que permita comprender qué es realmente el ser humano en su dimensión de persona. El filósofo español defiende que definir a la persona con los rasgos de racionalidad, subsistencia o naturaleza es insuficiente³⁶.

³¹ D. BURITICÁ ZULUAGA, “El concepto de persona humana en la tradición cristiana y su progresión hacia el personalismo”, en *Cuestiones Teológicas* 41/96 (2014), p. 470.

³² *Ibid.*, pp. 470-471.

³³ J. M. BURGOS, “Persona versus ser humano: un análisis del esquema argumentativo básico del debate”, en *Cuadernos de Bioética* 19/3 (2008), pp. 433-447.

³⁴ D. BURITICÁ ZULUAGA, “El concepto de persona humana en la tradición cristiana y su progresión hacia el personalismo”, cit., p. 472.

³⁵ J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, cit., p. 252.

³⁶ El propio Burgos realiza un estudio sistemático del origen del concepto de persona en J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2007, pp. 26-38.

6. Errores del concepto de persona

El análisis de este problema ha llevado al personalismo integral a la elaboración de categorías específicamente personalistas, es decir, de categorías exclusivas para la persona humana. Burgos lleva a cabo la “transición de la persona”, que consiste en “construir la antropología a partir del concepto de persona y no de la naturaleza humana”³⁷. No se trata, pues, de una mera repetición de la noción patrística de persona³⁸.

Burgos critica la definición clásica de Boecio para persona por incurrir en términos no personalistas³⁹; aprecia la aportación de la noción de Boecio al debate filosófico, sin embargo, la considera limitante e incompleta, y rechaza ofrecer una nueva definición. Es más, Burgos niega la posibilidad de dar una “definición-descripción” completa y exhaustiva del concepto de persona⁴⁰. Por el contrario, propone desarrollar una aproximación al concepto de persona basada en una serie de notas⁴¹. Aquí podemos observar la propia evolución del pensamiento personalista de Burgos hacia la formulación del personalismo integral. En su obra *Antropología* ofrece una lista cerrada de cinco notas: substancialidad-subsistencia, intimidad-subjetividad, ser corporal, apertura y definición, y hombre-mujer⁴². Sin embargo, en su obra posterior enuncia las siguientes: la persona como yo y quién, afectividad y subjetividad, interpersonalidad y carácter comunitario, corporalidad concreta, tripartición de la persona (cuerpo, psique y espíritu), libertad como autodeterminación, defensa del amor⁴³.

El filósofo español rechaza las nociones modernas de persona por basarse en concepciones actualistas, según las cuales, la posibilidad de ser persona consiste en poseer ciertas cualidades. Estas teorías bioéticas modernas –donde Burgos enmarca el pensamiento de autores como Peter Singer, Álvarez o Engelhardt⁴⁴– definen la persona como sujeto de una “serie de cualidades como la autorreflexión y conciencia”⁴⁵.

³⁷ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 310.

³⁸ J. M. BURGOS, “Personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, cit., p. 19.

³⁹ J. M. BURGOS, “Personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas”, cit., p. 10.

⁴⁰ J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., p. 42.

⁴¹ *Ibid.*, p. 43.

⁴² *Ibid.*, pp. 44-47.

⁴³ J. M. BURGOS, “Personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, cit., p. 19; y “Personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas”, cit., pp. 7-32.

⁴⁴ J. M. BURGOS, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, cit., p. 72.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 71.

Sin embargo, Burgos rechaza esta forma de aproximarse a la persona y las razones de su negativa son dos. La primera es que se establece un criterio artificial que no ayuda en la distinción de qué es una persona y qué no⁴⁶. Este argumento, además, se sustenta en la necesidad, clave para el personalismo integral, del paso del qué al quién. Y, en segundo lugar, la experiencia directa nos muestra el devenir de los seres humanos⁴⁷: la persona no es siempre la misma a lo largo de sus etapas vitales. Con otras palabras, Burgos es consciente de la necesidad de desarrollar una fenomenología de los procesos humanos que permita la comprensión de la verdadera naturaleza humana⁴⁸. Esta visión de Burgos es clave en su defensa de su concepción de persona.

Para terminar, es necesario mencionar que tras estas razones está la crítica de Burgos al argumento de la potencialidad⁴⁹. Reconoce la debilidad del mismo y, aunque es reacio a emplear nociones metafísicas aristotélicas, defiende que un embrión es una persona; no que sea una persona en potencia, sino una persona en una fase del desarrollo determinado sustentado en datos científicos⁵⁰.

7. El concepto de persona en el personalismo integral

El pensador español ofrece una comprensión tripartita de la persona, de inspiración wojtyłiana y que le permite superar las aporías del dualismo: cuerpo, psique y espíritu⁵¹; sin embargo, no se trata de una escisión de la persona, sino que comprende al ser humano como “un ser integrado y unitario en el que todas sus estructuras están en conexión”⁵². En un primer acercamiento, llama la atención la ausencia del concepto clásico de alma, sustituido por el de psique. Si bien los términos alma y psique tienen ambos la misma raíz etimológica, la razón principal de dicho cambio se debe a la necesidad de pensar al ser humano desde categorías personalistas, pues el término alma remite a la visión tomista de influencia aristotélica de pensar al ser humano como sustancia⁵³.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁷ No nos detendremos aquí por falta de tiempo en la exposición del método del personalismo ontológico moderno o personalismo integral. Véase, J. M. BURGOS, “Personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas”, cit., pp. 20-22.

⁴⁸ J. M. BURGOS, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, cit., pp. 94-95.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 91-92.

⁵⁰ J. M. BURGOS, “¿Todos los seres humanos son personas? Acerca de la distinción en bioética entre personas y ser humano”, en *Bioética y cuidados de enfermería* 1 (2014), pp. 57-78.

⁵¹ J. M. BURGOS, “Personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas”, cit., pp. 14-18.

⁵² *Ibid.*, p. 14.

⁵³ Es importante señalar que la ausencia del concepto de alma dentro del personalismo

Además, destaca el carácter personal del cuerpo, el cual no es definido como mera biología. Para Burgos, “el cuerpo manifiesta la persona”⁵⁴. Es más, argumenta que, si hay cuerpo humano, hay persona⁵⁵. El cuerpo es un elemento clave para la comprensión de la persona y elimina la visión espiritual basada solo en cualidades metafísicas del ser humano. Burgos rechaza hablar del ser humano en abstracto, y lo que existen son hombres o mujeres en cuanto personas concretas: ambos son personas, la dimensión sexual es un elemento configurador del ser humano, un dato primario⁵⁶; pero la diferencia entre hombre y mujer “afecta a toda la estructural persona, desde las capas biológicas hasta la dimensión más espiritual”⁵⁷.

El personalismo integral transforma el anónimo sujeto racionalista en una persona singular e irreplicable, ha convertido a un qué con una naturaleza humana en un quién personal irreductible. A este proceso se ha denominado “el giro personalista de la filosofía contemporánea”⁵⁸, que revela la necesidad de la crítica de Burgos al concepto griego de naturaleza. El análisis de la persona del personalismo integral parte de categorías personalistas que permitan entender qué es la persona.

La propuesta de persona de Burgos es una descripción-concepto que se aleja de las definiciones estáticas, reduccionistas y simplistas⁵⁹. El filósofo español ofrece su concepción de persona como ser pluridimensional en *Antropología: Una guía para la existencia*:

“La persona es un ser digno en sí mismo, pero necesita entregarse a los demás para lograr su perfección, es dinámico y activo, capaz de transformar el mundo y de alcanzar la verdad, es espiritual y corporal, poseedor de una libertad que le permite autodeterminarse y decidir en parte no solo su futuro, sino que su modo de ser está enraizado en el mundo de la afectividad y es portador y está destinado a un fin trascendente”⁶⁰.

La persona no es un sinónimo de hombre, sino un modo concreto y específico de entender al ser humano. Porque si bien todos los seres

integral de Burgos no significa un rechazo a la dimensión trascendente de la persona. Véase J. M. BURGOS, “¿Qué es el personalismo integral?”, cit., p. 21.

⁵⁴ J. M. BURGOS, “Personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas”, cit., p. 29.

⁵⁵ Con esta distinción Burgos pretende resolver el problema de la persona dormida. Véase, J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., p. 52.

⁵⁶ J. M. BURGOS, “¿Qué es el personalismo integral?”, cit., pp. 28-29.

⁵⁷ J. M. BURGOS, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, cit., p. 61.

⁵⁸ J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, cit., p. 275.

⁵⁹ K. MOLLINADO DE BOY, “Reflexiones sobre la persona en Juan Manuel Burgos”, cit., p. 58.

⁶⁰ J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., p. 48.

humanos son personas, no todas las personas son humanas⁶¹. Aunque excede con mucho el propósito de este trabajo, es preciso realizar al menos dos observaciones al respecto. Por un lado, la sinonimia total entre persona y ser humano implicaría el olvido de la diferencia específica del ser humano, o en términos personalistas, la estructura radical de la persona, pues Burgos considera la existencia de personas no humanas como los ángeles. Por otro lado, la identificación exclusiva entre persona y ser humano es más bien propia de un humanismo ateo que ignora la existencia de un ser divino personal⁶². Sin embargo, un humanismo exclusivo, que prescinda de Dios en su pensamiento, es una filosofía contra el hombre y que, por tanto, conduce a la disolución del hombre, pues desecha la razón última de su dignidad⁶³.

Como señala Mollinedo en su análisis de la propuesta de Burgos, hay que considerar dos principios básicos a la hora de entender qué es la persona y qué cualidades o atributos le diferencian del resto de los seres. En primer lugar, el pensador español se opone a la definición actualista de la persona, es decir, a través de la posesión de atributos *de facto*; para Burgos se es persona, aunque no se tenga o no haga uso de las cualidades. Más bien, considera que son cualidades o capacidades que no residen en ninguna parte, que no se puede señalar específicamente dónde se encuentran. En segundo lugar, Burgos señala que no son entidades o propiedades separables e independientes de la persona, es decir, las cualidades no se pueden abstraer de su ser persona. De este modo, Burgos responde a la crítica moderna al concepto de sustancia; no existe un sujeto portante, subsistente bajo las propiedades; existe el sujeto con sus propiedades de manera indisoluble⁶⁴.

La compleja estructura de la persona fue recogida inicialmente por Mollinedo⁶⁵, pero es el propio Burgos, de manera pedagógica, quien presenta un diagrama más preciso del misterio de la persona.

⁶¹ J. M. BURGOS, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, cit., pp. 71-95.

⁶² J. SEIFERT, *Excellence and Limits of Juan Manuel Burgos book: 'An Introduction to Personalism'*, en J. BEAUREGARD y A. KLASSEN (eds.), "What is personalism? A dialogue on Juan M. Burgos' An Introduction to Personalism", en *Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum* 14/1 (2024), p. 15.

⁶³ J. M. BURGOS, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, cit., p. 227.

⁶⁴ Burgos se opone frontalmente a la noción de sustancia y coincide con Locke en la imposibilidad de explicar al ser humano a través de la sustancia. Véase, J. M. BURGOS, "Personalismo analógico y personalismo integral. Diálogo con Mauricio Beuchot", en *Quién: Revista de filosofía personalista* 12 (2020), p. 64; y J. M. BURGOS, "De la sustancia al yo como fundamento de la persona. Respuesta a John F. Crosby", en *Quién: Revista de filosofía personalista* 10 (2019), pp. 35-41.

⁶⁵ K. MOLLINEDO DE BOY, "Reflexiones sobre la persona en Juan Manuel Burgos", cit., p. 61.

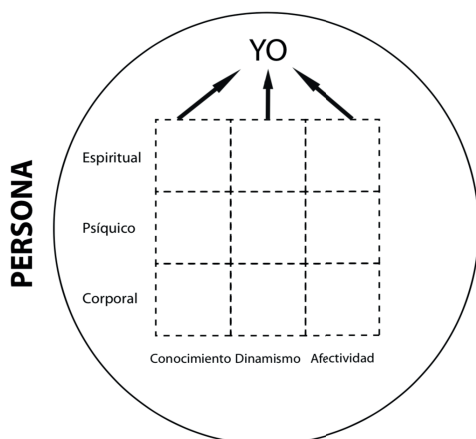


Diagrama de la persona según Burgos.

FUENTE: Juan Manuel Burgos, “¿Qué es el personalismo integral?”, en *Quién: Revista de filosofía personalista* 12 (2020), p. 20.

En el diagrama se pueden distinguir tres dimensiones verticales y tres horizontales⁶⁶. Las horizontales son la corporalidad, el psiquismo y el espíritu⁶⁷. En Burgos, como decíamos, la corporalidad no es mera biología, pues el cuerpo tiene una dimensión personal. Es más, Burgos sostiene que “somos personas, más que por nuestro yo, por nuestra corporalidad”⁶⁸. Así, el pensador español toma el cuerpo como elemento clave de la dimensión personal y no se centra en sus cualidades cognitivas. En el psiquismo se incluye las vivencias personales, los deseos, sentimientos... Con el espíritu, lo más elevado del ser humano –y que según Burgos no remite a religioso⁶⁹– se diferencia radicalmente la persona de los animales. Estas tres dimensiones horizontales se entrecruzan con tres dimensiones verticales: conocimiento, dinamismo –el deseo– y la afectividad.

Por otro lado, la dimensión afectiva, cuyo análisis es deudor de Von Hildebrand, no es reductible a ninguna de las otras dimensiones del ser

⁶⁶ J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., pp. 63-65.

⁶⁷ La dimensión horizontal recoge los tres niveles de la persona (Véase J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, cit., p. 277). Para Burgos, esta concepción tripartita conlleva con la ruptura del problema dualista del ser humano y permite, en segundo lugar, un análisis minucioso de los órdenes emocionales, vivenciales... de la persona. Ahora bien, consideramos que es necesario una fundamentación de lo que Burgos entiende por psíquico y espiritual.

⁶⁸ J. M. BURGOS, “Personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, cit., p. 23.

⁶⁹ J. M. BURGOS, “Personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas”, p. 15.

humano; posee un carácter originario, que impide que sea concebida como reacción a un estímulo, sino que remite al hecho primordial de sentir. Asimismo, Burgos defiende que el ser humano no siente con el cuerpo, sino que distingue una dimensión espiritual que remite a la capacidad humana de vivenciar para sí mismo situaciones determinadas⁷⁰.

Este diagrama engloba desde las estructuras más elementales hasta las más elevadas de la persona. Por último, es necesario subrayar el carácter dialógico del ser persona: la persona no nace ni se forma aislada, sino en el marco de las relaciones interpersonales⁷¹.

8. El concepto de dignidad

Burgos sostiene que el ser humano es un ser especialísimo por la perfección intrínseca que posee y que le coloca por encima del resto de los seres vivos. Esta preponderancia del ser humano se articula en torno a un concepto de gran relevancia metafísica y moral: la dignidad. La distinción entre ser humano y persona resulta falaz a raíz del concepto de dignidad, puesto que todo ser humano es persona desde el momento de su concepción.

El filósofo español es consciente de la necesidad de una fundamentación ontológica de la dignidad⁷². Afirma que la persona es el ser digno por excelencia por encima del cosmos, la materia, las plantas y los animales⁷³. Burgos admira la perfección existente en el universo y de los organismos naturales, pero ni todo ello reunido puede superar la dignidad distinta y superior de la persona humana. Solo la persona es digna en sentido radical⁷⁴.

Distingue tres notas sobre la primacía radical de la dignidad humana en su obra *Antropología*⁷⁵. En primer lugar, la dignidad de la persona es una perfección intrínseca y constitutiva. La dignidad no depende de la posesión o capacidad de ejercitar determinadas cualidades. Para Burgos, toda persona es digna por el mero hecho de ser persona, aunque carezca o posea de modo deficitario algunas de las características específicas de lo humano. No se puede ser más o menos persona, o se es o no se es persona. En segundo lugar, la dignidad de la persona hace que sea un valor en sí mismo. Burgos recoge la tradición kantiana de que el ser humano es

⁷⁰ J. M. BURGOS, “¿Qué es el personalismo integral?”, cit., pp. 22-23.

⁷¹ K. MOLLINADO DE BOY, “Reflexiones sobre la persona en Juan Manuel Burgos”, p. 60.

⁷² *Ibid.*, p. 28.

⁷³ J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., p. 48.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 47-52.

un fin en sí mismo; la dignidad de la persona tiene valor en sí mismo, por el simple hecho de existir y, por tanto, impide su instrumentalización. Y, en tercer lugar, el valor de la persona es absoluto, no depende de valoraciones externas; se trata para Burgos de un valor que se encuentra por encima de cualquier otro valor del mundo moral.

Estas tres notas de la dignidad suponen dos corolarios dentro del análisis de la dignidad de Burgos. Primeramente, la dignidad de la persona es el fundamento de los derechos humanos. Burgos sostiene que los derechos humanos no son concesiones que los Estados y gobiernos hacen, sino exigencias interiores que emanan del ser moral. Y, seguidamente, la dignidad de la persona hace que cada hombre y mujer sean irrepetibles e insustituibles⁷⁶. Por último, Burgos reconoce la labor de la Iglesia católica en la defensa de la dignidad de la persona, que sostiene el valor intrínseco de todo ser humano con independencia de su sexo, cultura, nación, etc. Los conceptos de persona y dignidad se han impuesto de manera efectiva gracias a la labor del cristianismo.

9. Conclusión crítica

Tras la exposición del concepto de “persona” del personalismo integral, es necesario abordar cinco interrogantes que aparecen en sus textos y que consideramos que no están resueltos de manera satisfactoria:

En primer lugar, es necesario un desarrollo ulterior de la noción de dignidad, que esclarezca los diversos sentidos del término⁷⁷. Burgos no profundiza en el concepto, sino que se limita a desplegar las notas o características del mismo; sin embargo, su análisis adolece de la distinción de los sentidos de dignidad. Así, autores como Torralba distinguen entre dignidad ontológica, ética y teológica⁷⁸. Siguiendo esta distinción, Burgos desarrolla en su obra una concepción ontológica de la dignidad, que es diferente de la visión moral, teológica o jurídica de la misma. Así, mientras que la dignidad ética se expresa a través del obrar humano como poseedor de cualidades (capacidades que varían durante las dife-

⁷⁶ Esta afirmación permite a Burgos abordar las nociones de individuo y especie. Critica abiertamente a los denominados filósofos antiespecistas que esgrimen contra la primacía de la persona la falacia especista. Estos sostienen que es un error considerar a la especie humana como primera.

⁷⁷ Autores que han abordado el estudio de la dignidad son muchos; referimos aquí algunos como J. VILLARÓIG MARTÍN, “Dignidad personal: aclaraciones conceptuales y fundamentación”, en *Quién: Revista de filosofía personalista* 2 (2015), pp. 56-62; R. ANDORNO, *Bioética y dignidad de la persona*. Tecnos, Madrid 1998; T. MELENDO y L. MILLÁN-PUELLES, *Dignidad: ¿una palabra vacía?*, EUNSA, Pamplona 1996.

⁷⁸ F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram y John Harris*, Herder, Barcelona 2005, pp. 84-95.

rentes etapas vitales como así critican), la dignidad ontológica es estática⁷⁹, es siempre la misma y no varía; es intrínseca al ser humano y se refiere a la estructura esencial de lo que es y necesariamente tiene que ser. La dignidad ontológica es la condición de posibilidad de la ética y, por ende, de la bioética. De este modo, el ser humano es siempre persona (dignidad ontológica), pero a través de su experiencia vital e histórica puede perder o no su dignidad ética, pues sus capacidades y cualidades humanas mutan. Gracias a esta distinción, se puede observar que los críticos de la noción de dignidad yerran y dirigen sus críticas a la dignidad moral o ética, la cual sí varía en los diferentes estados de la vida humana; no así la dignidad ontológica. En la obra de Burgos no se halla un desarrollo de este importante concepto filosófico, que enriquecería la concepción de persona del personalismo integral.

Seguidamente, y como corolario del primer punto, Burgos no profundiza el problema de la fundamentación ontológica de la dignidad. ¿Cuál es la razón de ser de la condición especialísima del ser humano como persona que nos permite distinguirnos del resto de los seres vivos? En la obra de Burgos no existe este planteamiento ontológico, que permita comprender el ser de la persona. Consideramos que una aproximación posible consiste en considerar que la dignidad es el punto de partida, un axioma no empírico y evidente, que nos permite diferenciar a las personas de las cosas. Pues, si definimos digno como aquello que tiene valor (en sí), la necesidad de fundamentar su valor lo convierte en un instrumento, no en un fin. Los fines se desean o persiguen por sí mismos; los medios, no. De este modo, la dignidad es un axioma que no necesitaría de fundamentación ulterior y debería ser tomado como fundamento en sí mismo⁸⁰.

En tercer lugar, existe el problema bioético de la evolución biológica de la persona. ¿Cuándo un ser humano es persona? ¿Lo es en todas sus fases del desarrollo humano? La postura del personalismo integral consiste en que la persona es siempre persona; no se es más o menos persona. En su análisis, Burgos considera los procesos biológicos del ser humano y rechaza la visión contemporánea de la persona basada en las actualizaciones de una serie de características, es decir, Burgos se opone a la concepción de pensadores bioéticos (como Singer o Dennett) que sostienen que se es persona solo y cuando se tienen una serie de carac-

⁷⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁸⁰ Sin embargo, Seifert sí realiza un interesante análisis señalando cuatro fuentes de la dignidad de la persona. Véase J. SEIFERT, "El hombre como persona en el cuerpo. Qué significa ser una persona", en *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 112 (1995), pp. 150-156.

terísticas en acto⁸¹. Aunque el personalismo integral está trabajando en ello, interrogantes bioéticos como son el de la persona dormida, mencionado ya en este trabajo, o el argumento de la potencialidad del embrión están lejos de ser resueltos⁸².

En cuarto lugar, hace falta una mayor clarificación de la tripartición de la persona de Burgos. ¿Dónde reside la distinción entre psique y espíritu, y cuál es su fundamentación última? ¿Qué potencias y capacidades humanas corresponden a cada una de las esferas del ser persona? Si bien Burgos sostiene que los sueños, deseos o el inconsciente son estructuras relativas a la psique⁸³, no desarrolla una fundamentación biológica y ontológica de estas dos dimensiones de la persona. Asimismo, si la tradición filosófica tuvo que hacer frente al denominado problema de la comunicación de las sustancias, y aunque Burgos defienda una visión unitaria de la persona –evita la “personalización” de las facultades, pues no las concibe como entidades autónomas: es el sujeto o persona quien actúa, siente o piensa⁸⁴–, la tripartición de la persona genera nuevos retos que el personalismo integral deberá responder. Por otro lado, si bien Burgos defiende la centralidad de la persona, nociones como “biología personalizada”⁸⁵ requieren de desarrollos más exhaustivos.

En último lugar, y enlazando con el segundo y cuarto puntos, es necesario también una fundamentación biológica de la persona. ¿Ser persona es una consideración ontológica o una pertenencia a una especie biológica (especismo) que autores contemporáneos critican? Los críticos de la condición especial del ser humano son enemigos de la visión especista, según la cual el ser humano es superior por pertenecer a la especie humana. Sin embargo, es necesario mostrar dos errores de los defensores del antiespecismo. Primero, la dignidad no expresa superioridad de un hombre o mujer sobre otro, sino de todo ser humano sobre el resto de los seres vivos; esta excelencia sitúa al ser humano en otro orden de ser⁸⁶. Segundo, es erróneo defender un igualitarismo genético entre ser humano y el resto de las especies, pues estudios biológicos y antropológicos demuestran la naturaleza singular del ser humano⁸⁷.

⁸¹ Burgos critica así a la concepción actualista de persona de Peter Singer y las graves consecuencias morales de su teoría. Véase J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., p. 52.

⁸² En este mismo sentido, recomendamos el artículo de A. SUÁREZ, “El embrión es una persona. Una prueba”, en *Cuadernos de Bioética* 47-49 (2002), pp. 19-38.

⁸³ J. M. BURGOS, “Personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas”, p. 15.

⁸⁴ J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., p. 21.

⁸⁵ J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, cit., p. 283.

⁸⁶ Á. APARISI MIRALLES, “En torno al principio de dignidad humana. (A propósito de la investigación con células troncales embrionarias)”, en *Cuadernos de Bioética* 54 (2004), p. 266.

⁸⁷ F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram y*

Bibliografía

- ANDORNO, R., *Bioética y dignidad de la persona*. Tecnos, Madrid 1998.
- APARISI MIRALLES, A., “En torno al principio de dignidad humana. (A propósito de la investigación con células troncales embrionarias)”, en *Cuadernos de Bioética* 54 (2004), pp. 257-282.
- BERMEO ANTURY, E., “Acercamiento al concepto de naturaleza en Juan Manuel Burgos”, en *Quién: Revista de filosofía personalista* 1 (2015), pp. 97-115.
- BURGOS, J. M., *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2007.
- , “De la sustancia al yo como fundamento de la persona. Respuesta a John F. Crosby”, en *Quién: Revista de filosofía personalista* 10 (2019), pp. 35-41.
- , *¿Es posible definir el personalismo?*, en AA.VV., *El primado de la persona en la moral contemporánea*, EUNSA, Pamplona 1997, pp. 143-152.
- , “Integral Personalism: Some Insights into a new Philosophical Proposal”, en *Philosophical News* 16 (2017.), pp. 29-48.
- , *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012.
- , *La experiencia integral*, Palabra, Madrid 2015.
- , *La fuente originaria. Una teoría del conocimiento*, Comares, Granada 2023.
- , *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía*, BAC, Madrid 2014.
- , “Persona versus ser humano: un análisis del esquema argumentativo básico del debate”, en *Cuadernos de Bioética* 19/3 (2008), pp. 433-447.
- , “Personalismo analógico y personalismo integral. Diálogo con Mauricio Beuchot”, en *Quién: Revista de filosofía personalista* 12 (2020), pp. 53-78.
- , “Personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, en *Quién: Revista de filosofía personalista* 1 (2015), pp. 9-27.
- , “Personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas”, en *Quién: Revista de filosofía personalista* 2 (2015), pp. 7-32.
- , *Presentación*, en J. M. BURGOS (ed.), *El giro personalista: del qué al quién*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2011, pp. 9-11.
- , “¿Qué es el personalismo integral?”, en *Quién: Revista de filosofía personalista* 12 (2020), pp. 9-37.
- , *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Palabra, Madrid 2009.
- , *Repensar la naturaleza humana*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2007.
- , “¿Todos los seres humanos son personas? Acerca de la distinción en bioética entre personas y ser humano”, en *Bioética y cuidados de enfermería* 1 (2014), pp. 57-78.
- , “Una cuestión de método: el uso de la analogía en el personalismo y en el tomismo”, en *Diálogo filosófico* 68 (2007), pp. 251-268.

John Harris, cit., p. 185.

- BURITICÁ ZULUAGA, D., "El concepto de persona humana en la tradición cristiana y su progresión hacia el personalismo", en *Cuestiones Teológicas* 41/96 (2014), pp. 467-493.
- GARCÍA CUADRADO, A., "Problemas constitucionales de la dignidad de la persona", en *Persona y Derecho* 66-67 (2012), pp. 449-514.
- HAYRY, H. y HAYRY, M., *¿Quién es como nosotros?*, en P. CAVALIERI y P. SINGER (eds.) *El proyecto "Gran Simio". La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid 1998, pp. 218-229.
- MCGINN, C., *Grandes simios, humanos, alienígenas, vampiros y robots*, en P. CAVALIERI y P. SINGER (eds.), *El proyecto "Gran Simio". La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid 1998, pp. 187-193.
- MELENDO, T. y MILLÁN-PUELLES, L., *Dignidad: ¿una palabra vacía?*, EUNSA, Pamplona 1996.
- MOLLINEDO DE BOY, K., "Reflexiones sobre la persona en Juan Manuel Burgos", en *V Jornadas de la Asociación Española de Personalismo, "Del qué al quién"* (2009), pp. 54-61.
- SEIFERT, J., *Excellence and Limits of Juan Manuel Burgos book: 'An Introduction to Personalism'*, en BEAUREGARD, J. y KLASSEN, A. (eds.), "What is personalism? A dialogue on Juan M. Burgos' An Introduction to Personalism", en *Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum* 14/1 (2024), pp. 7-17.
- SEIFERT, J., "El hombre como persona en el cuerpo. Qué significa ser una persona", en *Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 112 (1995), pp. 129-156.
- SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, Pamplona, EUNSA, 2010.
- SUÁREZ, A., "El embrión es una persona. Una prueba", en *Cuadernos de Bioética* 47-49 (2002), pp. 19-38.
- TORRALBA, T., *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram y John Harris*, Herder, Barcelona 2005.
- VILLAROIG MARTÍN, J., "Dignidad personal: aclaraciones conceptuales y fundamentación", en *Quién: Revista de filosofía personalista* 2 (2015), pp. 56-62.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011.

The Idea of Community in Dietrich von Hildebrand and Julián Marías

La idea de comunidad en Dietrich von Hildebrand y Julián Marías

FRANCISCO PANTALEÓN*

Abstract: Dietrich von Hildebrand's metaphysical investigation of the nature of community offers compelling insights into the formation of a community bound by specific values called *virtus unitiva*. But this is discussed with an ontological and axiological slant, which makes it difficult to understand how it bears on concrete reality. But Julián Marías's philosophy proves to be a fertile ground for suggesting areas in which Hildebrand's metaphysics of community may be incarnated in the here and now, specifically through the Marían notions of *vigencia* and *convivencia*. Values, which are at the center of Hildebrand's philosophy, can in some way find their concretization in *vigencias*, which are the concrete realities that permeate the social fabric, and are therefore the latent values held by a community. In this way, *vigencias* can likewise help explain the contents and scope of a *virtus unitiva*, the unifying power that binds persons in a *communio personarum*. Through a mutual enrichment of these two philosophers' ideas of community, the rich metaphysical insights articulated by Hildebrand, which have received less attention, can be brought to inform the community life lived by each one.

Keywords: Community, values, *virtus unitiva*, *vigencia*, *convivencia*.

Resumen: La investigación metafísica de Dietrich von Hildebrand sobre la naturaleza de la comunidad ofrece ideas convincentes sobre la formación de una comunidad unida por unos valores específicos denominados *virtus unitiva*. Sin embargo, se discute con un sesgo ontológico y axiológico, lo que dificulta la comprensión de su relación con la realidad concreta. Pero la filosofía de Julián Marías resulta ser un terreno fértil para sugerir áreas en las que la metafísica de la comunidad de Hildebrand puede encarnarse en el aquí y ahora, concretamente, a través de las nociones marianianas de *vigencia* y *convivencia*. Los valores, que están en el centro de la filosofía de Hildebrand, pueden encontrar de algún modo su concreción en las *vigencias*, que son las

* University of Asia and the Pacific. Email: francisco.pantaleon@uap.asia. ORCID: 0009-0007-3663-5883

realidades concretas que impregnan el tejido social y, por tanto, los valores latentes que posee una comunidad. De este modo, las vigencias también pueden ayudar a explicar el contenido y el alcance de una *virtus unitiva*, el poder unificador que vincula a las personas en una *communio personarum*. A través de un enriquecimiento mutuo de las ideas de comunidad de estos dos filósofos, las ricas ideas metafísicas articuladas por Hildebrand, que han recibido menos atención, pueden aportar información a la vida comunitaria vivida por cada uno de ellos.

Palabras clave: Comunidad, valores, *virtus unitiva*, vigencia, convivencia.

Recibido: 12/07/2024
Aceptado: 14/12/2024

The framework of recent studies in personalist philosophy illustrates the community and its types as concentric circles, as the common explanation in sociology has held. The largest circle is representative of the greater social sphere while the innermost circle represents the family as the nucleus of society, and in between are various forms of communities.¹ There are also ideas put forward in sociology that attempt to explain the nature of communities as a mere construct, a mental creation of persons for the convenience of living together with persons other than themselves. Hence, some questions still demand a satisfactory answer. Where does a community come from? Do persons create a community or are they born and inserted into it? What unites persons with each other in a society? Is there a difference between relationships, communities, societies, and other groups or collectives?

These questions are not new; they must simply be rediscovered in greater depth. There are already answers waiting to be unveiled and their operative potencies to be unleashed. I have in mind Dietrich von Hildebrand's *Metaphysics of Community* (1932) and Julián Marías's *The Structure of Society* (1955). Between these two, Hildebrand's work seems to have received less attention because it has not yet made its way to the English-speaking world. Apart from the original German, only a Spanish translation has been made of one of the most important works of Hildebrand-and perhaps the most important work in social ontology to date.² It comes as no surprise, therefore, that Hildebrand's ideas on community have scarcely been discussed save by a few scholars. But this should not hinder us from drawing out the abundant insights in this monumental work.

Even then, a thorough elucidation of his *Metaphysics of Community* is a weighty task, so I reckon it more feasible to make a comparative study between Marías's ideas on community and social forms, which are already relatively known in the personalist tradition, and Hildebrand's ideas on community. Furthermore, the philosophical method employed by Marías makes for a great prelude to Hildebrand's social ontology. The reason is that Marías begins with concrete reality –human life– and begins to theorize *from* it, to reach the level of abstraction, that is, of ontology. Seeing Marías's philosophy and philosophical method as prefatory to Hildebrand's social ontology not only provides the opportunity to enable a dialogue between the two thinkers, but also offers the chance to im-

¹ J. M. BURGOS, *Personalist Anthropology: A Philosophical Guide to Life*, translated by James Beauregard, Wilmington, Delaware, Vernon Press 2022, pp. 222-227.

² An English translation is currently being prepared by the Hildebrand Project.

agine how the axiological and ontological slant of Hildebrand's notion of community can be brought to bear on concrete reality.

1. Dietrich von Hildebrand: Value, *Virtus Unitiva*, and the Community

The human person "is destined to be a member of communities," Hildebrand writes in his *Metaphysics of Community*.³ But that "destiny" is, in my interpretation of Hildebrand, twofold. First, in the sense that the human person is meant to be in the community and that, by his very constitution *qua* person, man finds himself included in a community (or in several communities), in whatever form and level it may appear, and realizes himself in it. Second, in the sense that the person possesses the power to form communities, to create internal bonds with another person or several others; and if not to create a community, then to strengthen the values that permeate and bind the community one finds himself in.⁴ What gives rise to this twofold characteristic of man's vocation to communal life? It has to do with Hildebrand's theory of value. Without any difficulty, man finds intrinsic value in living in a community and in forming communities.

The presentation of his notion of community is unique in that he elucidates these communitarian dimensions of persons through his distinctive axiological approach. Dr. Alessandro Salice even claims that Hildebrand proposes the clearest expression of social ontology, especially in answer to the deadlock met by many thinkers attempting to think through a social ontology: "What is the specific glue that connects the individuals to each other?"⁵ He sees the various forms of community (from dyadic relationships to vast groups formed in the first-person plural "we") as built on specific values and the proper response to values. This axiological character is at the center of his whole philosophy. But unlike other philosophers who have conveniently used the term ambiguously while developing their philosophies, Hildebrand makes it a point to clarify what he means by it.⁶ He uses the term "value" to refer to those

³ D. VON HILDEBRAND, *Metafísica de la comunidad: Investigaciones sobre la esencia y el valor de la comunidad*, translated by Urbano Ferrer and Sergio Sánchez-Migallón, Madrid, Editorial Universidad Francisco de Vitoria 2023, p. 137. The quoted translations throughout this paper are mine.

⁴ HILDEBRAND, *Metafísica de la comunidad*, p. 232.

⁵ A. SALICE, "Communities and Values. Dietrich von Hildebrand's Social Ontology," in A. Salice, H.B. Schmid (editors), *The Phenomenological Approach to Social Reality, Studies in the Philosophy of Sociality* 6, Springer International Publishing Switzerland 2016, p. 249.

