

QUIÉN.

REVISTA DE FILOSOFÍA PERSONALISTA

NÚMERO 22 / 2025 - ISSN: 2443-972X - ISSN-e: 2952-4946

ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PERSONALISMO

Comité editorial

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

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

Presentación	5
Francisco José Arrocha	

ESTUDIOS

Aportes a la aprehensión del concepto de persona desde la antropología africana	9
Augustin Bado	
El personalismo fílmico de los hermanos Dardenne. Un cine de esperanza que reivindica la dignidad de la persona y la acogida a la fragilidad	27
Amparo Aygües	
La persona en Simone Weil: ¿una idea en transformación?	51
Carmen Herrando	
La alteridad y la pérdida de los relatos: una lectura personalista de Byung-Chul Han	75
Samuel Segura	
La fecundidad de las narraciones biográficas en la formación de una vida virtuosa	93
María De Lourdes Cabrera	
El personalismo de Pareyson y la filosofía concreta de Marcel: un diálogo basado en la congenialidad	113
Constanza Giménez	
Personalismo y familia: un diálogo entre Mounier y Wojtyła	135
Jaime Rodríguez	
Las aventuras de Pinocho: Llamado a un camino de personalización ante la renuncia teleológica en educación	157
Jorge Iván Hoyos	
La irreductibilidad fenomenológica de la persona a partir de Max Scheler (con referencias a Gabriel Marcel y Michel Henry)	177
Miguel Armando Martínez	
El camino de Karol Wojtyła hacia el personalismo: sus raíces poéticas y teatrales más tempranas	199
Carmen Álvarez (Solo en la edición digital)	
El reconocimiento del otro en <i>Las tres noches de Eva</i>, de Preston Sturges	219
Santiago Emilio Vidal (Solo en la edición digital)	
La donación esponsal y el bien común en <i>The Long Grey Line</i> (Cuna de héroes, 1955) de John Ford	247
Julen Carreño (Solo en la edición digital)	

RESEÑAS (Solo en la edición digital)

Julen Carreño, <i>El personalismo fílmico de John Ford. Una antropología de la relacionalidad</i> (Juan Manuel Burgos)	273
Alberto Oya, <i>The Metaphysical Anthropology of Julián Marías</i> (Francisco José Arrocha García)	276
Juan Manuel Burgos, <i>Ética de la persona</i> (Carmen González)	279
Ángel Salmerón Rodríguez-Vergara, <i>La idea de 'raíces morales de la inteligencia' en Julián Marías. Una propuesta de interpretación.</i> (Nieves Gómez Álvarez)	282
Mariolina Ceriotti Migliarese, <i>Un viaje al universo femenino. Erótica y materna</i> (Carolina Murube Jiménez)	285
José Errasti, Marino Pérez Álvarez, <i>Nadie nace en un cuerpo equivocado. Éxito y miseria de la identidad de género</i> (Juan Manuel Burgos)	289
José Luis Vázquez Borau, <i>Construir la persona</i> (Joan Lluís Pérez Francesch)	293
Pedro José Grande Sánchez, <i>Ortega y Gasset. Razón y perspectiva vital</i> (Clara Fernández Díaz-Rincón)	296
Bartolomiej Sipinski, <i>Dialogue Personalism Essays</i> (Juan Manuel Burgos)	299

Normas para los colaboradores

PRESENTACIÓN

Este número 22 de la revista *Quién. Revista de filosofía personalista* se erige como una valiosa expresión del dinamismo intelectual y académico que caracteriza actualmente el personalismo en España, resultado de las I Jornadas de Filosofía Personalista celebradas en febrero en la ciudad de Barcelona, donde las principales instituciones personalistas colaboraron de manera ejemplar. La edición recoge la riqueza y pluralidad de la tradición personalista, mostrando cómo la convergencia institucional permite articular una unidad de pensamiento en la diversidad, principio señalado por Emmanuel Mounier, quien afirma que solo en la comunión y apertura mutua es posible la realización de la filosofía personalista en su máxima expresión. El trabajo conjunto responde al llamado de autores como Karol Wojtyła y Simone Weil, que insisten en la centralidad de la donación y del bien común, así como en la necesidad de cultivar espacios cooperativos para el desarrollo auténtico de la persona y las instituciones. Este número incluye una notable investigación sobre el poder formativo de las narraciones biográficas en la educación moral y la vida virtuosa, con referencias a Julián Marías, Max Scheler y Martha Nussbaum, defendiendo la idea de que la vida personal solo se comprende plenamente a través de relaciones que vinculan identidad, libertad y búsqueda del sentido.

Cabe destacar especialmente los artículos dedicados al diálogo entre filosofía y cine, donde se profundiza en paradigmas visuales como el personalismo fílmico y su repercusión en la antropología contemporánea. Por ejemplo, el artículo “La donación espontánea y el bien común en *The Long Gray Line* (Cuna de héroes, 1955) de John Ford” realiza un análisis desde las categorías de la comunión de personas y la donación matrimonial que Karol Wojtyła fundamenta en sus ensayos antropológicos, mostrando cómo el cine puede plasmar los paradigmas de la ética personalista en el lenguaje de las imágenes. De manera similar, el ensayo dedicado al cine de los hermanos Dardenne demuestra cómo sus películas encarnan la apertura a la alteridad, la acogida de la fragilidad y la esperanza como dimensiones centrales de la dignidad personal, abordando el valor de la vida desde la perspectiva de los más vulnerables, en consonancia con la doctrina personalista contemporánea. En este contexto, resulta particularmente relevante la intervención del profesor José Alfredo Peris

Cancio durante las jornadas, quien anunció la próxima apertura del Instituto Universitario de Investigación José Sanmartín Esplugues, dedicado expresamente a estudios sobre personalismo filmico y filosofía y cine. Este nuevo centro académico se constituye como un punto de referencia para la investigación interdisciplinar y la consolidación de un diálogo fructífero entre el pensamiento personalista y el lenguaje cinematográfico, favoreciendo el análisis crítico y la investigación sobre la dignidad humana, el bien común y la comunión interpersonal a través del arte y la cultura audiovisual.

Es increíble la diversidad temática de lo que fueron las jornadas y por ende podemos ver en este número, donde se abordan también investigaciones sobre educación de los sentimientos, aportes africanos al concepto de persona y aproximaciones comparadas a las dimensiones éticas y antropológicas de la vida humana. Así, la edición demuestra la vitalidad de la filosofía personalista en España y fuera de ella, su capacidad para generar encuentro y reflexión desde la pluralidad, y la importancia de sostener un trabajo intelectual conjunto que haga posible la creación de espacios de pensamiento en los que la unidad no excluye, sino que integra, la variedad de enfoques y sensibilidades.

Para concluir, resulta imprescindible expresar el más sincero agradecimiento a todos los asistentes, comunicantes y ponentes que han contribuido con su saber, su rigor y su entusiasmo al éxito de las I Jornadas de Filosofía Personalista celebradas en Barcelona. Y un agradecimiento más especial merece el reconocimiento a los presidentes de las tres instituciones personalistas presentes en nuestro país y todos los implicados en la organización, quienes han demostrado una disposición ejemplar al diálogo, la colaboración y la apertura institucional, haciendo posible tanto la materialización del proyecto de estas jornadas como el fortalecimiento de una auténtica comunidad filosófica fraterna. Que este espíritu de cooperación y unidad en la diversidad, fundamento mismo del personalismo, inspire nuestros esfuerzos futuros y reafirme el compromiso compartido de seguir trabajando conjuntamente en la tarea común de cultivar y desarrollar el pensamiento personalista en nuestro contexto académico y social.

Francisco José Arrocha García

ESTUDIOS

Aportes a la aprehensión del concepto de persona desde la antropología africana

Contributions to the understanding of the concept of person from african anthropology

AUGUSTIN BADO*

Resumen: El personalismo ha surgido como un movimiento cultural y filosófico que sitúa a la persona humana en el centro de su estudio. Desde sus distintas perspectivas, la persona es percibida en varias dimensiones: reflexiva, comunitaria, participativa, etc. En esta línea, este trabajo ha intentado aportar algunas contribuciones a la comprensión del concepto de persona desde la antropología africana. Se han analizado tres características principales de la persona: 1) la persona como ser relacional; 2) la persona como ser espiritual y ancestral; y 3) la persona en relación con el cosmos. Además, se ha prestado especial atención a los conceptos de dignidad humana y autonomía en el contexto africano. Finalmente, se ha concluido que la antropología africana ofrece valiosas lecciones para repensar el concepto de persona en un mundo globalizado. Al enfatizar la relacionalidad, la espiritualidad y la interdependencia ecológica, la contribución de la antropología africana a la comprensión del concepto de persona representa una alternativa necesaria frente a las crisis de individualismo, alienación y deterioro ambiental que enfrenta la humanidad.

Palabras clave: Antropología africana, autonomía, comunidad, persona, personalismo.

Abstract: Personalism has emerged as a cultural and philosophical movement that places the human person at the center of its study. From its different perspectives, the person is perceived in various dimensions: reflective, communal, participatory, etc. In this context, this paper aims to contribute to the understanding of the concept of person from the perspective of African anthropology. Three main characteristics of the person have been analyzed: 1) the person as a relational being; 2) the person as a spiritual and ancestral being; and 3) the person in relation to the cosmos. Additionally, special attention has been given to the concepts of human dignity and autonomy in the African context. Finally, it

* Centro de Humanización de la Salud, Tres Cantos, Madrid. E-mail: badoaugust@yahoo.fr. ORCID 0000-0003-2760-4042

has been concluded that African anthropology offers valuable lessons for rethinking the concept of person in a globalized world. By emphasizing relationality, spirituality, and ecological interdependence, the contribution of African anthropology to the understanding of the concept of person represents a necessary alternative to the crises of individualism, alienation, and environmental degradation that humanity faces.

Keywords: African anthropology, autonomy, community, person, personalism

Recibido: 15/02/2025
Aceptado: 26/05/2025

Introducción

En el mundo griego antiguo, el hombre era algo “natural”, considerado como una parte del cosmos. Era una cosa, aunque especial, en el mundo de la naturaleza. En la cultura occidental, sin embargo, y bajo la influencia del cristianismo, las personas emergieron del mundo de la naturaleza como algo radicalmente diferente¹. El hombre se volvió el centro del universo, creado a “imagen y semejanza de Dios” (Génesis 1, 27-29). Desde estas distintas percepciones del ser humano, aparecerá el personalismo como un movimiento cultural de amplio respiro que, en el plano filosófico, se diferencia en varias perspectivas.

En el enfoque de E. Mounier y L. Stefanini, por ejemplo, existe la consideración del concepto de persona siguiendo varias características o dimensiones: 1) dimensión reflexiva, que incluye su apertura al propio ser; 2) dimensión comunitaria, que refiere a su apertura al cosmos, a la sociedad y a la historia; y 3) dimensión participativa, que remite a su apertura a la metafísica. De este modo, la persona se presenta como auto-relación (presencia de sí a sí) y heterorrelación (relación con el mundo y con los demás), pero no se agota en la estructura relacional, y va “más allá del aparecer”². De ahí, la interpelación a tomar también en cuenta la dimensión ecológico-ambiental de la persona, es decir, la responsabilidad con respecto a los animales y el ecosistema.

Por otra parte, tenemos el personalismo integral, que sostiene la primacía de la persona individual sobre las relaciones interpersonales, por-

¹ Cfr. J. M. BURGOS, “¿Qué es el personalismo integral?”, en *Quién*, 12 (2020), pp. 9-37.

² E. SGRECCIA, “Persona humana y personalismo”, en *Cuadernos de Bioética*, 1 (2013), pp. 115-123.

que la persona es la que constituye a la relación, en particular, la relación interpersonal, y no al contrario. Para esta corriente, “la experiencia nos muestra, como hecho primario radical, a la persona individual, no a la relación. Nacen y mueren personas individuales y, por muy intensas que sean sus relaciones con otros sujetos, las personas perduran a la ruptura de las relaciones”³.