⁶ M. BURKE, "The axiological interpretation of community according to Dietrich von Hildebrand," Master's Thesis, University of Dayton 1967, pp. 1-22.

things that have an importance-in-themselves, those which are objectively good, which is radically distinct from that which is subjectively satisfying.⁷

What makes his axiological system even clearer is that he demands a “value response” to every value. The value of something, its objective preciousness, has to be met with the adequate response –and for Hildebrand, the response to each value is singular. That is, there is an adequate, or proper, value response to *each* value. For instance, the proper value response to a gift is gratitude; anything apart from this response is inadequate. “To every good endowed with a value, as well as to everything tainted by a disvalue, an adequate *response* is due.”⁸

But the question to face is where this reality of value comes from in the first place. Why do persons, things, and events, among others, have value? For Hildebrand, the answer lies in how value emerges from the fact that there is such a thing as *importance*. For the “question of importance has as much an original and objective meaning as the question of truth and existence.”⁹ One cannot speak of being or existence without considering the degree of its importance, because “[i]mportance is as *fundamental as being* [emphasis is in the original].”¹⁰

We cannot conceive of any “neutral” reality. Reality, whatever exists, “necessarily calls forth the question of its meaning, its importance.”¹¹ The meaning of reality so greatly depends on the extent to which we appropriately recognize its importance, especially in the moral domain. Nevertheless, an important distinction must be made between what is “subjectively satisfying” and what is “objectively good” (or as Sr. Magnifica Burke alternatively puts it, objectively precious).¹² Only the latter is, for Hildebrand, what can constitute true values. For values are inescapably linked to the Divine: “Whatever is good and beautiful, all that possesses a value, is a reflection of His eternal light and imitates God according to its own fashion.”¹³ He also says, “Every value of a created being in a specific way reflects God, who is the sum of all values.”¹⁴ “Hence, the objectivity of values

⁷ D. VON HILDEBRAND, *Ethics*, Steubenville, Ohio, Hildebrand Press 2020, pp. 63-65.

⁸ *Ibid.*, 251.

⁹ *Ibid.*, p. 74.

¹⁰ *Ibid.*, p. 74.

¹¹ *Ibid.*, p. 75.

¹² Cfr. *Ibid.*, p. 79.

¹³ D. VON HILDEBRAND, *Liturgy and Personality*, Steubenville, Ohio, Hildebrand Press 2016, p. 7.

¹⁴ D. VON HILDEBRAND, *Christian Ethics*, New York, David McKay Company, Inc. 1953, p. 162.

must be met with an adequate response from man, because “each value [is] a reflection of God” –and before God, there is always a proper response.¹⁵

This is of utmost importance because the reflection of the Divine in values is a testament to the profound and intrinsic unifying force that values possess, and each bond receives depth and intensity to the degree that each party respects the value that unites them. In other words, the more secure each party is in their adherence to the values that bind, the stronger the unity.¹⁶ Only values have this unitive quality that creates an internal bond between persons. Hildebrand says that every value, insofar as it is a value, has the potency to unite persons and serve as the ambit around which a community forms itself, and he calls this unitive force “*virtus unitiva*” (literally, “unitive power” or a power that unites persons).¹⁷ For instance, the *virtus unitiva* that tethers members of a state is justice; and justice, as the *virtus unitiva* of a state, acts as the nerve of the community. It is the *virtus unitiva* –e.g., justice– that creates the “community *corpus*” that is not and should not be viewed as a *corpus* with independently-functioning organs, but a *corpus* whose members are bound by a specific *virtus unitiva*.¹⁸

There is also a possibility that communities are not created despite the presence of values between persons, such as when we happen to get along very well with a stranger during our commute and our contact terminates after alighting the train. In this case, the *virtus unitiva* of values is not absent but operates with less intensity and does not culminate in the formation of a community. In place of a community, what is formed is what Hildebrand calls “interpersonal situations,” which can be either powerful or weak. It must not be forgotten that, while communities are interpersonal situations, not all interpersonal situations are considered communities.¹⁹ This is possible because there are some values that, though intrinsically important, are not powerful enough to form a *corpus*.²⁰ In any case, one cannot lose sight of the fact that values play

¹⁵ HILDEBRAND, *Liturgy and Personality*, p. 8.

¹⁶ HILDEBRAND, *Metafísica de la comunidad*, pp. 121 and 124.

¹⁷ *Ibid.*, p. 171.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 171.

¹⁹ HILDEBRAND, *Metafísica de la comunidad*, p. 171. See K. Wojtyła, *Person and Community: Selected Essays*, trans. Theresa Sandok, OSM, Vienna, Austria, Lang 1993, p. 283: “Marriage as such is not yet a society, but simply a very intimate interpersonal community (‘two in one flesh’).”

²⁰ *Ibid.*, p. 171. See also M. Crespo Sesmero, “Responsabilidad compartida y solidaridad ante los valores. Un análisis fenomenológico,” *Veritas* 4, no. 21, 2009, p. 318. “[L]os valores morales poseen una fuerza unificadora y constitutiva de grupos mayor que cualquier otro tipo de valores.”

a decisive part in the real construction of a community: “value unites... all persons who come within its ambit of influence,” each to a greater or lesser extent –because some values are more valuable than others– “[and] it brings about unity in the most profound manner.”²¹ This is Prof. Michał Bardel’s basis for saying that the most important community-forming principle is “the *community-creating power of values*.”²²

For Prof. Bardel, there are four principles derivable from Hildebrand’s social ontology that express the diverse ways in which communities form: (1) A mutual identification with another’s life, (2) a social act that creates a lower-order community, (3) a vital circle of *mutual belonging*, and (4) a *virtus unitiva* that forms a community.²³ Prof. Bardel rightly interprets the centrality of values in the formation of communities, in particular the *virtus unitiva*, and how the fourth principle alone has the power to form genuine communities.

However, to narrow the act of creating communities to these four principles seems to overlook the equally central place of *persons* in forming a community. Certainly, Hildebrand sees higher-order communities emerging from individuals brought together by values that have unitive force, that are *virtutes unitivae*, but only when there are persons “fully perceptive” and “responsive to them.”²⁴ The community has a destination but, more importantly, the individuals that form a community have a destination, too, and it is they who have primacy.²⁵

Hildebrand, much like Karol Wojtyła and Julián Marías, is unwavering in his stance that persons are irreducible to the community, that individuals cannot be compromised for the ends of the community, and that we must not dilute the individual in the face of community life. This is wholly opposite to the Aristotelian position that the good of the community is a better and more godlike end to attain. This Aristotelian position is echoed later in the twentieth century by the Austrian philosopher and sociologist Othmar Spann, whom Hildebrand is suspected to have had in mind when he wrote his *apologia* of the metaphysics of the community. Among other things, Spann contended that the “whole gives to its members their reality and their structure,” which in effect undermines the value of the individual as simply a member whose function

²¹ *Ibid.*, p. 313.

²² M. BARDEL, “The Island Community of Spinalonga Seen in the Light of Dietrich von Hildebrand’s Phenomenology of Community,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 91, n. 4, 2017, p. 661.

²³ *Ibid.*, pp. 660-661.

²⁴ HILDEBRAND, *Liturgy and Personality*, p. 14.

²⁵ Cfr. HILDEBRAND, *Metafísica de la comunidad*, 233.

and value are contingent on the whole.²⁶ This aspect of Spann's social theory is summed into two: "(1) that society itself is the true reality; and (2) that the whole is primary, and thus that the individual exists only as a component or member of the whole."²⁷

But clearly, Hildebrand vehemently opposed this in his formulation of the community. In tune with many other personalists, Hildebrand notes: "More important than the good of any natural community is the salvation of the individual soul. The demands of the latter take precedence."²⁸ That is, persons have primacy over communities. But this does not in any way denigrate man's need for communities. Rather, the human person is perfected within the community, never without it, for in it he consciously and freely abandons himself to the *virtus unitiva* of the values a community upholds.²⁹

Hence, it might appear confusing why Hildebrand writes in another work, "It is true that individuals sustain the community (though not *vice versa*)."³⁰ Does this not seem to contradict what has been said thus far? The crucial aspect to consider is how Hildebrand qualifies this apparently jarring statement. In what follows this striking line, he clarifies—though it is not immediately evident—that what the community does is sustain the *inclusion* of each individual *in* the value that unites them, through the individual's exercising of that very value.³¹ There is thus no trouble affirming the consistency of his position that persons ontologically precede communities. We can imagine here the strong dynamic between an "emergent" and "supervenient" feature in persons and in communities. Communities *emerge* because they are formed *from the individual*, and persons remain included in the community because of that *supervenient* (i.e., "coming from above") unitive power that corrals individuals in a community.

²⁶ B. LANDHEER, "Othmar Spann's Social Theories", *Journal of Political Economy* 39, n. 2, 1931, p. 243. <https://doi.org/10.1086/254199>

²⁷ *Ibid.*, "Othmar Spann's Social Theories," p. 241.

²⁸ HILDEBRAND, *Metafísica de la comunidad*, p. 394.

²⁹ Plato, in his *Crito*, relates Socrates' obedience to the laws of Athens which is to exact his punishment of death. Instead of assenting to Crito's pleas to escape and flee to Thessaly, he wills, as a citizen of that state, to give up his life in respect of Athenian law. Hildebrand would disapprove such an attitude, for it suggests a form of community in which laws are given power to dilute the conscience of the personal subject.

³⁰ D. VON HILDEBRAND, *My Battle Against Hitler: Defiance in the Shadow of the Third Reich*, translated and edited by John Henry Crosby and John F. Crosby, New York, Image 2016, p. 329.

³¹ *Ibid.*

There should be no ambiguity here: the person is the very principle from which the *virtus unitiva* of communities emerges since communities are always a *communio personarum*, a communion of persons. “Opposite to what happens in the sphere of the organism, persons create the community and are not maintained by the whole. The parts are prior to the whole.”³²

The wholeness that each person is further perfected when they are as a whole: although “the parts are ontologically prior to the whole, they constitute the whole and the whole is dependent on their existence.”³³ More than that, the primacy of the person can be understood by recognizing the inherent value in him: “the values that an individual person can possess are much higher than those which a community can possess.”³⁴

It is precisely for this reason –the fact of man’s being whole *in himself* but meant also to be *within* a whole– that the person’s ontological superiority over the community does not at all impede the serious ontological significance of the latter. The person and the community are, as it were, co-causes of each other’s good because the person creates the community and the community perfects the person: the “person can come in his full personality only as a member of community [*sic*]; and the higher the rank of value of the community, the more he fulfills his ultimate meaning as a person.”³⁵

We must note, however, that there are degrees to which the community perfects persons. The reason behind this is that communities differ by degrees. There are specific axiological ranks that Hildebrand assigns to different kinds of communities, and the higher the axiological rank of the community, the greater its facility for perfecting its members. But before we can ascertain how that hierarchy of values is determined, it is requisite to understand the kinds of communities Hildebrand describes.

Dr. Hrvoje Vargić outlines six distinctions in Hildebrand’s taxonomic classification of communities: the distinction between (1) duopersonal and pluripersonal communities, (2) communities whose existence depends on its members and those that do not, (3) communities formed either experientially or objectively, (4) material or formal communities,

³² HILDEBRAND, *Metafísica de la comunidad*, p. 152.

³³ H. VARGIĆ, “On Truth and Totalitarianism: Assessing Contemporary Relevance of Dietrich von Hildebrand’s Political Philosophy,” Doctoral Dissertation, The John Paul II Catholic University of Lublin, 2022, p. 129.

³⁴ HILDEBRAND, *Metafísica de la comunidad*, p. 322.

³⁵ H. VARGIĆ, “On Truth and Totalitarianism,” p. 123.

(5) primary or secondary communities, and (6) communities that have *organs* that represent it in a particular way apart from other members.³⁶ These distinctions are not meant to be visualized in a diagram that conveniently describes the way the classifications branch out; rather, it must suffice to view these as distinctions in the repertory of possible kinds of communities, the way they are formed, and what constitutes them. That is to say, “[d]ifferent communities also have different realms of meaning and different functions.”³⁷ Appended to this formation of communities is “[h]is idea... that when a number of persons turn together to some value, they are unified in it in a way directly analogous to the way in which a single person is recollected in value.”³⁸

With these six distinctions of communities found in Hildebrand’s work, he efficiently provides a set of criteria to determine their realm of meaning, their power for perfection, their unitive efficacy; in a word, the intensity of their *virtus unitiva*. Now, the effects of this unitive power are proportional to the extent to which a community embodies each of eight criteria that determine the genuineness of any community. This is drawn from the *Metaphysics of Community* and is outlined by Sr. Burke with great brevity and accuracy.³⁹ They are the following:

1. The unity in the community;
2. The love that permeates the community;
3. The shared good that organizes the community;
4. The specific value actualized by the community;
5. The specific works carried out by the community;
6. The spiritual and cultural development enabled by the community;
7. The acquiring of mutual benefits for members of the community;
8. The provision of objective goods for the members of the community.

In fact, these criteria occupy such a central place in Hildebrand’s idea of community that, Sr. Burke says, “the study which Dr. von Hildebrand made of communities is an axiological study but not properly speaking a metaphysical one.”⁴⁰ Sr. Burke’s claim is a loaded one and this study’s focus cannot afford to lock horns with such delicate propositions. In any case, this strong axiological slant is, as much as it seems, not the end of Hildebrand’s social ontology.

³⁶ *Ibid.*, pp. 129-132.

³⁷ *Ibid.*, p. 132.

³⁸ CROSBY, *The Selfhood of the Human Person*, p. 204.

³⁹ BURKE, “The axiological interpretation of community,” pp. 59-62.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 105.

Hildebrand admits in the conclusion to his *Metaphysics of Community* that the diversity of the kinds of communities, the various values –and the *virtus unitiva*– specific to each community, and the repertory of possibilities in which communities can find themselves in the axiological hierarchy, “impede us from encountering a common denominator for all communities.”⁴¹ But, for Hildebrand, this is not a hurdle because, as each community is an ontological reality of its own, they nevertheless have “an importance and value... by which they glorify God,” and that is what is most sought in a genuine communion of persons, whether it is a duopersonal or multipersonal community.⁴² For what matters is that each person within the community achieves his perfection precisely *in* the community, in communion *with others*.

A genuine community facilitates the personal realization of each member. This is why various forms of communities exist to provide and sustain an aspect of the good in the life of a person. The person, for instance, eventually has to enter a professional community in which he exercises his professional vocation; he will also likely enter an academic community for his educational formation, through which the latent faculties of the human person are molded; there is also nation-state into which persons are inserted as citizens, overseeing justice among its members and distributing the adequate material means for each one’s realization, and so on.

The multiplicity of communities and their possibilities are all there for the good of the person, each existing –if genuine– for the many dimensions that serve the person’s good. Yet the person must be responsible for joining communities; he cannot simply be dragged into one. But how about the family or country one is born into? There is a demand for the person to critically appraise these communities and the traditions that invigorate them and *make himself* a part of it. Without both the freedom and necessity to be a part of those communities, he will only find himself alienated from it.

Emphasis has been made on Hildebrand’s idea of community as resting firmly on his axiological system. But it would seem that the difficulty that one comes across in community creation through his articulation of values and value responses, is that the *concrete* reality of the community is, in a way, shrouded by the *theoretical* conclusions about the community. That is, the interpretations that Hildebrand makes about the commu-

⁴¹ HILDEBRAND, *Metafísica de la comunidad*, p. 393.

⁴² *Ibid.*, p. 394.

nity –its forms, hierarchy, etc.– risk departing from concrete reality, from the life of each one, when it is left at the level of theory.

In no way does this make Hildebrand's ideas about community less relevant. Rather, this fact invites us to resurface from the metaphysical domain in which Hildebrand operates, and to carry its consequences into concrete reality; that is, life as it is lived by each one, because that is where reality is chiefly encountered. Hence, this is the area where the social philosophy and philosophical method of Julián Marías can contribute to the discussion.

2. The limits and possibilities of Hildebrandian social ontology

The philosophical method I am referring to is grounded in the philosophical biography of Marías. He is deeply Ortega in his methodology, and this term –“Ortegan”– has begun to mean that distinctive way in which José Ortega y Gasset philosophized; that is to say, to philosophize *through*, or better, *from* individual concrete human life.⁴³ Marías masterfully summarizes this in the philosophical method of vital reason. For him, reason is life and life is reason, and thus life functions as the very organ of comprehending or giving an account of reality. From this perspective, living is the instrument for organizing the contents of reality, and that which confers reason on reality.⁴⁴ This is why living is understanding and understanding is living, for any human reality is “intelligible only from the vantage point of life itself, only when it is referred to the reality in which it is rooted. Only when *life itself functions as reason* can we understand something human.”⁴⁵

The disagreement many have against this line of reasoning is that it brews a kind of subjectivism, an absolutization of the self. But this is far from any form of subjectivism and, as we shall see, will turn out to be a disagreement of no great concern. Each person's life is the primary

⁴³ José Ortega y Gasset was the teacher and close friend of Julián Marías. The latter was greatly indebted to the former for the launching of his philosophical trajectory, and before long further broadened the possibilities of Ortega's philosophy. As much as Marías is inexplicable without Ortega, Marías arrived at philosophical depths that Ortega himself was unable to penetrate. A staple introduction to Ortega's thought is his *Meditations on Quixote* (1961), translated into English by Evelyn Rugg and Diego Marín. Marías also produced a philosophical biography of his mentor in two volumes: *Ortega. Circunstancia y vocación* (1973) and *Ortega. Las trayectorias* (1984).

⁴⁴ J. MARÍAS, *Metaphysical Anthropology*, translated by Frances López-Morillas, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1971, p. 173.

⁴⁵ MARÍAS, *Obras*, volume 2, 2nd edition, Madrid: Revista de Occidente 1962, p. 173, as quoted in H. C. Raley, *Responsible Vision: The Philosophy of Julián Marías*, Clear Creek, Indiana: The American Hispanist, Inc. 1980, p. 123.

reality, the fundamental reality, because it is the one that “remains after I eliminate all my ideas, theories, or interpretations; it is what is left when I direct my attention to what I find to be irreducible, whether I like it or not, and what obliges me to forge ideas, theories, and interpretations.”⁴⁶ It is *in my life* that all other realities are firmly rooted, for “[e]very reality, whatever it is, appears or is presented to me *within my life*.”⁴⁷

From this it becomes apparent that we cannot simply settle for ontological conclusions, since they only constitute *interpretations* of reality, they are *approximations* of reality—they are not *reality itself*. We can say this of Hildebrand’s idea of community. The strong dependence on the ontological distinctions between kinds of communities, and the axiological hierarchies that determine the ontological rank of different communities, are undeniable proof of the theoretical nature of Hildebrand’s metaphysics of community. But, as I have said, this is not a critique of his social ontology; rather, the value that Marías’s philosophy adds to Hildebrand’s is to have the latter’s philosophy see concrete reality. Marías’s thought will help incarnate his metaphysical interpretations in the life of each one. That is when it will cease to be mere interpretation and will acquire real operative consequences under the character of *reality*.

3. Julián Marías: *Vigencias, Convivencia, and the Community*

In Marías’s social philosophy, there are, in my reading, two indispensable ideas. The first is his expansion of Ortega’s notion of *vigencias*. The second is his claim that between personal life and community life, there lies interposed an interindividual life, which is a conception of man’s relationality beyond the traditional binary opposition between individual and society—as sociology and political science have stubbornly been holding. However, we must note that for our purposes, we cannot afford to retrace the whole development of Marías’s social *vigencias* because one will then be forced to turn to the murky territory of sociology, in which Marías develops his socio-historiographical method—building on Ortega systems—the “theory of generations.”⁴⁸

⁴⁶ J. MARÍAS, “The Idea of Metaphysics,” in Aloysius Robert Caponigri, *Contemporary Spanish Philosophy: An Anthology*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 1967, p. 350.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 350.

⁴⁸ At the encouragement of Ortega y Gasset, Marías delivered a course on the theory of generations at the Instituto de Humanidades in Madrid, a school that both Ortega and Marías started. This course was subsequently collected into a book. An English translation was later made by Harold C. Raley, *Generations: A Historical Method* (1976).

Vigencias is something that can hardly be translated into the English language without the risk of truncating its meaning in Spanish. Ortega was the first to expand its exclusively juridical meaning: “Ortega introduces two new meanings to the use of the term. The first is an extension of its application; instead of restricting it to the juridical sphere he uses it in its full range. Secondly, he applies the substantive *vigencia* to any reality ‘in vigor’ insofar as it is in force.”⁴⁹ But we must proceed with great caution because Marías uses *vigencias* primarily as an aspect of his historiographical method, and so its insertion in community formation is rarely talked about in his works. His chief concern in using *vigencias* is the elucidation of such concepts as “historical situation” and the “historical level” of societies. He employs the term “society” rather than the term “community.” The reason for this, I can only suspect, is that he understands “community” to be conveniently vague, in the sense that it can encompass such a wide array of meanings: from duopersonal relationships to pluripersonal communities, as we have seen in the discussion of the breadth of Hildebrand’s work.

In any case, Marías recognizes the unitive power of *vigencias* in organizing society. He says, “*vigencia* is the state or condition of being ‘in force’ (*vigente*); that which is *vigente* (Latin *vigens*) is *quod viget*, that which is very much alive, that which has vigor.”⁵⁰ This can come in many forms and shapes: customs, language, and most importantly, beliefs and ideas.⁵¹ However, *vigencias* are somewhat of a paradox because they are not readily evident even though they permeate social life. They are discovered only in two ways, according to Marías. First, retrospectively; when certain *vigencias* no longer function in society, they emerge on the surface of our historical awareness. This can be seen in the case of the West’s exponentially swift acceptance of homosexual dispositions when, many centuries ago, the societal acceptance of such tendencies was not “in force,” that is, it was not a *vigencia*. But only retrospectively do we recognize that it *was* in fact a *vigencia*. Second, through a kind of “theoretical attitude that suspends the force of the *vigencia*,” which allows us to abstract the *vigencia* that is currently in force and articulate its contents and scope.⁵²

⁴⁹ J. MARÍAS, *The Structure of Society*, translated by Harold Raley, Tuscaloosa, Alabama: The University of Alabama Press 1988, p. 46.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ For a dense discussion on beliefs and ideas as *vigencias*, see Lourdes García del Portillo, “La filosofía de Julián Marías como método para pensar la justicia social y la felicidad,” *SCIO: Revista de Filosofía* 16, 2019, pp. 83-113.

⁵² J. MARÍAS, *The Structure of Society*, p. 63.

This directs us to an important aspect of *vigencias*: they appear to serve as foundational realities for “traditions.” Traditions, what have been “handed or passed down” (Latin *tradere*), are evident and concrete social realities—unlike *vigencias* which are not immediately evident. It would not be presumptuous to identify “tradition” as the maximum expression of *vigencias*, even though Marías subsumes tradition under *vigencias*. I would posit it to be the other way around: traditions consist of those which are deliberately (and almost forcefully) passed down through generations, from father to son, while *vigencias* are the prevailing “contexts” in which a person is *born into*, or the stuff that makes up the circumstance a person finds himself *in*.

Traditions appear to the human person as more well-defined realities, more outlined in their content, than *vigencias*, which run hidden through the veins of the social fabric. The notion of tradition is necessary to understand that moment in a person’s life, usually at his coming of age, in which he examines the traditions handed down to him and decides whether to absorb or discard them. This moment, so important to the stability and cohesion of communities, in which each person finds himself having to grapple with the stuff of his society’s traditions –because he is born into it– lacks articulation in Hildebrand’s idea of community but can be understood with Marías’s concept of *vigencias*.

Vigencias are far from being merely theoretical aspects of social life. They are, first and foremost, concrete realities that permeate the relational atmosphere of a society. Marías is fond of using the example of football which, especially in Spain, is a strong *vigencia*. Football must be acknowledged because it is something that conditions Spanish life: whenever there is a game in my city, I must consider my usual commute time because the trains and buses will likely be crowded, the news outlets and my social media feed will be filled with game recaps and league standings, sports analyses and predictions for next season, etc. The busyness of the streets may inconvenience me and the ruckus that it causes in the media may be an incredible nuisance, but the fact is that I *must* come to terms with it because it is part of my social life. It is strongly *in force*.⁵³

Football is an example of what Marías would call a “general *vigencia*” because football is something that “extends throughout an entire society and which is binding on all the individuals who compose that society.”⁵⁴ In Spain, everyone has to deal with football, in one way or

⁵³ *Vigencias* are never “enforced” because that means it is not a *vigencia* to begin with, and external mechanisms are needed to “force” people to behave in a certain way.

⁵⁴ J. MARÍAS, *The Structure of Society*, pp. 50-51.

another, to a greater or lesser extent. The point is that it is something unavoidable whenever one navigates through Spanish social life. Marías contrasts the reach of general *vigencias* to partial *vigencias*, which are *vigencias* that apply only to societies *within* a greater society –Marías gives them the name “insertive societies,” for they are the kinds of societies that find themselves as part of a larger society. In Spain, Marías identifies the Andalusian, Catalanian, and Basque regions as examples of insertive societies, which operate through a system of *vigencias* that apply only to themselves.⁵⁵ In the United States, one can think of the sociopolitical *vigencias* that permeate “red states” and “blue states,” both of which are different insertive societies.

At the same time, the unavoidable coexistence of multiple partial *vigencias* runs the risk of breeding contradictory *vigencias*, that is, *vigencias* that clash with each other. This is when one sector of society holds firmly to one thing while another sector professes the opposite. The partial *vigencias* of red states and blue states, for instance, especially in concerns surrounding the human person, are utterly polarizing –almost dehumanizing. Partial *vigencias* then compete to gain sufficient traction and, if victorious, evolve into general *vigencias*. That sector of society whose partial *vigencias* were made obsolete must then adapt, maybe with reluctance, to this new general *vigencia*, if they wish to remain part of the greater society. This should not be surprising if and when this happens because the *vigencias* that are most in opposition to each other consist of either beliefs or ideas, since those two are most deeply felt by the human person and are, in some way, factors that contribute to each one’s personal identity.

The possibility of having a unique set of *vigencias* in both the larger society and insertive societies testifies to the supraterritorial efficacy and applicability of *vigencias*. The reason for this is that *vigencias* are not determined by any kind of boundaries except the set of individuals conditioned by them. “Only insofar as it exerts itself on real individuals is a *vigencia* concrete and specific.”⁵⁶ This brings to question whether different sets of *vigencias* may clash with each other. Marías would say it is possible because just as generations have an “age” –that is, they come and pass– so do *vigencias*. In other words, *vigencias* come into force and dissipate; each one may vary in its duration, length of gestation, and length of decline, but what is of concern to us is their constitutive temporality. Some *vigencias* may last longer than others, like the custom of

⁵⁵ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 64.

the need for university education (a *vigencia* which, today, seems to be in decline and is gradually being replaced by a *vigencia* that favors skills and experience).

At this point, something must be said of a *vigencia's* power to form communities and whether it is capable of such a task, to begin with.⁵⁷ Marías claims that there are different social forms and that each has a particular mission to fulfill.⁵⁸ But what are these social forms and how do they emerge? It comes from the most immediate reality we encounter: *my* life, *your* life, the life of *each one*. For we find that, in each one's life, we live with others. We do not simply co-exist with other persons who may happen to be our parents or siblings, neighbors or fellow citizens; we *live with* other persons. This *living-with* is, in Spanish, captured by that so apt a word: *convivencia*. It is a word that, like *vigencia*, cannot be appropriately translated without diluting its meaning. We may understand it –*sit venia verbo*– as “co-living” or “living together with others.” We “co-live” (*convivir*) with others to different degrees and intensities.

These different degrees of *convivencia* are principally manifested in two social forms: *solitude* and *company*.⁵⁹ But the *living-with* that constitutes *company* unfolds in two ways: interindividually and socially. Hence, we can draw from Marías three social forms of *convivencia*: with myself, with other individuals, and with society.⁶⁰ That is to say, *convivencia* occurs in three social forms of radically distinct levels: (1) the *living-with* of solitude, (2) the *living-with* between individual persons, and (3) the *living-with* among members of a society. Marías interestingly considers the aloneness or solitude of a person to be a form of *convivencia* because when I retire within myself in solitude, I enter into myself where I can be alone *with myself*. The interindividual situation is the primary form of living because, from the moment of birth, I find myself *with particular* persons: my parents and my siblings. I do not yet at this point discover and consider myself a part of “society”; in fact, it does not cross my mind until a certain level of maturity. The co-living of society is a complex phenomenon, but *vigencias* help us discover our *insertion* in society. When I realize that I act a certain way and am conditioned by peculiar social pressures, that is when I discover that social *vigencias* impose themselves

⁵⁷ For a detailed elaboration on the types and hierarchy of *vigencias*, see Juan Manuel Monfort Prades, “La vida humana y las creencias colectivas en Julián Marías,” *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* 15 (2020): 249-262.

⁵⁸ J. MARIAS, *Reason and Life: Introduction to Philosophy*, translated by Kenneth S. Reid and Edward Sarmiento, New Haven: Yale University Press 1956, p. 54.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 257.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 256.

on me, and I begin to realize that I am part of a collective in which these *vigencias* thrive.

The distinction between these three social forms is not insignificant since they constitute three modes of social reality. Nevertheless, for our purposes, the latter two –interindividual and social life– are of greater importance because it is only with these two modes of *convivencia* (as types of *company*) that the system of *vigencias* can be applied. Hence, the strictly social is most apparent in these two. Now, at first, it might appear that interindividual life is not so different from social life. The common saying is that the human person is born into a society, that the person is a constitutively social being. No doubt this is true, but their truth must be qualified because they do not include the fact that the person is not chiefly born into a society, into a collective, but into a family. We must protect ourselves from the danger of reducing the family to simply being the basic social unit of society, as so many for so long have been saying.

Reducing any social form, like the family, to typify a subset of a larger collective –by viewing it simply as a unit of a larger organ or as a member of a *corpus*– is a grave mistake. These smaller social forms, like the duopersonal form of conjugal love and filial love, are, in fact, the primary form of living, the foremost situation in which each person finds himself from birth. “We could say that *personal life with others* is primary, anterior to persons in their isolation and the social or collective condition, present in the form of customs, prevalent practices, or institutions.”⁶¹ When a child begins to recognize he is living together with others (*conviviendo*), what he discovers is not a society but an interindividual condition.⁶²

Within interindividual relationships as a form of *company*, Marías claims that they are the situations in which we find a person’s primary mode of realization.⁶³ The reason for this is not easy to explain, but it starts from concrete human life. Persons have distinct projects, that is, the circumstance they find themselves in, the trajectories that constitute their life, the vocation they were called to, their temporal distension, etc. Given the uniqueness of each one’s life, of each one’s circumstance, the completion of our distinct projects is never realized in the same way, for

⁶¹ J. MARÍAS, *Persona*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 50.

⁶² Cfr. MARÍAS, *Reason and Life*, p. 257. “Interindividual relationships are constituted in the life of each of us, they are doings of mine, executed on account of something and with a view to something, which therefore have a meaning for me; I understand them and am responsible for them. If we understand by society something different from individual life, then so far there is no society.”

⁶³ H. C. RALEY, *A Watch Over Mortality: The Philosophical Story of Julián Marías*, Albany, State University of New York Press 1997, p. 52.

their realization unfolds in our respective trajectories. But within inter-individual relationships, like the love between a man and a woman, there occurs a fascinating phenomenon when each party's projects converge. In other words, there is a point where each party takes upon himself or herself the project of the other. Marías calls this a "crossing of projects" or an intersection of projects.⁶⁴ This happens when the projects of the man and the woman "cross paths" and meet at the junction and begin to flourish in *union*—but never in *uniformity*.

This intersection of projects is strongly evident in our lives. When a mother brings a child into the world, a radical change affects the trajectory of her life project. She thinks about how to raise the child, sacrificing some of her work to be at home with the child. She may even give up her profession entirely for the sake of the child if her circumstance demands it. In doing so, her project—a big part of it, at least—becomes, as it were, the project of the child. The mother meets the child's project, and they cross paths, in order for them both to be realized, to draw closer to their completion, because the child cannot work on his project alone and *needs* another. This is only one instance of that "crossing of projects" that characterizes the life of interindividual relationships and, often to a lesser extent, the greater social sphere. The crossing of projects becomes harder to achieve in a larger society because multiple projects, multiple trajectories, will have to coincide. The great mystery of human freedom makes such a noble task incredibly difficult to accomplish.

The form of *convivencia* that is "society" is more intelligible in light of *vigencias*. It is also the case that interindividual relationships may be conditioned by (partial) *vigencias*—like the traditions of a family, or quirks and manners of expression known only to a group—but only a society possesses the robust mechanism of a system of *vigencias*. *Vigencias* are, like human life, concrete realities. It is hard to deny that "[s]ocial facts [*vigencias*] are of this sort; they are beliefs or customs. They are not 'things', they are not nature, but they *are* realities because I have to reckon with them, they constrain me. They are human realities, because I encounter them in my living-with other persons and they refer to them."⁶⁵ Despite this, society is not the primary form of realization (unlike inter-individual relationships) since my insertion in society is *posterior* to my being in an interindividual relationship.

⁶⁴ MARÍAS, *Persona*, p. 80.

⁶⁵ MARÍAS, *Reason and Life*, pp. 259-260.

In any case, the presence of *vigencias* in both types of *company* (interindividual relations and society) is not a fact that can be overlooked so easily. *Vigencias* are diffused in both these social forms because they have such a strong influence on our perspective of human finalities.⁶⁶ This means that *vigencias* determine, in large part, what we think of the human person, how we behave toward persons, what to make of the human condition, and how we think of the person's end. This cannot be taken lightly because each one's project is determined by our perspectives on human finalities. In real social situations, it happens that there are *vigencias* that either bring persons to their proper ends or do the opposite. Today, *vigencias* of the latter kind are most apparent, especially in the social forms of the West. Thus, we now confront the task of elevating *vigencias*, which are ever-present in interindividual relationships and society, so that they prove to be efficient means for the realization of the person rather than for his depersonalization. I surmise that an answer has been proposed in Hildebrand's social ontology, so we return to him.

4. Synthesizing Hildebrandian and Marías ideas on community

Hildebrand's notion of values and Marías's idea of *vigencia* function on different planes but they can converge in (1) the possibility of *vigencias* serving as a *virtus unitiva*, (2) *vigencias* counting as a kind of value, insofar as the *vigencia* in question is objectively good, (3) determining the axiological ranking of social forms and communities, not just through *virtus unitiva*, but also through *vigencia*, and (4) specifying the scope of what can be considered a "community" through the social forms of *convivencia*. As we pointed out earlier, there is a need for the elaborate social ontology of Hildebrand to be brought to the level of the concretely real. This is the reason why Marías's ideas of *vigencias* and *convivencia* are, for our purposes, what enriches Hildebrand's notion of value and *virtus unitiva*.

First, the possibility of *vigencias* serving as a kind of *virtus unitiva*. A *virtus unitiva* for Hildebrand is that which has the power to unite persons and, from that unity, form a community of persons. A *vigencia* for Marías is that which is in force in a society, which conditions persons' conduct with others and with themselves. However, the two concepts differ in their origin. Hildebrand says that the *virtus unitiva* of a community comes from the value that the members of a community hold. Conjugal love, for instance, is the value that unites spouses and creates an internal

⁶⁶ See MARÍAS, *The Structure of Society*, pp. 201-208.

bond that becomes the foundation for the duopersonal community between the two of them. But Marías holds that *vigencias* cannot be created by individual persons but only received by them from society.⁶⁷ Individuals receive existing *vigencias* that impose themselves on society. In other words, persons are born and raised into a system of *vigencias* and they must deal with those *vigencias*; otherwise, they fail to integrate into that society.

But there is no problem integrating the Hildebrandian *virtus unitiva* with the Marían *vigencia* because the persons in a community must discover, recognize, and respond to values. This means that values are not made only when there are persons who hold them and respond to them, but that there can already be values present and it is only a matter of persons incarnating them and making them patent to other persons in the community. The admission of persons as members of the community involves the same process through values and *vigencias*: persons *must* recognize and respond to values in the same way that they *must* recognize and respond to *vigencias*. To ignore these values is tantamount to refusing to be in communion with the community; similarly, not to deal with the *vigencias* of a society is to alienate oneself from it. Hence, *vigencias*, which are social pressures that “force” us to conduct ourselves in a particular way relative to others in society, share the unitive force of the Hildebrandian *virtus unitiva*. Still, we must not forget that their power to unite varies, depending on the degree to which they possess ontological and moral intensity.

Second, the possibility for *vigencias* to be considered values in the Hildebrandian sense. *Vigencias* can come in the form of customs, language, beliefs, ideas, and the like. But the values that have unitive force primarily come in the form of *moral values*.⁶⁸ Nevertheless, as the inevitable reality of *vigencias* has shown, and as Marías has explained through his notion of *vigencias*, social forms can be constituted from elements beyond the unitive force of moral values. One may refute this position, reasoning that, as Hildebrand would say, being or existence cannot be “neutral”; there is always an importance (or lack thereof) attached to all beings or whatever exists. It is in that sense that it receives a “moral” character because it can either be objectively good or only subjectively good. Hence, it would seem that even *vigencias* are moral, in one way or another. There is truth to this that, perhaps, was not recognized by Marías. *Vigencias* have an intrinsic moral quality: because *vigencias* are

⁶⁷ RALEY, *A Watch Over Mortality*, p. 53.

⁶⁸ HILDEBRAND, *Metafísica de la comunidad*, p. 86.

realities, and all realities must have an aspect of ontological importance, then *vigencias* must possess some importance –some *moral* value.⁶⁹

What is the consequence of seeing *vigencias* as having moral value? The most apparent one is that customs, language, beliefs, and ideas are thus seen in light of their moral quality, rather than their merely being “in force” in a society. The football *vigencia* we spoke of earlier, is there a moral quality inherent in it? Certainly, because we see, for instance, the good it does for the unification of the Spanish people. It goes beyond being a sport and serves, as it were, as a symbol of Spanish life. Only if there were to be a fanaticism for football would it render negative value, i.e., *disvalue*. To some degree, the growing emphasis on the economic dimension of football acts as a disvalue, a negative *vigencia*, because it decreases the unitive power of football as a *vigencia*, as a practice that unites Spain. Recall that, for Hildebrand, values are the quality of a thing being objectively good. If *vigencias* are social realities, something that concretely and profusely permeates the community, then it must have the quality of being objectively precious. Not only that, persons sustain the *vigencia* –they keep it alive– because they find it good and precious to them, which reveals the value, the importance, of social *vigencias*.

Third, since we said that *vigencias* can serve as a form of value, then *vigencias* can serve as a determinant of the axiological ranking of social forms and communities. Hildebrand says that the axiological rank of a community is dependent on eight criteria. Still, it would be helpful to include the intensity to which persons recognize and adopt the existing system of *vigencias* as another rubric under the first criterion (the unity in the community) among the eight criteria for the axiological ranking of communities. The bond within different social forms intensifies the more each of its members recognizes the *vigencias* that are in place and conducts himself accordingly. The reality of *vigencias* accounts not just for moral values, but also other social realities valuable in themselves: customs, language, beliefs, and ideas. If the axiological character of communities is determined by the *virtus unitiva* alone, it seems that the foundation of the community lacks sturdiness.

When we look at communities today, we hardly find their members declaring that they are communities because they share the same moral

⁶⁹ See MARIAS, *The Structure of Society*, p. 64. “These forces have a specific point of applicability: the individuals affected by them. Only insofar as it exerts itself on real individuals is a *vigencia* concrete and specific. And the way men react to them is also a part of the reality of *vigencias*; their functioning consists of their action complemented by the personal reaction they arouse.”

values. In the United States, certainly, there are the Democrats –most of whom advocate for access to abortion –and the Republicans– most of whom reject the legalization of abortion. Yet these two communities, the “blues” and “reds,” are part of a greater community, the United States, in which they do not necessarily share moral values that serve as the American community’s *virtus unitiva*. What we have instead are social forms that hold their partial *vigencias* but also share general *vigencias*. Now, the point of making an axiological ranking of communities is to discover which communities are most suitable for the realization of persons. But the criteria of Hildebrand’s social ontology do not account for the social realities encompassed by *vigencias*. Hence, positioning *vigencias* as among the criteria that determine the axiological ranking of communities will efficiently reckon with both the ontological significance of the community and the saturation of *personal life* within it.⁷⁰

Fourth, Marías’s notion of *convivencia* helps clarify the scope of what can be considered a “community” in Hildebrand’s social ontology. Hildebrand considers duopersonal relationships very much a community just as pluripersonal communities. But Marías says that the community between two persons and communities of multiple persons is not just a matter of quantitative and qualitative differences but of *radical* distinctions. Hence, he says that duopersonal relationships are, strictly speaking, not communities but merely interindividual relationships. The term he gives this is *convivencia*, “living-with.” Interindividual relationships are a form of *living-with* one another. But communities are also another, distinct form of *living-with*, and to a greater extent because it involves multiple persons who are *living-with each other*. This notion of *convivencia* allows us to be more precise when identifying what makes a community.

Communities, for Hildebrand, are formed through the unitive power of values and value responses shared by persons. But this catchall view of “community,” which extends its definition to include duopersonal relations, seems to erase the distinctive character of “relationships.” Hence, the perspective of Marías, through the notion of *convivencia*, seems more appropriate in clarifying what is meant –and what *can be meant*– by “community.” *Convivencia*, “living-with,” as the measure of what counts as a community then becomes more feasible than the *virtus unitiva* and values for a simple reason, and it is that *convivencia*, living together with others, is an immediately concrete social reality in a way that values are not.

⁷⁰ See MARÍAS, *Persona*, p. 154. “In the end, it is the key to the existence of what deserves to be called, strictly speaking, societies, which have very diverse degrees of coherence, duration, and saturation.”

These four possibilities of mutual enrichment between Hildebrand's and Marías's ideas on the person and community are a rich source for expanding their operative potential. As much as their conception of society and community is built on different if not wholly opposite philosophical methods, the common denominator between them is that they affirm the need for the human person to be designated a special place in the community. That is to say, various social forms and communities, for both Hildebrand and Marías, can never supplant the primacy of persons. The community is indeed indispensable for the perfection of the human person, but only because each of its members is incommunicably his own. In other words, the community or any other social form is *for* the human person because it is *from* the human person.

This study has attempted to present a juxtaposition of Dietrich von Hildebrand's ideas of value, *virtus unitiva*, and community and Julián Marías's ideas of *convivencia*, *vigencia*, and society. As they are both personalist philosophers, the two share similar conclusions about what a community should be but differ primarily in what communities should constitute. Hildebrand is admirably consistent in his axiological approach, as it has been the constant temper of his philosophy and methodology. Marías, however, takes on the perspective of philosophizing *from* concrete human life and departing from there to the level of *abstract* theory. Although they richly inform each other's philosophies on the community and the various social forms, the flexibility of Marías's ideas –since they are drawn from the immediate reality of human life– has proven to be an effective source for elaborating on Hildebrand's idea of community, particularly the dialogue made between *virtutes unitivae* and *vigencias* –both powerful concepts that wield the capacity for community creation.

Bibliography

- BARDEL, MICHAEL, "The Island Community of Spinalonga Seen in the Light of Dietrich von Hildebrand's Phenomenology of Community," *American Catholic Philosophical Quarterly* 91, No. 4 (2017).
- BERG, THOMAS VINCENT, "The Value of Ontology of Dietrich von Hildebrand: Toward a Reform of the Contemporary Notion of Value," Doctoral Dissertation. Pontifical Athenaeum Regina Apostolorum, 2005.
- BURGOS, JUAN MANUEL, *Personalist Anthropology: A Philosophical Guide to Life*. Translated by James Beauregard, Wilmington, Delaware: Vernon Press, 2022.
- BURKE, MAGNIFICA, "The axiological interpretation of community according to Dietrich von Hildebrand," Master's Thesis. University of Dayton, 1967.
- CAJTHAML, MARTIN, "Von Hildebrand on the Roots of Moral Evil," *Religions* 14 (2023).
- CAÑAS, JOSÉ LUIS and JUAN MANUEL BURGOS, *El vuelo del Alción: El pensamiento de Julián Marías*, Madrid: Paginas de Espuma, 2009.
- CROSBY, JOHN F., *The Selfhood of the Human Person*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1996.
- CRESPO SESMERO, MARIANO, "Responsabilidad compartida y solidaridad ante los valores. Un análisis fenomenológico," *Veritas* 4, No. 21 (2009): 305-322.
- FERRER, URBANO, "Claves de la Metafísica de la Comunidad de von Hildebrand," *Quién* 18 (2023): 53-72. <https://www.personalismo.org/revista/claves-de-la-metafisica-de-la-comunidad-de-von-hildebrand>
- HILDEBRAND, DIETRICH VON, *Christian Ethics*, New York: David McKay Company, Inc., 1953.
- , *Ethics*. Steubenville, Ohio: Hildebrand Press, 2020.
- , *Liturgy and Personality*. Steubenville, Ohio: Hildebrand Press, 2016.
- , *Metafísica de la comunidad: Investigaciones sobre la esencia y el valor de la comunidad*. Translated by Urbano Ferrer and Sergio Sánchez-Migallón. Madrid: Editorial Universidad Francisco de Vitoria, 2023.
- , *My Battle Against Hitler: Defiance in the Shadow of the Third Reich*. Translated and edited by John Henry Crosby and John F. Crosby. New York: Image, 2016.
- JIMÉNEZ HIDALGO, MANUEL, "El Vínculo Constitutivo de la Comunidad Matrimonial en el Pensamiento de Dietrich von Hildebrand," Doctoral Dissertation. Universidad de Murcia, 2022.
- LANDHEER, BARTH, "Othmar Spann's Social Theories," *Journal of Political Economy* 39, No. 2 (1931): 239-248. <https://doi.org/10.1086/254199>.
- MARÍAS, JULIÁN, *Generations: A Historical Method*. Translated by Harold C. Raley. Alabama: The University of Alabama Press, 1970.
- , *Persona*, Madrid: Alianza Editorial, 1996.

- , *Reason and Life: Introduction to Philosophy*. Translated by Kenneth S. Reid and Edward Sarmiento. New Haven: Yale University Press, 1956.
- , *The Idea of Metaphysics*, In Aloysius Robert Caponigri, *Contemporary Spanish Philosophy: An Anthology*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1967.
- , *The Structure of Society*. Translated by Harold Raley, Tuscaloosa, Alabama: The University of Alabama Press, 1988.
- MATIASHVILI, LASHA, “I through thou, and we through I: Dietrich von Hildebrand and Karol Wojtyła on the personal foundation of community”, *Metaphilosophy* 54 (2023): 493-506.
- MONFORT PRADES, JUAN MANUEL, “La vida humana y las creencias colectivas en Julián Marías”, *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* 15 (2020): 249-262.
- MÜLLER, JEAN MORITZ, “Dietrich von Hildebrand.” In *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*. Edited by Thomas Szanto and Hilge Landweer, Abingdon, Oxon: Routledge, 2020.
- PORTELLO, LOURDES GARCÍA DEL, “La filosofía de Julián Marías como método para pensar la justicia social y la felicidad,” *SCIO: Revista de Filosofía* 16, 2019: 83-113.
- RALEY, HAROLD C., *A Watch Over Mortality: The Philosophical Story of Julián Marías*, Albany: State University of New York Press, 1997.
- , *Responsible Vision: The Philosophy of Julián Marías*, Clear Creek, Indiana: The American Hispanist, Inc., 1980.
- SALICE, ALESSANDRO, “Communities and Values. Dietrich von Hildebrand’s Social Ontology.” In A. Salice and H.B. Schmid, editors, *The Phenomenological Approach to Social Reality, Studies in the Philosophy of Sociality* 6. Springer International Publishing Switzerland, 2016.
- VARGIĆ, HRVOJE, “On Truth and Totalitarianism: Assessing Contemporary Relevance of Dietrich von Hildebrand’s Political Philosophy.” Doctoral Dissertation, The John Paul II Catholic University of Lublin, 2022.
- WOJTYŁA, KAROL, *Person and Community: Selected Essays*. Translated by Theresa Sandok, OSM, Vienna, Austria: Lang, 1993.

Vulnerabilidad y proceso de secularización. Acercamientos desde Charles Taylor y Romano Guardini

Vulnerability and the process of secularization. Approaches from Charles Taylor and Romano Guardini.

HENRI TSHIPAMBA MUKALA*

Resumen: En el presente trabajo analizamos la secularización como una de las causas del no reconocimiento de la vulnerabilidad como rasgo constitutivo de la persona humana. Tras unos primeros acercamientos a la noción de vulnerabilidad, ahondamos en la secularización a través de Charles Taylor y Romano Guardini. Posteriormente evidenciamos cómo este proceso ha incidido en la negación actual de la vulnerabilidad tomando como paradigma a Peter Singer. Concluimos en el artículo ofreciendo algunas pautas con las que intentar recuperar nuestro reconocimiento de seres vulnerables.

Palabras clave: vulnerabilidad, antropología, R. Guardini, Ch. Taylor, P. Singer.

Abstract: In this paper we analyze secularization as one of the causes of the non-recognition of vulnerability as a constitutive feature of the human person. After a first approach to the notion of vulnerability, we delve secularization through Charles Taylor and Romano Guardini. Subsequently, we show how this process has influenced the current denial of vulnerability, taking Peter Singer as a paradigm. We conclude the article by offering some guidelines with which to try to recover our recognition as vulnerable beings.

Keywords: Vulnerability, anthropology, R. Guardini, Ch. Taylor, P. Singer.

Recibido 28/01/2025
Aceptado 12/03/2025

* Universidad Abat Oliba CEU (Barcelona). E-mail: htshipambam@vao.es. ORCID: 0000-0002-5900-5389

Introducción

Una fotografía de la sociedad occidental revela un déficit de responsabilidad y una profunda carencia en el cuidado de la persona vulnerada. Tanto la ética de la compasión como la de la responsabilidad en la defensa de la dignidad de la persona en situación de extrema indigencia se encuentran, según Carol Gilligan, desplazadas y olvidadas por el enfoque unidimensional de la racionalidad contemporánea preocupada, aparentemente por la defensa de los derechos impersonales y universales:

“Gilligan no quiere sustituir la ética de la justicia (y los derechos humanos) por una ética del cuidado (y las responsabilidades), sino revisar, rectificar y ampliar los horizontes de la razón ‘abstracta’. Pasar de una razón ‘abstracta’ (...) a una razón ‘concreta’ (...) que cuenta con la situación, el contexto, la inmediatez, la vulnerabilidad y la facticidad corporal de las personas”¹.

Junto a este enfoque abstracto de una ética del cuidado debemos añadir un rasgo propio de la antropología contemporánea como es la exclusión de la vulnerabilidad como dimensión propia y específica de la condición humana. Sea la vulnerabilidad como la dependencia que de ella se derivan nunca han formado parte, como señala MacIntyre de la tradición filosófica, ética y moral de Occidente².

Lo anterior nos ha movido a reflexionar y profundizar sobre la condición vulnerable de todo ser humano y a indagar en los motivos o razones que se esconden detrás de ese olvido como de su falta de aceptación en las sociedades occidentales. Ciertamente que estos dos objetos de estudio son demasiado amplios para un breve artículo científico. Por ello, nos limitaremos a hacer algunas reflexiones introductorias sobre qué es y qué entendemos por vulnerabilidad y nos detendremos en uno de los motivos en los que entendemos radica la falta de aceptación de la vulnerabilidad: la secularización.

¹ Cfr. A. DOMINGO MORATALLA, *Homo curans. El coraje de cuidar*, Ediciones Encuentro, S.A., Madrid 2022, p. 68.

² “Cuando se habla en los libros de filosofía moral de los enfermos y de quienes padecen alguna lesión o sufren alguna discapacidad, se les trata casi exclusivamente como individuos que pueden ser objeto de benevolencia por parte de los agentes morales, quienes aparecen, en cambio, como sujetos continua y constantemente racionales, con buena salud y que no padecen alteración alguna. De ese modo, al reflexionar sobre la discapacidad, se invita a pensar en los ‘discapacitados’ como ‘ellos’ diferentes a ‘nosotros’ como un grupo de personas distintas y no como individuos como nosotros”. A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona 2001, p. 16.

La perspectiva desde la que afrontaremos esta cuestión será fundamentalmente filosófica pero no separada o alejada de lo concreto real, como criticábamos al inicio de nuestro escrito. La filosofía no es un simple ejercicio retórico o destreza intelectual, es también la práctica de un arte y un ministerio permanente de cuestionamiento social al que podemos considerar un ingrediente de la vocación de la filosofía como ejercicio de búsqueda de la verdad, del bien común, de la sabiduría y de la educación social³.

1. Breve aproximación a la vulnerabilidad

El término ‘vulnerabilidad’ entraña una gran complejidad. En los últimos años ha adquirido un extraordinario desarrollo que presenta a veces contenidos tanto ambiguos como contradictorios. De todos es conocido que la vulnerabilidad, como señala el diccionario de la RAE, es la cualidad del ser vulnerable. El adjetivo vulnerable deriva del latín *vulnerabilis*, que significa: que puede ser herido o recibir lesión física o moral⁴. Un primer acercamiento al término pondría de manifiesto que la vulnerabilidad subraya la “posibilidad” de estar expuesto a la herida o al daño. Remite a la predisposición del ser humano a verse afectado por elementos que le dañen o debiliten en su acto de existir. Esto se refleja a través de estas dos partículas latinas: *vulnus* (herida) y *abilis* (able) que indica la potencialidad en este caso de ser herido.

1.1. Vulnerabilidad y potencialidad

Esta potencialidad encierra una polisemia de matices referidos al daño que una persona puede sufrir tocando así su fragilidad. Así Lydia Feito relaciona la vulnerabilidad con la posibilidad de ser vencido, traspasado, debilitado, de pérdida de poder y de control sobre uno mismo como también de sufrir daño físico, psíquico y emocional o de ser víctima de una injusticia que afecta a la situación de un individuo y de su entorno. Dicho de otro modo, la palabra “vulnerabilidad” advierte al ser humano de la imposibilidad de verse fuera del peligro de padecer una desgracia de cualquier índole y naturaleza y le insta a tomar estrategias para reducir el riesgo de sufrir más daño⁵.

³ J. MASIÁ CLAVEL, *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*, UPCO, Madrid 1997, p. 19.

⁴ Diccionario de la RAE, Edición 2021. Voz: vulnerable.

⁵ “La vulnerabilidad también puede entenderse como poder ser persuadido o tentado, poder ser receptor, ser traspasable, no ser invencible, no tener absoluto control de la situación, no estar en una posición de poder, o al menos tener la posibilidad de que dicho

En esta misma línea de subrayar los matices de cómo el ser humano puede ser dañado, Ignacio Macpherson y María Victoria Roqué-Sánchez, citando a Marcos y Pérez en su libro sobre *La naturaleza humana*, relacionan la vulnerabilidad con la herida en sus diversas formas o figuras (lesión, laceración, mutilación, traumatismo, etc.). Al referirse al término 'herir' y poner de manifiesto el sentido de la vulnerabilidad, afirman lo siguiente: "la palabra procede igualmente del latín *ferire*, que significa también perforar o cortar. Así entendida, vulnerabilidad alude a lo agujereado, atravesado o perforado, por lo que 'sugiere la idea de daño funcional'"⁶.

Otros autores aluden a la posibilidad de ser dañados poniendo el acento en el entorno. Así, la zona que habita y los recursos naturales, la circunstancia económica que le rodea, las propiedades e infraestructuras de las que echa mano, su trabajo u otro tipo de circunstancias son el origen de la vulnerabilidad humana tal como expone Ruiz Rivera: "Vulnerabilidad se define siempre en relación con algún tipo de amenaza, sean eventos de origen físico, como sequías, terremotos, inundaciones o enfermedades, o amenazas antropogénicas, como contaminación, accidentes, hambrunas o pérdida del empleo"⁷.

Pero si de verdad queremos encontrar el origen radical de nuestra condición de finitud, debilidad y fragilidad, deberemos reconocer que todo organismo vivo en general y el viviente humano en particular por el hecho de vivir es vulnerable: "Reconocerse humano implica reconocerse animal, es decir, viviente, y, por lo tanto, vulnerable"⁸. Se pone de relieve aquí su condición de ser limitado desde su concepción biológica hasta su muerte natural, que es el gran signo o la manifestación de la corrupción y debilitamiento de su corporeidad.

Esto no significa que la muerte y también la vulnerabilidad, en el caso del ser humano, sea un evento meramente biológico, sino funda-

poder se vea debilitado (...). Todos estos sentidos, que muestran la polisemia del término 'vulnerabilidad' y sus muchos matices, hacen referencia no obstante a un denominador común: el daño (...), el daño puede ser psíquico o emocional, en cuyo caso abre la vía del sufrimiento. Y existe también un daño moral, que es el causado por una situación de maldad, una injusticia, un desprecio o cualquier otra forma de daño que afecte a nuestra identidad como personas (...). Es la posibilidad de nuestra extinción, biológica o biográfica, lo que nos amenaza y, por tanto, lo que nos hace frágiles". L. FEITO, "Vulnerabilidad", en *Anales del sistema sanitario de Navarra* (2007) 30 supl. 3, p. 2.

⁶ I. MACPHERSON, M. V. ROQUÉ - SÁNCHEZ, "Análisis ético del principio de vulnerabilidad sanitaria" en *Cuadernos de Bioética* (2019) 30, p. 254.

⁷ R. NAXHELLI RUIZ, "La definición y medición de la vulnerabilidad social. Un enfoque normativo", en *Investigaciones geográficas*, (2012) 77, p. 2.

⁸ A. MARCO Y M. PÉREZ MARCOS, *Meditación sobre la naturaleza humana*, BAC, Madrid 2018, p. 52.

mentalmente personal, como señalan Julián Marías y otros autores en caso de la muerte⁹, o Francesc Torralba si nos referimos a la vulnerabilidad. Inspirado en Pascal, Torralba afirma que el viviente hombre, como el resto de los vivientes, es pequeño por ser vulnerable, pero grandioso al ser el único que es consciente de ello convirtiéndose esta condición en una cuestión personal¹⁰. Así pues, no se puede considerar la vulnerabilidad humana al margen de que todo hombre, además de ser un individuo de la especie humana, es persona.

1.2. Otros matices con respecto al término vulnerable

El término vulnerable al indicar, como acabamos de referir, potencialidad se mueve siempre en el ámbito de la posibilidad, pero con cierta frecuencia con él nos referimos a los vulnerados, es decir, a aquellos que ya han sido heridos en alguna de sus dimensiones. Desde la perspectiva de acto, y no tanto en cuanto potencia, emana el deber ético de asistir a los vulnerables (vulnerados) produciéndose, como señala Kottow, algo semejante a la falacia naturalista: “La confusión conceptual consiste en asignar a una descripción antropológica de fragilidad la significación de ser un principio ético. (...) La vulnerabilidad es un descriptor antropológico que cae en la falacia naturalista al convertirse en una prescripción ética”¹¹. De ahí, que debamos buscar en otro lado un fundamento al deber de atender al vulnerado. Desde otros presupuestos y en la línea de una bioética personalista, Andorno propone también un “principio bioético de vulnerabilidad” aludiendo a la responsabilidad que tiene la sociedad de evitar abusos en aquellos que se encuentran en un estado de especial fragilidad¹².

⁹ “La muerte biológica, la cesación de las funciones vitales, la destrucción del cuerpo y psiquismo, es muy semejante a la muerte de un animal y fácilmente comprensible. Tanto que es posible la reducción a esto, que se está cumpliendo en gran escala en esta época. (...) La despersonalización hace que la muerte pierda inteligibilidad, sentido y, en último término, importancia. Es lo que se está difundiendo en los últimos decenios”. J. MARIAS, *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid 1994, 33. Ver, también, R. FAYOS FEBRER, *La tarea de ser hombre. Notas de antropología filosófica*, CEU Ediciones, Madrid 2018, pp. 197-198.

¹⁰ “El ser humano, como toda entidad mundana, es vulnerable. Esta vulnerabilidad, inherente a su condición, puede ser asumida y apropiada de un modo consciente. (...) Ahí radica, precisamente, su grandeza, según el planteamiento pascaliano, el reconocimiento de nuestra fragilidad ontológica es lo que nos hace grandes en el conjunto del cosmos”. F. TORRALBA, “Hacia una antropología de la vulnerabilidad”, en *Forma: revista d'estudis comparatius: art, literatura, pensament*, 2 (2010), p. 25.

¹¹ M. KOTTOW, *Anotaciones sobre vulnerabilidad*, en *Revista Redbioética/UNESCO*, 2 (2011), p. 92.

¹² R. ANDORNO, *Bioética y dignidad de la persona humana*, Tecnos, Madrid 2012, p. 47.

La aproximación al término ‘vulnerabilidad’ que hasta ahora hemos realizado bien podría considerarse como negativa. Se ha subrayado la capacidad de poder padecer un daño de cualquier tipo. Pero el término también esconde un sentido positivo si lo vinculamos a la posibilidad de aliviar el sufrimiento ajeno. Así, cuando una persona ama a otra, llega a ser débil y vulnerable ante su ser querido. Surge entonces la compasión, que puede ser considerada como la cara positiva de la vulnerabilidad.

Compasión viene del latín tardío *compassio*, *-onis*, que significa sentimiento de pena, de ternura y de identificación ante los males de alguien. Tiene como afines: condolencia, conmiseración, compunción, lástima, ternura, piedad, misericordia, caridad, clemencia, solidaridad, humanidad¹³. Como se puede ver, hay una estrecha relación antropológica entre vulnerabilidad, humanidad y compasión¹⁴.

Por último, señalar que la vulnerabilidad presenta dos grandes ámbitos de reflexión. Por un lado, una vertiente antropológica u ontológica¹⁵: “se refiere a la vulnerabilidad como la condición compartida de los seres humanos, en tanto seres que pueden ser dañados y, en último término, perder la vida”¹⁶. Por otro lado, una vertiente sociológica referida a la vulnerabilidad que padecen algunos individuos debido a las desigualdades sociales e injusta distribución de los recursos y oportunidades. En nuestro trabajo nos moveremos fundamentalmente en la vertiente antropológica. ¿Cuál es una de las causas de la negación de la vulnerabilidad como rasgo constitutivo del ser humano en la sociedad actual?

2. Vulnerabilidad y secularización

Tras este breve acercamiento al concepto vulnerabilidad, pasamos a considerar en el contexto del occidente actual una de las causas que entendemos están en el origen de su negación y no reconocimiento como elemento intrínseco de la condición humana: la secularización.

No cabe duda de que una visión trascendente del hombre nos hace contemplar la vida humana más allá de categorías meramente biológicas. Desde esta perspectiva, el valor del ser humano no radica únicamente

¹³ Diccionario de la RAE, Edición 2021. Voz: compasión.

¹⁴ “Resulta completamente racional que uno sea compasivo ante la pena de otro, porque tiene motivos para serlo, para responder y salir en su ayuda. Hay algo que está en juego, un valor, un bien profundo: la real e imborrable dignidad humana que, si cabe, sobresale más en un enfermo”. E. GARCÍA-SÁNCHEZ, *Despertar la compasión. El cuidado ético de los enfermos graves*, EUNSA, Pamplona 2017, p. 86.

¹⁵ B. LIEBO, “Vulnerabilidad”, en *Eunomía. Revista en cultura de la legalidad*, 20 (2021), pp. 244-245.

¹⁶ *Ibid.*, p. 245.

te en su plenitud vital y productividad. Lo más valioso en todo individuo de la especie humana reside en el hecho de que es persona y esto solo puede darse reconociendo en el hombre su condición espiritual. Cuando el ser humano no es visto bajo estas categorías, queda reducido a su dimensión meramente material y desde allí es muy fácil promover una visión instrumental y utilitarista de la salud olvidándose de la vulnerabilidad como tejido ontológico del vivir humano. Emilio García-Sánchez lo describe de este modo:

“Asumir el sufrimiento como parte del vivir humano contrasta actualmente con una noción de salud reducida a vitalidad exuberante, satisfecha de la propia eficiencia física y mental. En personas adultas, el miedo insuperable al dolor, a la incapacidad e inutilidad, a la improductividad... es lo que entre otros motivos acaba explicando que el suicidio, el suicidio asistido y la eutanasia sean algo tan razonable y aceptable como el diagnóstico prenatal o el aborto”¹⁷.

Estamos ante el paradigma del utilitarismo social que es uno de los signos de la secularización que no contempla en el vulnerado su dimensión espiritual que fundamenta su dignidad personal.

El proceso de secularización ha sido objeto de estudio de varios autores, entre los cuales quisiéramos detenernos en dos. El primero de ellos será Charles Taylor, filósofo canadiense conocido precisamente por su estudio de la secularidad en el ámbito de la modernidad. El segundo autor que tomaremos como referencia será Romano Guardini, cuyas obras abarcan varias áreas de conocimiento como la filosofía, teología, pedagogía e interpretación literaria. A nosotros nos interesa como filósofo y autor de *El ocaso de la Edad Moderna* y otros ensayos donde alude al proceso de secularización como un rasgo propio de la modernidad y sus consecuencias antropológicas. A partir de ambos intentaremos esbozar qué es la secularización y cómo incide antropológicamente en el olvido o rechazo de la vulnerabilidad como categoría hermenéutica y autocomprensión de la vida humana.

2.1. El proceso de secularización según Charles Taylor

Es importante, antes de ahondar etimológicamente en el término y su significado, hacer notar que la secularización como proceso histórico

¹⁷ E. GARCÍA-SÁNCHEZ, *Despertar la compasión. El cuidado ético de los enfermos graves*, cit., p. 31.

es propia de la cultura y sociedades occidentales pues históricamente es en ellas donde se produce el fenómeno sobre el que ahora nos detenemos¹⁸. El vocablo “secular”, y la subsiguiente derivación “secularización”, proceden del latín *saeculum* y viene a significar un tipo de tiempo, el propio del siglo o tiempo profano, frente a un tiempo superior o sagrado. A partir de la modernidad, las instituciones que vivían sumergidas en el siglo, es decir, ocupadas en aquello que no era sagrado se las denominaba seculares. Aquellas personas, instituciones u organizaciones separadas del siglo, es decir, estrechamente vinculadas a un tiempo o un ámbito sagrado, dígase por ejemplo de las órdenes monásticas, se encontraban en el polo opuesto a lo secular. Así, una primera acepción de secularización vendría a significar “el periodo posterior a la Reforma protestante, cuando algunas funciones, propiedades e instituciones fueron sustraídas al control de la Iglesia y se transfirieron a los laicos. La “secularización” consistía en este paso de una esfera a la otra”¹⁹.

Ahora bien, este binomio que durante algún tiempo vivió en armonía fue progresivamente escindiéndose. Así lo secular adquirió un matiz inmanente, autosuficiente y reclamó para sí el hecho de ser lo único existente, relegando la esfera trascendente al ámbito de la subjetividad o de la invención. Lo religioso, propio del ámbito trascendente, fue tolerado²⁰ en la medida en que no perturbaba lo secular, cuyos criterios de acción se desplazaron al plano de lo útil y lo práctico. De una díada donde los polos se reclamaban y presuponían se ha llegado en nuestros días a una visión, en palabras de Taylor, donde “lo religioso y lo secular se disponen antitéticamente como lo falso y lo verdadero, o lo superfluo y lo necesario. El objetivo político, en muchos casos, se dirige a abolir lo uno y conservar lo otro”²¹. En el primer caso teníamos lo que Guardini denominaría contraste²², es decir, la oposición entre dos polos que se excluyen y al mismo tiempo se presuponen y en cuya tensión se despliega la vida. En el se-

¹⁸ “Esta clara distinción es, en sí misma, un producto del desarrollo de la cristiandad latina, que entró a formar parte de nuestro modo occidental de ver la realidad. Aunque tendemos a aplicarla universalmente, nada parecido existe en otras culturas humanas históricas”. CH. TAYLOR, *Encanto y desencantamiento*, Sal Terrae, Maliaño 2015, p. 30.

¹⁹ CH. TAYLOR, *Encanto y desencantamiento*, cit., p. 28.

²⁰ “La religión puede ser útil en el orden social si inculca los principios justos, pero debe evitar convertirse en una amenaza para ese orden desafiándolo desde el exterior. Por este motivo, Locke está dispuesto a tolerar diferentes visiones religiosas, con excepción de los ateos (cuyo escepticismo con respecto a la existencia de una vida después de la muerte compromete su disponibilidad a mantener promesas y a respetar el orden constituido) y de los católicos (que no pueden hacer otra cosa sino oponerse a ese orden”. CH. TAYLOR, *Encanto y desencantamiento*, cit., p. 38.

²¹ CH. TAYLOR, *Encanto y desencantamiento*, cit., p. 35.

²² Cfr. R. GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo concreto viviente*, BAC, Madrid 1992.

gundo caso, los polos sufren una oposición contradictoria, la afirmación de uno de los extremos implica necesariamente la negación del otro. No pueden existir contemporáneamente. En el primer caso, la díada posee una unidad interna en la que cada uno de los polos no puede entenderse si no es en referencia al otro. En la segunda sucede justamente lo contrario, es decir, la existencia de un polo implica con necesidad la negación metafísica del otro²³.

¿Qué consecuencias tuvo y tiene hoy en día este proceso de secularización? En primer lugar, la relegación de lo religioso al ámbito meramente privado. Por lo tanto, no se acepta ningún tipo de religión de carácter público y por lo mismo “la fe debe ser relegada a la esfera privada”. Derivado de lo anterior “debe existir una *morale indépendante* coherente, una moralidad social autosuficiente sin referencias a la trascendencia”²⁴.

La desaparición de una instancia superior genera un vacío que en la Edad Moderna vendrá suplantado inicialmente por la naturaleza²⁵ como instancia y fundamento último de todo y de la razón como instrumento a partir del cual construir una moral netamente humana y secular. Propiamente, pues, se debe decir que la secularización, para Taylor, nos encontramos más con un cambio de creencias que en una desaparición de las mismas. Es decir,

“ (...) grandes mayorías sociales ya no piensan que la dimensión espiritual de sus vidas sea incomprensible si se parte de la idea de que Dios no existe (...). En los bienes morales que configuraban al hombre premoderno se puede decir que difícilmente era asumible la comprensión de sí mismo sin dicha referencia trascendente. Dios entraba a formar parte necesariamente de la comprensión moral del hombre premoderno. Se daba lo que Taylor denomina la innegabilidad de Dios. Con la *secularización* se produce un cambio fundante en la configuración moral del hombre. Se pasa de la *edad de la creencia*, en la que todas las fuentes morales asumibles por el hombre implican la creencia en Dios, a la edad secular, en la que el hombre empieza a asumir que para determinarnos moralmente no necesitamos de Dios”²⁶.

²³ Cf. CH. TAYLOR, *Encanto y desencantamiento*, cit., pp. 34-35.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cf. R. GUARDINI, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid 2000, p. 13.

²⁶ F. J. MARTÍNEZ PÉREZ, “La secularización según Charles Taylor. Propuestas para un tiempo de síntesis que reubica el papel de la religión en la esfera pública”, en *Salmanticensis*, 70-1 (2023), p. 100.

No necesitamos a Dios pero lo sustituimos por otras categorías a partir de las cuales damos razón de nuestra existencia y usamos como faro o guía de la misma. Sin lugar a dudas, este proceso también ha afectado a la sensibilidad, propia de la tradición judeo-cristiana del deber de reconocer y asistir al vulnerado. Lo que de modo secular realizaba la Iglesia pasará a ser tarea de un estado laico que fácilmente, en razón de la utilidad o beneficio social, puede descartar a los más débiles o a aquellos donde la humanidad puede quedar más escondida, a partir de argumentos supuestamente muy razonables.

Hemos nombrado la naturaleza y la razón meramente instrumental. Veamos qué puntos de referencia nos ofrece el pensamiento de Guardini.

2.2. *El autonomismo moderno de Romano Guardini*

Otro estudioso de la Modernidad, Romano Guardini, también habla en sus escritos, especialmente en el *Ocaso de la Edad Moderna*, del proceso de secularización. Ciertamente que no usa exactamente este término. Nuestro autor alude más bien a la autonomía. Para Guardini, la Edad Moderna se apoya en tres ejes: naturaleza, sujeto y cultura. Estas categorías no son originarias del siglo XVII, sino que provienen y están presentes ya en el Medievo. Precisamente a partir de la autonomía que caracteriza a los siglos XVII y posteriores²⁷ se las desvincula de Dios y se le da un nuevo significado. Sucede aquí lo que Guardini denomina fraude de la Modernidad, es decir, la apropiación de valores como la dignidad o la libertad, retirándoles su fundamentación cristiana y, por lo tanto, secularizándolas²⁸. Así también, la naturaleza que en el Medievo cristiano se entendía como obra, es decir, creada por Dios y como tarea, es decir, confiada al hombre para que la trabaje y lleve a su plenitud bajo la mirada de la divinidad, se transforma en realidad última tras lo cual no hay nada y se la convierte en una entidad de la que emana incluso "(...) la norma de lo recto, bueno, perfecto, vinculante para todo conocimiento y actividad; 'la naturaleza' representa precisamente 'lo natural'"²⁹. En esta noción se apoya Rousseau para hablar del hombre natural u hombre bueno.

El sujeto también se desvincula de Dios. En la antigua concepción cristiana, el hombre es llamado a la existencia por Dios, de tal modo que

²⁷ Cfr. R. FAYOS, "Autonomismo moderno y dialécticas del malestar en Romano Guardini", en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 14 (2021), pp. 49-69.