Según los presupuestos del personalismo integral, se pretende establecer un puente entre el individualismo liberal y los colectivismos socializantes, considerando que lo importante no es ni la sociedad ni el individuo aislado, sino la persona en relación con los demás. La sociedad aparece así como un entramado de relaciones comerciales, educativas, de bienestar, de salud, al servicio de las personas y no de fuerzas colectivas. También los individuos no son solo meros receptores, sino que deben contribuir al bien del conjunto de la sociedad⁴. Así, el personalismo integral defiende que se debe buscar un equilibrio entre la persona y la comunidad, entre el individualismo y el comunitarismo, pues la comunidad debe estar al servicio de la persona y no al contrario.

Con todas estas consideraciones acerca de la persona y de sus relaciones con la sociedad, nos preguntamos en qué medida la antropología africana puede intervenir en el debate y contribuir a iluminar la aprehensión del concepto de persona en la actualidad. Concretamente, se trata de ver, por una parte, cómo la antropología africana puede iluminar la comprensión del concepto de persona y, por otra, ser iluminada por los aportes contemporáneos de las distintas perspectivas personalistas.

En efecto, África ha sido objeto de una revolución mundial, favorecida por la adopción de la ciencia moderna, la biotecnología, las telecomunicaciones, las escuelas, así como la cultura occidental y las distintas religiones (judaísmo, cristianismo, islam y sus diversas variantes). Esos intercambios modernos han provocado a la vez una especie de desorganización y enriquecimiento del continente negro en los planos sociopolítico, estructural y religioso. Muchos pueblos africanos parecen haber perdido su identidad original, y se preguntan quiénes son y por dónde van. No son europeos, pero muchos viven prácticamente como ellos, adoptando costumbres y estilos de vida típicos occidentales.

De este modo, es importante volver a plantear la pregunta de quién es el hombre africano negro, y más precisamente cómo se concibe, en la antropología africana, el concepto de persona, incluso los conceptos

³ J. M. BURGOS, “¿Qué es el personalismo integral?”, cit., p. 28.

⁴ Cfr. J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012, p. 27.

de vida y dignidad humana. Esta interrogación tiene en cuenta distintas cosmovisiones africanas, que parten de la concepción tradicional del ser africano hasta el modo de vivir social y culturalmente.

Sin embargo, antes de abordar los aportes específicos de la antropología africana al concepto de persona, es importante volver a la pregunta clásica de si existe una antropología y/o una filosofía típica africana. En efecto, si en un pasado reciente, existía sospecha para hablar de filosofía africana, en la actualidad, muchos pensadores del continente no dudan en hacer valer el pensamiento africano para reivindicar la cuna del pensar filosófico, que no procedería de la antigua Grecia, sino del antiguo Egipto, y por tanto, de África en sentido amplio⁵.

Además, al considerar la filosofía en su sentido literal como “amor a la sabiduría”, no cabe duda de que es esta sabiduría la que constituye el cemento de las sociedades africanas en su conjunto. De hecho, en el África tradicional, la sabiduría es una habilidad transmitida por los ancianos y las personas mayores, y constituye la base moral del actuar de cada miembro de la comunidad. Lo que un sabio africano, Amadou Hampâté Bâ, expresó con el siguiente proverbio: “En África, cuando un anciano muere, una biblioteca arde”. Asimismo, la sabiduría africana se fundamenta en distintas prácticas sociales y religiosas consideradas como costumbres o tradiciones socialmente determinantes para la conducta de los miembros de cada comunidad lingüística o étnica.

Así, los valores como la solidaridad, la creencia en una vida más allá de la muerte, el culto a los muertos o la sacralidad de la vida humana forman parte esencial de las tradiciones africanas. Y a partir de esta antropología, se pueden destacar tres características principales de la persona: 1) la persona como ser relacional; 2) la persona como ser espiritual y ancestral; 3) la persona en relación con el cosmos. A continuación, analizaremos estas distintas características de la persona, así como algunas consideraciones en torno a los conceptos de dignidad humana y autonomía en el contexto africano.

1. La persona como ser relacional

La antropología africana ofrece una visión rica y profunda del concepto de persona, que desafía y complementa las interpretaciones predominantes en las tradiciones filosóficas occidentales. Mientras que algunos pensamientos occidentales tienden a concebir a la persona como

⁵ Cf. T. OBENGA, *La philosophie africaine de la période pharaonique*, L'Harmattan, Paris 1990, p. 8.

un ente individual y autónomo, definido por su racionalidad, derechos y libertad, las culturas africanas suelen priorizar una comprensión relacional y comunitaria del ser humano. Este enfoque nos invita a reconsiderar qué significa ser persona en el contexto de la interconexión con otros y con el entorno.

En efecto, en la antropología africana, especialmente en tradiciones como el *ubuntu* en las regiones bantúes del sur de África, la persona se define por su relación con los demás. El conocido proverbio zulú “*umuntu ngumuntu ngabantu*”, traducido como “soy porque somos”⁶, encapsula esta idea central. El hombre africano se define siempre en relación con la comunidad y las circunstancias en que se encuentra y su posición social: es hijo, madre, hija, padre, tío, marido, abuelo, esposa, miembro de un clan, actor político, jefe, hechicero, y tantos otros términos que caracterizan a las personas.

Para el poeta ugandés Ocot P’Bitek, las personas se identifican siempre en función de esos complejos títulos que ordenan y determinan su comportamiento en sociedad. A la pregunta “¿quién soy yo?”, la respuesta para un africano sería en relación con su pertenencia a una etnia, un clan, la posesión de un lugar sagrado, una tierra, un oficio, etc.; y así, “Yo” puede estar casado o no estarlo, puede tener hijo o no tenerlo⁷. Se debe, por consiguiente, tener en cuenta todos esos elementos –físicos, sociales y espirituales– a la hora de valorar las culturas africanas en cuanto a la percepción de la vida y del ser humano como persona.

Además, el ser humano no es un ente aislado, sino que encuentra su identidad y sentido de existencia en el marco de una red de relaciones sociales. La persona es tanto un agente como un producto de la comunidad, y su dignidad se entiende en función de su capacidad para contribuir al bienestar colectivo.

Otro elemento a tener en cuenta es que, en el contexto africano tradicional, apenas existe la afirmación de un derecho individual. Se considera a la persona un ser intrínsecamente comunitario, que está inserto en una red de relaciones sociales e interdependientes; nunca es un individuo autónomo. En esta perspectiva, el individuo es un ser completo o pleno cuando está envuelto en la red de las relaciones comunitarias⁸.

⁶ M. NGOMANE, *Ubuntu. Lecciones de sabiduría africana para vivir mejor*, Grijalbo, Barcelona 2020, p. 12.

⁷ Cfr. O. P’BITEK, “La socialidad del yo”, en E. C. EZE (ed.), *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp. 149-151.

⁸ Cfr. J. AZETSOP, “Una ética centrada en la vida. Salud pública y curación en África”, en *Concilium*, 336 (2010), pp. 125-142.

De este modo, el saber vivir en comunidad (vivir-con) está considerado como fuente de felicidad para el ser humano. Para realizar con éxito este “vivir juntos”, hay que cuidar las relaciones interpersonales, respetando la personalidad de los demás, no alienándolos, sino obrando por el advenimiento de una verdadera comunidad fundada en el amor y la solidaridad⁹.

En esta perspectiva, se destacan algunos valores socioculturales aún vigentes en la sociedad tradicional africana, tales como la solidaridad, la hospitalidad, la fraternidad, la familia, la fecundidad, el culto a los muertos y a los antepasados, la sacralidad de la vida, el espíritu comunitario, el socialismo, etc. Al considerar esos valores, aunque se puede objetar que estos se encuentran también en las demás culturas no africanas de modo que son universales, es preciso reconocer que el modo de expresarlos y vivirlos puede ser muy diferente.

Por ejemplo, la solidaridad que parece un principio universal, implicando una llamada a ayudarse mutuamente, con el sentido de la compasión, tiene un acento particular en el contexto del África tradicional. En este sentido, existe aún en la actualidad la primacía del grupo sobre el individuo, la conciencia del interés comunitario en detrimento de los intereses individualistas y particularistas, lo que implica la importancia de la familia amplia en la organización social y la consideración de las relaciones de parentesco.

En la práctica, un conjunto de obligaciones sociales lleva al individuo o grupo de individuos a materializar formas de solidaridades requeridas por las costumbres locales tales como: alianzas matrimoniales, prácticas religiosas o actividades socioeconómicas. Por ejemplo, en los *Liela* de Burkina Faso, por solidaridad, una mujer casada puede llevar a su sobrina o hermana pequeña con ella, y esta se casará en la misma familia; y así se amplía la alianza matrimonial.

De modo general, la relación de parentesco tiene siempre la primacía sobre las demás relaciones sociales. Y la estructura ética en África enfatiza más la comunidad por encima del individuo y tiende a considerar lo individual como una entidad ética dentro de la comunidad. El individuo no se distingue del resto de la comunidad, y este debería actuar según el sentido común, es decir, según los códigos morales de la comunidad de que es miembro. Como diferencia fundamental, se estima que, si el indi-

⁹ Cfr. H. M. NDJANA, *Histoire de la philosophie africaine*, L'Harmattan, Paris 2009, p. 86.

vidualismo es típico al modo de vida occidental, en el contexto africano están privilegiadas las formas de vida colectivista o comunitarista.

Lo social y lo solidario en la cultura africana se traducen también en la paciencia, la simpatía o la empatía que empujan al ser humano a abrazar la vida preocupándose por los demás. En efecto, en el África tradicional, e igualmente de vez en cuando en la actualidad pese a la irrupción del individualismo materialista, parece difícil para un africano concebir realmente su vida fuera de la de su familia o de su aldea. Y eso se nota con la ocasión de grandes eventos ya sean tristes o alegres, como, por ejemplo, los lutos, los funerales o el nombramiento de un miembro de la colectividad a un puesto público o administrativo de alto rango; todos los demás miembros se sienten de algún modo concernidos.

Así, para los pueblos africanos, los seres humanos no se comportan como hojas secas, humo o nubes que están siempre a merced de los vientos. Los hombres viven en organizaciones llamadas “instituciones”: la familia, el clan o los sistemas de jerarquía, de reinado o de división por edades, con una religión, un ejército, unas instituciones jurídicas, etc.¹⁰.

De igual modo, la familia amplia es todavía la norma y, de hecho, permanece el pilar del sistema social en África. Las familias de sangre, así como las familias por alianzas, son todas unidas por la vida. En caso de necesidad (problema de salud, celebración de funeral o de matrimonio), cada miembro debe contribuir según su posibilidad. La familia debe proveer al bienestar de cada uno de sus miembros en todo momento, sobre todo en tiempo de vulnerabilidad. Así, del individuo que se beneficia de la estructura familiar se espera que este se someta al sistema como compensación, y no puede tener autonomía para decidir sobre sus problemas personales sin la inclusión de la familia¹¹.

Por otra parte, el humanismo africano se caracteriza también por la atención y la consideración que el hombre debe acordar al otro. En este sentido, se valoran la ternura, la cortesía y la amistad en las relaciones interpersonales. Se deben observar los códigos de conducta socialmente aceptados, así como tener una buena actitud ante los demás. El humor y la alegría son virtudes muy apreciadas en la vida corriente; y se puede percibir a la gente cantando o bailando, aunque se encuentre en momentos difíciles. Se acompañan los entierros con celebraciones; las mujeres

¹⁰ Cfr. O. P'BITEK, “La socialidad del yo”, cit., pp. 149-151.

¹¹ Cfr. F. CHUKWUNEKE, “Ethics of palliative care in latestage cancer management and endoflife issues in a depressed economy”, en *Nigerian Journal of Clinical Practice*, 18/Suppl1 (2015), pp. S15-S19.

cocinan cantando; los campesinos trabajan al ritmo de tambores, con danzas, cantos, aplausos, risas, etc.

En este contexto, los valores como la solidaridad, la cooperación y el respeto mutuo se convierten en pilares fundamentales para entender qué significa ser persona. Estas nociones desafían la concepción individualista que predomina en muchos enfoques modernos, destacando que la libertad y los derechos de una persona están entrelazados con los deberes hacia la comunidad.

2. La persona como ser espiritual y ancestral

Otra característica central del concepto de persona en la antropología africana es su dimensión espiritual. En efecto, en muchas tradiciones africanas, la persona no se reduce a su corporalidad o a su vida terrenal, sino que forma parte de un continuum que incluye a los ancestros y a las generaciones futuras. Esta visión holística conecta lo físico, lo social y lo espiritual en un solo entramado de existencia.