²⁸ Cfr. R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, en *Obras*, I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1965, p. 116.

²⁹ R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, cit., p. 59.

su vida se resuelve en la relación que establece con él³⁰. La autonomía moderna también distancia al hombre de la divinidad convirtiéndolo en un sujeto, es decir, en un individuo que encuentra en sí mismo las fuentes de la verdad y del bien. Así, “para el pensamiento de la Edad Moderna, un acto de conocimiento o un juicio moral se convierten en realmente válidos por el hecho de descansar en la autonomía del sujeto”³¹.

La cultura es para Guardini el trabajo que el sujeto realiza con la naturaleza. La cultura moderna es aquella que ha surgido cuando el sujeto se ha enfrentado a la naturaleza como cosa, como realidad material última, desvinculado de valores o principios que lo trasciendan. Surge así una cultura autónoma, obra del hombre, en la que hay un ingenuo optimismo en virtud del cual todo aquello que proceda o encuentre sus raíces en lo natural nos conducirá a la plenitud y felicidad:

“En todo esto late el pensamiento de que, si el ser humano sigue esos impulsos, su vida conocerá la prosperidad. Y, como la naturaleza sería lo único real, todo lo que él hiciera siguiendo su naturaleza tendría que conducir hacia el bien, independientemente de los eventuales errores. Cuanto más poder gane el hombre sobre la naturaleza, cuanto más bienes y prestaciones obtenga de ella, tanto mejor irá todo: más seguridad ante el peligro, mayor plenitud de los valores, felicidad más pura... La enormidad de logros individuales que él produce –y esto deviene creencia común– conducirá de suyo a una unidad llena de sentido, del mismo modo que las realidades individuales componen en la naturaleza la unidad del todo: a semejante unidad denominábase la cultura”³².

Este autonomismo bien puede considerarse una secularización en la medida en que cada uno de estos pilares se erige al margen y a veces en contra de Dios. Como consecuencia de todo lo anterior, el sentido religioso de la vida desaparece. Y cuando Guardini alude a ello, no lo hace en el sentido que el cristianismo pierda su vigencia. A lo que se refiere el pensador ítalo-alemán es al hecho de que en todo lo humano, esto es, el nacimiento, el matrimonio y familia, la muerte o el mismo destino

³⁰ “En relación con él, el acto creador se caracteriza por el profundo respeto: se da bajo forma de la llamada. El ser humano ha sido creado bajo la forma de llamada, de modo que en su devenir se convierte en un tú de Dios y en capaz, por su parte, de llamar a Dios ‘Tú’. La relación Yo-tú del Dios creador para con el ser humano, a la que responde la del ser humano para con Dios, es la forma ontológica básica en la que el ser humano existe”. R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, BAC, Madrid 2000, p. 761.

³¹ R. GUARDINI, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid 2000, p. 122.

³² R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 769.

se desprenden del misterio y del sentido sagrado que en otros tiempos poseyeron³³:

“El nacimiento no es más que la aparición de un individuo de la especie humana; el matrimonio, una vida en común de hombre y mujer, con determinadas consecuencias personales y jurídicas; la muerte, el final de un proceso total llamado vida. Tanto la felicidad como la desgracia han dejado de ser decisiones, y se han convertido en acontecimientos favorables o desfavorables, con los que hay que arreglarse”³⁴.

Un último elemento que señala Guardini propio de la Edad Moderna, y que en el ámbito de la vulnerabilidad y la bioética conviene señalar, es el aumento progresivo de poder que la ciencia y la técnica han puesto en manos del hombre y la falta y ausencia de una ética que acompañe ese incremento. En palabras de Guardini: “El hombre de la Edad Moderna no está preparado para el enorme incremento de su poder. Todavía no existe una ética del uso del poder bien elaborada y dotada de eficacia; menos aún una educación orientada a lo mismo, ni en las minorías ni en las masas”³⁵.

2.3. Peter Singer como paradigma de una bioética secularizada

El proceso de secularización progresiva ha conducido a la sociedad contemporánea occidental a la oposición a Dios y todo lo que a él se refiere. Este rechazo se contempla como un triunfo del hombre liberado de las redes de un Dios vigilante y normativo. Y así, Europa, y con este término también nos referimos a Occidente, que una vez fue cuna y cobijo del cristianismo, se ha vuelto en contra del mismo, como afirma Ratzinger:

“Si, por una parte, el cristianismo ha encontrado en Europa su manifestación más eficaz, por otra parte hay que decir también que en Europa ha tomado cuerpo una cultura que se presenta como la contradicción absoluta y más radical no solo del cristianismo, sino también de las tradiciones religiosas y morales

³³ Cfr. R. FAYOS, “Bioética personalista en el pensamiento de Romano Guardini”, en *Cuadernos de Bioética XXV* (2014/1^a), pp. 162-163.

³⁴ R. GUARDINI, *El poder. Una interpretación teológica*, en *Obras*, vol. 1, Cristiandad, Madrid 1981, p. 211.

³⁵ R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, cit., pp. 100-101.

de la humanidad. De aquí se deduce que Europa está experimentando una auténtica ‘prueba de resistencia’³⁶.

Un paradigma de este tipo de actitud en la filosofía y la práctica bioética lo encontramos en Peter Singer. Australiano, hijo de emigrantes judíos procedentes de Austria, nació en 1946 y estudió en la universidad de Monash (Melbourne) historia, derecho y filosofía. Pero será en Oxford, donde continuará sus estudios de postgrado, el periodo de formación que le configurará como pensador utilitarista e influirá notablemente en su pensamiento y obra. De la mano de Richard Mervyn Hare, estudiará a los clásicos del utilitarismo anglosajón, principalmente profundizará en el pensamiento de Jeremy Bentham y de John Stuart Mill. En Oxford también conocerá diversos movimientos animalistas que influirán notablemente en sus escritos. Desde 1999 ocupa una cátedra de bioética en la Universidad de Princeton, aunque anteriormente ha sido profesor en las universidades de Washington, Vancouver, Roma y Monash (Melbourne) y ha presidido o codirigido diversos centros o institutos de bioética.

De su amplia y abundante bibliografía entresacamos las siguientes publicaciones que de algún modo están relacionados con el ámbito de la bioética en el que nos encontramos: *Practical Ethics* (1979), *A Companion to Ethics* (1991), *Companion to Bioethics* (1998), *Animal Liberation* (1975), *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, con Paola Cavalieri (1993).

El utilitarismo bioético que asume Singer no acepta la condición vulnerable de la vida humana. Una vida vulnerada, es decir, herida, dependiente es una vida inútil, es una carga que requiere un cuidado constante de la familia y de ingentes recursos económicos del estado. En la medida que el utilitarismo entiende como buena aquella acción que contribuye a la mayor felicidad (entendida como bienestar) posible del mayor número de individuos implicados en la acción moral, los profundamente vulnerados, es decir, aquellos con profundas discapacidades psíquicas deben ser descartados en favor del bienestar de quienes, según una ética religiosa y tradicional, tendrían el deber moral de atenderlos. El sufrimiento, en la medida en que no contribuye a una vida feliz, pues la felicidad es entendida como bienestar físico, psíquico y social, la vida no vale la pena ser vivida y es mejor ayudar a morir³⁷.

³⁶ J. RATZINGER, *El cristiano en la crisis de Europa*, Ediciones Encuentro, Madrid 2005, p. 29.

³⁷ “Cuando la vida de un niño sea tan miserable como para no merecer la pena ser vivida, desde la perspectiva interna del ser que la vivirá, tanto la versión de la ‘existencia previa’ como la ‘total’ del utilitarismo implican que, si no hay razones extrínsecas para mantener

Para Singer, cuando en Occidente se niega la sacralidad de la vida, no se hace en el sentido de que esta posea un valor sagrado. Esta característica que le atribuimos “puede que tenga un origen religioso, como sugeriré más adelante en este capítulo, pero ahora es parte de una ética básicamente secular, y es como parte de dicha ética secular que resulta hoy muy influyente”³⁸. Es decir, para el filósofo australiano la doctrina de la santidad de la vida humana la podemos considerar como algo “que no va más allá de la afirmación de que la vida humana tiene algún valor especial, un valor bastante diferente al de las vidas de otros seres vivos”³⁹. Para nuestro autor, es más bien, una posición especista, una discriminación con respecto al resto de vivientes, lo que se esconde detrás de la expresión “la vida humana es sagrada”, más que un elemento de carácter religioso. A partir de esta premisa, los discernimientos de carácter bioético que presenta Singer se basan en la distinción entre individuos de la especie humana y la noción de persona a la que caracteriza a partir del pensamiento de Joseph Fletcher con las notas de “autoconciencia, autocontrol, sentido del futuro, sentido del pasado, capacidad de relacionarse con los demás, preocupación por los demás, comunicación y curiosidad”⁴⁰. De este modo, no todos los individuos de la especie humana quedarían protegidos por la dignidad de la persona pues muchos, aun estando sanos, como un recién nacido, no poseen las notas que acabamos de mentar.

Desde estas dos columnas, muy influidas por el secularismo, es desde donde el bioético australiano despliega un utilitarismo y se cuestiona sobre el valor de la vida de recién nacidos profundamente discapacitados. “El hecho de que un ser es un ser humano, en el sentido de pertenecer a la especie *Homo sapiens*, no es relevante para la maldad de matarlo, sino que más bien son características como la racionalidad, autonomía y autoconciencia lo que marcan la diferencia”⁴¹.

En el pensamiento de Singer se encuentran de algún modo más o menos patente los rasgos que antes hemos atribuido al proceso de secularización.

vivo al niño –como los sentimientos de los padres–, es mejor que el menor sea ayudado a morir sin mayor sufrimiento”. P. SINGER, *La justificación del infanticidio*, en *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Barcelona 2002, p. 157.

³⁸ P. SINGER, *¿Qué hay de malo en matar?*, en *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Barcelona 2002, p. 157.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ P. SINGER, *¿Qué hay de malo en matar?*, cit., p. 159.

⁴¹ P. SINGER, *La justificación del infanticidio*, en *Una vida ética. Escritos*, cit., p. 221.

- a) Es patente la desaparición del elemento religioso en cualquier tipo de concepción y consideración humana. La misma expresión “la vida humana es sagrada” tiene una significación especista más que religiosa.
- b) La autonomía ética del hombre en sus valoraciones que descansan solo en el sujeto a partir de consideraciones de utilidad, en el sentido de bienestar personal, no solo con relación al enfermo, sino a quienes deben hacerse cargo de él.
- c) La naturaleza como marco último de referencia, y por lo tanto, consideración del hombre como un elemento más de la misma cuya vida puede incluso, según las condiciones en las que se desarrolla, valer menos que la de un animal sano⁴².
- d) Despliegue de una cultura que bien podría caracterizarse como cultura de la muerte, en la que se justifica la muerte de personas profundamente vulneradas en sus capacidades intelectuales.
- e) Como consecuencia de todo lo anterior, la vulnerabilidad se convierte en un elemento extrínseco a todo ser humano, como un defecto incompatible con la vida del hombre.

3. Propuestas para una sociedad más humana y digna

La crisis antropológica que caracteriza al hombre posmoderno hemos visto que tiene, entre otras causas, el proceso de secularización que le impide reconocerse y aceptarse como ser vulnerable y vulnerado. Se trata de una crisis ética fundada en el vacío interior y en la desorientación en la que puede caer el hombre sin conexión con Dios, los demás y su propia realidad humana. Ciertamente, una persona que niega y da la espalda al núcleo constitutivo de su existir personal, que es su espiritualidad, su indignancia y su vulnerabilidad, no puede alcanzar el sentido de la vida sufriente que tiene derecho sagrado de ser atendida.

En vez de negar la vulnerabilidad como cualidad del existir humano, merece la pena aceptarla como punto de partida del proceso de humanización y dignificación de la persona. Según Taylor: “La catástrofe originaria no nos separa ni nos aleja de lo que es sagrado o superior (...),

⁴² “Los menores son seres sintientes que no son racionales ni autoconscientes. Así que si proyectamos nuestra mirada sobre los niños en sí, independientemente de las actitudes de sus padres, puesto que su especie no es relevante en relación con su estatus moral, los principios que gobiernan la maldad de matar animales no humanos que son sintientes pero no racionales ni autoconscientes deben ser aquí también de aplicación”. P. SINGER, *La justificación del infanticidio*, en *Una vida ética. Escritos*, cit., pp. 222-223.

contribuye, más bien, a plasmar el orden sagrado que estamos intentando ‘perseguir’⁴³. En este sentido se requiere recuperar el sentido de ser persona y, con él, también el de su trascendencia y la vulnerabilidad intrínseca a todo hombre. Veamos a continuación algunas propuestas que pueden contribuir a despertar el genuino sentido de ser persona y su dimensión trascendente.

3.1. *Adquisición del sentido, de la indigencia y de la trascendencia*

La crisis antropológica que aterroriza al hombre contemporáneo es fundamentalmente una crisis de sentido⁴⁴. Hay una relación estrecha entre sentido, indigencia, trascendencia, compasión y felicidad. Para alcanzar el sentido de su existencia, se exige existir de verdad y naturalmente, es decir, salir de sí para mirarse en el espejo del otro que nos devuelve la pelota de la menesterosidad humana. Se trata finalmente de apostar por una filosofía de la intersubjetividad, cuyo paradigma consiste en abrirse al otro, de una parte, y de la otra, abandonarse en las manos del Otro con mayúscula que se llama Dios. Con respecto a ello, Jesús Lasanta escribe lo siguiente:

“urge llevar a cabo una nueva toma de conciencia de quién es el hombre y de cuál el sentido de su vida. Para ello, como condición sine qua non es preciso que el hombre se comprenda desde Dios. No en vano, el ser humano es criatura y, por tanto, depende de Dios (...), es como se podrá llevar a cabo la promoción de un nuevo humanismo, que responda a las exigencias del hombre integral, del ser humano inserto en el mundo y en la historia, pero abierto a la trascendencia y proyectado hacia la eternidad”⁴⁵.

En este sentido, vulnerabilidad y compasión deben ir de la mano para significar que la indigencia óptica como herida y fractura originaria y congénita se cura desde la filosofía de la compasión. He aquí el sentido del existir humano, que radica en ser solidario y no indiferente. Emmanuel Mounier considera, por tanto, que la presencia del otro me impide ser indiferente e insolidario. Hacerle caso constituye el primer acto de humanidad de una comunidad sin la cual ninguna institución es sólida⁴⁶. Entonces el acontecimiento del bien común se ofrece como

⁴³ CH. TAYLOR, *Encanto y desencantamiento*, cit., p. 73.

⁴⁴ V. FRANK, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1979, pp. 35-49.

⁴⁵ P. J. LASANTA, *La eutanasia, ¿es buena muerte?*, Editorial Horizonte, Logroño 2006, p. 46.

⁴⁶ “Mais quand je commence (...) à reconnaître cette présence en face de moi, (...)”

respuesta antropológica y socialmente justa frente a la menesterosidad ontológica del ser humano, según piensa Platón⁴⁷.

Asumir responsablemente su vulnerabilidad es, por tanto, una tarea antropológica y ecológicamente noble y exigente. Se trata, al fin y al cabo, de cuidar integralmente de la persona y de la tierra como “nuestra casa común”⁴⁸. La filosofía del cuidado de todo lo creado requiere, por consiguiente, el engendramiento del hombre virtuoso que debe beber continuamente de la fuente sagrada, espiritual y trascendental.

3.2. Engendramiento del hombre virtuoso

La tarea de la adquisición del sentido común de la persona, criatura de Dios en su ontología vulnerable, estriba en educar al hombre contemporáneo a ser virtuoso. La antropología de la vulnerabilidad positiva exige la práctica de las virtudes de la justicia, la humildad, la compasión, la misericordia, la paciencia, la benevolencia y no maleficencia para humanizar la sociedad actual a través del cuidado holístico del más vulnerable. Así lo recomienda Alasdair MacIntyre:

“Por lo general, las virtudes requieren acciones que sean a la vez justas, generosas, benéficas y que se realicen por compasión. Para mantener relaciones en las que sea posible dar sin mezquindad y recibir con dignidad, es necesario que la educación predisponga precisamente para la realización de ese tipo de actos”⁴⁹. La virtud se vincula siempre con la humildad para alcanzar una atención respetuosa de la dignidad humana. El diccionario de la RAE define la humildad como una: “virtud que consiste en el conocimiento de las propias limitaciones y debilidades y en obrar de acuerdo con este conocimiento”⁵⁰.

alors j'ai posé le premier acte de la communauté sans laquelle aucune institution n'a pas de solidité”. E. MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme*, éditions Mouton, Paris 1936, p. 86.

⁴⁷ “La ciudad tiene su origen en la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas (...), vamos reuniendo en una misma aglomeración a muchos hombres con la mira de auxiliarse”. PLATÓN, *La República o el Estado*, cit., p. 57.

⁴⁸ “El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral (...). La humanidad aún posee la capacidad de colaborar para construir nuestra casa común”. FRANCISCO, *Laudato sí*, Ciudad del Vaticano 2015, p. 13.

⁴⁹ A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Editorial Planeta, Barcelona 2001, pp. 143-144.

⁵⁰ Diccionario de la RAE, Edición 2021. Voz: humildad.

Educarse a la adquisición de las virtudes es un imperativo ontológico de reconocimiento de la verdad existencial cuya cualidad constitutiva se llama vulnerabilidad. Por tanto, es preciso emprender la práctica de la ética del dar y del recibir sin avergonzarse de los demás según sus necesidades vitales. La interdisciplinaridad como paradigma de reflexión sobre la vulnerabilidad de la persona es faro y guía para poner en marcha esta ética de compasión holística frente al más débil y vulnerado de la sociedad.

Esta labor transversal compete a cada persona, institución social y sobre todo a cada familia como célula básica de integración social de la persona⁵¹. Ciertamente, educar hoy día a los valores personalistas se ofrece como herramienta y alternativa adecuada para cambiar la curva del paradigma relativista de la sociedad occidental actual, involucrada en el proceso de secularización donde impera la ley del más fuerte que banaliza la dignidad del más vulnerado, en el paradigma personalista respetuoso de la dignidad de la persona ontológicamente vulnerable.

3.3. *Recuperación de una antropología relacional*

Es, pues, necesario volver a considerar al ser humano bajo la óptica de su condición personal y, por lo tanto, espiritual, recordando la idea de que en toda persona su relación con Dios es la que orienta y determina todo lo demás. Fuera de la órbita divina, la persona se convierte o en cosa-hombre, monstruo o en espíritu puramente animal. Así lo expresa Guardini con palabras sencillas y claras:

“Dios es el Tú, sin más, del hombre. En esto consiste la persona creada. El hombre cesaría de ser persona, si lograra salir de la relación de Tú con Dios, es decir, no solo si apostasiara de Dios, sino si consiguiera no hallarse ontológicamente en la relación de Tú con Dios, y sí solo en la referencia de normación y realización de lo creado con su creador. En este caso (...), el hombre se convertiría en cosa-hombre o en espíritu animal. Pero esto es imposible. Al crear al hombre, Dios se ha constituido en su Tú, y lo es, quiera o no quiera el hombre”⁵².

Como se puede ver, la salida del carril preferencial que fundamenta la antropología teológica y sostiene la ética de la compasión hacia el más

⁵¹ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid 2000, p. 36.

⁵² *Ibid.*, p. 123.

vulnerable de su entorno provoca un trastorno en las relaciones interpersonales. Se trata de la indiferencia o ausencia deliberada ideológicamente hacia la persona débil cuya fragilidad efectiva está fuera de ser considerada y contemplada. Emilio García-Sánchez lo califica claramente al afirmar lo siguiente:

“el afloramiento de actitudes ausentes de compasión o anticompasivas puede deberse a una perturbación moral interna de la persona. En otras situaciones puede corresponder al condicionamiento ideológico mantenido durante tiempo en una sociedad débil que acabaría corrompiendo la conciencia moral de sus miembros”⁵³.

A pesar de su vulnerabilidad ontológica, la persona goza de la dignidad por el hecho de ser persona. Por cierto, desde el punto de vista filosófico, por ser un ser social y libre, la persona tiene la capacidad racional de ser uno mismo, un fin absoluto en sí, sin ser propiedad ni mercancía de nadie. Kant marca el camino del respeto imperativo de la dignidad de la persona y escribe lo siguiente:

“el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no solo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no solo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin”⁵⁴.

Por desgracia, el panorama que ofrece la Europa de hoy es descartar al más indefenso y vulnerable por ideología utilitarista, de una parte, y de la otra, por defender, como lo hace Peter Singer, a las especies animales antes de las personas enfermas en estado terminal o niños con malformaciones congénitas⁵⁵. Su planteamiento es materialista y reduce a la persona a algunas de sus facultades desmantelando su misterio de ser persona desde su concepción hasta su muerte natural. Leopoldo Prieto López no comparte esta definición de persona que no se enfoca en la metafísica y ontología, sino meramente en la ética utilitarista. Para él:

“Ser persona no depende, radicalmente hablando, de ciertos actos que se realizan, sino de un particular modo de ser, o mejor, de la posesión de una específica naturaleza que les posibilita.

⁵³ E. GARCÍA-SÁNCHEZ, *Despertar la compasión. El cuidado ético de los enfermos graves*, cit., pp. 91- 92.

⁵⁴ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., pp. 82-83.

⁵⁵ Cfr. P. SINGER, *Una vida ética. Escritos*, cit., pp. 221-235.

Persona es el ser de naturaleza racional, realice actualmente o no operaciones de esa índole”⁵⁶.

Ante esta situación que niega tanto la vulnerabilidad ontológica en la corporeidad personal como la dignidad inviolable del ser humano con enfermedad crónica, Alasdair MacIntyre preconiza el cuidado holístico de cada persona sin condición por ser digno. Así se expresa:

“La clase de cuidado necesario para hacer de nosotros lo que hemos llegado a ser, razonadores prácticos independientes, tuvo que ser, para tener eficacia, un cuidado sin condiciones del ser humano como tal, al margen del resultado final; esta es la clase de cuidado que debemos o deberemos a los demás. De quienes padecen una lesión cerebral, o han sufrido una grave incapacidad de movimiento o son autistas, de todos ellos hace falta decir: podría haber sido yo”⁵⁷.

4. Conclusión

Concluamos este ensayo reflexivo con esta pregunta: ¿Qué aporta el principio antropológico y filosófico de la aceptación de la vulnerabilidad como rasgo constitutivo del ser humano en nuestra sociedad occidental actual?

En primer lugar, la aceptación de la vulnerabilidad como condición de la existencia humana pone en crisis la pretensión del hombre contemporáneo de ser independiente, autónomo, inmortal e invulnerable.

En segundo lugar, el reconocimiento de la vulnerabilidad como categoría del existir humano desemboca en una dimensión ética que pone de relieve la responsabilidad del cuidado personal y social por medio de la práctica de las virtudes. Se trata de este imperativo categórico y ecológico que manda a cada persona cuidar no solo del ser vulnerado, es decir, de aquel que está sufriendo cualquier desgracia, sino también de cuidar de todo ente existente por ser constitutivamente indigente y menesteroso.

En tercer lugar, la aceptación de la vulnerabilidad evidencia la relación entre vulnerabilidad y justicia social. Se trata de un clamor dirigido a todas las capas sociales para que ejerzan su responsabilidad ética de

⁵⁶ L. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, edición BAC, Madrid 2008, p. 112.

⁵⁷ A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan las virtudes*, Editorial Planeta, Barcelona 2001, pp. 120-121.

cuidar y proteger la vida, toda la vida. El cuidado de la vida personal es el parámetro de una sociedad comprometida con la defensa de la dignidad de la persona. En otros términos, se puede decir que una sociedad que se queda indiferente ante su gente más vulnerable no puede recibir el certificado de ser humana y digna. En cambio, una sociedad pendiente de cuidar de los más frágiles reviste su ropa de defensora de la dignidad humana.

He aquí el reto de esta sociedad posmoderna en proceso de secularización. Se trata del desafío de educar en las virtudes a las instituciones y colectivos sociales para que la defensa de los derechos verdaderamente humanos se haga una realidad. En este contexto, la persona en general debe ser el principio, centro y fin de todos los programas políticos de la nación. En particular, la persona más vulnerable no debe ser tratada bajo ningún concepto como algo o una basura porque no puede producir bienes y servicios, sino como “alguien”⁵⁸ digno de consideración y amparada por el marco jurídico del Estado. En este sentido, un gobierno personalista debe aprender a reconocer en el vulnerado el rostro humano y apostar por defender su dignidad desde su concepción hasta su muerte natural.

⁵⁸ SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'*, EUNSA, Pamplona 2000, pp. 11-12.

Bibliografía

- ANDORNO, R., *Bioética y dignidad de la persona humana*, Tecnos, Madrid 2012.
- DOMINGO MORATALLA, A., *Homo curans. El coraje de cuidar*, Ediciones Encuentro S.A., Madrid 2022.
- FAYOS, R., “Bioética personalista en el pensamiento de Romano Guardini”, en *Cuadernos de Bioética XXV (2014/1ª)*, pp. 162-163.
- FAYOS, R., “Autonomismo moderno y dialécticas del malestar en Romano Guardini”, en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 14 (2021), pp. 49-69.
- FRANK, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1979.
- GUARDINI, R., *El poder. Una interpretación teológica*, en *Obras*, vol. 1, Cristiandad, Madrid 1981.
- , *El ocaso de la Edad Moderna*, en *Obras*, I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1965.
- , *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid 2000.
- , *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, BAC, Madrid 2000.
- , *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo concreto viviente*, BAC, Madrid 1992.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Espasa Calpe, Madrid 2000.
- KOTTOW, M., “Anotaciones sobre vulnerabilidad”, en *Revista Redbioética/UNESCO*, 2 (2011).
- LASANTA, P. J., *La eutanasia, ¿es buena muerte?*, Editorial Horizonte, Logroño 2006.
- LIEBO, B., “Vulnerabilidad”, en *Eunomía. Revista en cultura de la legalidad*, 20 (2021), pp. 242-257.
- MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Editorial Planeta, Barcelona 2001.
- MACPHERSON, I; ROQUÉ-SÁNCHEZ, M. V., “Análisis ético del principio de vulnerabilidad sanitaria”, en *Cuadernos de Bioética (2019)* 30, pp. 253-262.
- MARCO, A. y PÉREZ MARCOS, M., *Meditación sobre la naturaleza humana*, BAC, Madrid 2018.
- MARTÍNEZ PÉREZ, F. J., “La secularización según Charles Taylor. Propuestas para un tiempo de síntesis que reubica el papel de la religión en la esfera pública”, en *Salmanticensis*, 70-1 (2023), pp. 97-177.
- MASIÁ CLAVEL, J., *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*, UPCO, Madrid 1997.
- NAXHELLI RUIZ, R., “La definición y medición de la vulnerabilidad social. Un enfoque normativo”, en *Investigaciones geográficas*, (2012) 77, pp. 63-74.
- PLATÓN, *La República o el Estado*, Editorial Iberia, Barcelona 1966.
- PRIETO LÓPEZ, L., *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, edición BAC, Madrid 2008.

- RATZINGER, J., *El cristiano en la crisis de Europa*, Ediciones Encuentro, Madrid 2005.
- SINGER, P., *¿Qué hay de malo en matar?*, en *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Barcelona 2002.
- , *La justificación del infanticidio*, en *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Barcelona 2002.
- SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'*, EUNSA, Pamplona 2000.
- TAYLOR, CH., *Encanto y desencantamiento*, Sal Terrae, Maliaño 2015.
- TORRALBA, F., "Hacia una antropología de la vulnerabilidad", en *Forma: revista d'estudis comparatius: art, literatura, pensament*, 2 (2010), pp. 25-32.

Similitudes y diferencias entre el amor platónico y la concepción wojtyliana del amor

Similarities and Differences Between Platonic Love and Wojtyłian Love

SELENE GEORGINA LÓPEZ REYES*

Resumen: Este artículo analiza los textos en los que se desarrolla la filosofía del amor tanto en Karol Wojtyła como en Platón, con el fin de encontrar las similitudes y diferencias entre sus afirmaciones. Tras rastrear los conceptos de amor en las obras de ambos autores, aplicando como método la revisión teórica de ambas posturas, se identifican cinco temas en los que pueden compararse sus propuestas: el amor y la integración física, los posibles sujetos del amor; la búsqueda del bien en el amor; la fecundidad del amor y la capacidad de promover la realización de la persona que ama. En cada uno de estos temas se plantean similitudes y contrastes definidos por la comprensión del amor como concupiscencia, benevolencia, virtud que es fundamento de moralidad, fuente de integración de la persona y amor interpersonal en Karol Wojtyła, o como búsqueda de perfección física, intelectual o en el Uno, Bien y Belleza en Platón.

Palabras clave: Amor platónico, amor, amor wojtyliano, Karol Wojtyła, Platón.

Abstract: This paper analyzes the texts in which Karol Wojtyła's and Plato's philosophy of love is developed to find the similarities and differences between their statements. After tracing the concepts of love in the bibliography of both authors, applying theoretical research as a method, five themes were found in which the proposals can be compared: love and physical integration, the possible subjects of love, the search for the good in love, the fruitfulness of love, and the ability to promote the fulfillment of the person who loves. In each of these themes, similarities and contrasts arise defined by the understanding of love as concupiscence, benevolence, virtue that is the foundation of morality, source of integration of the person, and interpersonal love in Karol Wojtyła, or as a search for physical, intellectual, or in the One, Good and Beauty in Plato.

Keywords: Platonic love, love, wojtyłian love, Karol Wojtyła, Plato.

Recibido 20/09/2024

Aceptado 15/01/2025

* Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). E-mail:selenegeorgina.lopez01@upaep.mx. ORCID: 0000-0003-4912-543X

El análisis del concepto del amor en Platón y Karol Wojtyła es relevante, ya que permite rastrear los orígenes de la filosofía contemporánea sobre el amor. Platón, un filósofo de la antigua Grecia, es conocido por su filosofía del amor como un impulso hacia la verdad, la belleza y la perfección (Uno). Para él, el amor era un anhelo de completitud que impulsaba a las personas a buscar la sabiduría¹. Su influencia ha perdurado a lo largo de los siglos, especialmente en los pensadores que se adhieren al aristotelismo-tomismo, donde sus ideas han dejado una marca indeleble en la comprensión del amor como un camino hacia la verdad y la autorrealización.

Karol Wojtyła presenta una perspectiva del amor que se centra en la entrega total y responsable hacia el otro. Su filosofía se basa en la dignidad personal², la integración de la sexualidad y la participación. Al analizar su filosofía surge una pregunta: ¿Cuáles son las similitudes y diferencias entre el concepto de amor en la filosofía platónica y el pensamiento de Karol Wojtyła? Este artículo explora ambas visiones y sus posibles conexiones. La tesis fundamental planteada es que existen similitudes significativas entre las ideas de Platón y Wojtyła sobre el amor, particularmente en su comprensión como una fuerza que impulsa la realización personal y la búsqueda del bien. Sin embargo, también se identifican diferencias esenciales, las cuales proporcionan un marco para analizar cada postura en profundidad y facilitar su comparación. Para probar esta tesis, el artículo se estructura en varias secciones. Primero, se presenta un análisis de los conceptos de amor en las obras de Platón y Wojtyła, destacando las similitudes y diferencias en sus afirmaciones. Posteriormente, se identifican cinco temas clave en los que pueden compararse sus propuestas: el amor y la integración física, los posibles sujetos del amor, la búsqueda del bien en el amor, la fecundidad del amor y la capacidad de promover la realización de la persona que ama. En cada uno de estos temas, se analizan las coincidencias y contrastes, definidos por la comprensión del amor como concupiscencia, benevolencia, virtud que fundamenta la moralidad, fuente de integración de la persona y amor interpersonal en Karol Wojtyła, o como búsqueda de perfección física, intelectual o en el Uno, Bien y Belleza en Platón.

¹ “Para Platón, el amor es una fuerza que trasciende lo material y nos lleva hacia la contemplación de la belleza absoluta”. E. SUBIRATS, *Ensayo sobre el amor*. Destino, Barcelona 1995, p. 45.

² “Para Wojtyła, el amor se basa en el respeto y la dignidad de la persona humana, siendo un acto de entrega y donación de sí mismo”. *Ibid.*, p. 120.

1. Filosofía del amor platónica.

Egil A. Wyller (1970) y Findlay (1969) distinguen dos momentos en el sistema platónico: el momento ascendente, o el itinerario mental que siguen los cautivos en la caverna hacia las eternas e inmortales ideas, y el momento descendente de los seres por la vía del amor, lo que ha sido llamado *esquema metafísico neoplatónico*³.

El amor es un camino de descenso para los seres; sin embargo, siempre exige el ascenso hacia la plenitud. Aunque su carácter no es predominantemente personal en la filosofía platónica, sí tiene repercusiones en la persona como ser de la realidad. Rivera⁴ sostiene que en la filosofía platónica se pueden identificar tres pasajes en los diálogos que tratan la procepción y el descenso de los seres a través del amor. Estos se encuentran en *la República*, donde se habla del Bien; en *el Timeo*, donde se aborda el papel del Demiurgo; y en *el Banquete*, donde se discute el amor y la generación humana. Además, el autor señala que el camino ascendente puede apreciarse en tres diálogos: *Lysis*, *Fedro* y *el Banquete*. También se menciona el diálogo Alcibiades en el que se habla del valor político del amor. Así, se describen los elementos teóricos sobre el amor que pueden obtenerse de cada uno de los textos, haciendo referencia a esos elementos, pero también considerando la conexión del *Eros* en Platón con la problemática dialéctica y metafísica ya que “*Eros*, para Platón, es ‘filósofo’ por excelencia: el logos humano no puede avanzar sin la pasión que lo estimula, lo impulsa siempre más allá y lo sustenta estructuralmente. *Eros* es la otra cara de la dialéctica”⁵, la cara de la fuerza que hace que exista.

- a) República. En *la República*, la irradiación del Bien en los seres es causa de los mismos, pero no su ser o esencia, y esa causalidad es el soporte último de toda la metafísica platónica. Sin embargo, es importante destacar que esta relación entre el Bien y su capacidad de causar el bien en otros seres no se trata de una conexión entre conciencias dialogantes o un amor personal, sino que es esencialmente de naturaleza metafísica⁶. El amor es también la fuerza de búsqueda de la verdad, como Platón afirma en *la República*, el amor es una tendencia natural, pero también obra del esfuerzo hacia el bien, la verdad y la belleza⁷.

³ Cfr. E. RIVERA DE VENTOSA, “El amor personal en la metafísica de Platón”, en *Helmántica*, 26, No. 79-81, (1975), p. 499.

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 499.

⁵ G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Herder, Barcelona 2004, p. 8.

⁶ PLATÓN, *República* III, 403a.

⁷ Cfr. PLATÓN, *República* VI, 490a-b.

- b) Timeo. En lo que respecta al amor en la génesis del cosmos tal como se plantea en *el Timeo*, es posible pensar que, al mencionar al padre, la madre y el hijo, se está exponiendo la relación interpersonal entre ellos. Sin embargo, la intención de Platón es asimilar estos conceptos a los elementos que componen la construcción del cosmos, considerándolos como “la matriz en la que los seres son formados, el paradigma que sirve de modelo al Hacedor y el producto que es el cosmos”⁸. En ninguna de las menciones del amor en el texto, es relevante una conciencia capaz de diálogo, incluso en la relación entre el Demiurgo y su obra. Esta relación solamente implica la generación a partir de un modelo de belleza eterna: “con ello nos confirmamos en la tesis de que en el bello cosmos platónico no hay puesto para el amor personal”⁹.
- c) Lisis o De la Amistad. Platón describe el amor de amistad como una relación de utilidad y provecho, en la que la persona es vista más como objeto que como sujeto¹⁰. También se habla de la *philia* como herramienta de perfeccionamiento moral por su excelencia y capacidad de educar.

Rivera, Laín Entralgo¹¹ y M. Legido¹² han mencionado lo cerca que está Platón en este diálogo de describir el carácter personal del amor; sin embargo, lo traiciona su motivación metafísica y la amistad se convierte en un medio de alcanzar la perfección de la naturaleza humana¹³. En consecuencia, el amor se vuelve completamente impersonal y se identifica con la atracción metafísica que ejerce hacia sí mismo y el perfeccionamiento que el ser logra a través de él.

⁸ E. RIVERA DE VENTOSA, “El amor personal en la metafísica de Platón”, cit., p. 504.

⁹ *Ibid.*, p. 508.