En este sentido, se considera que la persona es a la vez dualista e interaccionista, con varios componentes: cuerpo, alma y espíritu. Encontramos casi la misma comprensión en Juan Manuel Burgos, quien habla de tres niveles de perfección en el ser humano: cuerpo, psique y espíritu. El cuerpo se identifica con la parte material y visible de la persona. La psique comprende la sensibilidad, las tendencias y una parte de la afectividad. Y el espíritu comprende también una parte de la afectividad, el conocimiento intelectual, la libertad y el yo¹².

En la antropología africana, si el cuerpo es lo que aparece físicamente de la persona, los demás componentes no son perceptibles, pero pueden manifestarse bajo diversas características por medio de los sueños, las adivinaciones o las prácticas hechiceras. En esta cosmovisión, el alma constituye la intimidad más recóndita del individuo, es decir, la encarnación y el portador del destino de la persona.

Según el filósofo ghanés Kwame Gyekye, en la antropología *akan*, por ejemplo, se considera el alma como una semilla del Ser Supremo (Dios) en el hombre, algo divino, con una existencia anterior a la vida terrenal, implicando que todos los humanos somos "hijos de Dios". En cuanto al espíritu, este alude a todo lo imperceptible, es decir, a los seres místicos y las fuerzas invisibles de la naturaleza. Considerado como el principio vital de la persona, el espíritu parece igual al alma, pero no es

¹² Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2017, p. 64.

lo mismo en el plano antropológico¹³. En este sentido, se confunden las dimensiones espiritual, ancestral y cósmica de la persona, cuyo determinante principal es la vida.

De hecho, los ancestros ocupan, de modo particular, un lugar destacado en la mentalidad africana. Son considerados no solo como guardianes espirituales, sino también como parte integral de la comunidad, incluso después de la muerte. La persona viva tiene la responsabilidad de honrar a sus ancestros mediante ritos, respeto a las tradiciones y la transmisión de valores culturales. A su vez, esta conexión con lo ancestral refuerza la idea de que la identidad personal no es estática ni exclusivamente individual, sino un proceso dinámico que abarca generaciones.

Por otra parte, el orden social y la paz están considerados como algo esencial y sagrado, y se mantienen por el “comunismo tradicional” para evitar su desintegración. Por ello, existen muchas leyes, costumbres, reglas, consideradas como regulaciones emanantes del Ser Supremo (Dios) o de los antepasados y que constituyen una suerte de código ético y moral de cada comunidad local. Revestidas de “fuerza sagrada”, esas costumbres ancestrales tienen un carácter supranatural y son confiadas al custodio de los líderes tradicionales, los sacerdotes o los ancianos de la comunidad. Una violación de estos códigos es, desde luego, considerada mala porque se trata de una amenaza al orden social generalmente aceptado, y la persona que los viola debe ser castigada por la comunidad.

La vida tradicional africana está además dominada por la espiritualidad, la religión, la moral y la ética comunitarista. La comprensión del universo y la participación individual en él están influenciadas por la espiritualidad, haciendo de la vida en sí misma un fenómeno religioso. Cada aventura existencial, incluso la gobernanza y la supervivencia, está acompañada de rituales y simbolismos, de tal manera que se difumina la frontera entre lo sagrado y lo secular, lo natural y lo sobrenatural, lo divino y lo humano. Cada faceta de la vida está definida en términos religiosos, dejando creer que la unidad y el progreso de la sociedad descansan esencialmente en la religiosidad.

De hecho, los pueblos africanos se consideran amplia y profundamente religiosos tanto en el espíritu como en la práctica: Dios, Ser Supremo, es el Absoluto, es decir, principio de existencia y de inteligibilidad de cada cosa. Por referencia al absoluto divino, la existencia del ser humano

¹³ Cfr. K. GYEKYE, “La relación del ‘okra’ (alma) y el ‘honam’ (cuerpo): una concepción akan”, en E. C. EZE (ed.), *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp. 119-133.

y el cosmos se justifica, y adquiere una significación profunda. Dios es el centro de comprensión y de unificación del universo y, por consiguiente, del ser humano¹⁴.

En la actualidad, se considera que más del 99,5% de los pueblos africanos tienen creencias religiosas, cuyo amplio número se ha convertido al cristianismo o al islam. Una observación crítica que no se puede eludir es que la introducción de esas religiones en África ha sido siempre hecha con fuertes sistemas de creencias paternalistas y hegemónicos, que han requerido un abandono completo de las religiones tradicionales, la medicina tradicional y las cosmovisiones culturales y espirituales autóctonas¹⁵.

De este modo, aparece importante realizar un trabajo de fenomenología de las culturas africanas con el fin de evitar cierta “servidumbre voluntaria”, sobre todo cuando se constata la invasión de otras culturas ajenas, y que la gente adhiere a nuevas creencias religiosas sin complejos. Y lo peor es que algunas personas siguen tratando los sistemas de creencias y prácticas religiosas tradicionales, así como las costumbres locales de animismo, paganismo o superstición.

Finalmente, el pluralismo de creencias, culturas y valores aparece a la vez como un reto y una oportunidad para la comprensión holística del ser humano, la comunidad y el cosmos. Pues la persona, comprendida como un ser ancestral y espiritual, es además un “microcosmos”, que lleva en sí mismo algo de natural y sobrenatural; tiene algo de humano, de naturaleza, de espíritu, pero también de divino, etc.

3. La persona en relación con el cosmos

La antropología africana también subraya la relación de la persona con el cosmos y la naturaleza. Muchas cosmovisiones africanas promueven una visión ecológica en la que el ser humano es un componente más de un sistema interdependiente. Este enfoque rompe con la dicotomía sujeto-objeto predominante en algunas concepciones filosóficas occidentales, donde la naturaleza es vista como algo externo que debe ser dominado o explotado.

En efecto, la antropología africana tiende a unificar al ser humano con la naturaleza, ya que este es solo una parte de ella. En este sentido,

¹⁴ Cfr. H. M. NDJANA, *Histoire de la philosophie africaine*, cit., p. 192.

¹⁵ Cfr. S. C. CHIMA, “Religion politics and ethics: Moral and ethical dilemmas facing and Africa in the faithbased organizations 21st century implications for Nigeria in a season of anomie”, *Nigerian Journal of Clinical Practice*, 18/Suppl1 (2015), pp. S1-S7.

es relevante el concepto de espíritu que une la persona con la naturaleza y el cosmos en general, lo visible y lo invisible. El espíritu es el que configura el amplio contexto de las creencias africanas en las actividades de “seres sobrenaturales”, considerados como seres espirituales, en el mundo físico. Dentro de esos seres, se incluyen a Dios (Ser supremo), los antepasados, que pueden manifestarse en la forma de fantasma o espectro, los genios, generalmente ubicados en los bosques, las montañas o las aguas, etc.

De este modo, los seres espirituales son a veces venerados como divinidades (animales totémicos, máscaras, etc.). Y se considera que todos los seres existentes están dotados de espíritus que son imperceptibles e intangibles, pero que pueden también hacer sentir su presencia en el mundo material y físico. De hecho, el espíritu es el que configura la personalidad del ser humano, constituyendo la parte activa que le permite pensar, desear o sentir; de él dependerían la vida y la salud de la persona.

Se admiten también que el alma y el espíritu sobreviven a la muerte, induciendo una idea de reencarnación y de subsistencia de los antepasados en “otro mundo”, lo que presupone la supervivencia de cada alma individual. En esta perspectiva, se dice que, cuando un hombre muere, él no está (realmente) muerto; se trata de una suerte de dormición para acceder al mundo de los ancestros. Existe así algo en el ser humano que es eterno, indestructible y que pervive en el mundo de los espíritus¹⁶.

Por ejemplo, en la cosmología de los igbos en Nigeria, se habla de “reino espiritual”, donde los antepasados muertos recrean una vida comparable a su existencia terrenal; no solo este reino discurre en paralelo con el mundo humano, sino que también es igual y contiguo a este, pues se da un constante ir y venir entre ambos mundos en el movimiento interminable de la vida, la muerte y la reencarnación.

También se considera que los espíritus ocultos (antepasados simbólicos) que, a menudo honran con su presencia los ritos y ceremonias humanos, son visitantes que representan el inframundo, y de ellos se dice que salen de su morada subterránea por los agujeros de los hormigueros¹⁷. Existe así una creencia común en las culturas africanas según la cual, los antepasados, desde el mundo de los muertos, seguirían influyen-

¹⁶ Cfr. K. GYEKYE, “La relación del ‘okra’ (alma) y el ‘honam’ (cuerpo): una concepción akan”, cit., pp. 119-133.

¹⁷ Cfr. C. ACHEBE, “El ‘chi’ en la cosmología de los igbo”, en E. C. EZE (ed.), *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp. 135-147.

do a los vivos y colaborando también con ellos en ciertas circunstancias de la vida.

Considerados como fuerzas defensoras de la vida y de la fortaleza del linaje, los espíritus de los antepasados podrían llevar la desgracia a quienes traicionan los valores tradicionales y la dicha a quienes los promueven¹⁸. De este modo, los espíritus de los ancestros, de los muertos y de la naturaleza conforman la existencia humana de tal manera que una persona no existe sin su conexión con el cosmos en general.

De igual modo, se considera la vida como una fuerza en sí, una expresión de la ley natural, cuyo objetivo es mejorar la cohesión social y la responsabilidad comunitaria de la persona. Esta vida se experimenta como pertenencia, comunión, hospitalidad, celebración y participación. Factor unificador de la existencia humana, la vida vincula conjuntamente las fuerzas sociales, los miembros de la comunidad, los vivos y los muertos, los nacidos y los no nacidos, lo visible y lo invisible, de tal modo que no hay separación entre lo secular y lo religioso, entre lo humano y lo divino.

Así, la persona es percibida como cuidadora del mundo natural, responsable de mantener el equilibrio y la armonía en su entorno. Esta comprensión holística refuerza la idea de que la dignidad de la persona está intrínsecamente ligada a su capacidad para vivir en equilibrio con los demás y con el medio ambiente. Pero ¿cómo se actualiza este cuidado de la dignidad humana en el contexto africano?

4. La problemática de la dignidad y la autonomía en las culturas africanas

La historia humana nos recuerda lamentablemente algunos hechos humillantes que han sufrido los pueblos africanos y siguen sufriendo bajo diversas formas racistas y discriminatorias. En efecto, al contacto con los primeros africanos, algunos europeos se preguntaban si eran seres con alma y si, por consiguiente, merecían ser cristianizados¹⁹. No se puede olvidar tampoco el trato esclavista árabe mucho más grave que sufrieron muchos africanos durante varios siglos.

Esos hechos desafortunados nos llevan a plantear la pregunta de si tenemos todos la misma comprensión de las nociones de ser huma-

¹⁸ Cfr. R. HORTON, "El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental", en E. C. EZE (ed.), *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp. 187-211.

¹⁹ Cfr. H. M. NDJANA, *Histoire de la philosophie africaine*, cit., p. 189.

no, persona, vida y dignidad. ¿En qué medida la comprensión del ser humano como persona con una dignidad ontológica puede ser universalizada, reconocida y aceptada por todos? ¿Dispone de verdad el pueblo africano de la misma dignidad que el resto de los pueblos del mundo, como lo repiten a menudo las instituciones académicas y los organismos internacionales relativos a los derechos humanos? ¿Cómo se valoran a sí mismos los pueblos africanos como personas y cómo valoran la vida y su dignidad? Son aquí algunas preguntas que exceden el marco de este trabajo, pero que merecen consideración para evaluar las contribuciones del personalismo a un mundo más humano y humanizado, donde cada persona cuente como un fin y no como un medio en el sentido kantiano.

Al considerar las ricas concepciones antropológicas de la persona, como ser relacional, espiritual, ancestral y cósmico, es imperativo que el hombre africano aprenda a valorizar sus tradiciones y costumbres, protegiendo y defendiendo la vida humana y su dignidad intrínseca. En efecto, la *Carta africana del hombre y de los pueblos* reconoce explícitamente el valor y la dignidad de cada persona humana, e incita a todos los Estados firmantes a proteger la vida en todas sus etapas, cualquiera que sea su calidad²⁰. Pero la pregunta es: ¿Hasta qué punto los pueblos africanos toman las medidas necesarias para proteger la vida y la dignidad humana cuando el continente sigue siendo en todas partes el teatro de guerras, terrorismos y homicidios?