¹⁰ “Por lo tanto, mis queridos jóvenes, si alguno desea o ama a otro, jamás podría ni desearle, ni amarle, ni buscarle, si no encontrase entre él y el objeto de su amor alguna conveniencia o afinidad de alma, de carácter o de exterioridad”, PLATÓN, *Lisis* 251 a-d.

¹¹ “Meta de la amistad es, por consiguiente, la perfección de la naturaleza humana en las individuaciones de esa naturaleza que son los amigos”. P. LAÍN ENTRALGO, *La amistad en la antigua Grecia: Platón y Aristóteles*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante 2018, p. 517.

¹² “En este pasaje, Platón habla ciertamente refiriéndose a la existencia humana. Quiere elaborar el concepto de la amistad desde la necesidad personal de completarse, de realizarse en comunión con los otros”. M. LEGIDO LÓPEZ, *Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1964, p. 25. También puede consultarse M. LEGIDO LÓPEZ, *El problema de Dios en Platón. La teología del demiurgo*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Antonio de Nebrija”, Colegio Trilingüe de la Universidad, Salamanca 1963.

¹³ Cfr. M. LEGIDO LÓPEZ, *Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego*, cit., p. 25.

- d) Fedro. En este diálogo, Platón vincula la naturaleza del amor con la doctrina de la reminiscencia y las partes del alma. Según esta perspectiva, cuando las almas se separan de las formas eternas, recuerdan las ideas, y la más evidente y motivo de amor es la belleza. La búsqueda de lo suprasensible, es decir, el *eros*, permite al alma recuperar sus alas y elevarse hacia esa belleza y, posteriormente, hacia las demás formas eternas¹⁴. Hay entonces un amor que Platón llama siniestro o de pasiones¹⁵ y al que hay que vituperar y un amor divino que impulsa a la belleza. El diálogo se concentra particularmente en elogiar a la divina fuerza del *eros* que impulsa hacia la eterna Belleza trascendente, donde la bondad y la belleza son una realidad eterna e inmutable¹⁶. También se diferencia el concepto de amor con la perspectiva de la mística cristiana en que el amor platónico no entra en diálogo con el otro, no es un amor personal y la comunicación de conciencias también se considera un imposible¹⁷.
- e) Alcibiades. En este diálogo, Platón analiza el valor político de la amistad. Sostiene que la amistad es esencial para que un Estado alcance la mejor situación posible y para erradicar el odio y la división. Sin embargo, Sócrates lo lleva a reflexionar sobre la idea de que la amistad, al ser una forma de concordia, solo puede existir entre personas que tienen un entendimiento común de los acuerdos que están tomando. Por lo tanto, en situaciones como la división de tareas entre hombres y mujeres, donde cada uno hace lo que debe hacer, no hay verdadera amistad, sino un gobierno eficiente del hogar. De esta manera, en un Estado donde cada individuo cumple con su responsabilidad, se puede afirmar que existe un buen gobierno y que el principio necesario para ello es, en lugar de la amistad, la justicia¹⁸. Sin embargo, aunque no es necesario que exista amistad entre los ciudadanos, es imprescindible que haya concordia y justicia en el Estado.
- f) Banquete. En este texto, Platón presenta varios discursos de elogio al amor, que ofrecen una perspectiva integral del mismo, partiendo de una intención mítica, literaria y filosófica de expresar tan complejo fenómeno.

¹⁴ Cfr: PLATÓN, *Fedro*, 238b-c.

¹⁵ Cfr: *Ibid.*, 266a.

¹⁶ Cfr: E. RIVERA DE VENTOSA, "El amor personal en la metafísica de Platón", cit., p. 514.

¹⁷ Cfr: *Ibid.*, p. 517.

¹⁸ Cfr: PLATÓN, *Obras completas. Alcibiades I*, 127c-b. Edición de Patricio de Azcárate, Madrid, tomo 1, 1871, p. 174.

Con respecto a la vía de descenso de los seres, *El Banquete* plantea una visión del amor en la transmisión de la vida no solo biológica, sino como búsqueda de la inmortalidad¹⁹. Pero tales afirmaciones siguen siendo de tipo metafísico y no antropológico o personal, ya que se describe la búsqueda del amor del Bien como perfección y, como tal, la inmortalidad del alma, por lo que, en el ser mortal, tal fin solo se obtiene mediante la generación. La generación, por tanto, se convierte en el camino de los seres mortales al cumplimiento de su deseo metafísico y no personal de inmortalidad, es decir, no se habla del amor personal en el camino descendente del amor en Platón.

En el camino de ascenso a la perfección, *El Banquete* aborda el *eros* desde su origen como genio mediador entre lo divino y lo mortal, que impulsa hacia arriba²⁰, pero puede decir muy poco de las realidades de abajo o de las personas concretas, que son los amantes. Igualmente, habla de la belleza eterna, pero como fuerza que mueve a la contemplación y a la vida virtuosa, no como elemento y búsqueda en la relación interpersonal²¹.

En *El Banquete*, existen varios discursos de alabanza a *Eros*; pero, los de mayor relevancia son la intervención de Aristófanes (189a-193d) y la intervención de Sócrates-Diotima (199d-212c). Para analizar la reflexión sobre el amor en *El Banquete*, se hará una reseña de cada uno de los discursos para entender el pensamiento sobre el amor del filósofo griego, lo anterior considerando la propuesta de Reale de entender el texto como una expresión de las doctrinas no escritas sobre el *Eros* de Platón a través de un juego de máscaras propio de un dramaturgo de su talla²². Cuatro máscaras hablan²³ de lo que *Eros* no es, afirmando de él valores que no tiene y confundiéndolo con títulos y características de las profesiones que las máscaras manifiestan o con las máscaras mismas, pero al mostrar lo que no es, sirven de preparación para que el lector comprenda lo que sí es. Hay tres máscaras con las que Platón manifiesta el arte dialéctico de la filosofía, convirtiéndolo en iniciación mística; la primera máscara es la de Agatón al hablar con Sócrates, la segunda, la de la sacerdotisa-advina Diotima con el papel de Sócrates y la tercera es la

¹⁹ Cfr. PLATÓN, *Diálogos: Banquete*, Gredos, Madrid, tomo III, 1988, p. 255.

²⁰ “En *El banquete*, Platón presenta el amor como un proceso de ascensión, desde el amor a una persona particular hasta el amor por la esencia misma de la belleza”, E. SUBIRATS, *Ensayo sobre el amor*, cit., p. 50.

²¹ “No hay puesto para el amor personal en la metafísica de Platón”, E. RIVERA DE VENTOSA, “El amor personal en la metafísica de Platón”, cit., p. 520.

²² Cfr. G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, cit., p. 9.

²³ Cfr. *Ibid.*, pp. 11-18.

de Sócrates que por momentos toma con Diotima la máscara de Agatón y, cuando toma la propia, refuta los errores e instruye sobre el amor:

Fedro es el primero en tomar la palabra en *El Banquete* para hablar de los beneficios de la acción del dios *Eros*. La máscara que representa es la del literato, rétor aficionado, sensible e inteligente. Su discurso se funda en la autoridad de los poetas, explicando a *Eros* como el dios más antiguo que, al suscitar el deseo de honor, es fuente de virtud, la que a su vez es sustento de la comunidad de hombres “Estado”²⁴. Algunas ideas importantes sobre el *Eros* afirmadas, aunque no argumentadas, en el discurso de Fedro son:

- a) *Eros* es causa de grandes bienes, es guía de los hombres que quieran vivir de forma bella, virtuosa y feliz; sin embargo, no argumenta desde la causa de esto, sino desde el efecto de no querer ser descubierto por el amado realizando acciones no virtuosas.
- b) Solo los amantes son capaces de morir por otro²⁵, aunque habrá que decir que los ejemplos que plantea nos hacen concluir que, en lugar de realmente ser muerte por el otro, como en la noción cristiana de amor, son por la gloria al sacrificarse por otros²⁶.
- c) El amante es superior respecto del amado pues su inspiración para hacerlo es divina²⁷ y el amado es solo un reflejo del *Eros* del amante, por lo que tal relación no es entre dos, sino entre el amante y su amor por el amado.

Pausanias representa la máscara del orador político refinado, justifica el amor a los jóvenes como empresa intelectual y formativa en la que el amante conduce al amado a la sabiduría y el amado debe adquirir virtud de esa relación²⁸. Plantea la existencia de dos Afroditas y, por tanto, dos *Eros* que colaboran con cada una, la Afrodita-*Eros* Celeste y la Afrodita-*Eros* vulgar. Considerando que las acciones y los dioses no son hermosos ni feos, sino por el modo en que se realizan, se dice que el *Eros* vulgar, al ser de ese modo y obrar al azar, es feo y corresponde a los hombres que valen poco, y el *Eros* celeste es bello pues obra de esa forma²⁹.

²⁴ Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 178e.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, 179b.

²⁶ Cfr. G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, cit., pp. 30 y 31.

²⁷ Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 180b.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, 185b.

²⁹ Cfr. G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, cit., p. 37.

Con lo anterior intenta vincular el placer sexual del *Eros* por los jóvenes ennobleciendo tal acción al vincularla con la sabiduría y la virtud, pero tales cosas no tienen una relación natural según Platón, quien afirma en el “Fedro” que el *Eros* sexual es solo un elemento para alcanzar el amor o *Eros* filosófico, ya que este va más allá de los sentidos y lo sensible para conducir al hombre a la Belleza Absoluta y al Uno³⁰.

Erixímaco representa la máscara del médico o de los filósofos naturalistas. Afirma que no solo se da la división de *Eros* en los amantes, como afirmó Pausanias, sino en todas las cosas, en particular en la medicina, gimnasia, agricultura, música, astronomía y mántica. *Eros* celeste o bueno es la armonía entre opuestos y ley cósmica universal³¹ y *Eros* vulgar es desorden y enfermedad. La máscara de Erixímaco lleva el poder de su arte a sus últimas consecuencias, entendiendo como *Eros* “una compleja fuerza natural, que él, mediante su ciencia y su arte, cree poder controlar y dominar en gran medida”³². El discurso de Erixímaco conduce al *Eros* de la dimensión antropológica a la universal o cósmica, lo que comparte con el pensamiento de Platón, pero no es bien justificado por Erixímaco, ya que por su posición naturalista es incapaz de ver la justificación filosófica de lo que afirma. *Eros* es acuerdo y armonía entre los contrarios; tales afirmaciones pueden leerse también en el “Gorgias” cuando Platón afirma tomando la voz de Sócrates:

Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto “cosmos” (orden) y no desorden y desenfreno³³.

Erixímaco no comprende la dinámica ontológica de los opuestos en el cosmos porque su carácter de filósofo naturalista no le permite aceptar un principio primero y supremo, como lo es para Platón el Uno. El *Eros* es recuerdo y nostalgia del Uno y de él toma la fuerza para mediar entre los opuestos. El Uno es la omisión de la que habla Erixímaco, que podría haber dejado su discurso³⁴ incompleto y que Platón encomienda a Aristófanes.

Aristófanes representa la máscara de la Musa del arte y la comedia, y con ella explica misterios de gran valor para Platón, como el mito del an-

³⁰ Cfr: PLATÓN, *Fedro*, 256b-c.

³¹ Cfr: PLATÓN, *Banquete*, 188d.

³² G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, cit., p. 42.

³³ PLATÓN, *Gorgias*, 507e-508a.

³⁴ Cfr: PLATÓN, *Banquete*, 288e.

drógino, con el que pretende argumentar la búsqueda del amante de su amado como si fuese de la otra parte de sí mismo. *Eros* es, en tal discurso, nostalgia y búsqueda de la unidad originaria, nostalgia de recuperar lo que se era: “Pues la razón de esto es que nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros. Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esa integridad”³⁵. *Eros*, el dios del amor, es quien permite el encuentro con los verdaderos amantes, lo que Aristófanes dirá que solo pocos logran. La correspondencia de la doctrina sobre el Uno y la división diádica es también explicada como postura de Platón en la *Metafísica* de Aristóteles Libro 1, capítulo 6, en la que el segundo critica la postura platónica describiendo sus semejanzas y diferencias con el pensamiento pitagórico³⁶, pero afirmando que tanto unos como el otro se equivocan al pensar que el universo se origina por una y no varias y diversas causas. Tal problema se puede desprender de la visión antropológica dualista de Platón, en la que el ser humano está compuesto de dos elementos: el alma inmortal y el cuerpo mortal. El alma esencia del hombre, fuente de la verdad y sabiduría, y el cuerpo es limitación temporal que requiere ser trascendida para alcanzar conocimiento, unión con el Uno y justicia³⁷. Pero tal unidad no es fácil, ya que no es una suma de partes o encontrar a alguien con las mismas necesidades que otro, sino implica buscar algo más elevado, que es el Bien en sí o el primer amado, como lo afirmaba en sus doctrinas no escritas³⁸.

Después de Aristófanes, se presenta Agatón, con la máscara de la Musa del arte poético de la tragedia. Agatón plantea el problema del *Eros* asimilándolo con la perfección, pero sin saber resolver el problema que significa que busque la belleza y el bien sin poseerlos, ya que ha caído en el error de identificar amor con amado. Este³⁹ es entonces un discurso hermoso, pero que diluye el contenido del concepto⁴⁰. Agatón plantea para iniciar las tres connotaciones esenciales que hacen de *Eros* el más bello de los dioses: la juventud, la delicadeza y la flexibilidad de la forma. Para cada una pretende una demostración, aunque utilizando un razonamiento “poético”. Es *Eros*, según Agatón, quien en cuanto bello,

³⁵ *Ibid.*, 192e.

³⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 6, 987b20-30. Trad. Yebra, Gredos, Madrid 2012.

³⁷ Los diálogos más significativos en los que Platón afirma el dualismo antropológico son: *el Fedón*, 65e-67b con el argumento del ciclo de opuestos; 72e-77a, al plantear la teoría de la reminiscencia; 78b-84b, al hablar de la simplicidad y la inmortalidad del alma y la *República*, Libro IV, 435e-441c, al hablar de la tripartición del alma; Libro VII, 514a-517c, al hablar de la relación entre cuerpo-alma y conocimiento en la Alegoría de la caverna.

³⁸ Cfr. G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, cit., p. 52.

³⁹ Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 201d-212c.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, 198b.

bueno y amante de la belleza, es causa de todo tipo de bienes para hombres y dioses y quien da paz y reposo a los hombres. Agatón presenta a la promoción de la intimidad, la cordialidad, la amabilidad, el cuidado y guía en el camino del bien como elementos del amor para la cultura del racionalismo sofista.

Sócrates, con la máscara del filósofo-dialéctico, resuelve el problema planteado por Agatón no sin antes mencionar a los presentes que lo que han hecho hasta el momento no son elogios reales, pues no están basados en la verdad, sino hermosos discursos con atribuciones de los mayores y más bellos valores al *Eros*⁴¹. Luego de esto, cita a la sacerdotisa Diotima⁴², con la máscara hierática en un discurso en el que Sócrates, en lugar de usar su máscara, emplea la de Agatón⁴³ para debatir las ideas de este, definir, y hablar del origen y la dirección del amor. En el diálogo entre el falso Sócrates y Diotima, se afirma que *Eros* coincide con la teoría de las ideas en los núcleos gnoseológicos y metafísicos de esta, y es en tal diálogo donde se pronuncian las teorías y doctrinas más profundas de Platón.

Se explica que decir que *Eros* no posee belleza ni bondad no significa que sea feo o malo, sino algo intermedio entre esos dos, y que además no es un dios, puesto que está entre lo mortal y lo inmortal, por lo que puede definirse como un δαίμων⁴⁴, cuyo poder es interpretar y comunicar a los dioses las cosas de los hombres y viceversa. Es necesario decir que la diferencia entre un dios y un demonio consiste en que “un dios manifiesta la totalidad del mundo, es decir, la totalidad del ser, en la dimensión que le es propia; el demonio, en cambio, tiene una potencia circunscrita a un ámbito específico”⁴⁵. En el caso de *Eros*, este es un ser intermedio entre el llamado ser eterno del mundo ideal y el ser en devenir del mundo sensible, siendo entonces lo que conecta las cosas y unifica la totalidad.

Diotima afirma que existen varias especies de amor; sin embargo, no todas reciben ese nombre de forma común por no considerarse un deseo de lo que es bueno y de ser feliz; entre los ejemplos que menciona están los ne-

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, 198d-e.

⁴² Mujer de Mantis a la que Sócrates en el diálogo se refiere como sabia y quien le “enseñó también las cosas del amor”, *Ibid.*, 201d.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, 201e.

⁴⁴ Daímon o, según la traducción de *El Banquete* realizada por Marcos Martínez, *demon* debe entenderse, también según dicha traducción, como entidad metafísica cósmica intermedia entre dioses y hombres (cfr. *Ibid.*, Nota al pie p. 738).

⁴⁵ G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, cit., p. 76.

gocios, la afición a la gimnasia o el amor a la sabiduría⁴⁶. Esto es comprensible si se entiende al amor como el deseo y la persecución de completar el ser. Así, desear la plenitud en los negocios, en la salud corporal y en los conocimientos son especies de amor. El amor que se dirige a otra persona tiene un carácter más dinámico, en el sentido de mover la voluntad tanto del amante como del amado, y por ello recibe el nombre del todo amor.

Platón, en el diálogo con Diotima, afirma que lo que en verdad los hombres aman no es a sí mismos y su ser completo, como lo expresaba el mito del andrógino, sino que aman el bien y la inmortalidad que no poseen o que desean poseer para siempre⁴⁷. Según esta afirmación, la procreación permite al hombre permanecer de forma eterna en el bien. La fecundidad del conocimiento es la producción de hijos más bellos e inmortales que los hombres, puesto que esos descendientes o grandes obras del conocimiento procuran una fama inmortal y recuerdo gracias a su propia inmortalidad. El *Eros* vence entonces a la muerte mediante la generación; es un impulso a la eternidad a través de la procreación. Cabe destacar que esa fuerza de engendrar y crear para Platón no es propiamente producción, sino reproducción de la forma “es únicamente el eterno tender de la materia, fugaz y siempre en devenir, a participar en lo permanente de la forma y de la idea”⁴⁸, es decir, recuerdo y reproducción de las representaciones y no fuerza creadora. Sin embargo, ese amor, incluso el de los héroes que han dado su vida⁴⁹, está fundado en la fama y la gloria, por lo que se diferencia también del *Ágape* cristiano:

El *Ágape* cristiano constituye un vértice de amor “donativo” en sentido absoluto. En cambio, el *Eros* de la muerte por otro, al que se refiere Platón, es un amor “adquisitivo”, no donativo. (...) El amor cristiano ama a la persona como persona, mientras que el amor griego nunca había podido amarla sino como cosa. (...) Jamás tiende al espíritu, sino solo a la materia, si conservamos las antiguas y peligrosas palabras. En la deducción puramente dialéctica de *El Banquete*, el término del *Eros* está meramente en función de la justificación absoluta y del sentido práctico del acto del amor: es el simple bien, en su intimidad y en su inmanencia sustanciales de lo que le es propio y, por lo tanto, de *eudaimonía*⁵⁰.

⁴⁶ Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 205d.

⁴⁷ *Ibid.*, 206d15-207a3.

⁴⁸ M. SCHELER, *Amor y conocimiento*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, p. 25.

⁴⁹ Cfr. M. FICINO, *Sobre el amor*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1994, p. 43.

⁵⁰ G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, cit., p. 89.

Tal elemento no coincide con la perspectiva del amor wojtyliano, en la que el otro y la donación son partes esenciales de su definición. Por su parte, la procreación intelectual platónica es una ascensión de grados en los cuales el hombre concluirá conociendo la belleza, el bien y la verdad en sí mismos⁵¹.

Sócrates concluye afirmando que por eso debe honrarse a *Eros*, puesto que, al ser partícipe de la belleza en sí misma, el hombre que ama engendra virtudes y no solo imágenes de virtud, puesto que está en contacto con la verdad y la verdad lo hace amigo de los dioses e inmortal en su contacto. El amor es camino de reminiscencia y por eso perfecciona al hombre, haciendo referencia al camino de ascenso del ser del que ya se ha hablado. Además, el *Eros*, al ser tendencia al bien con miras a la felicidad y siendo que todos los hombres en sus acciones buscan los bienes que les conducen a la felicidad, “entonces, en todos los hombres sin distinción, *Eros* es la fuerza que anima sin cesar todas sus acciones”⁵². Tal afirmación es quizá el elemento en que mayor coincidencia hay entre Wojtyła y Platón, ya que en ambos podría ser fuente de acción y en particular de virtudes. Sin embargo, el morir por otro, que propone el *Eros* platónico, es una consagración de la vida a la memoria de las virtudes de quien quiere ser recordado. Según Ficino: “el amador es un alma muerta en su propio cuerpo, y en el cuerpo del otro, viva”⁵³. Es decir, un acto de suma virtud, de búsqueda de la inmortalidad, pero no una donación gratuita, como lo sugiere la tradición católica.

El Banquete finaliza con la oda a Sócrates de Alcibíades, con la máscara del hombre que rechaza la verdad sobre el *Eros* porque le parece dolorosa y le provoca remordimiento de conciencia⁵⁴, aunque presenta a Sócrates como hombre digno de ser amado, con lo que Platón busca revelar al verdadero amante en contraste con la apariencia de belleza y bondad.

Para Platón, el amor es deseo de belleza, bien e inmortalidad. En cuanto al amor interpersonal, si es que se dice algo de este tipo de amor, este es más perfecto entre dos hombres cuya relación implica la fertilidad intelectual o de conocimiento; sin embargo, la fertilidad entre hombre y mujer es necesaria biológicamente hablando, y ninguno de estos amores es por el otro, sino por la memoria, inmortalidad, Bien o Belleza.

⁵¹ Cfr: PLATÓN, *Banquete*, 211b-211c.

⁵² G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, cit., p. 85.

⁵³ M. FICINO, *Sobre el amor*, cit., p. 43.

⁵⁴ Cfr: PLATÓN, *Banquete*, 219d.

2. La filosofía del amor wojtyliana

Al intentar definir el amor, Karol Wojtyła afirma los límites de tal intento:

La palabra “amor” es equívoca. Nos limitamos aquí adrede a no hablar más que de algunos significados, porque solo nos interesamos en el amor entre dos personas de sexo opuesto. Sabemos, no obstante, que, aun así limitado, esta palabra entraña todavía muchos sentidos. Se requiere un análisis detallado para llegar a definir, aunque sea incompletamente, la rica y compleja realidad que designa. Admitiremos como punto de partida que el amor es siempre una relación mutua de personas, que se funda a su vez en la actitud individual y común de ambas respecto del bien⁵⁵.

A continuación, se analizan los significados que Wojtyła atribuye a lo largo de sus obras filosóficas al amor, con la intención de definir lo mejor posible sus significados y su aportación a este tema. Los significados que han parecido más relevantes y que se analizarán a continuación son: amor de concupiscencia, amor de benevolencia, amor como virtud que es fundamento de moralidad, amor como fuente de integración de la persona, amor interpersonal.

El amor de concupiscencia es para Wojtyła el “deseo de la otra persona porque es un bien para el sujeto y, en sentido negativo, como sensualidad ligada al plano utilitarista”⁵⁶. Es decir, el amor de concupiscencia es el deseo de otra persona, pero puede desear por la cualidad de bien del objeto del deseo, en el caso de la persona un bien verdadero y grande o puede desear el placer que le provoca el objeto a consideración y así convertirse en sensualidad utilitarista. Wojtyła después dirá que ese último tipo de deseo es contrario a lo que considera amor de concupiscencia, pues este, por estar regido por el principio personalista, no puede ser utilitarista, y la concupiscencia tiende a serlo. También se puede decir que el amor de concupiscencia es un deseo que “resulta de una necesidad y tiende a encontrar el bien que le falta”⁵⁷.

Sin embargo, aunque se utiliza el término “amor de concupiscencia”, para Wojtyła, el amor de concupiscencia no es amor interpersonal

⁵⁵ K. WOJTYŁA, *Amor y Responsabilidad*, cit., p. 91.

⁵⁶ J.M. BURGOS, *Para comprender a Karol Wojtyła: Una introducción a su filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014, p. 44.

⁵⁷ K. WOJTYŁA, *Amor y Responsabilidad*, cit., p. 100.

completo, ya que requiere contener las demás características del amor interpersonal o de benevolencia⁵⁸.

El amor de benevolencia “significa querer el bien del otro”⁵⁹. Toda persona tiende por naturaleza a ese bien y por ello se puede exigir a cada individuo racional que sus fines sean verdaderamente buenos, ya que, si tendieran al mal, serían contrarios a la naturaleza racional de la persona. El amor es una relación entre personas fundada en la actitud individual y común de búsqueda de bien⁶⁰. Es así que: “La gran fuerza moral del verdadero amor reside precisamente en ese deseo de la felicidad, del verdadero bien para la otra persona”⁶¹. El verdadero amor tiene como característica la búsqueda del bien del otro; sin embargo, el amor no se identifica con esa búsqueda. Incluso habrá que decir que el amor benevolente no llega a identificarse con el amor pleno o verdadero, si carece de cualidades propias del amor interpersonal, como la donación y la reciprocidad.

Los bienes que atraen la voluntad son más atractivos en cuanto mayor es el bien que implican⁶². Es por lo anterior que el amor de benevolencia es mayor en cuanto el bien sea más grande, lo que lleva a pensar en el mayor bien existente, Dios; el amor de benevolencia es, en última instancia, amor a Dios y un amor que puede darse en la medida en que la persona ha alcanzado la madurez suficiente para verse atraída por bienes reales más que aparentes.

Lo que Wojtyła llama amor benevolente es una forma de relacionarse con otras personas en la que lo que se busca es el bien *para la otra persona*; sin embargo, aún no llega a ser un amor pleno como relación interpersonal. El amor benevolente sería entonces un movimiento propio de la naturaleza humana y correspondiente con la voluntad, que dirige al sujeto hacia una dirección que es el mayor bien percibido, pero tal dirección no necesariamente es otra persona, pues se puede tender al bien personal en un objeto como satisfacción de deseos⁶³.

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 104.

⁵⁹ J.M. BURGOS, *Para comprender a Karol Wojtyła: Una introducción a su filosofía*, cit., p. 44.

⁶⁰ Cfr. K. WOJTYŁA, *Amor y Responsabilidad*, cit., p. 91.

⁶¹ *Ibid.*, p. 170.

⁶² Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*. Editado por Juan Manuel y Rafael Mora, Palabra, Madrid 2014, p. 196.

⁶³ “El amor en Wojtyła se entiende como una relación interpersonal que va más allá de la mera satisfacción de deseos, buscando siempre el bien del otro”, E. SUBIRATS, *Ensayo sobre el amor*, cit., p. 12.

Wojtyła entiende el amor como virtud, la cual es el fundamento de la moralidad, y lo relaciona con el reconocimiento del valor de la persona y como un motor de acción basado en tal reconocimiento: “El amor es la actualización de las capacidades supremas del hombre”⁶⁴. Así, podríamos definir al amor como virtud, como un hábito que, al corresponder con el valor de la persona, es bueno y provoca en el hombre su propia realización al orientar sus acciones hacia el mayor bien, que es la persona, y hacia el reconocimiento de su valor único.

Un amor así no puede ser solo un sentimiento, debe ser también una virtud. La ética cristiana entiende el amor ante todo como una virtud del sentimiento, es decir, de la sensación que aparece a causa de esos diversos valores que juegan tan importante papel en las relaciones entre un hombre y una mujer⁶⁵.

Este sentido es diferente de los anteriores porque, cuando habla del amor como virtud que fundamenta la norma, no se refiere al amor en el sentido de deseo o querer referido a un yo particular, sino como un modelo general de acción e interrelación con el prójimo: “Examinaremos el amor concebido como una virtud, de hecho, como la mayor de las virtudes, aquella que contiene todas las demás, las eleva a su nivel y las marca con su huella”⁶⁶.

El amor como virtud es personal, pero al mismo tiempo corresponde más con la naturaleza humana que con la individualidad del “yo”. Por lo tanto, es importante entender que el amor como virtud que funda la norma no es un término que pueda identificarse en Wojtyła al amor interpersonal entre varón y mujer, ya que es orientación de vida y no acción o experiencia interpersonal.

Karol Wojtyła muestra a lo largo de *Persona y Acción* que el amor es la fuente de la integración de la persona en cada uno de sus estratos. Se trata de un significado que no se encuentra definido de forma explícita en Wojtyła, pero que se puede justificar a través del análisis de varias de sus obras de la siguiente forma: es una acción que, por su naturaleza, tiende y provoca que todos los estratos y estructuras de la persona se orienten hacia la realización del todo, que es la persona, e incluso hacia

⁶⁴ K. WOJTYŁA, *Educación en el amor*. Traducido por Salvador Munguía, 2da. Impresión, Editorial Diana, S.A. de C.V., México 1998, p. 82.

⁶⁵ K. WOJTYŁA, *La propedéutica del sacramento del matrimonio*, en J. M. Burgos y A. Burgos (eds.), *Trilogía Inédita III, El don del amor*, Biblioteca Palabra, Madrid 2009, p. 113.

⁶⁶ K. WOJTYŁA, *Amor y Responsabilidad*, cit., p. 92.

la realización del otro, que es el amado, por medio de la donación de sí mismo al otro.

Cuando Wojtyła aborda la integración en el nivel somático, lo único que evita el riesgo del uso utilitario del cuerpo de la persona es dirigir las sensaciones y deseos por medio del amor⁶⁷, evitando también las posturas del subjetivismo y egoísmo; lo mismo ocurre en el caso de la moral, ya que se evita caer en lo anterior por la existencia de la norma personalista⁶⁸. También cuando analiza la integración en la psique, es el amor el que integra la emotividad⁶⁹, haciéndola plenamente personal⁷⁰. El amor genera la unidad específica de la persona, integra las dimensiones de esta y le permite hacer comunidad con el otro. Es por el amor como fuente de integración que la persona puede ser descubierta en la acción, ya que la integración que se muestra en la operatividad se realiza por la autodeterminación que está orientada a la virtud del amor, de modo que las acciones humanas para serlo tienden a un fin superior que los instintos o la emotividad desbordada; tienden a la plenitud de la persona que se encuentra en el amor.

El quinto significado del amor que se va a analizar es el amor interpersonal, que, para Wojtyła, es un tipo de amor que tiende a la donación y encuentro entre personas. En dicho encuentro, la persona individual “yo” tiene una prioridad ontológica ante el “tú”, pero la capacidad de autorrealización se actualiza a partir de la acción con los otros. Es así que el amor interpersonal es también autorrealización. El amor interpersonal es el más completo que existe, pues conduce a la persona a la realización de su naturaleza como tal⁷¹. Pero por ser un encuentro con otra persona, nunca se centra en considerarla un medio de placer o de utilidad, sino lo que realmente es, un “tú”, como remarca Pilar Ferrer:

Solo con el amor que no centra la atención en la utilidad y en el placer, el hombre es capaz de entrar en la relación “yo-tú” con otro ser. Hundiendo así las raíces en el Otro, se va realizando como sujeto a través de sus elecciones morales, y es en ellas donde la verdad del hombre comienza a revelarse⁷².

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 186-193.

⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 52.

⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 319-372.

⁷⁰ Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *El misterio del amor según Karol Wojtyła*, en J. M. Burgos (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyła*, Ediciones Palabra, Madrid 2011, p. 83.

⁷¹ Cfr. K. WOJTYŁA, *Amor y Responsabilidad*, cit., p. 120.

⁷² M. P. FERRER, *La obra poética y dramática de Karol Wojtyła*, en J. M. Burgos (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyła*, Ediciones Palabra, Madrid 2011, p. 31.

Por este carácter tan pleno del amor interpersonal, Wojtyła, como señala Pérez-Soba, va a centrar su investigación en esta dimensión del amor⁷³. Además, hay en particular un tipo de amor interpersonal que le parece a Wojtyła que amerita mayor atención, el que se da entre hombre y mujer, ya que implica una donación con plenitud, es decir, la entrega plena de la persona en cuerpo y espíritu, lo que solo puede realizarse asumiendo la complementariedad del cuerpo masculino y el femenino, además del espíritu de cada uno. Solo este tipo de relación da lugar a la estructura familiar⁷⁴.

Para Karol, la esencia del amor es donación: “Hemos constatado en el análisis metafísico que la esencia del amor se realiza del modo más profundo en el don de sí que la persona amante hace a la persona amada”⁷⁵. Por ello integra la persona y la libertad, pues el amor hace que una persona en plena autoposesión y de forma voluntaria, y, por tanto, libre, quiera donarse a otra. El amor conduce a la unión de las personas por medio del don recíproco.

3. Similitudes y contrastes

Después de revisar la bibliografía, se han identificado como principales temas de contraste: el amor y la integración física, los posibles sujetos de amor; la búsqueda del bien en el amor; la fecundidad del amor y la capacidad de promover la realización de la persona que ama.

La primera similitud entre el pensamiento de Wojtyła y Platón es la cualidad del amor de integrar a dos personas físicamente. En la antropología wojtyliana, el “yo” es muestra de la complejidad de la integridad de la persona en la acción. La persona es un “yo” porque es subjetividad propia del estrato psíquico y objetividad óptica dada por el estrato somático y espiritual⁷⁶. La persona en sí misma es una cohesión o integración de su naturaleza y puede autodeterminarse y autorrealizarse, aunque tales estructuras se encuentran vinculadas de forma necesaria a la apertura al otro; el yo no se forma con la unión de dos partes, el “nosotros” se forma de la unión de dos “yoes”: “Un amor recíproco crea la base más inmediata a partir de la cual un único ‘nosotros’ nace de dos ‘yoes’”⁷⁷. El contraste está en Wojtyła, donde la

⁷³ Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *El misterio del amor según Karol Wojtyła*, cit., p.77.

⁷⁴ Cfr. R. GUERRA, *La familia en la filosofía de Karol Wojtyła*, en *E-Aquinas* 4, (mayo 2006), pp. 17-30.

⁷⁵ K. WOJTYŁA, *Amor y Responsabilidad*, cit., p. 154.

⁷⁶ Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*, cit., p. 141.

⁷⁷ K. WOJTYŁA, *Amor y Responsabilidad*, cit., p. 106.

integración promovida por el amor es en cada estrato y estructura de la persona, mientras que en Platón la integración física tiene fines de reproducción física, pero no participa de la integración de la persona, ya que, de hecho, no se habla de tal integración si no es en el ámbito del amante con el Bien y la Belleza.

Por otra parte, el deseo como necesidad que se manifiesta en la salud, negocios, la política y la sabiduría no son considerados por Karol Wojtyła como amor, ni siquiera amor de concupiscencia, ya que no hay una relación interpersonal en ellos, no así por Platón. Para el filósofo polaco, el amor interpersonal sí retoma el carácter dinámico y el mover la voluntad de uno a otro y no de un aspecto de la persona a otra persona⁷⁸.

El amor interpersonal para Wojtyła es verdadero y es camino de autorrealización en la verdad y el bien. Aquí hay un contraste evidente con la filosofía de Platón, en la que salud, negociación y sabiduría son formas de amor⁷⁹, ya que, como lo plantea Rivera de Ventosa:

Mientras que en el pensamiento bíblico el amor gira siempre en torno a una relación humano-divina de yo-tú, el amor griego, tal como lo formula la metafísica de Platón, es más tensión y fuerza cósmica impulsora que comunión de conciencias que mutuamente se abren en el donar y el redonar⁸⁰.

Para Platón, el amor tiene un carácter metafísico más que antropológico, por lo que no parece relevante hablar de relaciones interpersonales.

En cuanto a la búsqueda del bien en el amor, esta cualidad es una similitud en ambos autores. Para Wojtyła, una cualidad del amor es la benevolencia. Sin embargo el bien no implica de forma especial o única la plenitud intelectual del mismo, sino que implica todos los estratos de la persona; se manifiesta como bien o realización: “Realizarse es realizar aquel bien mediante el que el hombre como persona se hace bueno y es bueno”⁸¹. En contraste, para Platón, el amor busca el Bien y la Belleza, pero tal bien es superior en la medida en que es un bien intelectual. Tal

⁷⁸ Cfr. M. P. FERRER, *La obra poética y dramática de Karol Wojtyła*, cit., p. 31.

⁷⁹ A pesar de las diferencias de valor que establece Platón entre las especies de amor, este sigue perteneciendo a la esfera sensible, como un tipo de apetito. En el juicio de la moralidad, lo racional está por encima del amor debido a su carácter sensible, por lo que el amor no es un camino de autorrealización hacia el Bien, sino impulso para tal travesía. Cfr. M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*. Espasa-Calpe, Argentina 1938, p. 82.

⁸⁰ E. RIVERA DE VENTOSA, “El amor personal en la metafísica de Platón”, cit., p. 498.

⁸¹ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 256.

bien es, además, la idea abstracta y perfecta de Bien, que se identifica con la idea abstracta y perfecta de Belleza.

Al hablar de la fecundidad del amor hay otro contraste. Aunque, en Wojtyła, una de las funciones del amor matrimonial es la fecundidad, esta no es solo biológica; puede ser espiritual, lo que va más allá de la fecundidad intelectual de la que habla Platón, ya que tal fecundidad puede referirse a la educación de los hijos⁸² y al crecimiento de cada persona al vivir la sensualidad mediada por el amor como virtud humana⁸³.

Por último, al analizar la capacidad del amor de promover la realización de la persona, coinciden en que el amor perfecciona al ser humano. En Wojtyła: “El hombre ‘no puede realizarse en plenitud si no es mediante la entrega desinteresada de sí mismo’”⁸⁴. Esto se debe a que el amor integra los estratos de la persona, haciéndola asumir la responsabilidad en el amor; es decir, comprometiéndose en la donación hacia el otro⁸⁵. Según Scheler⁸⁶, este tipo de amor, identificado como Ágape, es descendente ya que implica un movimiento hacia el otro, reconociéndolo como un fin en sí mismo. Además, el amor, al ser una virtud, dirige a la persona hacia su plenitud y a la felicidad del encuentro con el más grande Amor: Dios⁸⁷.

En cuanto a Platón, el amor es oportunidad de perfeccionamiento en la búsqueda del Bien y la Belleza. Este amor, de carácter ascendente o eros, no se orienta al perfeccionamiento de la persona en su carácter individual, sino del hombre como entidad genérica, en su camino ascendente hacia el Bien y la Belleza.

Wojtyła retoma y amplía esta visión al integrar el carácter personalista del ágape, subrayando que el amor auténtico se realiza en el encuentro entre personas concretas, donde el “yo” se dona plenamente al “tú”. Este enfoque contrasta con Platón, cuya filosofía del amor tiende hacia una perfección abstracta y suprapersonal. En este sentido, Wojtyła supera el límite metafísico del eros platónico al proponer una fecundi-

⁸² Cfr. K. WOJTYŁA, *Hombre y mujer los creó: Catequesis sobre el amor humano*, en A. Burgos Velasco y M. A. Pardo Álvarez (eds.), Ediciones Cristiandad, S.A., Madrid 2010, pp. 429 y 430.

⁸³ Cfr. *Ibid.*, p. 667.

⁸⁴ K. WOJTYŁA, *Sobre el significado del amor conyugal*, en J. M. Burgos y A. Burgos (eds.), *Trilogía Inédita III, El don del amor*, Biblioteca Palabra, Madrid 2009, p. 207.

⁸⁵ Cfr. E. SUBIRATS, *Ensayo sobre el amor*, cit., p. 125.

⁸⁶ Cfr. M. SCHELER, *Amor y conocimiento*, cit., p. 35, y M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*, cit., pp. 81-84.

⁸⁷ “La persona se gana perdiéndose en Dios”, M. SCHELER, *Amor y conocimiento*, cit., p. 34.

dad espiritual que no solo educa o reproduce intelectualmente, sino que transforma profundamente a las personas en su dimensión integral y comunitaria.

Por lo expuesto, se puede concluir que el amor en ambos autores es similar en varios aspectos. Sin embargo, en Wojtyła implica precisiones que no se logran en la filosofía platónica, al vincularse con el carácter personal e interpersonal del amor. Por su parte, la filosofía platónica del amor es fuente indirecta de algunas de las afirmaciones del filósofo contemporáneo, y describe al amor-amistad en su carácter metafísico y no antropológico.

Bibliografía

- ÁLVAREZ LACRUZ, A., *El amor de Platón a hoy*, Madrid, España, Editorial Palabra, Colección Albatros, 2006.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, versión española y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- , *Metafísica I*, 6, 987b20-30. Trad. Yebra, Gredos, España, 2012.
- BURGOS, J.M., *Para comprender a Karol Wojtyła: Una introducción a su filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014.
- DE HIPONA, A., *La Ciudad de Dios*, editado por Salvador Antuñano Alea, Traducido por Santos Santamarta del Río y Miguel Fuentes Lanero, Tecnos, España 2010.
- DE ROUGEMONT, D., *El amor y Occidente* (9ª ed.), Editorial Kairós, S.A., Barcelona 2006.
- FERRER, M. P., *La obra poética y dramática de Karol Wojtyła*, en J. M. Burgos (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyła*, Ediciones Palabra, Madrid 2011, pp. 25-43.
- FICINO, M., *Sobre el amor*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1994.
- GUERRA, R., “La familia en la filosofía de Karol Wojtyła”, en E-AQUINAS, 4, (mayo 2006), pp. 17-30.
- LAÍN ENTRALGO, P., *La amistad en la antigua Grecia: Platón y Aristóteles*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante 2018.
- LEGIDO LÓPEZ, M., *Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1964.
- , *El problema de Dios en Platón. La teología del demiurgo*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Antonio de Nebrija”, Colegio Trilingüe de la Universidad, Salamanca 1963.
- MARÍN MORENO, J.L., *La raíz fenomenológica de Karol Wojtyła: Método, conciencia y subjetividad*, Tesis doctoral. Dirección de Urbano Ferrer Santos y Juan Manuel Burgos, Universidad de Murcia, 10 de octubre de 2018, <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/35244/1/Tesis%20completa.pdf>.
- PÉREZ-SOBA, J.J., *El misterio del amor según Karol Wojtyła*, en J. M. Burgos (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyła*, Ediciones Palabra, Madrid 2011, pp. 69-86.
- PICOS BOVIO, R., “Marco Tulio Cicerón: Apuntes para una filosofía de la Amistad”, en *Tópicos, Revista de Filosofía*, 45, Universidad Panamericana, México (2013), pp. 49-82.
- PLATÓN, *Diálogos: El Banquete*, trad. Y notas de Marcos Martínez Hernández, Editorial Gredos, Madrid 2010.
- , *Diálogos*, trad. de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Ínigo, tomo III, Editorial Gredos, Madrid 1988.

- , *Obras completas. Alcibíades I*, tomo 1. Edición de Patricio de Azcárate, Medina y Navarro Editores, Madrid 1871.
- , *La República*, Introducción, traducción y notas de C. Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid 1988.
- REALE, G., *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Herder, Barcelona 2004.
- RIVERA DE VENTOSA, E., “El amor personal en la metafísica de Platón”, en *Helmantica*, 26, No. 79-81, (1975), pp. 495-521.
- SCHELER, M., *Amor y Conocimiento y otros escritos*, Ediciones Palabra, Madrid 2010.
- , *El resentimiento en la moral*, Espasa-Calpe, Argentina 1938.
- SUBIRATS, E., *Ensayo sobre el amor*, Destino, Barcelona 1995.
- WOJTYŁA, K., *Amor y Responsabilidad*, Editado por Juan Manuel Burgos, Traducido por Jonio González y Dorota Szmidt, Primera edición realizada por Lublin: KUL, 1979, escrito en 1960. Cuarta edición Editorial Palabra, Madrid 2012.
- , *Persona y Acción*, editado por J. M. Burgos y R. Mora, traducido por R. Mora. Primera edición en polaco 1969. 2da. edición realizada por: Palabra, Madrid 2014.
- , *Educación en el amor*, traducido por Salvador Munguía, 2da. Impresión, Editorial Diana, México 1998.
- , *La propedéutica del sacramento del matrimonio*, en J. M. Burgos y A. Burgos (eds.), Traducido por Antonio Esquivias. 5ta. edición. Escritos sobre la familia realizados entre 1950 y 1979, *Trilogía Inédita III, El don del amor*, Biblioteca Palabra, Madrid 2009.
- , *Hombre y mujer los creó: Catequesis sobre el amor humano*, en A. Burgos Velasco y M. A. Pardo Álvarez (eds.). Editado por el Pontificio Instituto Juan Pablo II para el estudio del Matrimonio y la Familia, Ediciones Cristiandad, S.A., Madrid 2010.
- , “Sobre el significado del amor conyugal”, en J. M. Burgos y A. Burgos (eds.), traducido por Antonio Esquivias. 5ta. edición. Escritos sobre la familia realizados entre 1950 y 1979, *Trilogía Inédita III, El don del amor*, Biblioteca Palabra, Madrid 2009.

Los valores que subyacen en la noción del “encuentro” desde el pensamiento de Alfonso López Quintás

The values that underlie the notion of “encounter” from Alfonso López Quintás’ thought

MARÍA JOSÉ DE FÁTIMA VICTORIA AGUILAR*

Resumen: Este artículo se centra en los valores relacionados con el concepto de encuentro, de acuerdo con el filósofo español Alfonso López Quintás, cuyo pensamiento gira en torno a la centralidad de la persona y su capacidad de tener experiencias reversibles. En el texto se hace énfasis en los siguientes valores: el respeto, disponibilidad, confianza y generosidad, los cuales fueron escogidos como los más apegados al ideal de la unidad. Se inicia con la explicación del concepto de los valores, después se analizan aquellos relacionados con el encuentro mostrando de qué manera surgen cuando hay una verdadera relación, y se concluye que el encuentro no es una mera yuxtaposición o choque, sino una fundación de un campo de juego, un entreveramiento de ámbitos de realidad, con el que las personas crean formas de unidad llenas de sentido gracias a la vivencia de valores que transfiguran la vida.

Palabras clave: Alfonso López Quintás, persona, encuentro, valores, transfiguración.

Abstract: This article focuses on the values that are related to the concept of encounter, according to the Spanish philosopher Alfonso López Quintás, whose thinking revolves around the centrality of the person and their capacity to have reversible experiences. The following values are emphasized: respect, availability, trust, and generosity, which were chosen as the most attached to the ideal of unity. The text begins with the explanation of the concept of values, then those related to the encounter are analyzed, showing how they arise when there is a true relationship and, it concludes that, the encounter is not just a mere juxtaposition or clash, but a foundation of a playing field, an interweaving of areas of reality, in which people create forms of unity full of meaning due to the experience of values that transfigure life.

Keywords: Alfonso López Quintás, person, encounters, values, transfiguration.

Recibido 17/09/2024

Aceptado 22/01/2025

* Universidad Anáhuac México. mj_victoria18@hotmail.com. ORCID: 0009-0006-8045-1697

1. Introducción

En la actualidad se habla mucho sobre educar o formar en valores, pues ya no solo las familias y escuelas se encargan de esa tarea, sino también otros ámbitos como el gobierno, las empresas, los medios de comunicación, entre otros. Se ha observado que la vivencia de los valores conlleva buenas relaciones, mejores ambientes (escolares, laborales, comunitarias, etc.) y escenarios favorecedores al desarrollo humano. Pero la realidad es que, frecuentemente, también sucede lo opuesto, es decir, la presencia de relaciones irrespetuosas, con poca apertura, basadas en desconfianza y en un ensimismamiento negativo. Ante esto, uno puede darse cuenta de que encarnar los valores en la vida no es algo sencillo, pero ¿qué implica asumir un valor en la vida?, ¿es posible optar por ellos de manera convincente en estos tiempos?, ¿ayudan para que se puedan establecer relaciones fecundas? Si es así, ¿de qué manera o en qué se puede basar uno para convertirlos en principios internos de actuación?

Para responder a estas interrogantes, vale la pena analizar los valores a partir de las reflexiones filosóficas del intelectual español Alfonso López Quintás; pues él, desde una mirada personalista, resalta la importancia que tienen y cómo transfiguran la vida de las personas ofreciendo posibilidades creativas para fundar formas de encuentro.

En virtud de lo anterior, en el primer apartado se esbozará el concepto del valor desde el pensamiento quintasiano, entendido como fuente de posibilidades para actuar creativamente con el poder de inspirar la actividad humana. Asimismo, comprende que cuando la persona asume los valores en su vida, los convierte en virtudes.

La persona al darse cuenta de esto es capaz de ver que el valor transfigura su vida y, por tanto, que puede crear modos elevados de unidad configurando de manera virtuosa su modo de ser. De estos encuentros fecundos subyacen algunos valores como el respeto, la disponibilidad, la confianza y la generosidad. Explicar cada uno de ellos y su apego con el ideal de la unidad es la tarea medular de este trabajo.

Desde la doctrina quintasiana, en el encuentro, al no ser una mera yuxtaposición o choque, sino un entreveramiento de ámbitos de realidad, subyacen valores que transfiguran la vida de las personas y les brindan posibilidades creativas para constituir vínculos llenos de sentido con los demás y, de esta manera, orientar adecuadamente la vida procurando una respuesta valiosa y congruente con la problemática del hombre actual.

2. Los valores y el encuentro

Para comenzar, es importante hacer una distinción entre virtudes y valores. La palabra virtud proviene de latín *virtus*, que significa poder o potencialidad, y está relacionado con *vis*, que es fuerza, vigor; pero también se la puede relacionar con *vir*, que se traduce por varón, en su referencia al adjetivo varonil que indica integridad y plenitud¹.

El concepto clásico aristotélico de virtud implica el de hábito, hace referencia a las potencias humanas, las cuales son capaces de actualizarse en distintas direcciones y, una vez repetidas y en cierto modo instaladas, se vuelven hábitos².

Ahora bien, López Quintás antes de encaminarse a comprender las virtudes, se detiene para analizar primeramente los valores. En la doctrina quintasiana, se entiende que los valores son fuente de posibilidades para actuar creativamente, ideas propulsoras y orientadoras de la conducta, y fuente de una conducta bondadosa y justa, de la cual deriva su gran poder para inspirar la actividad de los seres humanos³.

Entonces, una vez que los valores se asumen, se vuelven hábitos y se convierten en virtudes. Desde su pensamiento, asumir significa "adoptar una actitud de disponibilidad hacia tal valor, buscarlo con amor, sintonizar con él, ajustarse activamente a sus exigencias"⁴, sin reducirse a lo meramente deontológico.

Esta misma línea es la que ya sostenía el filósofo Max Scheler, quien habla de una ética material de los valores. De ordinario, material suele oponerse a espiritual, pero en este caso, no. Se opone a meramente formal, entendido este término al modo propuesto por Immanuel Kant. Este filósofo basa la conducta humana en los llamados imperativos categóricos, que son fórmulas que regulan la actividad humana de modo general, donde no se abordan en concreto bienes, valores, vicios, virtudes, ideales que sostengan e impulsen la vida de cada uno; lo único que se da es una norma general de conducta, por ejemplo, "obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal"⁵ u "obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto

¹ R. DE MIGUEL, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Sáenz de Jubera, Hermanos Editores, Madrid 1897.

² J. BUGANZA, "Rasgos fundamentales de la ética clásica de la virtud", en *Veritas*, 26 (2012): 138.

³ A. LÓPEZ QUINTÁS, *La ética o es transfiguración o no es nada*, BAC, Madrid 2014, pp. 534, 831, 832.

⁴ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El conocimiento de los valores*, Verbo Divino, Navarra 2000, p. 28.

⁵ I. KANT, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* Gredos, Barcelona 2009, p. 35.

en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”⁶. Por eso, al hablar de ética material en oposición a formal, Scheler alude a una ética que no se reduce a consignar fórmulas generales de conducta, sino que precisa el modo concreto como ha de actuar un hombre para que su forma de conducirse pueda servir de normas para todos⁷. En su obra *Ética*, Scheler indica:

Una Ética que se funda –como la de Kant, por ejemplo– en el concepto del deber, del deber de obligación, y ve en ese deber el fenómeno ético primario, nunca podrá justificar el mundo efectivo del valor moral; su contenido deja de ser un hecho moral en la medida en que se torna real como simple contenido del deber por obligación, es decir, en la medida en que se cumple mediante la conducta un imperativo, un mandato, una norma⁸.

Las personas al adoptar la actitud virtuosa crean modos elevados de unidad, configurando virtuosamente el modo de ser, esa especie de segunda naturaleza que se adquiere al realizar determinados actos y adquirir ciertos hábitos. Alfonso López Quintás indica que esa segunda naturaleza se decía en griego “êthos” (con e larga o eta), ἦθος, de donde deriva la palabra ética⁹. El autor señala que el mismo nombre con êthos, êθος (“e” breve o *épsilon*) significaba costumbre, hábito. Pero la ética, en sentido riguroso, no se reduce a un tratado de las costumbres, sino que implica el estudio de la segunda naturaleza que uno adquiere al adoptar ciertas actitudes ante la vida, realizar determinados actos y obtener los hábitos correlativos¹⁰.

Al principio, los valores impresionan a la persona, aparecen rodeados de una aureola de prestigio. Luego apelan, instan a que se realicen e invitan enérgicamente a convertirlos en un principio interno de actuación. Por ello se puede decir que los valores no solo existen, sino que se hacen valer¹¹.

⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁷ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, BAC, Madrid 1999, pp. 212-213.

⁸ M. SCHELER, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós Editores, Madrid 2001, p. 271.

⁹ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Descubrir la grandeza de la vida. Una vía de ascenso a la madurez personal*, Desclée de Brouwer, España 2009, pp. 54-55.

¹⁰ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El poder transfigurador del arte*, Puerto de Palos, S.A., Buenos Aires 2006, p. 13.

¹¹ A. LÓPEZ QUINTÁS, *La ética o es transfiguración o no es nada*, cit., p. 831.

Es oportuno señalar también que el filósofo español indica que el único modo de conocer de verdad una realidad que pertenece a la vida humana es verla en su génesis, como algo vivo que brota y se desarrolla. En el caso de los valores, no son conocidos de forma estática, sino dinámica. Los valores muestran que son necesarios para la vida en cuanto que ofrecen posibilidades creativas, sobre todo para fundar formas de encuentro. Si se asumen estas posibilidades activamente, se descubre su eficacia y se queda interiormente persuadido de su relevancia. Añade también que, para que el valor se revele a la persona y lo conozca, se debe estar pronto a obedecerle, es decir, a crear con él una experiencia reversible. Solo se dan a conocer a quienes están de antemano dispuestos a abrirse a lo valioso. Él lo esquematiza de la siguiente manera: 1) Los valores aparecen ante la persona de forma espontánea, 2) la persona los examina con actitud neutral, 3) decide si los acepta o no. Por tanto, la libertad de responder activa y positivamente a los valores es decisiva en la vida ética del ser humano¹².

¿Qué pasaría si el hombre no cultiva en su vida los valores? López Quintás señala que la persona se expone a perder energía espiritual y a dejar que las pasiones ahoguen la voz de la conciencia. Esta entrega al vértigo agrava la ceguera para lo valioso y vuelve irresponsable, es decir, incapaz de responder a la apelación de los valores y percatarse, por propia experiencia, de que la autoestima va vinculada con la promoción de la capacidad creativa¹³.

Todo lo anterior lleva a la convicción de que la fuente mayor de energía radica en la capacidad de vibrar ante el valor de las experiencias reversibles, en especial el encuentro, y escoger por el ideal de la unidad, ideal vinculado de raíz al del bien, la verdad, la justicia, la belleza. Practicar las virtudes, con el valor que implican y si se tiene la suerte de hallar otra persona que haga lo mismo, se vive una experiencia auténtica de encuentro¹⁴. Pues del encuentro, como ya señalaba Guardini y, posteriormente, López Quintás, "brota el conocimiento fecundo, la semilla creadora, el retoño de lo nuevo"¹⁵ en la relación con los otros.

Del encuentro se experimentan ciertos frutos, como la energía interior, alegría, entusiasmo y felicidad, sentimiento de plenitud que se traduce en paz y amparo interiores, el gozo festivo. De ahí que el hombre se

¹² *Ibid.*, pp. 837, 534, 838, 841, 56.

¹³ *Ibid.*, p. 534.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 534, 834.

¹⁵ R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Munich*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1999, p. 1086.

dé cuenta de que en la vida humana no hay un valor superior al encuentro, que da sentido a todos los demás y los sostiene, orientando toda la vida¹⁶.

López Quintás también indica que es necesario jerarquizar los valores, esto quiere decir que se le otorga a un valor la primacía sobre otro. Ahora bien, el valor superior no anula al inferior; le da su sentido cabal, lo eleva a un nivel más alto de significación. Por tanto, superior no indica en este caso relación de dominio, sino de plenificación¹⁷.

De ahí que se pueda deducir algún criterio para discernir si algo es valioso. El intelectual español revela que una manera es descubrir si eso valioso lleva al ideal de la unidad. Para comprender lo anterior, es necesario tener en cuenta que, según López Quintás, los seres humanos se mueven en niveles a los que denomina niveles radicales de la realidad. El nivel 1 es aquel que es apropiado para designar el existir de las cosas, el nivel 2 para la vida creativa propia de las personas, el nivel 3 está relacionado con la vida ética y el nivel 4 concierne al ámbito religioso. López Quintás propuso que en el nivel 1 la persona dispone de las cosas (o de las personas) como objetos y los pone a su servicio; pero, si asciende al nivel 2 transformando su conducta, no buscará poseer o dominar, sino crear para comprender y utilizar correctamente las cosas, entonces se sentirá libre siguiendo las reglas necesarias. Entonces, desde esta perspectiva, la persona debe ascender al nivel 2 para evitar considerarse como valioso todo lo deseable. El deseo ejerce un papel positivo en la vida del hombre porque es un primer detector de lo valioso, es decir, lleva a la persona a salir de sí en busca de algo que se le presenta como apetecible. Desear es sentir nostalgia por lo que encierra valor, que está en el nivel 2, pero es necesario orientar el deseo al nivel 3, el de ética, de forma que propicie que la persona realice su vocación y misión en la vida¹⁸.

Finalmente, el valor no es algo que se impone, sino que se hace valer a través de la vía de apelación a la libertad creadora del hombre. Reconocer un valor es siempre un acto personal, pero no meramente subjetivo, sino dual; porque los valores no deben considerarse como medios para el logro de intereses individuales, por muy nobles que sean; son el campo de realización del hombre, el principio y la meta de su actividad más auténticamente personal y originaria¹⁹; es lo que configura un modo

¹⁶ A. LÓPEZ QUINTÁS, *La ética o es transfiguración o no es nada*, cit., p. 834.

¹⁷ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, cit., pp. 304-305.

¹⁸ A. LÓPEZ QUINTÁS, *La ética o es transfiguración o no es nada*, cit., p. 852.

¹⁹ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El conocimiento de los valores*, cit., pp. 28, 70.

de ser que dispone favorablemente a que la persona funde relaciones de encuentro.

3. Los valores

Por todo lo anteriormente comentado, se comprende que el encuentro no es meramente una yuxtaposición o choque con otras realidades, este cuando es vivido verdaderamente es capaz de dar sentido y orientar la vida de la persona, pues en él subyacen valores, como el respeto, disponibilidad, confianza, generosidad, entre otros. Se ha escogido para este artículo abordar los valores ahora mencionados, pues son los más cercanos a la noción del encuentro. Para su análisis, se ha decidido aludir al significado de cada valor, la manera en que afecta en la vida de la persona y, también, cómo su asunción de manera auténtica conduce definitivamente a una relación llena de sentido con los demás.

a) Respeto

El intelectual ítalo-germano Romano Guardini indicaba que, "en el respeto, el hombre renuncia a lo que de otro modo le gustaría, esto es, a tomar posesión y usar para su propio provecho. En vez de eso, se echa atrás, toma distancia. Así surge un espacio espiritual en que se eleva lo que merece respeto, y puede subsistir libremente y resplandecer"²⁰.

Herederero de esta idea aquilatada, López Quintás señala que el respeto es esa posición equilibrada entre la excesiva cercanía de la fusión y la excesiva distancia del alejamiento. El respeto es estimar al otro, aceptar activamente las posibilidades que ofrece. Estimar implica colaborar, vincular el propio ámbito de vida al de la realidad con la que uno desea encontrarse. Este deseo, cuando es eficaz, da fuerza para renunciar al afán de dominar y manejar todas las realidades (incluso personas) como si fueran objetos o de perderse en ella, y hace posible mantenerse equilibradamente cerca, pero a cierta distancia²¹. Lo contrario al respeto es la reducción, tendencia a reducir el valor de las realidades y los acontecimientos de la vida humana²².

Cuando una persona es generosa, tiende a respetar las demás realidades en lo que son y en lo que están llamadas a ser por su misma natu-

²⁰ R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Munich*, cit., p. 1429.

²¹ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El secreto de una vida lograda. Curso de Pedagogía del Amor y la Familia*, Palabra, Madrid 2004, p. 115.

²² A. LÓPEZ QUINTÁS, *El logro de la plenitud personal. Un nuevo método formativo*, TeenSTAR, Santiago de Chile 2012, p. 74.

raleza²³, López Quintás lo señala de esta manera: “el que respeta algo no lo reduce de valor; lo acepta en todo su alcance”²⁴, por eso, como se comentaba anteriormente, el que respeta no trata a los demás como cosas.

El hombre respetuoso intuye que la creatividad solo es posible entre realidades que son núcleos de iniciativa y ofrecen posibilidades de juego. Ya Romano Guardini exponía: “lo que impone respeto son sobre todo cualidades de la persona: su dignidad, su libertad, su nobleza. Pero también las de la obra humana en que se manifiestan elevación y ternura. Y, finalmente, formas de la naturaleza en que se expresa algo sublime o misterioso”²⁵. López Quintás complementa esta idea indicando que de ahí la tendencia a enriquecer las realidades que uno trata, a promocionarlas, no a empobrecerlas y rebajarlas a un rango inferior al que les corresponde²⁶. Por tanto, esta actitud de respeto entendida en todo su alcance lleva al hombre a colaborar con los demás, a abrirse a ellos y, por tanto, a encontrarse.

Igualmente, el respeto significa positivamente estimar, valorar como es debido el rango que se tiene por ser persona y tener el privilegio de poder y deber configurar la vida de modo acorde a la propia vocación. Si de veras estimo al otro como persona, se colabora con esta en el desarrollo de sus potencialidades. Para realizar esa colaboración, se debe intercambiar con el otro las posibilidades. Esta actividad reversible (uno ofrece las suyas, el otro las asume activamente, y al revés), va formando de día en día un campo de juego y de intimidad entre los hombres cuando no solo se dan mutuamente sus posibilidades para actuar de modo eficaz y valioso, sino que se dan a sí mismos²⁷. López Quintás coincide en este punto con Guardini, quien indica cuáles son los acontecimientos propiamente humanos: “aquellos en los que la persona salta fuera de sí misma y, justamente al hacerlo, se hace verdaderamente hombre”²⁸. La persona, al no ensimismarse, es capaz de encontrarse con el otro e irse realizando en su vida.

También es importante señalar que el respeto es una actitud con la que deben arrancar los procesos de éxtasis²⁹, ese proceso espiritual

²³ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, cit., p. 343.

²⁴ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El encuentro y la plenitud*, Claretianas, Madrid 1990, p. 44.

²⁵ R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Munich*, cit., p. 1429.

²⁶ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, cit., p. 343.

²⁷ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El arte de leer creativamente*, Stella Maris S.L., Barcelona 2014, p. 102.

²⁸ R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Munich*, cit., p. 1088.

²⁹ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El encuentro y la plenitud*, cit., p. 45. Alfonso López Quintás hace una distinción con dos procesos, los de éxtasis y los de vértigo; los primeros son procesos

que con su habitual brillantez ha descrito López Quintás, indicando que estos se producen cuando una realidad valiosa, que ofrece posibilidades de juego creador, atrae a la persona sensible a los valores, inclinada no tanto a dominar las realidades del entorno, sino a crear con ellas ámbitos de interacción lúdica³⁰. Se puede resumir diciendo que los procesos de éxtasis al principio exigen todo, prometen todo y lo dan todo al final.

Por otra parte, cuando se aborda el valor del respeto pueden surgir varios interrogantes, de los cuales destaca el siguiente: ¿respetar a alguien es estar de acuerdo con todo lo que dice? Para Guardini y su discípulo español, no. El primero indica que lo más elemental del respeto es la atención, que significa tomar al otro en serio. Ahora, si se diera que en algo no se está de acuerdo con él, se tiene el derecho, y en algunas circunstancias obligación, de hacer valer contra él la verdad que uno reconoce, pero no con violencia, ni intentando dominarlo³¹. El segundo une el respeto con la tolerancia. López Quintás reconoce que el camino hacia la verdad es siempre limitado, parcial, determinado por la forma de ver las realidades y los acontecimientos; por ello, se necesita complementar la propia perspectiva con la de los demás. Alguien puede estar en desacuerdo con otro, pero si la persona es tolerante, no la rechazará por contradecir su opinión. Al contrario, respetarán y estimarán su capacidad de buscar y encontrar la verdad. Incluso puede escuchar las razones y se puede cambiar de opinión porque dichos argumentos resultan convincentes. Esa flexibilidad de espíritu no responde a indiferencia respecto a la verdad, sino a una decisión de preferir la verdad a la defensa orgullosa de una posición³². Por tanto, la verdadera tolerancia "significa buscar la verdad en común"³³, no cayendo en el permisivismo que empuja o en el relativismo que todo acepta.

Para ir concluyendo este valor, entre el ideal de la unidad y el respeto hay una relación porque la primera exigencia del encuentro es que se adopte una actitud generosa y se respete la condición ambital de cada realidad. Este respeto implica la renuncia a la voluntad de poseer y de reducir las realidades circundantes a medio para los propios fines³⁴.

de auténtico y verdadero desarrollo personal, exigentes, piden generosidad, apertura veraz, fidelidad, cordialidad, participación en tareas relevantes; en cambio, en el proceso de vértigo o fascinación se siente euforia, exaltación interior, a las realidades se les toma como medios para los propios fines. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Vértigo y éxtasis. Una clave para prevenir las adicciones y vivir con plenitud*, Rialp, Madrid 2006, pp. 9-10.

³⁰ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El conocimiento de los valores*, cit., p. 34.

³¹ R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Munich*, cit., p. 1429.

³² A. LÓPEZ QUINTÁS, *La ética o es transfiguración o no es nada*, cit., p. 847.

³³ *Ibid.*, p. 846.

³⁴ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El encuentro y la plenitud*, cit., p. 66.

b) Disponibilidad

El valor de la disponibilidad se considera igualmente como uno de los más cercanos a la noción del encuentro. Este concepto ha sido abordado por filósofos de gran calibre como Gabriel Marcel, quien fue uno de los autores que influyó en López Quintás; sin embargo, el filósofo español lo retoma para vincularlo con la noción de encuentro.

En su obra *Homo Viator*, el pensador francés Gabriel Marcel indicó que la disponibilidad es “una aptitud para darse a lo que se presenta y vincularse mediante este don; o incluso para transformar las circunstancias en ocasiones, digamos que hasta en favores: a colaborar así con su propio destino confiriéndole su impronta propia”³⁵.

Ante esta perspectiva marceliana, López Quintás distingue que hallarse disponible para alguien significa, en principio, estar dispuesto a asumir las posibilidades que pueda ofrecer la otra persona y otorgarle las que uno tiene. Esta actividad reversible representa una salida de uno mismo, pero no para perderse, sino para ganar como persona, ensanchando el ámbito de la realidad mediante la creación de un campo de juego con otros seres. Señala que, en rigor, no es salirse de uno mismo, sino entrar en un estado de mayor amplitud³⁶, por lo que la persona no se hace menos, sino se va haciendo más pleno.

La disponibilidad consiste en la decisión de asumir las posibilidades que las otras realidades ofrecen y otorgar las que uno posee. El hombre disponible no tiene miedo de este intercambio porque sabe que en él logra, sin buscarlo expresamente, el afianzamiento en sí mismo que es propio de un ser nacido para la creatividad. El hombre se ve a resguardo no cuando se encierra en la soledad de sus propios recursos, sino cuando colabora con realidades valiosas que le ofrecen posibilidades de juego. Esa colaboración, como ya se comentó anteriormente, no es para perderse, al contrario, es la fundación en común de un campo de juego en el cual todas las personas llevan su ser a plenitud³⁷.

Sin embargo, López Quintás advierte que con la disponibilidad se corre el riesgo de entregarse a alguien distinto cuyas reacciones posibles en un principio se desconocen³⁸, pero la única manera de poder conocer

³⁵ G. MARCEL, *Homo Viator*, Sígueme, Salamanca 2005, p. 35.

³⁶ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El secreto de una vida lograda. Curso de Pedagogía del Amor y la Familia*, cit., p. 116.

³⁷ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Manual de formación ética del voluntario*, Rialp, Madrid 1998, p. 74.

³⁸ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Descubrir la grandeza de la vida. Una vía de ascenso a la madurez personal*, cit., p. 49.

al otro es inclinarse hacia la persona. ¿Se podría preguntar uno si vale la pena dicho riesgo? Y la respuesta es afirmativa, pues no hay manera de conocer al otro, sino abriéndose a los demás.

Es oportuno, además, mencionar que de la disponibilidad se deriva el saber escuchar, que es de mayor alcance que oír, pues implica atender, poner la mente en tensión hacia algo valioso, hacer silencio y silencio interior. La escucha activa, como la llama López Quintás, "es una habilidad necesaria para la relación de ayuda"³⁹, pues de ella depende también que se suscite la cercanía y la confianza con el otro para hacerse confidencias, así como la posibilidad de acoger el mensaje expresado y comprenderlo junto con lo que hay detrás de las palabras dichas.

Así como la actitud de disponibilidad lleva a escuchar la propuesta de los demás, también cuando uno presta de verdad atención vibra con la vida del otro, con sus problemas y proyectos. En el pensamiento quintasiano, esa capacidad de vibración personal se le conoce como simpatía, que hace posible la verdadera comunicación entre las personas. Tal comunicación simpática funda una auténtica empatía y solidaridad, la disposición a sintonizar con los demás, acoplarse en lo posible a sus gustos, a su modo de ser, compartiendo sus gozos y aflicciones, que es posible gracias a ese acercamiento⁴⁰.

Entonces, con la actitud de disponibilidad se viven otros valores que van surgiendo en la medida que el hombre se abre al encuentro con el otro y va transfigurando su vida. Se puede añadir que el saberse acompañado genera también otro valor, como la confianza, pues la persona toma conciencia de que no está sola y que cuenta con alguien para afrontar los acontecimientos afortunados y las tribulaciones propias de la vida.

c) Confianza

Prosiguiendo con el pensamiento de López Quintás, la confianza también es un valor que se vincula con el encuentro. Su explicación en este trabajo manifiesta su importancia en la relación con el otro, pues, por lo común, las personas tienden a ofrecer las posibilidades para procurar que haya confianza, por lo que es pertinente explicar el papel que juega en el encuentro.

³⁹ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Manual de formación ética del voluntario*, cit., pp. 74-75.

⁴⁰ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Descubrir la grandeza de la vida. Una vía de ascenso a la madurez personal*, cit., p. 49.

López Quintás señala que los términos confianza, confidencia, fidelidad, fe están unidos entre sí por la misma raíz latina *fid* (*fidutia, confidentia, fidelitas, fides*) y forman una de las columnas en que se asienta la relación del encuentro⁴¹. En este sentido señala: “al ofrecerme a ti de modo confiado y, por ello, vulnerable, te inspiro confianza en mí. Al considerarnos mutuamente fiables y tener el uno fe en el otro, nos hacemos confidencias y creamos una relación de intimidad personal, de encuentro”⁴².

Asimismo, subraya que en el nivel 2 de la realidad es donde se adquiere la actitud de confianza que juega un papel decisivo en el desarrollo personal, pues permite a la persona abrirse al entorno y crear relaciones ambivalentes⁴³, dejando de verlas como simples objetos a los cuales se les puede dominar o someter.

Cuando alguien confía en otra persona, supone, en cierta medida, una entrega, y esta implica una cierta dosis de riesgo, como ocurre con el valor de la disponibilidad, pues el otro le hace confidencias, pero confía en que se le será fiel, sincero y veraz. Por ello, uno se entrega a pesar del riesgo. Aunado a la confianza está la veracidad, porque si una persona no es sincera, miente, se suscita un sentimiento de desconfianza que imposibilita el verdadero encuentro⁴⁴. A propósito, Marcel también indicó que “la seguridad que aquí se presupone no es una convicción; va más allá de lo que es dado; es un salto, una apuesta que, como todas las apuestas, puede perderse”⁴⁵. Por este motivo, López Quintás advierte que, si la persona no tiene intenciones de dominar a otra, sabrá aceptar el riesgo que implica este valor y, asociado a ello, comprenderá que fundar encuentro es arriesgado, pues si uno se entrega confiadamente, con sinceridad y veracidad, se expone a que pueda ser traicionado; pero, si no se corre el riesgo, no podrá encontrarse y desarrollar cabalmente su personalidad. En caso de que no haya fallo alguno, la entrega y confianza florece en el encuentro y en la plenitud de la vida comunitaria⁴⁶.