De hecho, en varios rincones del continente, la gente se mata entre etnias y clanes; existen odio y xenofobia hacia ciertas personas consideradas como extranjeras en algunos países; la desigualdad entre ricos y pobres va creciendo, etc. Mientras que los unos viven lujosamente y tienen acceso a todas las comodidades socioeconómicas modernas, los otros no tienen alimento suficiente, no pueden acceder a servicios de salud básicos ni a una buena educación escolar. Uno puede entonces preguntarse: ¿dónde está el respeto de la dignidad humana si no se garantiza de modo equitativo el acceso a las necesidades básicas y los derechos humanos fundamentales para todos?

En esta perspectiva, la reflexión ética y filosófica viene a recordarnos el papel fundamental de los pueblos africanos, individual y colectivamente, pero también de las organizaciones internacionales para mejorar las condiciones de vida de las poblaciones. Todos están interpelados a

²⁰ Cfr. UNIÓN AFRICANA, “Carta africana de los derechos del hombre y de los pueblos (1981)”, en J. M. ZUMAQUERO – J. L. BAZÁN (eds.), *Textos internacionales de derechos humanos. II. 1978-1998*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1998, pp. 1896-1913.

poner en práctica los discursos y los convenios firmados con respecto a los derechos humanos y los derechos fundamentales de la persona.

Por otra parte, al mismo tiempo que se valora el sentido de colectividad y comunidad en el continente africano, es imperativo ampliar la mirada en el contexto del estado de derecho con el fin de pasar de un etnicismo exclusivo a una consideración inclusiva de todos los ciudadanos de cada país. En esta dinámica, es importante tomar en cuenta la dignidad ontológica de cada persona y su autonomía individual para una construcción armoniosa de la sociedad en su conjunto.

Además, en las sociedades tradicionales africanas existe una predominación de la comunidad sobre el individuo; realizar algo importante sin pedir la opinión de la familia o de la comunidad se considera antisocial. Para tomar decisiones, debe haber cooperación, y, si es posible, acuerdo entre todas las partes implicadas. El problema es determinar quién decide cuando no hay acuerdo. Finalmente, las grandes decisiones recaen, a menudo, en los ancianos y los más mayores en detrimento de los protagonistas. Las sociedades tradicionales africanas aparecen así muy paternalistas, pues la comunidad restringe la autonomía del individuo cuando cree que este está actuando contra sí mismo o contra el interés común.

En general, se considera que el bien del individuo y del grupo es más importante que la libertad personal o la autonomía. Este modo de actuar paternalista se justifica por la enorme importancia que se otorga a la experiencia y los conocimientos de las personas mayores. Así, la ciencia y experiencia de los ancianos deben beneficiar a los miembros más jóvenes o menos inteligentes de la comunidad que podrían no conocer las implicaciones de sus decisiones o acciones. Se espera, de este modo, que la persona se adhiera a las decisiones de la comunidad. Por eso, en el cuidado tradicional de la salud, el sanador y la familia deciden generalmente por el paciente, sin necesariamente tener en cuenta su opinión personal.

En esta perspectiva de responsabilidad individual y colectiva, los pueblos africanos están interpelados sobre varios desafíos éticos entre los cuales: la valoración de la vida individual, el reconocimiento de la responsabilidad personal, la autonomía de decisión libre y responsable, el respeto de los derechos fundamentales de cada individuo, etc. Se trata principalmente de considerar a los individuos adultos como responsables para tomar decisiones que afectan a su vida.

En el contexto africano tradicional, apenas existe la afirmación de un derecho individual; se considera a la persona un ser intrínsecamente comunitario, que está inserto en una red de relaciones sociales e inter-

dependientes; nunca es un individuo autónomo. En esta perspectiva, el individuo es un ser completo o pleno cuando está envuelto en la red de las relaciones comunitarias²¹. Sin embargo, esta forma de considerar a la persona puede eximirla de responsabilidad o limitar su responsabilidad en la sana construcción de la comunidad y en la gestión eficiente del bien común. Por ello y para poder defender efectivamente la dignidad humana, aparece importante el reconocimiento de la autonomía del individuo, su ser personal, su libertad y su responsabilidad a la hora de tomar decisiones que comprometan su vida y la sociedad en general.

En efecto, es sabido que las tradiciones africanas valoran más el comunitarismo, considerando al individuo como uno más de la comunidad y no una persona intrínsecamente autónoma. En este contexto, la perspectiva de la filosofía personalista podría ayudar a mejorar la relación entre el individuo y la comunidad. Concretamente, el personalismo se interesa en la relación adecuada entre persona y sociedad, es decir, el modo antropológico y social correcto mediante el que el hombre da y recibe de la sociedad exactamente lo que debe dar y recibir²². Adoptar el modelo personalista en el contexto africano podría entonces ayudar a liberar a las personas de la excesiva dependencia de la comunidad.

De hecho, en los colectivismos, la tesis básica y principal es que el individuo debe estar al servicio de la sociedad, porque esta es la entidad realmente importante y trascendente frente a la precariedad individual. Por ello, se proponen valores ideales a los individuos, y se apelan al altruismo y al sacrificio, lo que pone a prueba evidentemente la consideración de la persona como “valor supremo” por encima de la sociedad. Sin embargo, hay que evitar caer en el otro extremo, es decir, en el individualismo, que valora excesivamente a la persona por encima de la sociedad, enfatizando en la autonomía, la independencia y la capacidad individual.

De este modo, el personalismo aparece como una perspectiva mediana que permite superar ambas tendencias, considerando la primacía social de la persona, y estipulando que la sociedad está al servicio de la persona y no al revés. Y esto implica por parte del individuo un deber de solidaridad, es decir, la necesidad de darse a los demás para lograr la plenitud personal. Por otra parte, se trata de una obligación moral de cada hombre y mujer de esforzarse para aportar su contribución a la sociedad, y lograr así un incremento del bien común. Esta propuesta personalista

²¹ Cfr. J. AZETSOP, “Una ética centrada en la vida. Salud pública y curación en África”, cit., pp. 125-142.

²² Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., pp. 323-324.

parece, desde luego, muy valiosa para las sociedades africanas, y permite moderar el poder del grupo social con respecto al individuo.

Pues, si las relaciones comunitarias permiten mantener cierta armonía en cuanto al funcionamiento de la sociedad, a veces no favorecen la realización individual de las personas. De ahí la dificultad de algunas categorías de personas para emanciparse como individuos dotados de derechos personales. Entre estas categorías de personas se encuentran las mujeres y los jóvenes, porque la sociedad africana está generalmente marcada por una valoración excesiva del papel del patriarcado y de la gerontocracia.

De hecho, las instituciones sociales están generalmente dirigidas por hombres y, sobre todo, ancianos, considerados como los depositarios de los valores tradicionales. En este sentido, las mujeres y los jóvenes deben siempre obedecer a lo que dicen u ordenan los ancianos, y no se valoran suficientemente la libertad y la responsabilidad individual.

En definitiva, no se debe dejar ni a la comunidad ni al Estado ni a las instituciones sociales decidir para los individuos. Lo que se tiene que hacer es potenciar y capacitar a cada persona para que esta pueda tomar decisiones responsables sobre su vida de acuerdo con sus propios valores, garantizando así la dignidad y la autonomía de cada individuo como persona.

Conclusión

La antropología africana ofrece valiosas lecciones para repensar el concepto de persona en un mundo globalizado. Su énfasis en la relationalidad, la espiritualidad y la interdependencia ecológica propone una alternativa necesaria frente a las crisis de individualismo, alienación y deterioro ambiental que enfrenta la humanidad.

Además, esta visión invita a reconocer la diversidad de enfoques culturales y filosóficos para entender la naturaleza humana. En un momento en que los discursos sobre derechos humanos, justicia social y sostenibilidad cobran mayor relevancia, la antropología africana proporciona herramientas únicas para construir sociedades más inclusivas, solidarias y respetuosas del entorno.

Finalmente, el concepto de persona desde la antropología africana es un recordatorio poderoso de que nuestra humanidad se define en relación con los demás y con el cosmos. Al adoptar una perspectiva que prioriza la comunidad, la espiritualidad y la interconexión, este enfoque nos desafía a reflexionar sobre nuestras propias concepciones culturales

y a abrirnos a un entendimiento más integral y holístico del ser humano. En un mundo caracterizado por la diversidad, el estudio y la valorización de estas perspectivas se convierten en una tarea imprescindible para promover la armonía global.

Bibliografía

- ACHEBE, C., “El ‘chi’ en la cosmología de los igbo”, en E. C. EZE (ed.), *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp. 135-147.
- AZETSOP, J., “Una ética centrada en la vida. Salud pública y curación en África”, en *Concilium*, 336 (2010), pp. 125-142.
- BURGOS, J. M., *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2017.
- , *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012.
- , “¿Qué es el personalismo integral?”, en *Quién*, 12 (2020), pp. 9-37.
- CHIMA, S., “Religion politics and ethics: Moral and ethical dilemmas facing and Africa in the faithbased organizations 21st century implications for Nigeria in a season of anomie”, en *Nigerian Journal of Clinical Practice*, 18/Suppl1 (2015), pp. S1-S7.
- CHUKWUNEKE, F., “Ethics of palliative care in latestage cancer management and endoflife issues in a depressed economy”, en *Nigerian Journal of Clinical Practice*, 18/Suppl1 (2015), pp. S15-S19.
- GYEKYE, K., “La relación del ‘okra’ (alma) y el ‘honam’ (cuerpo): una concepción akan”, en E. C. EZE (ed.), *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp. 119-133.
- HORTON, R., “El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental”, en E. C. EZE (ed.), *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp. 187-211.
- NDJANA, H. M., *Histoire de la philosophie africaine*, L’Harmattan, Paris 2009.
- NGOMANE, M., *Ubuntu. Lecciones de sabiduría africana para vivir mejor*, Grijalbo, Barcelona 2020.
- OBENGA, T., *La philosophie africaine de la période pharaonique*, L’Harmattan, Paris 1990.
- P’BITEK, O., “La socialidad del yo”, en E. C. EZE (ed.), *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp. 149-151.
- SGRECCIA, E., “Persona humana y personalismo”, en *Cuadernos de Bioética*, 1 (2013), pp. 115-123.
- UNIÓN AFRICANA, “Carta africana de los derechos del hombre y de los pueblos (1981)”, en J. M. ZUMAQUERO – J. L. BAZÁN (eds.), *Textos internacionales de derechos humanos. II. 1978 – 1998*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1998, pp. 1896-1913.

El personalismo fílmico de los hermanos Dardenne. Un cine de esperanza que reivindica la dignidad de la persona y la acogida a la fragilidad

*The Dardenne brothers' filmic personalism.
A cinema of hope that claimsthe dignity of the person
and the acceptance of fragility*

AMPARO AYGÜES CEJALVO*

Resumen: Los cineastas Jean-Pierre y Luc Dardenne son un referente inequívocamente personalista del cine contemporáneo europeo y su sello autoral concreta una de las mejores versiones de la alianza entre la filosofía y el cine, objeto de una creciente atención académica, cultural y social. Las películas de los hermanos Dardenne rastrean los signos de humanidad desnuda en la apertura a la alteridad y la donación como contrapeso a la cultura del descarte, las lógicas egoístas de prosperidad material, la fría razón instrumental y los aires de un progreso excluyente. Este artículo aporta algunas claves esenciales que permiten identificar la convergencia de la obra cinematográfica de los directores belgas con los presupuestos del personalismo fílmico, en tanto que expresión artística propia del personalismo integral. La centralidad de la persona como una realidad moral valiosa con dignidad intrínseca, el modo ético de entender los vínculos humanos, la acogida a la fragilidad del prójimo y la mirada esperanzada hacia la vida y el mundo en el que esta se despliega constituyen la plasmación plena y genuina de las coordenadas personalistas en su filmografía.