⁴¹ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Manual de formación ética del voluntario*, cit., p. 77.

⁴² A. LÓPEZ QUINTÁS, *El espíritu de Europa. Claves para una reevangelización*, Unión Editorial, Madrid 2000, p. 48.

⁴³ A. LÓPEZ QUINTÁS, *La ética o es transfiguración o no es nada*, cit., p. 755.

⁴⁴ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El secreto de una vida lograda. Curso de Pedagogía del Amor y la Familia*, cit., p. 117.

⁴⁵ G. MARCEL, *El misterio del ser*, trad. María Eugenia Valentié, Sudamericana, Buenos Aires 1964, p. 239.

⁴⁶ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Cuatro filósofos en busca de Dios. Unamuno, Edith Stein, Romano Guardini, García Morente*, Rialp, Madrid 2003, p. 27.

López Quintás indica, también, que la confianza se acrecienta cuando una persona vibra interiormente con otra en sus problemas, penas y alegrías, fracasos y éxitos⁴⁷. La confianza es, entonces, una actitud decisiva para la vida pues constituye la base para fundar encuentros que exigen una entrega sincera. El que no ha sentido pronto la ternura en su entorno puede quedarse bloqueado en sí, al no atreverse a confiar en la realidad y abrirse a los seres circundantes. Por ello, para participar hay que colaborar y esta exige confianza, entreveramiento, decisión para unir la propia vida a la de los demás⁴⁸.

Por lo tanto, saber confiar es una virtud que debe cultivarse, por ser un presupuesto indispensable para la creación de relaciones de encuentro. Conviene tener en cuenta la vinculación que media entre la actitud de confianza y la decisión para tener fe en los demás, hacerles confidencias y guardarles fidelidad.

d) Generosidad

Otro valor relacionado con el encuentro, según el pensamiento quintasiano, es la generosidad. La palabra deriva del verbo latino *gener re* que significa engendrar, procrear⁴⁹. Se muestra generoso, según López Quintás, el que genera vida y la promueve, el cual se realiza a través del encuentro, visto como una relación de afecto y colaboración que ensancha el propio ámbito vital, pero no reporta dominio ni incrementa las posesiones⁵⁰, pero sí calidad en la vida personal.

El hombre no es generoso por naturaleza, debe cultivar ese valor viéndola de manera esforzada. Posee tendencias que lo instan, más bien, a dejarse llevar por sus instintos, adoptar una actitud egoísta y considerar todo como medio para los propios fines. Sin embargo, el hombre es libre para elevarse y sacar lo mejor de sí mismo, para asumir una vida generosa que lo conduzca a plenitud. Por tanto, la actitud de generosidad supone en la persona apertura de espíritu, capacidad de trascender los intereses inmediatos y mirar más allá de las ganancias que uno puede conseguir en cada instante⁵¹.

⁴⁷ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El arte de leer creativamente*, cit., p. 103.

⁴⁸ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, cit., p. 473.

⁴⁹ R. DE MIGUEL, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*.

⁵⁰ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Descubrir la grandeza de la vida. Una vía de ascenso a la madurez personal*, cit., p. 48.

⁵¹ A. LÓPEZ QUINTÁS, *La cultura y el sentido de la vida*, Rialp, Madrid 2003, p. 47.

A semejanza del valor del respeto mencionado anteriormente, los procesos de éxtasis, de los que habla López Quintás, piden generosidad⁵², porque uno al tratar una realidad, por ejemplo, una persona, no se le domina, sino que se le estima, respeta y se colabora con ella, intercambiando posibilidades de todo orden, dando lugar a una relación de encuentro⁵³. Rafael García Pavón, en estas mismas líneas quintasianas, indicaba que la generosidad y la amabilidad parten de esa disposición a entrar en un juego de encuentro por reconocer los horizontes de posibilidad del otro y de sí mismo, pero se necesita la actitud de escucha y atención de los ámbitos⁵⁴. La persona generosa se abre a los demás para ofrecerles, en un campo de juego en común, sus posibilidades creadoras. Esta ofrenda significa un obsequio al poder creador de los otros, que uno reconoce y acoge⁵⁵, ya lo decía también el filósofo hebreo Martin Buber: “cuando se dice Tú, para quien lo dice no hay ninguna cosa, nada tiene, pero sí está en una relación”⁵⁶ o Ferdinand Ebner que una y otra vez subrayó la importancia de la relación con el otro, afirmando que la existencia del hombre “no radica en su relación consigo mismo, sino –y en este punto hay que poner el máximo énfasis– en su relación con el tú”⁵⁷.

Para encontrarse con el otro se debe respetar la condición personal y la capacidad de tomar iniciativas para lograr el pleno desarrollo. Si se respeta a la persona, se renuncia a tratarla como un utensilio, es decir, un medio para lograr ciertos fines⁵⁸. Por ello se puede decir que aunado a la generosidad está el respeto. López Quintás revela que “el que es generoso es respetuoso”⁵⁹, sabe que constituye un centro de iniciativa, pero reconoce de buen grado que también los demás presentan esa característica y está dispuesto a respetarlos en lo que son y en lo que están llamados a ser; al provenir de la generosidad, este respeto es activo, es decir, no solo deja a las demás personas que se desarrollen libremente, sino que colabora con ellas para lograr su plenitud.

⁵² A. LÓPEZ QUINTÁS, *Vértigo y éxtasis. Una clave para prevenir las adicciones y vivir con plenitud*, cit., p. 10.

⁵³ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El logro de la plenitud personal. Un nuevo método formativo*, cit., p. 18.

⁵⁴ R. GARCÍA PAVÓN, *Alfonso López Quintás: la mirada de la alegría y el peregrinar a la Gracia en el encuentro*, en A. Sánchez-Palencia, *El mundo como unidad de fuentes de sentido*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2021, p. 106.

⁵⁵ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El logro de la plenitud personal. Un nuevo método formativo*, cit., p. 21.

⁵⁶ M. BUBER, *Yo y Tú*, Nueva Visión S.A.I.C, Buenos Aires 1982, p. 7.

⁵⁷ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales*, Caparrós Editores, Madrid 1995, p. 25.

⁵⁸ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El secreto de una vida lograda. Curso de Pedagogía del Amor y la Familia*, cit., p. 112.

⁵⁹ A. LÓPEZ QUINTÁS, *La cultura y el sentido de la vida*, cit., p. 54.

Por otra parte, puede suceder que un hombre, indica Guardini, "se sienta del todo pobre; que no tenga nada que dar, ni exteriormente, ni tampoco quizá interiormente. No encuentra palabras para expresarse, se siente pobre en el alma e inútil. Pero acaso precisamente él esté llamado a la entrega más pura"⁶⁰. ¿Por qué lo expresa de esta manera? Pues revela que aprende el verdadero dar quien ha experimentado la propia pobreza, se vuelve humilde, desinteresado y aprende a dar. A propósito de esto, Gabriel Marcel indica: "dar es esparcir, es esparcirse. Pero cuidémonos de interpretar esto en una forma casi material, como el derramarse de algo demasiado lleno. El alma del don es la generosidad, y es bien claro que la generosidad es una virtud"⁶¹. Ambos autores insisten que el dar, el ser generoso no radica en lo material, es una manera, pero esto va más allá, por eso López Quintás indica que "a más generosidad, más vitalidad y mayor fortaleza"⁶².

También Guardini expresa: "no solamente los allegados esperan nuestra generosidad, no solo aquellos que nos son simpáticos, sino también los que nos gustan menos, también los que son extraños o quizá incluso nos repugnan"⁶³. Prosigue indicando: "cuando demos, que sea totalmente y para siempre"⁶⁴, porque el alma de la generosidad es el amor, "que no es mero sentimiento, sino real desinterés [...] conducir nuestros pensamientos y nuestras acciones con los demás como con nosotros mismos [...] (que) no solo conserva, también transfigura"⁶⁵; y finalmente agrega: "solamente puede dar el que es libre [...] y viceversa, no hay mejor manera de liberarse de las cosas que dar con un corazón generoso"⁶⁶. En esta misma línea, Emmanuel Lévinas enseña que "el estar disponible para el otro, en la puesta en común, se produce una objetividad [...] que [...] es generosidad"⁶⁷. López Quintás remata estas ideas señalando que no basta con mirar y oír a la persona, es necesario que en la relación haya un trato personal, resaltar el verdadero ser en toda su hondura, pues "las realidades más elevadas no tienen límites rígidos, son abiertas, se entrelazan entre sí, forman constelaciones llenas de sentido que acrecientan

⁶⁰ R. GUARDINI, *Cartas sobre autoformación*, Librería Emmanuel, S.R.L., Buenos Aires 1984, p. 69.

⁶¹ G. MARCEL, *El misterio del ser*, cit., p. 268.

⁶² A. LÓPEZ QUINTÁS, *El logro de la plenitud personal. Un nuevo método formativo*, cit., p. 161.

⁶³ R. GUARDINI, *Cartas sobre autoformación*, cit., p. 69.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁷ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002, p. 25.

el acervo de la realidad”⁶⁸, en una palabra, son generosas con los demás, evitando caer en un egocentrismo.

Se puede decir que “entregarse a hacer el bien en común supone generosidad, olvido de sí, capacidad de consagrar la vida a una tarea sacrificada”⁶⁹, que es fecunda, pues se vive en el nivel 2 de la realidad, donde el sacrificio no se entiende como mero aguante, sino un verdadero compromiso y fidelidad a lo que se desea, para poder crear relaciones estables y fecundas.

Para finalizar, López Quintás asegura que no hay ni una sola acción auténticamente creativa que no lleve en su base una dosis de generosidad; por ejemplo, el deporte, si carece de generosidad, degenera rápidamente en mera competición, tomando al contendiente como medio para los propios fines (ganar prestigio, dinero, honores, etc.). O, en el amor entre una pareja, si se le quita la generosidad, se reduce súbitamente a mero erotismo, dando lugar a solo un intercambio de intereses y no se crea una unidad verdadera⁷⁰. Por lo tanto, si la persona es generosa, orienta su vida a fundar encuentros que lo ayudan en su desarrollo y también al de los demás.

4. Conclusión

Al analizar los valores que subyacen en la noción del encuentro, por medio de las reflexiones filosóficas de Alfonso López Quintás, se concluye que, gracias a que las personas asumen los valores en su vida, transfiguran su existencia y son capaces de crear formas de unidad llenas de sentido. Esto deriva en tres ideas conclusivas.

En primer lugar, desde la perspectiva quintasiana, los valores no deben ser impuestos, sino descubiertos a través de la experiencia. Los valores transfiguran la vida de la persona y de quienes la rodean, pues al asumirlos los convierte en virtudes, que son hábitos que la acompañan en su vida. En el pensamiento quintasiano se hace énfasis en que la vivencia de los valores empieza ya desde el nivel 2, que es el del encuentro, pero se va perfeccionando cuando la persona se eleva al nivel 3, que es el de la ética o segunda naturaleza del ser humano.

Por otra parte, existen varios valores que subyacen en la noción del encuentro. En este artículo se ha querido abordar aquellos que son más

⁶⁸ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Cuatro filósofos en busca de Dios. Unamuno, Edith Stein, Romano Guardini, García Morente*, cit., p. 34.

⁶⁹ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El espíritu de Europa. Claves para una reevangelización*, cit., p. 12.

⁷⁰ A. LÓPEZ QUINTÁS, *La cultura y el sentido de la vida*, cit., p. 61.

cercanos: respeto, la disponibilidad, la confianza y la generosidad. La descripción de cada uno detalla cómo afecta a la vida de la persona y de los demás. Sin embargo, quedan pendientes de analizar algunos otros que también están vinculados, como son: fidelidad, responsabilidad, simpatía, agradecimiento, sencillez, tolerancia y cordialidad.

Los valores abordados en este trabajo orientan a la persona a fundar formas creativas de encuentro, pues cuando una persona es respetuosa, acepta las demás realidades como son, no las trata como medios, sino fines. Además, si tiene una actitud de disponibilidad, es capaz de abrirse a los otros e incluso vivir otros valores como la empatía, la solidaridad, etc. Si la persona conjuntamente asume el valor de la confianza, entrega de manera genuina quién es, deja al descubierto parte de su intimidad, pero sabe que puede ser acogido por el otro, así como también lo hace cuando el otro le confía algo. Finalmente, se es generoso en cuanto que uno no gana cosas materiales, pero sí en la calidad de vida personal al abrirse a los demás.

Por lo tanto, se puede decir que las condiciones para que se dé el encuentro, desde la perspectiva ético-antropológica de López Quintás, están relacionadas con la vivencia de ciertos valores que transfiguran la vida de las personas y facilitan la apertura al otro para formar con ellos verdaderos ámbitos de encuentro que conlleva a lograr un crecimiento personal y una vida plena.

Bibliografía

- BUBER, M., *Yo y Tú*, Ediciones Nueva Visión S.A.I.C, Buenos Aires 1982.
- BUGANZA, J., “Rasgos fundamentales de la ética clásica de la virtud”, en *Veritas*, 26, (2012), pp. 125-243.
- DE MIGUEL, R., *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Sáenz de Jubera, Hermanos editores, Madrid 1897.
- EBNER, F., *La Palabra y las realidades espirituales*, Caparrós Editores, Madrid 1995.
- GARCÍA PAVÓN, R., *Alfonso López Quintás: la mirada de la alegría y el peregrinar a la Gracia en el encuentro*, en Á. Sánchez-Palencia, *El mundo como unidad de fuentes de sentido*, Madrid 2021, pp. 97-109.
- Guardini, R., *Cartas sobre autoformación*, Librería Emmanuel, S.R.L., Buenos Aires 1984.
- , *Ética. Lecciones en la Universidad de Munich*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1999.
- KANT, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Gredos, Barcelona 2009.
- LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cuatro filósofos en busca de Dios. Unamuno, Edith Stein, Romano Guardini, García Morente*, Rialp, Madrid 2003.
- , *Descubrir la grandeza de la vida. Una vía de ascenso a la madurez personal*, Desclée de Brouwer, España 2009.
- , *El arte de leer creativamente*, Stella Maris S.L., Barcelona 2014.
- , *El conocimiento de los valores*, Verbo Divino, Navarra 2000.
- , *El encuentro y la plenitud*, Claretianas, Madrid 1990.
- , *El espíritu de Europa. Claves para una reevangelización*, Unión Editorial, Madrid 2000.
- , *El logro de la plenitud personal. Un nuevo método formativo*, TeenSTAR, Santiago de Chile 2012.
- , *El poder transfigurador del arte*, Puerto de Palos, S.A., Buenos Aires 2006.
- , *El secreto de una vida lograda. Curso de Pedagogía del Amor y la Familia*, Palabra, Madrid 2004.
- , *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, BAC, Madrid 1999.
- , *La cultura y el sentido de la vida*, Rialp, Madrid 2003.
- , *La ética o es transfiguración o no es nada*, BAC, Madrid 2014.
- , *Manual de formación ética del voluntario*, Rialp, Madrid 1998.
- , *Vértigo y éxtasis. Una clave para prevenir las adicciones y vivir con plenitud*, Rialp, Madrid 2006.
- MARCEL, G., *El misterio del ser*, Sudamericana, Buenos Aires 1964.
- , *Homo Viator*, Sígueme, Salamanca 2005.
- SCHELER, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós Editores, Madrid 2001.

RESEÑAS

BIBLIOGRÁFICAS

Este texto presenta un estudio personalista utilizando explícitamente la versión “dura” que propuse en J. M. Burgos, *Introducción al personalismo* (Palabra, Madrid 2013) pues, como es sabido, existen diversas formas de interpretarlo. Algunos lo entienden como una especie de filosofía universal que abarcaría a todo aquel que, de un modo u otro, hubiera sentido conciencia de la dignidad humana. Pero tal posición aboca al personalismo a una debilidad filosófica estructural y, hasta cierto punto, a su inexistencia. No es posible unificar, como intenta, por ejemplo, Thomas Buford, posiciones que van desde sectores del pensamiento hindú a los personalistas clásicos, pasando por reflexiones de los indios americanos. Todos ellos pueden haber percibido la dignidad de la persona de un modo o de otro. Pero ¿puede surgir de ese abanico de posiciones tan variadas algo similar a lo que entendemos por filosofía? No parece que ese sea el caso. Otros lo identifican principalmente con la filosofía de Mounier. Pero, aunque no cabe duda de su papel esencial en la construcción del personalismo, algunos pensamos que su planteamiento teórico es mejorable y puede que no esté en condiciones de superar la “batalla del concepto” tal y como sentenció Ricoeur.

Existe, sin embargo, una tercera posibilidad, que es la que yo proponía en este libro: entender al personalismo como el conjunto de filósofos del siglo XX que, además de centrar su antropología en la noción de persona, la desarrollan en torno a un conjunto de temas comunes: interpersonalidad, primacía del amor, centralidad de la afectividad y de la subjetividad, corporalidad, libertad como autodeterminación, yo personal, autoposesión, etc. Si se asume este planteamiento, como hace el prof. Zientkowski, es posible crear un sistema de pensamiento, abierto, pero coordinado y sistemático, es decir, una corriente o tradición filosófica en los términos de MacIntyre. En este marco se sitúa la obra que estamos reseñando, que analiza la visión del amor marital de cuatro pensadores personalistas bien elegidos, Tyschner, Ebner, Von Hildebrand y Wojtyła.

Apunto algunas ideas presentes en la obra. Tyschner, el filósofo de la solidaridad, compara el matrimonio con el Gólgota cuando escribe: “El matrimonio es la montaña del Calvario”. Pero esta expresión, que podría parecer extrema, descubre unas de sus raíces más profundas ya que, como el autor señala, “no solo apunta a las dificultades y la carga de la vida en común de los cónyuges (lo cual es, por supuesto, un hecho), sino sobre todo al Amor que se reveló en la cruz”. Von Hildebrand, por su parte, indica que la esencia del amor va mucho más allá de la sensualidad. “Por el contrario, escribe, el amor conyugal, independientemente de la sensualidad, representa un tipo de amor completamente específico. La esencia del amor conyugal es, ante todo, la entrega mutua completamente única de los cónyuges”.

Ebner pasó oculto en vida y, también lo hace, en cierta medida, en la actualidad. Pero su pensamiento sentencioso desborda sabiduría, que se concreta, en relación al amor marital, en una compleja mezcla de realismo sexual y valoración de la dimensión espiritual. La sexualidad en el matrimonio es esencial, y funciona de modo diferente en el hombre y en la mujer. Sin ella, el matrimonio se disuelve y no puede ser obviada. Pero, al mismo tiempo, solo puede alcanzar su valor pleno integrándose en la espiritualidad, aunque esta sea una tarea difícil. Además, el autor considera que en Ebner se pueden encontrar los fundamentos de la teoría de los tres altares que hoy en día “goza de gran popularidad. Estos altares son: el altar eucarístico, la mesa en la que la familia come y el lecho nupcial”.

Por último, la potencia de la reflexión de Karol Wojtyła sobre el amor es muy conocida, comenzando por su libro *Amor y Responsabilidad*, en la que describe su primera versión de la norma personalista y funda, asimismo, una ética sexual interpersonal, que constituye el camino para entender el matrimonio como donación. Pero la reflexión de Wojtyła sobre el amor se encuentra también en su poesía y en su teatro. Por lo que nos permitimos concluir esta breve reseña con este hermosísimo texto de “El taller del orfebre”: “El amor es un continuo desafío que nos lanza Dios, /y lo hace, tal vez, para que nosotros desafiemos / también el destino”.

Juan Manuel Burgos

Aunque en la corriente personalista está presente en autores y obras la cuestión de la educación, sin embargo, son pocos los investigadores que en España se han preocupado del tema en profundidad. Una excepción es Alfonso López Quintás, que siempre ha mostrado, desde el personalismo heredado de su maestro Guardini, un interés notable por la educación en sus obras. Otra *rara avis* es el grupo *Persona y educación*, de la universidad CEU Cardenal Herrera, dirigido por su IP, el prof. Rafael Fayos, que recientemente ha publicado el volumen que nos disponemos a reseñar y en el que se consideran 6 autores personalistas: Mounier, Guardini, Ebner, Marías, Zambrano y Stein. De este modo se da voz al fundador de la escuela personalista (Mounier), se investiga la cuestión en el personalismo alemán (Guardini, Ebner y Stein) y, por último, se aborda el tema desde la Escuela de Madrid (Marías y Zambrano). El editor, el prof. Rafael Fayos, indica en la presentación que el resultado final ofrece “una riqueza de miradas y matices” sobre “un tema antropológico central, la educación, en un momento histórico especialmente fecundo para la antropología, las primeras décadas del siglo XX” (p. 9).

Isidro Rodríguez Marugán, buen conocedor de Mounier, indica los presupuestos a partir de los cuales se debe abordar la cuestión de la educación en el filósofo francés, entre los que cabe destacar la imposibilidad de definir a la persona, dado que no es un objeto y no es susceptible de abstracción, así como el hecho de concebir la educación como un juego de tensiones: “el proceso educativo de la persona trata de cómo la arquitectura personal es una armonía dinámica, una búsqueda incesante de equilibrio, una continua hipótesis de reajustes de sus dimensiones espirituales” (p. 22). Rafael Fayos, por su parte, subraya el carácter dialógico de la noción de persona en Guardini para posteriormente desarrollar su visión educativa subrayando el carácter relacional de la educación. El capítulo, de hecho, se titula *Personalismo dialógico y educación en Romano Guardini*.

Quizá el autor más original y singular que aborda el libro sea Ferdinand Ebner presentado por Jaime Vilarroig. Abren el texto unas breves notas biográficas para luego explicar las bases de la filosofía de Ebner cuyo primer elemento es la centralidad del tú en la constitución del yo: “El hombre dejado a sí mismo, pasivamente, se da nativamente en relación

con los demás: se requiere, por el contrario, de un cierto esfuerzo, de una actividad positiva de cerrazón para adquirir la soledad y el aislamiento” (p. 65). En segundo lugar viene la palabra: “Una de las novedades de Ebner respecto de los otros pensadores dialógicos, como Buber o Rosenzweig, es la atención dedicada a la palabra. En fórmula sistemática, la palabra sería el vehículo objetivo de la relación entre yo y tú, mientras que el amor sería el vehículo subjetivo de dicha relación” (p. 67). Juan Manuel Monfort, por su parte, aborda la posición de Julián Marías. Y, después de analizar su debatida adscripción al personalismo, abre un epígrafe con el título *Pedagogía vivida. Sus ejemplos y experiencias* en las que acude a la vida de Marías. Se alude al injusto dictamen sobre su tesis doctoral, a su exclusión de la carrera de profesor en las universidades públicas, a su docencia en el extranjero, etc. Y concluye con un elenco de las amenazas que hacen peligrar la labor educativa, según Marías, y la importancia que el filósofo le otorga a que la educación esté fundamentada en la persona incidiendo aquí sobre el papel decisivo de las humanidades.

Miguel P. León Padilla, por su parte, titula su capítulo *La persona como protagonista de la filosofía zambranaiana*. Y, tras abordar la cuestión de su pertenencia al personalismo que se salda de manera positiva siempre que se respete la originalidad de esta autora, incide en su visión de la filosofía como actitud vital para luego detenerse en su *leitiv motiv*: “La constante inquietud que promovió las reflexiones zambranianas, desde sus inicios, fue desarrollar un pensamiento con la capacidad de ofrecer una comprensión integral, positiva y propositiva del ser humano, tratando de recuperar cuanto el racionalismo excluyó” (p. 117). El volumen se cierra con un capítulo claro, sencillo y estructurado sobre *La educación vivida y pensada por Edith Stein*, de Alfonso Martínez Carbonell. La primera parte del texto se dedica a exponer cómo vivió Stein su educación evocando sus años en la familia, la escuela y la universidad. En la segunda parte del capítulo se expone el pensamiento de la discípula de Husserl desarrollando la fundamentación antropológica y teológica de la educación, la noción de formación (*Bildung*) y una serie de factores que intervienen en la educación, como son la autoformación, las disposiciones naturales, la figura e importancia del formador, etc.

El libro, como puede comprobarse, constituye una aportación más a la idea de la educación desde una perspectiva personalista, y continúa el trabajo realizado desde hace años por el editor, Rafael Fayos, que tan solo en la Revista Quién se ha traducido en la elaboración de dos números monográficos: *Persona y educación* (9) 2018 y *Persona y educación: la tarea de ser libres* (15) 2022, este último editado junto con Isidro López Marugán. Esperamos que continúe esta labor de investigación.

Juan Manuel Burgos

Texto bilingüe. Edición y estudio preliminar
de Carmen Álvarez Alonso.
Didáskalos, Madrid 2023
ISBN: 978-84-19431-16-5

Carmen Álvarez Alonso y la traductora al español del texto polaco Elżbieta Teresa Świącka han realizado una esmeradísima edición bilingüe de esta obra de teatro, escrita por Karol Wojtyła a sus 20 años, cuando las fuerzas nacional-socialistas alemanas habían invadido su país, enviado a campos de concentración a sus profesores de la Universidad Jagellónica y prohibido la cultura polaca. La obra, que no había sido publicada anteriormente en español, revela la enorme profundidad literaria que ya por entonces tenía el joven Wojtyła y las numerosas lecturas bíblicas, poéticas y espirituales que había realizado, aún más, cuando el cierre de su Universidad y los tiempos de represión totalitaria le habían empujado a seguir formándose de manera autodidacta.

Con todo este bagaje y antes de empezar a trabajar como obrero, el joven polaco, inspirado por el libro del profeta Jeremías, escribirá una obra de teatro muy innovadora, en la que presenta a ciertos personajes históricos polacos del s. XVI cuando vislumbran su futuro, como el P. Piotr Skarga, que tiene una visión relacionada con ese profeta, y el *hetman* (comandante) Stanisław Żółkiewski, un militar patriota que murió en el campo de batalla en tiempos del rey Segismundo III en la Derrota de Cecora de 1620, defendiendo a su país y convirtiéndose en un héroe nacional.

Tras haber recibido una visión en la cual el profeta Jeremías clama ante los líderes de Israel por conducir estos a su Pueblo por un camino falso y mantener valientemente que deben volver a un camino verdadero, el P. Skarga se dirigirá asimismo en el segundo acto a los poderosos de su mundo –Wojtyła incluso se refiere a ellos como “los dioses terrenos”, calificativo que se ajustaba a la perfección para la potencia nazi de su presente en 1940– y afirmará ante ellos: “Es hora de que escuche la felicidad de la patria” (v. 390). El joven escritor se inspiró incluso en el cuadro pintado por Jan Matejko en 1864, bajo el título *El sermón de Skarga*, incluyendo en su drama a los personajes reales y cortesanos allí representados.

La predicación apasionada del jesuita atraerá al comandante a la confesión y, cuando ambos quedan solos, auguran tiempos aún más difíciles, que no eran solo los del siglo XVI, sino los del futuro inmediato del propio Wojtyła. Es llamativo cómo en estos breves versos concentraba su autor su propia posición frente a la devastación que se les venía encima, a él y a todo el pueblo polaco: “Sobre Jerusalén se ciernes nubarrones/ yo los diviso con los ojos y con el alma/ hacia Jerusalén se acercan tempestades/ hay que hacer frente al fuego con otro fuego más potente/ y golpear este odio con amor” (vv. 608-611).

Pero no solo en boca del religioso se verá cuál es la actitud de Wojtyła, sino también, en parte, en la del comandante, cuando proclama que él quiere ser un dique a esa barbarie y se habla de su corazón, que es como un “cristal tallado” (v. 630), como capaz de trazar una senda hacia el esplendor y la luz, un camino hacia la recuperación de la Patria. Incluso las imágenes de dolor y sufrimiento interior que figuran en la obra –el P. Piotr mira a su patria y se siente como si un caballo herrado le hubiese pateado el corazón– reflejan a la par dos tiempos y dos vivencias complementarias.

En determinado momento, ambos realizan conjuntamente un juramento a favor de Polonia, simbolizando uno el poder de la palabra y el otro el poder de la espada. Tras su muerte en batalla, el espíritu del militar volverá a encontrarse con el religioso, antes de ser llamado al juicio final, y será entonces cuando el P. Piotr recordará el dicho evangélico, que vale tanto para el siglo XVI como para el XX: cuanto más se hunda el grano en la tierra, más difícil será enfriar el fuego que arde en la entraña de la nación.

Carmen Álvarez se demora cuidadosamente en mostrar, en el estudio introductorio, cómo este “Drama nacional en tres partes”, según lo subtítulo su autor, nos invita a enfocar la mirada y a reajustar ciertas influencias en Wojtyła que hasta ahora se habían considerado posteriores. Por ejemplo, el influjo del hispanismo polaco y el Siglo de Oro español –que el joven estudiante de Filosofía eslava tuvo que conocer en su primer año universitario– o el conocimiento de la poesía de san Juan de la Cruz. A juicio de la estudiosa, el encuentro con la obra del gran místico español tuvo que ser previo y de carácter académico a la relación con Jan Tyranowski, pues ya en esta obra se reflejan ciertos elementos, como la estructura y el uso de ciertas metáforas (la vidriera, la significación de las revelaciones que recibe uno de los protagonistas o la dinámica fe-contemplación-uniión), que son muy similares a *Subida al Monte Carmelo*, del carmelita.

Pero la profundidad de esta obra, a pesar de la edad que tenía su autor, abarca muchos otros aspectos: la influencia de las tragedias griegas –y muy en particular su utilización del coro, que en Wojtyła aparece traspuesto a los ángeles blancos presentes en las visiones del P. Skarga–, san Agustín y su idea de que el amor es un peso, la tradición caballeresca, el teatro medieval de carácter litúrgico, el barroco jesuítico de la Contrarreforma, el Romanticismo polaco, la historia de la propia Polonia y, por supuesto, su propia experiencia autobiográfica, pues esta obra es también un reflejo de lo que estaba viviendo en 1940. Muy sorprendentes son las investigaciones de la Dra. Álvarez sobre las influencias quijotescas en esta obra, sobre todo debido a la obra, también teatral, *El caballero de la Mancha. Poema dramático*, de Tadeusz Lopalewski, estrenada en 1929, en el Teatro Reduta, de J. Osterwa.

En 1936, cuando el joven Wojtyła aún cursaba Bachillerato, se habían cumplido 400 años del nacimiento del P. Skarga, un gran predicador jesuita, el cual había señalado con claridad las causas de la decadencia de su patria en tiempos de decadencia. Se constata, mediante datos de su correspondencia con el actor y teórico del teatro Mieczysław Kotlarczyk, que el joven había leído los sermones y escritos políticos de este patriota y que habían sido clave para construir la figura de su personaje literario.

Por otra parte, en Wojtyła están funcionando también lecturas muy queridas para él, como los románticos polacos, particularmente Mickiewicz, Slowacki y Norwid, aunque se distancia de ciertas posiciones mesiánicas y milenaristas que habían sido comunes en estos y presenta más bien una perspectiva desde la escatología de la historia.

Wojtyła, que se apoya en este texto sobre todo en el 6° sermón de Skarga, donde este se centra en el amor a la patria y denuncia la “Libertad dorada” –un uso de la misma desde un estilo de vida lujoso y cortesano, que había derivado en la corrupción y los abusos, así como en un distanciamiento de la ley–, reinterpretaba la propia experiencia de su país, bajo la dominación nazi, desde este prisma, buscando una vez más las claves para un resurgimiento moral y una verdadera libertad.

Nieves Gómez Álvarez

La relación entre el autor y su obra, al igual que entre el traductor y el texto original, como ocurrió con la labor de Stein con la obra del Aquinate, puede parecer una danza delicada y traicionera. Así como una traducción puede perder matices o distorsionar intenciones en el camino hacia otro idioma y cultura, una reseña también puede ser, en cierta medida, una traición al sentido profundo de la obra de estos autores. En la elaboración de esta reseña sobre el libro *Edith Stein, una filósofa de nuestro tiempo*, me he sentido llamado a explorar aquellos aspectos que resuenan en mi propio entendimiento y experiencia, sin pretender capturar cada detalle de la rica complejidad aportada por cada uno de los autores que profundizan en categorías concretas de su pensamiento. La elección de ciertos puntos de reflexión, como la relación entre individuo y comunidad o el sentido del sufrimiento, puede reflejar mis propias inquietudes, interpretaciones o incluso sesgos. Así, esta reseña se convierte no solo en un análisis de este compendio de autores que tratan categorías de esta gran pensadora, sino también en una invitación a considerar cómo nuestras perspectivas individuales pueden dar nueva vida a las ideas, depositando en ellas nuestras propias preguntas y reflexiones, tal como un traductor encuentra en cada palabra una oportunidad de reinterpretación.

La obra *Edith Stein, una filósofa de nuestro tiempo* se erige como un estudio profundo y revelador sobre la figura de Edith Stein, una pensadora que ha dejado una huella indeleble en la filosofía contemporánea. El texto, fruto del trabajo de distintos pensadores que Rubén Sánchez ha compilado en un libro interesantísimo, se adentra en diversos temas que abarcan desde el análisis de la comunidad hasta la relación entre la persona y el conocimiento, intercalando consideraciones sobre la tradición filosófica del tomismo y la fenomenología. En esta reseña se abordarán los principales aspectos de la obra, enfatizando su relevancia en el discurso filosófico actual.

El libro inicia con el capítulo “Las comunidades de pertenencia en la fenomenología de Edith Stein”, donde se explora la relación intrínseca entre el individuo y la comunidad. Stein desafía las nociones de individualismo y colectivismo predominantes en el pensamiento moderno,

argumentando que la pertenencia a un grupo es una dimensión esencial de la existencia humana. La autora propone un enfoque equilibrado que resalta la comunidad como el ámbito en el que el individuo puede desarrollarse y encontrar sentido, lo que resulta crucial en una época donde las relaciones interpersonales tienden a desdibujarse.

Stein presenta la visión de la comunidad no como una simple agregación de individuos, sino como una unidad vivida con una fuerza vital propia. La importancia de la familia se enfatiza aquí, considerándola como una comunidad natural en la que la pertenencia es tanto un acto voluntario como dado por el nacimiento. Los roles relacionales dentro de la familia son permanentes y están centrados en conceptos fundamentales como el amor sponsal, la autoridad paterna y el sentido de honor.

Otro aspecto significativo que trata Stein es la relación entre la comunidad y la nación. A diferencia de una consideración puramente biológica, destaca el componente histórico-cultural que conforma la identidad comunitaria. La nación, para Stein, se convierte en un referente esencial que proporciona sentido y una estructura simbólica compartida. A pesar de ello, se mantiene cautelosa ante la tendencia a absolutizar la comunidad política, advirtiendo sobre los peligros que esto conlleva, especialmente al criticar a pensadores como Hegel que promueven una hipostatización de la comunidad política.

La obra continúa adentrándose en la estructura de la persona. Stein analiza la interacción entre conciencia, psique y espíritu, donde la conciencia se establece como el ámbito que permite el acceso al conocimiento de la realidad. Su distinción entre psique, como mediadora entre cuerpo y espíritu, y espíritu, regido por motivación y libertad, ofrece una perspectiva singular sobre la constitución del ser humano.

El “núcleo personal” es otro concepto clave introducido por Stein, que resalta la singularidad de cada individuo. Aunque se reconoce que todos los seres humanos comparten estructuras similares, la relación con el mundo y la activación de estas estructuras son subjetivas y diversas. Esta idea conduce a cuestionar los enfoques rígidos sobre la personalidad, proponiendo en su lugar una visión en constante evolución y desarrollo.

Asimismo, Stein enfatiza la necesidad de una base filosófica para la psicología, subrayando la importancia de la fenomenología como herramienta para abordar los fenómenos psíquicos con rigor. Esta integración permite una comprensión más profunda de la subjetividad y la experiencia humana, reforzando el diálogo entre fenomenología y psicología.

Uno de los temas interesantes y luminosos para nuestro tiempo, momento en que la sombra de los totalitarismos parecen resucitar de nuevo, es el que se ocupa de la relación entre el Estado y la moralidad. Stein postula que el Estado, como estructura de poder, no es fuente de valores per se, sino que debe orientarse por el espíritu de quienes lo gobiernan. Existe una tensión entre la legalidad estatal y la primacía de la conciencia individual, lo que plantea interrogantes sobre la legitimidad del Estado y su papel en la promoción del bienestar cultural y espiritual de la comunidad.