Palabras clave: Jean-Pierre y Luc Dardenne, personalismo fílmico, personalismo filosófico, dignidad intrínseca y fragilidad.

Abstract: Filmmakers Jean-Pierre and Luc Dardenne are an unmistakably benchmark personalist of contemporary European cinema and their authorial stamp concretizes one of the best versions of the alian-

* Escuela de Doctorado. Universidad Católica de Valencia. San Vicente Mártir. E-mail: amparoaygues@mail.ucv.es. ORCID: 0009-0002-6311-3005

ce between philosophy and cinema, the object of growing interest in the academic, cultural and social spheres. The films of the Dardenne brothers trace naked humanity in openness to otherness, acceptance and self-giving as a counterweight to the culture of discarding, the selfish logics of material prosperity, the cold instrumental reason and the airs of an exclusive progress. This article aims to provide some essential clues that allow us to identify the convergence of the cinematographic oeuvre of the Belgian directors with the budgets of film personalism, an artistic expression of integral personalism. The centrality of the person as a valuable moral reality with intrinsic dignity, the ethical way of understanding human bonds, the acceptance of the fragility of the neighbor and the hopeful gaze towards life and the world in which it unfolds constitute a full and genuine expression of the personalist coordinates in his filmography.

Keywords: Jean-Pierre and Luc Dardenne, film personalism, philosophical personalism, intrinsic dignity and fragility.

Recibido 20/03/2025

Aceptado 26/05/2025

1. Introducción

La convicción de que el cine es un agente de reflexión filosófica que puede contribuir a la educación, a la inteligencia de una cultura y ofrecer perspectivas inéditas sobre el ser humano con los medios propios del medio fílmico se ha abierto paso contra las iniciales reservas y los corsés academicistas, a la vez que ha cambiado nuestra forma de ver e interpretar las películas. Una serie de filósofos como Julián Marías, Eugenio Trías, Stanley Cavell o Robert B. Pippin, entre otros, ha hecho suyo el cometido de reflexionar sobre la huella que la experiencia cinematográfica proyecta en el espectador por la potencia del séptimo arte para captar la realidad física, recrear la vida humana, interrogarnos sobre las relaciones con el mundo y con los otros o encarnar valores que trastocan nuestra subjetividad y ponen en jaque posiciones morales. La idea de que el cine es capaz de transmitir un pensamiento ético no resulta baladí. En una cultura más visual que textual y una realidad influida por la virtualidad, la lealtad del cinematógrafo al mundo visto adquiere una dimensión moral que desborda la estética.

El filósofo Julián Marías admite que cuando escribió su obra más filosófica, *Antropología metafísica*, se dio cuenta de lo que le debía al cine porque muchas ideas se le habían ocurrido contemplando películas o re-

flexionando sobre ellas. De ahí, formula la tesis sobre la posible existencia de una “antropología cinematográfica”¹. Por su parte, Eugenio Triás destaca la capacidad para desafiar las categorías y los límites tradicionales de la filosofía por combinar atributos que confieren a esta forma de arte una habilidad única para capturar la complejidad de la experiencia humana². Estas reflexiones que convierten al cine en materia digna de estudio filosófico son coincidentes con las de los norteamericanos Stanley Cavell y Robert B. Pippin. El primero sostiene que las películas “trazan avenidas emocionales e intelectuales que la filosofía ya ha explorado, pero de las que, tal vez, haya tenido que regresar prematuramente, en particular, en las formas adquiridas desde su profesionalización, o academización” que la habrían alejado de la vocación moral³. El segundo, enfatiza la fuerza del cine para promover miradas imaginativas sobre el mundo y lo humano que resultan verosímiles por la encarnación de los personajes y las múltiples posibilidades de captar el rostro⁴.

1.1. Una antropología que enaltece la persona y los vínculos

Si vemos las películas como vidas que pueden llegar a inspirar otras vidas y que nos convocan a reflexiones filosóficas y diálogos fecundos, resulta tan importante distinguir los modelos antropológicos que sostienen las propuestas fílmicas como el modo de aproximarse a un análisis filosófico de estas. En este sentido, el personalismo fílmico⁵ es una propuesta de filosofía cinematográfica que avala a los directores de cine con una obra inequívocamente humanista, a la luz de las premisas del personalismo integral o filosófico⁶. La síntesis de doctrinas de esta corriente reali-

¹ J. MARÍAS, “Reflexión sobre el cine”, en *Scio. Revista de filosofía*, 13 (2017), pp. 255-268.

² VV.AA., *Visiones del abismo. Pensar el cine desde Eugenio Triás* (1ª ed.), Trama, Madrid 2023.

³ S. CAVELL, *Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral* (1ª ed.), Pre-Textos, Valencia 2007, p. 27.

⁴ R.B. PIPPIN, “Minds in the Dark: Cinematic Experiencia in the Dardenne Brother’s Dans l’Obscurité”, en *Nonsite. Org*, 19 (2016), pp. 1-17.

⁵ J.A. PERIS-CANCIO & J. SANMARTÍN, “Cuando el cine se compromete con la dignidad de la persona entretiene mejor. Rasgos del personalismo fílmico en las películas de los hermanos Dardenne con alguna referencia a Aki Kaurismäki”, Web Scio. Red de Investigaciones filosóficas José Sanmartín Esplugues. Publicada en 2018. <https://proyectoscio.ucv.es/filosofia-y-cine/compromete-del-cine-con-la-dignidad-de-la-persona/>; J. A. PERIS-CANCIO & J. SANMARTÍN, “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 J. A. PERIS-CANCIO, G. MARCO & 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.

⁶ J. M. BURGOS, “La filosofía personalista de Karol Wojtyła”, en *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, 6 (2007), pp. 21-32; J. M. BURGOS, “El personalismo ontológico moderno. I. Arquitectónica”, en *Quién. Revista de Filosofía personalista*,

zada por el profesor Juan M. Burgos proporciona una arquitectura de la condición personal que facilita su estudio desde ámbitos que combinan miradas renovadas y rigor académico.

La línea de investigación sobre personalismo fílmico de la que es pionera la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir arranca hace varias décadas con los profesores José Alfredo Peris-Cancio y José Sanmartín, sumándose más tarde el profesor Ginés Marco. El visionado repetido y atento de los filmes, combinado con un análisis riguroso de estos, ha permitido establecer los fundamentos teóricos y metodológicos de una noción que no tiene tanto la pretensión de alumbrar un canon formal o ideológico, como de aportar criterios que distinguen la determinación de algunos directores de promover una antropología que enaltece a la persona y las relaciones humanas. El estudio abarca, hasta el momento, tres periodos de la historia del cine especialmente fértiles en la realización de películas de corte personalista: el Hollywood clásico con cineastas como Frank Capra, Leo McCarey, John Ford, Mitchel Leisen y Gregory La Cava, entre otros; el neorrealismo italiano con Roberto Rossellini y Vittorio de Sica, así como el cine francés de Robert Bresson; y, en la actualidad, la obra de los hermanos Jean-Pierre y Luc Dardenne, y de Aki Kaurismäki.

Un rasgo común de estos periodos son las crisis civilizatorias y la paulatina deshumanización desde el crack del 29 y la postguerra europea, tras la II Guerra Mundial, hasta las lógicas egoístas actuales del materialismo consumista y de un modelo de progreso que margina a los más vulnerables. Las amenazas a la condición personal y la necesidad de modos de vida más fraternales conducen a todos estos directores, desde una pluralidad de expresiones fílmicas y en momentos históricos diferentes, a abrazar una ética que engrandece el cinematógrafo por su compromiso irrenunciable con la primacía de la dignidad humana y los derechos fundamentales. El fecundo diálogo filosófico propiciado por el séptimo arte ha contribuido también a devolver a la filosofía a la vocación moral y a la preocupación por lo cotidiano.

En lo que sigue, este artículo se propone mostrar la plasmación plena y genuina de las premisas personalistas en la filmografía de Jean-Pierre y Luc Dardenne. A tal fin, se aludirá a las expresiones fílmicas de su corpus de películas desde 1996 hasta 2023 —periodo en el que identifican

1(2015a), pp. 9-27; J. M. BURGOS, "El personalismo ontológico moderno. II. Claves antropológicas", en *Quién. Revista de Filosofía personalista*, 2 (2015b), pp. 7-32; y J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia* (5ª ed.), Palabra, Madrid 2013. También K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011.

las obras más suyas—, a los contenidos de sus tres diarios⁷ y a una reciente entrevista con Luc Dardenne⁸, en su doble condición de cineasta y filósofo. Estas contribuciones visualizan las relaciones sinérgicas de la cinematografía dardenniana con los personalismos fílmico y filosófico. A este respecto, cabe apuntar dos notas relevantes: los diarios corroboran las abundantes influencias filosóficas, filmográficas y literarias que hay detrás de sus imágenes. La mayoría son autores adscritos al personalismo, próximos a esta corriente o, en cualquier caso, de reconocida adscripción humanista como Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas, Max Picard, Simone Weil, Hannah Arendt o René Girard. Entre las influencias fílmicas, los directores se miran en el cine de Bresson, Rossellini y Renoir. En cuanto, a las literarias, son numerosas las citas que remiten a lecturas de Dostoievski, Morrison y Faulkner. Todo ello da cuenta del sentido profundo del cine dardenniano. La segunda nota, está relacionada con la reciente entrevista personal a Luc Dardenne. Sus reflexiones son un valioso testimonio al confirmar, por boca del propio cineasta, aquello que está en la médula del personalismo fílmico. Los hermanos Dardenne admiten el propósito deliberado —tanto en el proceso de creación de las películas como en su materialización— de situar sus filmes en parámetros antropológicos y éticos que vinculan y alientan sus convicciones morales humanistas con las del espectador. La cámara de los Dardenne visibiliza la injusticia y la ceguera de una sociedad influenciada por la idea de que hay vidas más valiosas que otras, convirtiéndose en garante de los desahuciados por las inercias del neoliberalismo economicista. Con todo, antes de identificar los ejes personalistas de la obra dardenniana conviene reparar en algunas notas biográficas que coadyuvan a una mejor comprensión del sentido de su filmografía.

2. El mundo chico de los Dardenne

Mario Benedetti alude en un poema al *mundo chico*, como aquel que nos permite echar raíces en lo que nos tocó en suerte, tomar conciencia

⁷ L. DARDENNE & J-P. DARDENNE, *Detrás de nuestras imágenes. Un diario (1991-2005) seguido de 'El hijo' y 'El niño'* (1ª. ed.) Plot, Madrid 2006; L. DARDENNE & J-P. DARDENNE, *Au dos de nos images II, 2005-2014 suivi de 'Le gamin au vélo' et 'Deux jours, une nuit'* (1ª. ed.) Seuil, París 2015; L. DARDENNE & J-P. DARDENNE, *Au dos de nos images III, 2014-2022 suivi des scénarios de 'Le silence de Lorna', 'La fille inconnue', 'Le jeune Ahmed', 'Tori et Lokita'* (1ª. ed.) Seuil, París 2023.

⁸ A. AYGÜES, "Entrevista a Luc Dardenne: El cine es una catarsis de todo lo que aniquila nuestra humanidad". Web Scio. Red de Investigaciones filosóficas José Sanmartín Esplugues. Artículo de fondo, 24 de febrero de 2025, https://proyectoscio.ucv.es/articulos-filosoficos/articulos_fondo/el-cine-es-una-catarsis-de-todo-lo-que-aniquila-nuestra-humanidad-entrevista-a-luc-dardenne/

de quiénes somos y de los sentimientos que nos otorgan nombre para ser lo que somos. En el *mundo chico* de los Dardenne habita la sencillez en la que —como recuerda el poeta— los hombres y las mujeres se comprenden y se alivian. Desde esa sencillez, los cineastas nos abren, a través de sus películas, las puertas de su vida y las de sus personajes, regalándonos las llaves para que abramos las nuestras⁹.

Jean-Pierre Dardenne (Engis, 1951) estudia Arte Dramático en el Institut des Arts de Diffusion de Bruselas (IAD) y Luc (Awirs, 1954) cursa filosofía en la Universidad Católica de Lovaina, lugar en el que conoce a Emmanuel Levinas y se deja atrapar por su ética del rostro que transforma de forma luminosa su visión del mundo y de la alteridad. Las convicciones católicas en las que ambos hermanos se educan también proyectan su influencia en la mirada trascendente que abre los corazones de sus personajes y de los espectadores de sus filmes.

Los directores no se han formado en ninguna escuela de cine. La profundidad de su mirada para captar la realidad se forja en el cine documental, de la mano del escritor y dramaturgo francés Armand Gatti, que los alienta a entender el arte cinematográfico como misión al servicio de lo humano. Para producir sus documentales, ambos hermanos trabajan en una central nuclear y con estos ingresos realizan reportajes comprometidos socialmente con la realidad que les había tocado vivir, especialmente, las luchas obreras en la región valona de Lieja, en la que nacieron.

Su preocupación social tiene su origen en la crisis de la industria del acero. Lieja conoció el capitalismo más precoz del continente europeo, pero también una recesión dramática que dejó altos niveles de desempleo, precariedad y una fractura social de la que fueron víctimas los más vulnerables, incluida su propia familia.

El compromiso con los más frágiles los acompaña cuando saltan a la ficción con *Falsch* (1986) y *Je pense à vous* (1992). Ambos directores no están satisfechos con sus primeras cintas y reorientan su cine. Con el filme *La promesa* (*La promesse*, 1996), que identifican como el inicio de la obra más suya, alcanzan renombre internacional. Le sigue *Rosetta* (*Rosetta*, 1999) con la que reciben su primera Palma de Oro en el Festival de Cannes y repiten esta gesta con *El niño* (*L'enfant*, 2005). Si bien, en medio de ambas producciones, realizan una de sus películas más difíciles, *El hijo* (*Le fils*, 2002) con la que Olivier Gourmet obtiene el premio al mejor actor. Posteriormente, logran el galardón al mejor guion con *El*

⁹ M. BENEDETTI, *Vivir adrede* (2ª ed.), Alfaguara, Madrid 2008, pp. 11 y 19.

silencio de Lorna (*Le silence de Lorna*, 2008), el Gran Premio del Jurado por *El niño de la bicicleta* (*Le gamin au vélo*, 2011) y a la mejor dirección por *El joven Ahmed* (*Le jeune Ahmed*, 2019). Las dos Palmas de Oro en Cannes aupán a Jean-Pierre y Luc Dardenne al exclusivo grupo de cineastas galardonados más de una vez, como Francis Ford Coppola, Ken Loach o Michael Haneke. Otros filmes que han consolidado su proyección internacional son *Dos días, una noche* (*Deux jours, une nuit*, 2014) y *La mujer desconocida* (*Le fille inconnue*, 2016). Su última distinción es la del 75º Festival de Cannes a la película *Tori y Lokita* (*Tori et Lokita*, 2022). Esta laureada carrera, que incluye los premios Robert Bresson (2011) y Lumière (2020), no ha enturbiado su compromiso ético, que se mantiene intacto, pese a las modas o los intereses de la industria.

Jean-Pierre y Luc Dardenne forman una dupla cinematográfica que desborda lo biológico. Su complicidad es tal que no se imaginan filmando en solitario. Su razón es poderosa: las películas serían otras. “¿Por qué el cine? Porque las ventanas calman, apaciguan. ¿Por qué mi hermano y yo somos cineastas? Porque somos dos en el mismo trapezio”¹⁰.

3. Los ejes personalistas en la obra cinematográfica

El estudio longitudinal de la obra cinematográfica dardenniana permite identificar los ejes que la vertebran, la dotan de coherencia y plasman de forma genuina las coordenadas personalistas fílmicas y filosóficas. Estructuralmente, los directores sitúan a la persona en el centro de su antropología cinematográfica y la dignidad intrínseca de cada ser humano aparece ligada al valor de la vida de los más vulnerables. Desde la perspectiva adoptada, la persona se percibe como un alguien, no un algo, y no puede comprenderse más que como un ser relacional, no como un individuo desvinculado. La acogida a la fragilidad del prójimo, un modo supremo de ir al encuentro del Tú¹¹, es una temática recurrente que los cineastas cultivan desde la transformación y la apertura que experimentan los corazones de los personajes. La esperanza tiene un potencial utópico indesligable de la redención que se vislumbra en los finales abiertos de los filmes, a tenor de los caminos elegidos por los protagonistas para afrontar dilemas morales en los que entran en juego la libertad, la responsabilidad y la deuda con el prójimo.

¹⁰ L. DARDENNE & J-P. DARDENNE, *Au dos de nos images III, 2014-2022 suivi des scénarios de 'Le silence de Lorna', 'La fille inconnue', 'Le jeune Ahmed', 'Tori et Lokita'*, cit., p. 192.

¹¹ M. BUBER, *Yo y Tú* (1ª ed.), Nueva visión, Buenos Aires 2002, pp. 7-13.

3.1. La centralidad de la persona y la dignidad de los bolsillos vacíos

Los protagonistas de las películas de Jean-Pierre y Luc Dardenne son los migrantes, los vagabundos, los toxicómanos, los parados, los explotados en las fábricas, los niños huérfanos por paternidades no asumidas; en definitiva, todos aquellos que están fuera del sistema, quienes no tienen ingresos o no pueden vivir de los que tienen, quienes luchan por no desaparecer y formar parte de la misma sociedad que tiende a hacerles creer que sus vidas son prescindibles, que no son personas.

Los cineastas tratan de filmar a sus personajes, no como víctimas, sino como personas. Esto implica no deformar la naturaleza humana en estereotipos, diluyéndola en el relato o bien ofreciendo un espectáculo de sufrimiento que pondría más el acento en el drama que en las vidas. “Filmamos personas libres que viven en un contexto de determinismo social o económico, pero que mantienen su libertad (...), son alguien, un ser único (...). Ninguna persona es reemplazable por otra, ni siquiera cuando ha muerto”¹². Pese a comparecer con los bolsillos vacíos y no poder participar en la sociedad del intercambio, la del doy para que tú me des, porque nada tienen, subyace en ellos una excelencia congénita: la dignidad, una cualidad inherente a la condición humana que convierte a todos, sin excepción, en acreedores y deudores¹³. La cámara de los Dardenne se alía con la desnudez y la indestructible esperanza de corazones que confían en que se les haga el bien y no el mal, “lo que es sagrado en todo ser humano”¹⁴, atrapa las luchas de las gentes sencillas para salir adelante y sigue de cerca cómo resuelven los dilemas morales cotidianos. El de esta dupla de cineastas es un acto de resistencia cinematográfica frente a la disposición natural a admirar las vidas de los más ricos y a despreciar o ignorar las vidas de los más pobres. La visibilidad de “los nadie”¹⁵ es la forma en la que los directores belgas combaten la eutanasia social, vista “como un proceso natural de eliminación, del que nadie se alegra, pero tampoco se queja”¹⁶. Su indagación filmica aspira a responder a la pregunta: “¿Qué significa ser humano hoy? no de forma

¹² L. DARDENNE, “El cine es una catarsis de todo lo que aniquila nuestra humanidad”, cit., https://proyectoscio.ucv.es/articulos-filosoficos/articulos_fondo/el-cine-es-una-catarsis-de-todo-lo-que-aniquila-nuestra-humanidad-entrevista-a-luc-dardenne/

¹³ J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., pp. 27-32. También en J. GOMÁ, *Universal concreto. Método, ontología, pragmática y poética de la ejemplaridad* (1ª ed.), Taurus, Barcelona 2023, p. 152.

¹⁴ S. WEIL, *La persona y lo sagrado* (4ª ed.), Hermida, Madrid 2019, p. 36.

¹⁵ E. GALEANO, *El libro de los abrazos*, Siglo XXI, Madrid 2023, p. 32.

¹⁶ L. DARDENNE & J-P. DARDENNE, *Detrás de nuestras imágenes. Un diario (1991-2005) seguido de 'El hijo' y 'El niño'*, cit., p. 192.

abstracta, sino en las situaciones concretas y extremas que la sociedad construye cada día”¹⁷.

Para Zygmunt Bauman, la pérdida de sensibilidad y la globalización de la indiferencia, características de la modernidad “líquida”, conducen a que el mal no se presente solo en circunstancias extraordinarias, sino en la ceguera ética cotidiana ante el sufrimiento de los otros, en formas de desprotección de la vida y muertes a las que se les otorga cierta legitimidad y sentido político¹⁸. Los pobres molestan en una sociedad en la que el consumo sin restricciones es la medida del éxito que brinda el aplauso y el reconocimiento de los demás, de la felicidad y hasta de una forma perversa de entender la dignidad humana.

Así, *Rosetta* (Émilie Dequene) encarna esa obsesión por no desaparecer, la duda sobre si realmente existe, si es persona, y el anhelo de una “vida normal”. La joven de 17 años vive en un camping de caravanas con su madre alcohólica. El trabajo significa existir a los ojos de los demás y a sus propios ojos. No tenerlo implica la falta de dinero y dificulta, en extremo, unas condiciones dignas de vida por la ausencia de recursos para atender la menesterosidad y poder desplegar proyectos de vida propios. Los Dardenne capturan, cámara al hombro, el instante de conjura de los pobres contra la irrealidad, a través del diálogo que mantiene Rosetta consigo misma, cada noche, a modo de oración que posibilite el milagro: “Me llamo Rosetta, he encontrado un trabajo, tengo un amigo, llevo una vida normal, no caeré en el vacío”.

La vergüenza de la joven por ser una desplazada la convierte en prisionera de su orgullo, la aísla, la embrutece y hace anidar en su corazón rencores que enemistan con la vida y destruyen el resto hacia ella, como el creciente deseo de aniquilación de Riquet (Fabrizio Rongione). El chico que trabaja en un puesto ambulante de gofres representa todo lo que ella quiere tener. En un primer momento, mientras lo observa a escondidas, desea su puesto. Pero, al no poder obtenerlo porque está ocupado, ansía suprimir al ocupante. Tras intentar asesinarlo, Rosetta decide traicionar a aquel que, casi sin conocerla, le ha ofrecido refugio y ayuda. Pero, de forma inesperada, se arrepentirá de lo hecho y abandonará el empleo robado. Para Jean-Pierre y Luc Dardenne, esta es una de las expresiones más sobrecogedoras de la brutal competencia exigida por la economía ultraliberal de nuestra época que convierte a las personas

¹⁷ *Ibid.*, p.108.

¹⁸ Z. BAUMAN & L. DONSKIS, *Ceguera moral* (1ª ed.), Paidós, Barcelona 2022, pp. 9-33.

en productos. “Cuando el trabajo escasea hay una lucha a muerte por los puestos existentes (...). Ocupar el puesto del otro para no desaparecer”¹⁹.

3.1.1. El migrante en su desnudez y marginalidad

El drama migratorio contiene un esencial componente de vulnerabilidad, desvalimiento y radical desprotección que, en la actualidad, no encuentra respuesta desde la bondad ética, sino desde la ausencia de compasión ante rostros desnudos que ansían el amor y el reconocimiento sin límite, a través del auxilio, el consuelo y el sustento. El migrante es un ser humano “dislocado, sin morada, sin rostro, víctima de la indiferencia, la falta de sensibilidad y la ausencia de empatía”²⁰. La filósofa Hannah Arendt, con una gran influencia en pensadores como Jürgen Habermas, Zygmunt Bauman, Slavoj Žižek o Paul Ricoeur, advierte que el cosmos de incertidumbres al que se ve abocado el extranjero es indesligable de la privación de arraigo y de un lugar en el mundo. La mirada arendtiana sobre el fenómeno del desarraigo conserva intacta toda su vigencia. Los extranjeros, una vez que abandonan sus países, quedan sin abrigo; una vez que abandonan sus Estados, se tornan apátridas; una vez que se ven privados de derechos humanos, son tratados como “la escoria de la tierra”²¹. La amarga conclusión a la que llega Arendt es que el mundo no ha encontrado nada sagrado en la desnudez del ser humano.