Es interesante conocer la relación de nuestra autora con las ciencias de la naturaleza, aspecto que también se aborda en la reflexión del libro. Allí se abordan las preocupaciones epistemológicas de la autora. Aunque no desarrolla una filosofía de la ciencia formal, su análisis de la psicología y biología ante el enfoque matemático de las ciencias naturales es crítico. La distinción que establece entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza refleja su compromiso por esclarecer los fundamentos de la psicología, a la vez que critica los enfoques reduccionistas.

En este contexto, Stein, como discípula de Husserl, aporta al debate sobre la relación entre subjetividad y objetividad en un esfuerzo por ir más allá de las limitaciones del idealismo husserliano. Resalta que la reducción fenomenológica busca desentrañar la constitución del sentido a partir de la experiencia y no implica el abandono de la realidad objetiva.

Merece la pena indagar en el capítulo dedicado a las distintas aproximaciones entre el hombre y el animal aplicadas al pensamiento de Edith Stein, que enfatiza la distinción entre ambos, donde explica la capacidad intelectual y espiritual del ser humano, lo que lo distingue del comportamiento instintivo del animal. La libertad y la claridad de conciencia son elementos que permiten al individuo autoconocerse y trascender sus condiciones naturales, confiriéndole dignidad como ser espiritual.

Un aspecto central que recibe especial atención es el diálogo entre Stein y la obra de santo Tomás de Aquino. La relación entre Edith Stein y santo Tomás emerge como un hilo conductor. La autora busca rescatar la riqueza del tomismo, articulando un diálogo entre la metafísica clásica y la fenomenología. Este esfuerzo se manifiesta en el análisis de las esencias y la primacía de la conciencia, proponiendo un camino que permite reconciliar diferentes tradiciones filosóficas.

Stien enfrenta desafíos centrales, como la tensión entre el ser y el conocimiento, explorando cómo estos vínculos se entrelazan en el discurso intelectual contemporáneo. A lo largo de la obra, su enfoque se caracte-

riza por una aproximación crítica que invita a repensar la relación entre las distintas corrientes filosóficas.

La obra culmina con un capítulo titulado *El profeta y la mártir*. Scheler reflexionó profundamente sobre el sufrimiento, pero que, al igual que le pasaría a Moisés, no llegó a atravesar el umbral de una tierra, no ya prometida, sino de dolor. No fue testigo de la segunda gran tribulación que marcaría el siglo XX, ni experimentó en carne propia aquello que supo conceptualizar y avisar. En contraste, Stein no solo reflexionó sobre el sufrimiento, sino que lo asumió plenamente, dando testimonio con su propia vida y muerte. Edith Stein aborda la cuestión del sufrimiento desde una perspectiva filosófica y personal. Contrapone la visión de Max Scheler, quien sostiene que el dolor tiene un sentido objetivo que se comprende a través del sacrificio y se transforma en una experiencia espiritual positiva mediante el amor. Para Stein, sin embargo, el sufrimiento es más que una teorización; es una vivencia que conduce a la unión con Dios. Ella asume que la cruz, lejos de ser solo un símbolo de sufrimiento, es un camino hacia la plenitud espiritual.

A través de su propio martirio, Stein ejemplifica cómo el sufrimiento puede adquirir un significado profundo y enriquecedor al ser enfrentado con amor y entrega. Esta visión integra el dolor en una experiencia espiritual, destacando su potencial para conectar al ser humano con lo divino. De este modo, Stein convierte el sufrimiento en una vía de comprensión y relación con Dios, enriqueciendo la filosofía de la existencia humana frente a la adversidad. Su reflexión sobre el sufrimiento se convierte así en un pilar en la comprensión de la experiencia humana, que reconoce el dolor no solo como una adversidad, sino como parte integral de la búsqueda espiritual y del crecimiento personal.

En conclusión, “Edith Stein, una filósofa de nuestro tiempo”, se presenta como una exploración exhaustiva del pensamiento de Stein, destacando su relevancia y contemporaneidad. Quien desee adentrarse en el pensamiento de Edith Stein debe recurrir a este libro sin ninguna duda. Se trata de un compendio claro y cautivador, que no solo facilita la comprensión de su obra, sino que también resulta indispensable para su difusión y conocimiento. La filosofía de Edith Stein no solo enriquece el patrimonio intelectual de la humanidad, sino que también plantea preguntas fundamentales que continúan siendo pertinentes en el siglo XXI.

Valentín Pérez González

CARLOS ROLDÁN LÓPEZ Y JAVIER BARRACA MAIRAL (COORD.),

*Arte, filosofía y pensamiento crítico,
frente a la manipulación en el S. XXI*

UPSA Ediciones - Editorial Sindéresis, Madrid 2024, pp. 146
ISBN: 978-84-10120-65-5

Arte, filosofía y pensamiento crítico, frente a la manipulación en el s. XXI es una obra coral que explora, desde una perspectiva interdisciplinar, la compleja relación entre arte, filosofía y pensamiento crítico en el contexto de las nuevas formas de manipulación social propias del siglo XXI, especialmente aquellas propiciadas por la inteligencia artificial, los medios de comunicación y las tecnologías digitales. El libro, coordinado por Carlos Roldán López y Javier Barraca Mairal, surge como resultado de la labor investigadora del grupo en Bioestética (Seminario Phersu) y del grupo de innovación docente Desarroll-Arte de la Universidad Rey Juan Carlos, y reúne a autores de distintas universidades para analizar cómo el arte y la filosofía pueden contribuir a desenmascarar y resistir la manipulación contemporánea, fomentando un juicio crítico y una ciudadanía libre y participativa.

La presentación del libro, a cargo de los coordinadores, plantea la pregunta central que vertebra toda la obra: ¿puede el arte, en diálogo con la filosofía, iluminar los mecanismos de la manipulación actual y ofrecer herramientas para combatirla? Los autores sostienen que el cruce entre arte y reflexión no es ajeno al fenómeno manipulativo, sino que puede y debe contribuir al desarrollo de un juicio propio y crítico, indispensable para la libertad personal y social. Así, el libro se propone como una respuesta a la llamada de conjugar lo filosófico y lo artístico para ahondar en la intersección de lo estético y el pensamiento, y explorar su potencial emancipador frente a las nuevas formas de engaño, instrumentalización y desinformación.

El primer capítulo, escrito por Javier Barraca Mairal, aborda la relación entre filosofía contemporánea y cine en el desarrollo del sentido crítico ante la inteligencia artificial. Barraca recorre la tradición filosófica, desde Sócrates y Platón hasta Byung-Chul Han, para subrayar la importancia de una actitud realista y prudente ante las apariencias generadas por la IA, que a menudo presentan lo falso como verdadero. El

autor destaca el valor del cine como espacio privilegiado para entrenar el pensamiento crítico, recomendando obras como *Ciudadano Kane*, 1984, *El show de Truman* y *Matrix*, que exploran los mecanismos de la manipulación y ayudan a vacunar frente a los riesgos de la tecnología digital. Barraca insiste en la necesidad de cultivar el juicio propio y el diálogo reflexivo para resistir las estrategias manipulativas de la tecnología, y advierte sobre la urgencia de desarrollar hábitos críticos capaces de responder a la inmediatez y agilidad de las propuestas de la IA.

En el segundo capítulo, Carlos Roldán López explora la figura del demonio embaucador en el teatro del Siglo de Oro, especialmente en la obra de Lope de Vega, para trazar un paralelismo con los mecanismos de manipulación en la era digital. Roldán analiza cómo el demonio, bajo la máscara del embaucador, ofrece soluciones fáciles a cambio de un sacrificio personal, una lógica que se reproduce en las adicciones digitales y la manipulación virtual. El análisis de *La gran columna fogosa*, San Basilio el Magno muestra cómo el pacto con el diablo se convierte en metáfora de la firma digital y el consentimiento en el entorno virtual, donde la satisfacción inmediata conduce a la esclavitud y el malestar interno. Así, la manipulación digital contemporánea, como en el teatro barroco, se disfraza de promesa de libertad y satisfacción, pero genera nuevas formas de dependencia y alienación.

El tercer capítulo, a cargo de Martín Rocha Espíndola, reflexiona sobre la experiencia de la belleza y su relación con la justicia y la libertad, proponiendo el humanismo cívico como modelo para enfrentar los retos de la democracia en la era digital. Rocha defiende que la belleza no se reduce a lo sensible, sino que implica una dimensión interior y trascendente que conecta con el bien y la justicia. El autor subraya la importancia de la ética y la estética como fundamentos de la vida política y la ciudadanía activa, y aboga por una educación que fomente la reflexión, el sentido crítico y la responsabilidad ciudadana, frente a la inmediatez y superficialidad que dificultan el debate público y la libertad en la sociedad digital.

En el cuarto capítulo, Jacinto Calderón González examina el surgimiento de la “era post”, caracterizada por la proliferación de términos como posthistoria, postfilosofía, postverdad y postarte. Calderón analiza cómo la posmodernidad ha traído consigo una ruptura con las categorías tradicionales del arte y la filosofía, diluyendo los límites y expandiendo los significados. A través del análisis de obras provocadoras como *Comediante* de Maurizio Cattelan, muestra cómo el arte posmoderno desafía las nociones de autenticidad y sentido, instalando al espectador en un

“desierto de lo real” (Baudrillard) donde predominan el simulacro y la manipulación. El autor concluye que la posmodernidad requiere nuevas herramientas filosóficas y artísticas para comprender la complejidad contemporánea.

El quinto capítulo, de Alejandro de la Fuente Escribano, aborda el desafío que representa la inteligencia artificial para las humanidades desde la perspectiva de la filosofía tomista. De la Fuente sostiene que la IA exige una revisión de los fundamentos antropológicos y éticos del humanismo, y defiende la vigencia del pensamiento clásico para comprender la dignidad humana y preservar el juicio crítico frente a la automatización y la manipulación tecnológica. Las humanidades, lejos de ser desplazadas, deben asumir un papel activo en la formación de ciudadanos críticos y libres.

Sara Ballesteros Merino, en el sexto capítulo, reflexiona sobre los dilemas éticos que enfrenta el actor en la era de la hiperexposición mediática y la digitalización. Analiza cómo la manipulación de la imagen y la construcción de identidades ficticias pueden afectar la autenticidad y la responsabilidad del actor. Ballesteros defiende la necesidad de recuperar una ética del trabajo actoral basada en la honestidad, el respeto a la verdad y el compromiso con el arte como vía de humanización y resistencia frente a la manipulación.

El séptimo capítulo, de Julia J. Carrero Espinosa, explora el impacto de la inteligencia artificial en la expresión gráfica de la arquitectura, cuestionando los límites entre arte y artefacto. Carrero analiza cómo las herramientas digitales y los algoritmos de IA transforman los procesos creativos y la relación entre arquitecto, obra y espectador. Advierte sobre los riesgos de estandarización y pérdida de singularidad, pero también señala oportunidades para una nueva creatividad mediada por la tecnología. La clave, sostiene, está en mantener el juicio crítico para evitar que la arquitectura se reduzca a un mero producto técnico.

Alonso Muñoz-Pérez, en el octavo capítulo, aborda la relación entre inteligencia artificial y belleza desde una perspectiva trascendental. Sostiene que la IA, al operar con algoritmos y datos, corre el riesgo de generar un “desierto” estético, donde la belleza se reduce a patrones repetitivos y previsibles. La experiencia de la belleza auténtica requiere apertura a la trascendencia y la singularidad, dimensiones que la IA difícilmente puede replicar. El autor aboga por la creatividad y la contemplación como antídotos frente a la banalización estética tecnológica.

El noveno capítulo, de Javier Enrique Otero, analiza el papel de la emoción en las artes escénicas y audiovisuales, y cómo la IA puede ser utilizada tanto para potenciar la experiencia artística como para manipular las percepciones y emociones del público. Examina los mecanismos mediante los cuales la IA puede influir en narrativas y personalizar la experiencia artística, advirtiendo sobre los riesgos de manipulación emocional y pérdida de autonomía del espectador. Otero defiende la necesidad de una alfabetización mediática y emocional para resistir la manipulación y ejercer un consumo crítico del arte y los medios audiovisuales.

Finalmente, Gloria García Arambarry cierra el volumen con un análisis de la obra de danza *La mesa verde*, de Kurt Joos, interpretada como una alegoría de la manipulación política y social. García Arambarry explora cómo la coreografía y dramaturgia de Joos representan la lógica de la manipulación y el poder, y cómo el arte puede servir de espejo crítico para desenmascarar las estrategias de control y alienación en la sociedad contemporánea. La autora reivindica la danza y las artes escénicas como espacios de resistencia y reflexión frente a la manipulación, fundamentales para la formación del pensamiento crítico y la defensa de la libertad.

Puedo decir que *Arte, filosofía y pensamiento crítico frente a la manipulación* en el s. XXI ofrece una visión panorámica y profunda sobre los retos de la manipulación en la era digital, reivindicando la necesidad de una formación integral que combine sensibilidad estética, reflexión filosófica y juicio crítico. La pluralidad de enfoques y la riqueza interdisciplinar de los autores convierten este volumen en una referencia fundamental para quienes buscan comprender y resistir las nuevas formas de manipulación social, defendiendo la dignidad y la libertad humanas a través del arte y el pensamiento crítico.

Francisco José Arrocha García

CAROLA MINGUET CIVERA,
¿Y si la mirada fuera otra?
Tribunas periodísticas para trascender la actualidad

Editorial Tirant Lo Blanch, Valencia 2025, pp. 272
ISBN: 978-84-1081-068-6

Apenas un año después de haber publicado la espléndida monografía *El pontificado de Benedicto XVI a través del relato periodístico*, aparece ahora “una recopilación de las tribunas semanales publicadas entre febrero de 2022 y julio 2024 en el periódico digital *Religión Digital*” (p. 9) de la periodista Carola Minguet Civera. Una obra que se propone “una mirada a algunos de los grandes asuntos de nuestro tiempo, a partir de la actualidad cotidiana. Cuestiones que, o bien no se abordan, o se hace desde perspectivas acostumbradas, manidas o dictadas” (ibidem).

Son una constatación evidente de que cabe un periodismo de opinión que practique las claves personalistas. Queda esto patente en los dos objetivos con los que se presenta el libro. El primero consiste en “invitar a la reflexión sobre lo que sucede ante nuestros ojos, a veces sin que ni siquiera nos demos cuenta, para lo cual es necesario desechar las lentes de las ideologías, pues nublan la visión y el juicio” (ibidem). Un deliberado ejercicio de la escritura desde la humildad, donde, reconoce Carola Minguet –citando a Cervantes–, “suelen esconderse los regocijos más aventajados” (p. 10).

La autora señala, con una declaración de intenciones verdaderamente estimulante en tiempos en los que en el mundo mediático abunda la autoproclamación y el postureo, que esta virtud que elige para modular su creatividad invita a “saber que no se está en posesión de la verdad y que no se es depositario de la misma”; a “dirigirse al lector no para adoctrinar, sino para movilizar su conciencia”; a “aprender, preguntar, reconocer el error y tratar de enmendarlo”; a “escribir... cuando el fruto es luminoso y también si es pobre y sencillo, sabiendo que la insatisfacción personal es menos importante que el servicio” (ibidem). En definitiva, esta “humildad se verifica con la conciencia y trabajar en conciencia es difícil, incluso doloroso, pero, sorprendentemente, liberador y apasionante”. Son unas consideraciones que desbordan las fronteras del periodismo y que resultan guías seguras para toda actividad humana –no solo para la intelectual– que quiera estar a la altura de nuestra condición de personas.

Porque por ahí va el segundo objetivo de la obra, que la hace estar tan en sintonía con los propósitos del personalismo integral: “tratar de aproximarse al misterio que es la persona desde el análisis de las circunstancias y acontecimientos en torno suyo”, lo que le permite reconocer que “hay un *leitmotiv* antropológico en los textos... aunque los temas recogidos sean bien distintos” (p. 10).

La obra rezuma amor al periodismo que permite crear una opinión pública con capacidad de discernimiento adecuado del verdadero progreso humano. Y se transparenta esta inclinación con la alusión repetida a la obra de Chesterton y la advertencia del escritor de que “el periodismo morirá pronto si se conforma con permanecer ignorante” (ibidem). De ahí que denuncie la “adopción generalizada del relativismo” porque una “cosa es la objetividad profesional” y “otra bien distinta negar la existencia del bien y del mal, de la verdad y de la mentira” (ibidem). Frente a quienes consideran de modo pernicioso y confuso que “la información es sagrada y la opinión libre”, Carola Minguet advierte acerca de la forma de pensar que “nunca es neutra, pero sí puede y debe ser recta, esto es, de conformidad con lo que es verdadero” (p. 10).

Indica la autora que la obra, aunque no se restringe a ningún público potencial, tiene una particular preocupación por contribuir a la misión propia de la universidad, al trabajo conjunto de profesores y alumnos. Señala que algunos docentes han podido comprobar la idoneidad de los artículos como material en el aula.

La estructura es completamente novedosa y sugestiva. Quien ha escrito con intensidad y frecuencia semanal sobre temas tan diversos y al mismo tiempo tan convergentes se encuentra con un enorme reto cuando intenta publicarlos a modo de recopilación. Y la Dra. Carola Minguet lo ha superado con éxito. Por dos razones. La primera, y más importante, porque ha sabido mantener la viveza de la creación periodística en su alianza con lo que está pasando, con el pensar el tiempo presente, como gusta decir a mi maestro el profesor Jesús Ballesteros. Los artículos que se publican no se extravían por los meandros de lo insustancial, del chismorreo, de lo que hoy se dice y mañana se olvida, como con tanta frecuencia merodea en el mundo mediático. Su pretensión de “trascender la actualidad” se cumple sin rigidez alguna, a modo de confidencia o de ensueño compartido. No es ciencia que hincha. Son palabras que apuntan al alma.

La segunda razón tiene que ver, en relación muy directa con lo que se advierte acerca de “la interconexión habida en los contenidos, por lo que no resulta difícil comprobar que la mayoría de los artículos son susceptibles de estar en más de un apartado”.

El Capítulo primero, *Desenvainar la espada para defender que el pasto es verde* (pp. 13-70), congrega las tribunas cuya preocupación dominante es la educación. El sintagma, tomado de Chesterton, alude a las dificultades que encuentra el oficio de enseñar, en todos los niveles del sistema educativo, cuando la resistencia a reconocer la verdad es el tono habitual de los discursos políticos, jurídicos y pedagógicos. Podemos destacar *Hambrientos de responsabilidad* (pp. 41-42), sin olvidar los que cuestionan el ChatGPT.

Con la conciencia hay que hilar fino (pp. 71-123) es el rótulo del Capítulo segundo, y son destacables *Bienvenida, Clara* (pp. 71-73) y *Una luz que se apaga* (A D.F.) (pp. 113-115), si bien los artículos dedicados a la sologamia son sumamente ingeniosos y trágicamente divertidos. Se nos advierte de la locura de relativizar y destruir la lógica de las comunidades de vida y amor.

Una revisión de nuestra democracia sale espontánea cuando se lee el Capítulo III, *Votantes no personas* (pp. 125-177). El diagnóstico no puede ser más punzante. Como muestra representativa se puede proponer *¿Contradicciones en la imagen ganadora del World Press Photo?*

Sobre arcas y diluvios (pp. 179-219), el Capítulo cuarto propone un diagnóstico certero de la sociedad mediática de nuestros días, de una manera emblemática en *Cultura woke: con la cizaña, cortas el trigo* (pp. 191-193) y un grito de protesta ineludible y dolorido en *Embrutecimiento sentimental* (pp. 203-205). No falta una esperanza alegre con respecto a los jóvenes en *La vida hay que saber bailarla* (pp. 201-202).

El último capítulo, *No disparen al pianista* (pp. 221-266), reúne contribuciones que tienen un contenido eclesial. Se puede poner el foco en tres: el artículo que cede el nombre a la sección (pp. 229-231), que termina con una pregunta: “Por cierto... ¿Ya saben quién es el pianista?” (p. 230) –se puede pensar que se refiere al Espíritu Santo, el creador de la comunión en la Iglesia–; *Benedicto XVI el manso* (pp. 238-241) en vísperas del tránsito del papa emérito a la Casa del Padre y *La mujer del año* (pp. 257-258), que recoge la designación que recibió por parte de la UNESCO como tal Teresa de Lisieux en el 150 aniversario de su nacimiento.

¿Y si la mirada fuera otra? solo pudiera tener un defecto. Que las tribunas que Carola Minguet Civera sigue escribiendo en *Religión Confidencial*, <https://www.elconfidencialdigital.com/religion/opinion/autor/781/carola-minguet-civera/>, no encontraran su lugar en un volumen que continuara al presente.

José Alfredo Peris Cansio

JULIO BORGES JUNYENT Y JAVIER ORMAZÁBAL ECHEVERRÍA,
La posmodernidad en jaque.
Un debate entre C.S. Lewis y Gianni Vattimo

Editorial Libros Libres, Madrid 2023 pp. 304
ISBN 978-84-127514-1-3

La posmodernidad en jaque. Un debate entre C.S. Lewis y Gianni Vattimo, escrito a cuatro manos entre José Luis Borges Junyent y Javier Ormazábal Echeverría, y publicado por Libros Libres en Madrid en el año 2023, tiene una serie de abdicaciones iniciales que saltan a la vista solo con mirar la ficha técnica del libro. De entrada es una obra de menos de trescientas páginas, por lo que difícilmente podría ser una monografía exhaustiva sobre ninguno de los dos titanes filosóficos referenciados en el título. Además la controversia que se teje es entre dos pensadores que no vivieron en el mismo tiempo y que lógicamente no reflexionaron sobre las mismas circunstancias; o sea, que estamos ante un “diálogo hermenéutico” y no ante la reconstrucción de un debate filosófico que realmente acaeció.

Dicho todo esto, *La posmodernidad en jaque* es un buen libro. Principia con un glosario de términos imprescindibles para entender la obra de C.S. Lewis y Vattimo, y que salpimentarán todo el libro. Conciso y amable, sin este glosario inicial, la lectura sería demasiado ardua para quien no tenga conocimientos previos sobre ambos filósofos. Vattimo sobre todo, como buen académico postmoderno europeo que fue, acuña términos nuevos y se apropia de otros antiguos, y no siempre es fácil seguirle. Además, hay que tener fresco a Nietzsche y Heidegger para entender por dónde va el italiano. Solo gracias a este mapa de conceptos que nos regalan Borges y Ormazábal en las primeras páginas podemos los profanos adentrarnos en el trabado laberinto del “pensamiento débil”.

Le siguen unas páginas con las semblanzas biográficas e intelectuales de los dos filósofos, necesariamente breves e incompletas. A partir de la página ochenta viene el mentado debate, que consta de cinco capítulos en los que se dirimen temas como el aborto, la sexualidad, la democracia, el poder, la educación, el cristianismo y las contradicciones de la postmodernidad.

Sin duda C.S. Lewis y Vattimo son buenos contendientes para esta pelea ideológica. Ambos representan muchas cosas, como la lucha entre lo permanente y lo que se quema con su tiempo. El primero nunca ha sido un escritor masivo, pero sí ha sido un escritor persistente. Hace ya más de medio siglo que nos dejó y su obra sigue reeditándose con éxito. Vattimo,

empero, aunque lastimosamente falleció hace poco, estaba vivo cuando los autores escribían este libro. Pero no está tan claro que dentro de cincuenta años también siga siendo un filósofo leído; tal vez el interés por su obra no vaya a sobrevivir al *zeitgeist* que tan bien supo encapsular.

Las simpatías de Borges y Ormazábal están sin duda con C.S. Lewis y su cristianismo fuerte y eterno; muchos lectores del inglés celebrarán este justo homenaje. Sin embargo, en nuestra opinión, las mejores páginas están en la impugnación que hacen de la postmodernidad y de la que da razón el título del libro. Vattimo, cuya obra conocen bien los autores, aparece como el defensor de un magma intelectual que tuvo su apogeo en los años ochenta y noventa, que mutó en formas perversas en las dos décadas posteriores, y que hoy parece estar en sus estertores finales.

La elección de Vattimo no es baladí, ya que es, sin duda, uno de los pensadores más potentes de la postmodernidad. No renunciaba a sus herencias cristianas, y a diferencia de otros de sus pares, no parece que quisiera ver arder al mundo occidental. Esto le da una complejidad y unos matices más ricos. En este libro se nos presenta a un filósofo bien intencionado, que creía que estaba trabajando por el bien de la convivencia en el mundo, y que, sin embargo, dio coartada intelectual a las actitudes totalitarias que impregnan la esfera pública actual.

La filosofía de Vattimo es la historia de un fracaso. En nombre del pensamiento débil se asumió que podrían florecer las subjetividades y que todo pasaría a ser convivencia armoniosa entre diferentes. Lo que sucedió fue que se desarrolló un culto a la irracionalidad, emergieron nuevas inquisiciones feroces, y la religión del poder lo capitalizó todo. Hoy hemos aprendido que los metarrelatos no conocen el vacío, siempre tenemos que tener algunos para funcionar como sociedad. Y si no son los de la herencia cristiana e ilustrada, serán los que nos impongan los poderosos.

Como los tiempos corren rápido y las vigencias cambian al ritmo de un segundero, muchos de los debates que plantean los autores tal vez están caducando ya, o al menos eso parece. Hemos dicho que *La posmodernidad en jaque* se publicó en el año 2023, y los casos que comenta son previos a esa fecha, cuando las posturas humanistas y cristianas, o de mero sentido común, estaban a la defensiva frente al maremoto *woke*. Desde enero del año 2025 parece que están cambiando los equilibrios en las batallas culturales. Esperemos que pronto podamos leer este libro como el registro histórico de una era irracionalista felizmente superada.

Juan Rodríguez Hoppichler

NORMAS PARA LOS COLABORADORES

LA REVISTA *Quién*, de periodicidad semestral, es la revista oficial de la Asociación Española de Personalismo, y su objetivo es la investigación y difusión de la filosofía personalista. *Publica exclusivamente artículos originales*. Su lengua habitual de expresión es el español y se dirige principalmente a los investigadores de Iberoamérica.

Normas de publicación

1. La revista *Quién* publica artículos en español, pero el Consejo Editorial puede considerar excepcionalmente la oportunidad de publicar alguna contribución en inglés.

2. Serán considerados para publicación los siguientes tipos de trabajos:

- *Estudios*.

Se consideran Estudios trabajos filosóficos sobre la temática de la revista, que expongan con profundidad y rigor científico aportaciones novedosas o sean un resumen o síntesis de investigaciones precedentes. Tendrán una extensión aproximada entre 6.000 y 9.000 palabras.

- *Reseñas*.

Se consideran Reseñas escritos donde se exponga con brevedad y concisión el contenido y valoración de una obra de reciente publicación relacionada con la temática de la revista. El escrito no superará las 1.200 palabras.

- *Tesis doctorales*.

Este apartado incluye escritos donde se exponga con brevedad y concisión el contenido y valoración de una tesis defendida recientemente relacionada con la temática de la revista. El escrito no superará las 1.200 palabras.

3. El texto se redactará en Word 7 o superior, con márgenes 2,5 cm, formato Dina A4, tipo de letra Times New Roman 12 (con excepción de las notas, que tendrán un tamaño de 10), espacio interlineal 1,5. Las notas a pie de página seguirán numeración correlativa.

4. Los diversos apartados o secciones del artículo se numerarán del siguiente modo: 1., 1.1., 2., 2.1., 2.2., ...

5. Las referencias bibliográficas se harán a pie de página.

6. Los *Estudios* se presentarán de acuerdo al siguiente orden y estructura para facilitar el proceso de revisión anónima:

a) *Página de Título*.

La primera página contendrá: el título del artículo, en español e inglés, el nombre del autor, el ORCID, la denominación completa de su Universidad o centro de trabajo, la dirección postal completa del autor y la dirección del correo electrónico.

b) *Página de Resumen y Palabras-Clave*.

Una segunda página independiente debe contener el título del artículo, un resumen del contenido del artículo (150-250 palabras) y el listado de palabras clave en español (5 palabras), seguido de un *abstract* en inglés y de *keywords* con la misma extensión.

c) *Texto del trabajo*.

La tercera página y siguientes serán las dedicadas al texto de la investigación.

7. Los *Estudios* se acompañarán de una carta de presentación asegurando la originalidad del artículo, pidiendo la consideración del mismo y la declaración de no envío simultáneo a otras revistas.

8. Las referencias bibliográficas de los *Estudios* aparecerán a pie de página, adecuándose a los siguientes ejemplos:

a) Para los libros:

K. WOJTYLA [VERSALITA], *Persona y acción* (2ª ed.), Palabra, Madrid 2014, pp. 23-50.

Cfr. J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012.

b) Para las colaboraciones en un libro colectivo:

U. FERRER, *La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista*, en J. M. BURGOS (ed.) [o bien, en AA.VV.], *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (2ª ed.), Palabra, Madrid 2011, pp. 157-170.

c) Para los artículos:

R. FAYOS, "La noción de persona en Romano Guardini", en *Espíritu*, 139 (2012), pp. 301-319.

d) Cuando la misma obra se cita varias veces a lo largo de un artículo, se escribirá:

K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., p. 120.

e) Cuando la misma obra se cita varias veces seguidas, se dice:

Ibid., p. 120.

f) Cuando se cite un texto en el que el autor haya utilizado comillas, se hará del siguiente modo:

"Al hablar del 'hombre' –es decir, de la estructura empírica de la vida humana– se corre el riesgo de verlo desde fuera, inevitablemente como una cosa; cuando se piensa 'interiormente' se cae en la subjetividad y la psicología. Para intentar comprender a la persona misma, como tal, era menester descubrir la *vida*, para verla *dentro de la vida*, que no acontece 'dentro', sino en el mundo".

Se evitará resaltar el texto con mayúsculas.

g) Artículo en página web: I. RIEGO [versalita], *Edith Stein*, Asociación Española de

Personalismo, 29 de abril de 2024, <https://www.personalismo.org/filosofia-personalista/grandes-maestros/edith-stein-2/>

h) Al final del Estudio se añadirá un apartado titulado *Bibliografía* en el que se incluirá toda la bibliografía empleada en el artículo. Se citará por orden alfabético de acuerdo con estas reglas:

Libro: BURGOS, J. M., *La fuente originaria. Una teoría del conocimiento*, Comares, Granada 2023.

Capítulo de libro: BEAUREGARD, J., *Forgetting and Remembering ourselves*, Techné, *Metaphor and the Unity of Persons*, en J. BEAUREGARD, G. GALLO, C. STANCATI, *The person at the Crossroads. A philosophical approach*, Vernon Press, Wilmington 2020, pp. 163-185.

Artículo: SANMARTÍN, J. y PERIS, J-A., «Personalismo integral y personalismo fílmico: una filosofía cinematográfica para el análisis antropológico del cine», en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 12 (2020), pp. 177-198

Artículo en página web: RIEGO, I., *Edith Stein*, Asociación Española de Personalismo, 29 de abril de 2024, <https://www.personalismo.org/filosofia-personalista/grandes-maestros/edith-stein-2/>

9. Las *Reseñas* deberán ser originales, no contendrán notas a pie de página y se presentarán del siguiente modo:

a) Referencia bibliográfica de la obra: KAROL WOJTYLA, *Persona y acción* (2ª ed.), Palabra, Madrid 2014, 432, pp. ISBN: 978-84-9840-380-0.

b) Nombre del autor al final de la reseña, en la alineación derecha y en versalita.

Proceso editorial

10. Los trabajos serán enviados por correo electrónico al siguiente e-mail: revistaquien@personalismo.org. La Redacción de la revista acusará recibo por correo electrónico a los autores de los trabajos y posteriormente informará de su aceptación o rechazo, pero no mantendrá nin-

gún otro tipo de correspondencia sobre ellos.

11. La Redacción realizará una primera revisión del trabajo, comprobando que es adecuado al objeto de estudio de la revista y cumple las normas de publicación. Si se dan estas condiciones, en el caso de los *Estudios* se enviará a los evaluadores externos. En caso contrario se devolverán a los autores rogando que adecuen el trabajo a las normas de publicación.

12. *Quién* es una revista arbitrada que utiliza el sistema de revisión externa por expertos. Los *Estudios* serán revisados de forma anónima (*doble ciego*) por dos expertos en el objeto de estudio, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del manuscrito. Si se produjesen juicios dispares entre los dos evaluadores, los trabajos serán remitidos a un tercer evaluador.

13. El Consejo de Redacción de la Revista, contando con los informes externos, se reserva el derecho de aceptar o rechazar los artículos para su publicación. Los autores podrán recibir un resumen de los informes redactados por los revisores, indicándoles la manera de subsanar deficiencias o realizar los cambios que se solicitan.

Los autores cuyos trabajos sean admitidos procurarán corregir las pruebas (primeras y, si fuese necesario, segundas) en un plazo de quince días.

Nota de copyright

La revista "Quién. Revista de Filosofía Personalista" es una publicación de acceso abierto y todo su contenido está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales.



Condiciones económicas de publicación.

Todo el contenido de esta revista está disponible gratuitamente sin cargo para el usuario o su institución.

Declaración de privacidad.

Protección de datos

Los datos personales recogidos serán incorporados y tratados en el fichero de la Asociación Española de Personalismo, cuya finalidad es la divulgación y/o venta de la Revista *Quién* y de las actividades relacionadas con la mencionada Asociación. No se prevén cesiones de datos, excepto los establecidos en la Ley. El órgano responsable del fichero es la Asociación Española de Personalismo y la dirección donde el interesado podrá ejercer los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición ante el mismo es Calle Orense 61, Bajo, B, 28020 Madrid, de todo lo cual se informa en cumplimiento del artículo 5 de la Ley Orgánica 15/1999, de 13 de diciembre, de Protección de Datos de Carácter Personal.

Compromiso ético

El Comité Editorial de la revista *Quién. Revista de filosofía personalista* se adhiere al código de buena conducta y buenas prácticas que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas (http://publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors.pdf). Con ello se compromete con la comunidad científica a cuidar y garantizar la calidad de las publicaciones así como el cumplimiento de los principios éticos que deben guiar la investigación, el proceso de evaluación y la publicación de todos sus artículos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

Este compromiso con la calidad y principios éticos se concreta en el proceso de evaluación de los artículos, que son

enviados a evaluadores externos (anónimos y por pares) que emiten sus informes teniendo en cuenta la originalidad de la investigación, su rigor científico, la conveniencia del tema con la línea temática de la revista (la filosofía personalista), etc. La confidencialidad del proceso de evaluación está garantizada como también las posibles reclamaciones del autor ante el dictamen del Consejo Editorial o los informes razonados de los evaluadores externos.

Esta declaración de principios éticos y de calidad nos lleva a rechazar de modo determinante el plagio, por lo que la revista actuará diligentemente en cuanto tenga noticia de que alguno de los trabajos enviados a evaluación o ya publicados haya sido plagiado. De ahí que la revista exija a los autores que sus trabajos sean originales y que no hayan sido publicados en su totalidad o en parte en algún otro medio.

SUSCRIPCIÓN A LA REVISTA QUIÉN

Existen dos modalidades para recibir la Revista Quién:

1. Ser socio de la Asociación Española de Personalismo

Los socios de la Asociación Española de Personalismo reciben **gratuitamente** la Revista. Quien desee hacerse socio para recibir la revista dispone de toda la información en <http://www.personalismo.org/sobre-nosotros/hazte-socio-de-la-aep/>

La cuota anual de pertenencia **con derecho a recepción de revista** es de **50 €** (para España y el extranjero). Incluye gastos de envío y los socios pueden disfrutar de las otras ventajas de pertenecer a la AEP como descuentos en Congresos y actividades.

Para consultas sobre la Asociación Española de Personalismo, contactar con: info@personalismo.org

2. Suscripción exclusiva a la revista

Quien desee recibir la revista, sin formar parte de la Asociación Española de Personalismo, por ejemplo, por tratarse de una institución, debe seguir las indicaciones que se señalan en <http://www.personalismo.org/sobre-nosotros/revista-quien/>

Para **España**, la cuota anual es de **35 €** (incluye los gastos de envío) y se realizará **preferiblemente por domiciliación bancaria**. Se debe rellenar y enviar el formulario de suscripción disponible en la web.

La cuota anual para **todos los países del extranjero** es de **60 €** (incluye los gastos de envío). La realización del pago se hará a través de una suscripción en **Pay pal**.

Para consultas sobre la Revista Quién, contactar con: revistaquien@personalismo.org

Para suscripciones, contactar con: info@personalismo.org