Jean-Pierre y Luc Dardenne exploran en sus filmes *La promesa* (1996), *La chica desconocida* (2016) y *Tori y Lokita* (2022), la fragilidad radical y la condición de marginalidad de los migrantes. No son películas de tesis ni de mera denuncia social. Los cineastas recrean experiencias humanas que aspiran a dejar huella en el alma del espectador ante lo más turbio que se esconde en nuestros corazones: la puerta que no se abre para quienes necesitan hospitalidad y encuentran justo lo contrario, la hostilidad y la ofensa. Los hermanos Dardenne llevan a sus personajes y a los espectadores a reconocer que los seres humanos siempre estamos en deuda con los demás y que el mal reside, precisamente, en no reconocer esa deuda.

En la película *La promesa*, Amidou (Rasmane Ouédraogo) es un migrante ilegal africano que sufre en sus carnes el comercio y la explotación

¹⁹ L. DARDENNE & J-P. DARDENNE, *Detrás de nuestras imágenes. Un diario (1991-2005) seguido de 'El hijo' y 'El niño'*, cit., p. 75. También esta idea la desarrolla Z. BAUMAN, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (2ª ed.), Gedisa, Barcelona 2017, pp. 17-37.

²⁰ C. DOBRE, “Ante la humanidad desnuda. Una reflexión sobre la condición marginal del migrante desde el concepto de rostro de Max Picard”, en *Quién*, 20 (2024), pp. 37-57.

²¹ H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo* (1ª ed.), Santillana, Madrid 1974, p. 343.

como mano de obra barata, por parte de Roger (Olivier Gourmet) y de Ígor (Jérémi Renier), su hijo adolescente. El único interés que mueve a ambos y que prueba su coma moral es el beneficio económico de esclavizar a los inmigrantes en su empresa de construcción y exprimir los pocos ahorros que les quedan, tras pagar a las mafias la entrada ilegal en Europa. Las precarias condiciones laborales provocan la muerte de Amidou, al caer de un andamio y no recibir auxilio. Robert e Ígor ocultan su cuerpo bajo cemento y escombros para evitar problemas legales y, además, mienten sobre lo ocurrido a su esposa Assita (Assita Ouédraogo), recién llegada a Bélgica con su hijo recién nacido, en busca de un futuro mejor. El adolescente acaba confesando la verdad a la viuda, a pesar de las amenazas paternas, por lealtad al fallecido, al que antes de morir promete que cuidará a su familia. En la últimas secuencias de la película, Ígor y Assita —con su hijo sujeto a la espalda con un gran pañuelo— marchan juntos²². Jean-Pierre y Luc Dardenne filman el instante del tránsito de la autorreferencialidad a la responsabilidad por el otro que posibilita la ética.

En *La chica desconocida*, Jenny (Adèle Haenel) es una joven doctora que decide no abrir la puerta de su consultorio para atender una llamada fuera de su horario de trabajo, sin mirar si se trata de alguna urgencia. Quien estaba necesitada de auxilio era una chica africana que aparece asesinada, poco después, sin ningún documento que la pueda identificar. El sentimiento de culpa devuelve a Jenny a su humanidad, a averiguar el nombre de la mujer —prostituida por una mafia de la trata— para que no sea enterrada de forma anónima, lejos de su familia.

Con la película *Tori y Lokita*, los cineastas dirigen la mirada hacia los menores migrantes no acompañados. La cinta combina la mayor fragilidad —dos niños africanos que llegan solos al corazón de Europa— con la virtud más excelente, la fraternidad, en un entorno deshumanizado que responde con frialdad y sobre burocracia a sus imperiosas necesidades vitales. Tori (Pablo Schils), con diez años, y Lokita (Joely Mbundu), una adolescente, se consideran hermanos. El vínculo que los une no tiene un origen biológico. Se fragua en la patera en la que se jugaron la vida para llegar a Europa. Lokita se ve forzada a soportar los abusos sexuales de un mafioso, Betim (Alban Ukaj), que la amenaza con no regularizar su situación de extranjería y, además, la explota como *correo* en el tráfico

²² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (4^a. ed.), Gredos, Madrid 2018, p. 217. El autor, mediante esta reflexión relacionada con la naturaleza de la amistad que capacita mejor para pensar y actuar cuando lo hacemos junto a otros, remite a una expresión recogida en *La Ilíada* de Homero.

de drogas. El trágico final es la expresión más funesta de indiferencia y cosificación. La fraternidad de los menores migrantes, lejos de inspirar justicia y compasión, alimenta el odio de quienes los esclavizan y no soportan la proximidad del bien²³.

3.1.2. *La epifanía del rostro, en oposición a la fuerza*

Si hay algún cine en el que la huella del filósofo Emmanuel Levinas resulta patente es en el de Jean-Pierre y Luc Dardenne. Este escribe en su primer diario, en pleno rodaje de *La promesa*: “Levinas ha muerto durante nuestro rodaje. La película le debe mucho a la lectura de sus libros. A su interpretación del cara a cara, del rostro como primer discurso”²⁴. El rostro es una metáfora del filósofo judío de origen lituano que alude a lo que permanece desnudo, expuesto y vulnerable y sería origen del despertar ético. La figura retórica está relacionada con los símbolos bíblicos del extranjero, la viuda y el huérfano que representan para Emmanuel Levinas la máxima vulnerabilidad y que los directores actualizan en sus películas.

A diferencia de Immanuel Kant, que sitúa la ley moral fuera de la persona, desgajándola de su sensibilidad, biografía y anhelos, y de Martín Heidegger, que la reduce a la existencia de un ser solitario, arrojado al mundo frente a la muerte, la ética levinasiana de la rostreadad incorpora el respeto y la responsabilidad por el destino del hermano. Esta obligatoriedad intransferible, sin posibilidad de que otro me reemplace y sin esperar la recíproca²⁵, subyace en los filmes dardennianos no como tema, sino en la misma significatividad ética que tenía para Levinas: “El rostro significa el Infinito (...), cuanto más justo soy, soy más responsable”²⁶. En el tercer diario de los cineastas encontramos un reflexión muy similar a aquella: “Hay un principio moral que parece eludir el filósofo y que no solo afecta a nuestro presente, sino también al futuro. El principio, según el cual, hay que salvar primero a las personas más vulnerables, es decir, a las que están más expuestas a la muerte (...). Es el principio moral más justo, que no obedece a ningún criterio ideológico, religioso, filosófico o cultural. ¡Qué gran error le dejaríamos a la juventud, mucho más grave

²³ A. AYGÜES, *Ejemplaridad moral y fragilidad en los hermanos Dardenne. Tori y Lokita (2022), paradigma del cine que educa la mirada y distingue entre modelos imitables*, en S. MARTÍNEZ MARES & J. L. FUENTES, *Tras las huellas de Sócrates: reflexiones sobre la ejemplaridad y la educación del carácter*, Dykinson E-book, Madrid 2024. DOI: <https://doi.org/10.14679/3748>.

²⁴ L. DARDENNE & J-P. DARDENNE, *Detrás de nuestras imágenes. Un diario (1991-2005) seguido de 'El hijo' y 'El niño'*, cit., p. 54.

²⁵ E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, La balsa de la medusa, Madrid 2015, p. 85.

²⁶ *Ibid.*, cit., p. 87.

que la crisis económica que teme el filósofo que olvida la lección de que no dejar morir a los demás tiene prioridad sobre todo lo demás!”²⁷.

En el cine dardenniano no hay un solo filme que no remita a la idea levinasiana de la responsabilidad por el otro. Pero, tal vez, una de las expresiones fílmicas más plenas y bellas corresponde a la película *El niño de la bicicleta* (2011). Cyril (Thomas Doret), con apenas once años, se escapa del hogar social, donde su padre lo deja, tras la muerte de la madre, prometiéndole que regresaría a buscarlo. El niño se propone encontrar a su padre y, tras descubrir que este ha abandonado el apartamento familiar y que también ha vendido la bicicleta que le regaló, se decepciona y enfurece de tal manera que no quiere volver al centro de acogida, refugiándose en una clínica médica. Para zafarse de los educadores, Cyril se echa en brazos de una mujer sentada en la sala de espera, Samantha (Cécile de France), la agarra fuerte por la cintura y no quiere separarse de ella. Ese acontecimiento casual obliga a la mujer, en algún sentido, con el niño. Primero, recupera la bicicleta que el padre le regaló, después le ayuda a encontrar a su progenitor y, cuando este confirma su desinterés por volver a vivir con Cyril, lo acoge en su casa y se convierte en su madre. Aunque ni siquiera ella puede explicar el llamado que no ha podido ignorar y que le ha conducido a responsabilizarse del niño.

Un contrapeso a la epifanía del rostro levinasiano, vinculada a la centralidad y a la dignidad de la persona, es el concepto filosófico de fuerza de la filósofa Simone Weil. Este no se identifica con un vigor positivo, sino con el sometimiento, la dominación y la cosificación de la persona.

Luc Dardenne apunta en su primer diario una reflexión penetrante de la obra weiliana *La Iliada o el Poema de la fuerza* que muestra la hondura del concepto. “La fuerza es lo que convierte en cosa a quienquiera que sea sometido. Cuando se ejerce hasta el final, convierte al hombre en una cosa, en el sentido más literal, pues lo convierte en un cadáver”²⁸. De la misma forma que sucede con la rostreidad levinasiana, la idea de fuerza de Simone Weil tiene su reflejo en la filmografía de Jean-Pierre y Lud Dardenne. Las expresiones fílmicas de los cineastas más paradigmáticas de la fuerza weiliana pueden reconocerse en las muertes de Amidou, de la chica sin nombre y de Lokita. También cuando Rossetta intenta, primero, matar a Riquet para ocupar su puesto de trabajo y, después, opta por otra forma de aniquilación, la traición para tener el camino expedito.

²⁷ L. DARDENNE & J-P. DARDENNE, *Au dos de nos images III, 2014-2022 suivi des scénarios de 'Le silence de Lorna', 'La fille inconnue', 'Le jeune Ahmed', 'Tori et Lokita', cit., p. 168.*

²⁸ *Ibid.*, p. 26.

Los Dardenne registran en abundantes imágenes lo que *de facto* es una negación insoslayable de la dignidad del otro en las películas *El niño* (2005), *El silencio de Lorna* (2008) y *El joven Ahmed* (2019). En el primer filme, Bruno (Jérémi Renier) llega a vender y a recomprar a su hijo como si fuera un objeto más con el que comerciar. En el segundo, la obsesión por el dinero conduce a Lorna (Arta Dobroshti), una migrante albanesa, a aprovecharse de la fragilidad de Claudy, un adicto a la heroína. Lo utiliza para lograr la nacionalidad belga, pero le oculta los planes para asesinarlo con una sobredosis que simularía un suicidio, a fin de seguir haciendo negocio con sucesivos casamientos falsos para burlar los límites a la extranjería. En la tercera cinta, Youssouf (Marc Zinga), un líder musulmán, manipula y radicaliza a Ahmed (Idir Ben Addi), de apenas trece años, atrapado en unos ideales de pureza que le llevan a intentar asesinar a su profesora Inés (Myriem Akheddiou), en nombre de la religión, que confunde con el fanatismo.

“La fuerza tiene efectos petrificantes. En el vencedor, acoraza su alma (...). En los vencidos, el efecto es la aniquilación de la vida interior (...). Del poder de transformar a alguien en cosa, haciéndole morir procede otro poder, el de transformar en cosa a un hombre que está vivo. Vive, tiene un alma y, sin embargo, es una cosa”²⁹. La reflexión de Weil también contempla una vertiente de la fuerza, relacionada con la opresión laboral. La película de los hermanos Dardenne *Dos días, una noche* (2014) muestra cómo Sandra (Marion Cotillard), recién incorporada al trabajo, tras una depresión, dispone solo de un fin de semana para convencer a los compañeros de la fábrica de que renuncien a una paga extraordinaria, a fin de que ella pueda conservar su empleo. El gerente de la empresa se vale de su posición de superioridad para imponer una condición que somete y amedrenta a la mujer, en una situación de vulnerabilidad física y precariedad económica. Manu (Fabrizio Rongione), esposo de Sandra, la ayudará a salir del desgarró, la desesperación y la falta de confianza, acompañándola a llamar a la puerta de cada compañero para no perder un empleo que necesita la familia para poder sobrevivir. A pesar de que Sandra gana el pulso al gerente de la empresa y sus compañeros renuncian a la gratificación económica para que conserve su puesto, esta decide abandonar la fábrica y no ceder a un nuevo chantaje: su incorporación, a cambio de despedir a otro trabajador. Una breve secuencia final muestra el cambio de la protagonista sobre el que volveremos, más

²⁹ G. RABASSÓ, *Muertes del alma en Simone Weil*, en F. BIRULÉS & R. RIUS, *Pensadoras del siglo XX. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino*, Instituto de la Mujer, Madrid 2011, pp. 67-79.

adelante, Sandra ha perdido el miedo y ha recuperado la autoestima y la confianza en sí misma.

Los Dardenne se dejan guiar por Simone Weil para mostrar momentos luminosos en los que los seres humanos se reencuentran con su alma y, en deliberación con ella, hallan el valor y el amor necesarios que irrumpen en las funestas dinámicas de las relaciones de fuerza y cambian el rumbo de los acontecimientos.

3.1.3. El mandato “no matarás” más revelador

¿Me salvarías la vida o me la quitarías? Para los cineastas, todas las relaciones humanas se reducen a responder a la pregunta ética que desean filmar, ante un rostro, que demanda: ¡mírame!, ¡ayúdame!, ¡ámame!³⁰. En efecto, para Jean-Pierre y Luc Dardenne, ser por un instante objeto de un amor exclusivo e infinito de otro sería “la manera humana de salir del miedo y del odio, de amarnos (...), de vivir la relación con el otro sin querer destruirlo (...), de ser salvado por otro ser humano que me reconoce como ‘yo’ y que solo se convierte en ‘yo’, a través de ese reconocimiento. ¡Reconóceme, no me dejes preferir la muerte!”³¹.

Los directores replican en sus ficciones la idea levinasiana de que el destino del ser humano no sea la violencia ni el asesinato. De ahí el imperativo ético “no matarás”, aunque este no convierta el asesinato en algo imposible. La siguiente idea clarifica la imposibilidad moral, pero no real, de asesinar ante la aparición del rostro del otro que no debería resultar amenazante, sino presupuesto de todas las relaciones humanas. “El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar, o, al menos, eso cuyo sentido consiste en decir: ‘No matarás’”³². Pues bien, este mandato tiene su correlato fílmico más revelador en la película *El hijo* (*Le fils*, 2002).

Olivier (Olivier Gourmet) toma como aprendiz de carpintero en un centro de reinserción de adolescentes conflictivos a Francis (Morgan Marinne), el asesino de su hijo, recién salido del reformatorio. Mientras el joven desconoce ese vínculo con su víctima y ve en la figura del educador al padre que nunca tuvo, Olivier está atrapado en un conflicto moral: vengar a su hijo muerto o vencer la tentación de matar a Francis. No se

³⁰ L. DARDENNE & J-P. DARDENNE, *Detrás de nuestras imágenes. Un diario (1991-2005) seguido de ‘El hijo’ y ‘El niño’*, cit., p. 48.

³¹ L. DARDENNE, *Sur l’affaire humaine*, Seuil, París 2012, p. 101.

³² E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, cit., p. 72.

puede hablar de perdón porque el asesino que cometió el delito cuando tenía once años no lo pide. Cree que ha saldado la deuda con la privación de libertad. El personaje de Olivier tiene todas las razones humanas para vengarse e incluso en un momento del filme está a punto de matar a Francis. Pero, finalmente, no lo hace. Algo se lo impide, en el penúltimo plano de la película, cuando está cara a cara con el joven. El rostro de Francis parece pedirle: no me mates y Olivier acaba haciéndose cargo de ese ruego. Es fácil imaginar que, en la vida real, en la que muy a menudo se culminan las venganzas, el final pudiera ser distinto. Pero la función del arte y, por ende, del cine no es reproducir literalmente una realidad corta en humanidad, sino elevar las miradas, multiplicar la bondad y formular actos resilientes que frenen los impulsos más destructores que resecan el alma. El carpintero no solo no asesina a su aprendiz, sino que le enseña un oficio y actúa con él como si fuera el padre del hijo que perdió. También Francis encuentra en Olivier al padre que nunca se comportó como tal.

3.2. La redención en los vínculos y la importancia de la familia

Una de las premisas que distingue el personalismo fílmico y filosófico es la importancia crucial de los vínculos porque la persona no se basta nunca a sí misma, ni es una isla³³, ni puede comprenderse como un individuo desvinculado, por más que esta sea una inercia social y cultural de los tiempos que nos ha tocado vivir. Como señala el profesor Juan M. Burgos, “la existencia de las demás personas y mi relación con ellas no es algo accesorio u opcional, sino que forma parte intrínseca de nuestro ser personal”³⁴.

En la filmografía de Jean-Pierre y Luc Dardenne, las relaciones humanas son una premisa esencial que ensancha su antropología cinematográfica y aporta coherencia a sus obras. “Queríamos que no hubiera tema, sino personas y relaciones entre ellas”³⁵. Esta nota en su primer diario da cuenta de que las relaciones humanas son uno de los elementos definitorios del sello autoral de los cineastas y de la promesa de situar sus películas en registros antropológicos y éticos humanistas. Pero es en su segundo diario en el que los cineastas profundizan más sobre los riesgos de un modelo social construido a partir de seres desvinculados. “¿Qué es

³³ J. DONNE, “*Nunc lento sonitu dicunt, morieris*”, en N. ORDINE, *Los hombres no son islas* (1ª ed.), Acantilado, Barcelona 2022, pp. 169-171.

³⁴ J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., p. 175.

³⁵ L. DARDENNE & J-P. DARDENNE, *Detrás de nuestras imágenes. Un diario (1991-2005) seguido de ‘El hijo’ y ‘El niño’*, cit., p. 85.

un padre, una madre, un hijo, una hija? ¿Qué es un individuo que no sea padre, madre, hijo o hija? ¿Es eso posible?”³⁶. Los Dardenne comparten con Levinas que la filiación y la fraternidad son relaciones de parentesco mistericas que pueden florecer sin bases biológicas, como muestran los directores en las películas *El niño de la bicicleta* y *Tori y Lokita*³⁷. La visión levinasiana sobre la familia³⁸ coincide con la del filósofo personalista Gabriel Marcel. Este subraya que “entre el misterio de la unión del alma y el cuerpo y el misterio familiar hay una unidad profunda”³⁹. Y sugiere que la familia, en la que está enraizado y comprometido el propio ser, actúa a modo de “membrana protectora” que preserva de un mundo que puede resultar hostil⁴⁰. Para el personalismo filosófico y fílmico, esta comunidad humana es medular en la estructura personal como escuela de humanidad, amor y esperanza para la sociedad, puesto que es el lugar de las raíces personales donde cada uno de nosotros aprende quién es como individuo y como miembro de la sociedad⁴¹.

De acuerdo con lo dicho, la importancia de la familia se puede considerar otro rasgo personalista que Jean-Pierre y Luc Dardenne hacen suyo y que intencionalmente atraviesa su cine cuando admiten: “nos preguntamos si el nacimiento de una familia no constituye una obsesión en todas nuestras películas”⁴². La paternidad no asumida es un tema que planea en todas sus películas. Parece que Ígor, Rosetta, Francis, Bruno, Cyril, Ahmed, Tori y Lokita esperan que algo suceda, esperan a alguien. La ausencia del padre no solo implica que la madre tiene que asumir en solitario la crianza de sus hijos, sino que también influye en la distribución de las misiones que tiene cada progenitor y que, por otra parte, no son exclusivas ni excluyentes. La madre representa “el principio de seguridad y la excelencia del amor incondicionado”; y el padre, “el principio de realidad” que hace presente a los hijos que “el mundo no es una mera extensión de los deseos que concede la madre”⁴³.

Luc Dardenne en su ensayo *Sur l'affaire humaine* formula una teoría penetrante sobre cómo una acogida amorosa al nacer puede marcar la vida personal y la construcción de un modo de civilización. El cineasta y filósofo sostiene que el amor en la infancia y la confianza en el primer

³⁶ *Ibid.*, p. 167.

³⁷ E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, cit., p. 62.

³⁸ *Ibid.*, pp. 61-62.

³⁹ G. MARCEL, *Homo Viator*, Sígueme, Salamanca 2005, p. 85.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 89.

⁴¹ J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., pp. 193-222.

⁴² L. DARDENNE & J-P. DARDENNE, *Au dos de nos images II, 2005-2014 suivis de 'Le gamin au vélo' et 'Deux jours, une nuit'*, cit., p. 31.

⁴³ J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., pp. 201-202.

“otro” que encontramos, nuestros padres, deja una huella que capacita para amar y ser amados. También esto tiene una repercusión social. Si una familia no ama a otra persona en razón de su religión o de su apariencia, el niño o la niña serían educados en un amor limitado que podría menguar la apertura a la humanidad. Así, cuando la comunidad familiar se abre a un amor universal, posibilita una nueva civilización más fraternal y justa⁴⁴.

3.2.1. La transformación redentora de los corazones

En las películas de los hermanos Dardenne, la posibilidad del Tú es el *arché* ético que acompaña la transformación redentora de corazones que transitan del aislamiento a una mayor apertura, gracias a otro ser humano que el personaje principal encuentra. El movimiento está ligado a la facultad humana de actuar en la que entran en juego la libertad, la responsabilidad y la deuda con el prójimo. Estas son categorías propias de la arquitectura personalista de la condición personal, inspirada en la aportación filosófica de Karol Wojtyła, que se reflejan en la filmografía de los hermanos Dardenne y tienen puntos de contacto con la filosofía natal de Hannah Arendt. La acción, según Arendt, salva de la rutina los asuntos humanos e influye en el mundo compartido con otros. “Solo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir fe y esperanza, esenciales en la existencia humana”, señala la pensadora de origen judío⁴⁵. Por su parte, Wojtyła, incide en el “desvelamiento de la persona y el valor moral intrínseco a la acción (...), la persona se nos revela de manera más profunda y amplia en el acto mismo”⁴⁶. Estos supuestos también aparecen en la idea arendtiana sobre el poder de la agencia porque da pie a que los hombres muestren “quiénes son” y revelen activamente “su única y personal identidad”⁴⁷.

Jean-Pierre y Luc Dardenne encuentran en la acción la salvación de sus personajes de una soledad mortífera, la oportunidad de perfeccionamiento, en un sentido emersoniano, y el antídoto infalible contra la desesperación que representa la posibilidad de que nazca algo nuevo y distinto. En sus películas tratan de plasmar un instante de eterna humanidad, a través de ciertos comportamientos de sus personajes. El nacimiento de una nueva Rosseta cuando levanta la mirada y reconoce a Riquet, al final de la película; la generosidad de Samantha con el peque-

⁴⁴ L. DARDENNE, *Sur l'affaire humaine*, cit., pp. 165-182.

⁴⁵ H. ARENDT, *La condición humana* (4ª ed.), Paidós, Barcelona 2018.

⁴⁶ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, p. 44.

⁴⁷ H. ARENDT, *La condición humana*, cit., p. 203.

ño Cyril y la apertura de este al amor, cuando deja de habitar el reino del odio por el abandono del padre; la petición de perdón de Ahmed a su profesora Inés, liberándose de la soledad del fanatismo religioso; cómo Igor camina al lado de Assita y la ayuda a llevar los fardos; la aproximación de Olivier a lo sublime al dejarse alcanzar por la corriente de gracia y no matar a Francis, el asesino de su hijo, rompiendo una espiral de violencia que le reconcilia con la vida; el cambio de Bruno por el amor de Sonia y porque necesita que la ley empiece a existir para él; el renacer de Lorna cuando vence su obsesión por el dinero y reconoce a Claudy, el drogadicto al que trataba como un apestado y se negaba a ayudar; la redención de Jenny que la devuelve a su humanidad, expresada en el abrazo a la hermana de la mujer desconocida; el instante en el que Sandra recupera la vida, conquista su voz, llama a Manu y le dice: “he dejado el trabajo! ¡soy feliz!”; o las breves palabras de Tori en el funeral que refrendan el escándalo y la intolerable injusticia que podría haberse evitado. Todos ellos son instantes reveladores de una conexión universal como familia humana que trasciende las fronteras y las clases sociales.

Estos instantes de salvación para los personajes de las películas de los hermanos Dardenne no son viables sin una previa reflexión moral. Es un tiempo de espera en el cual, la culpa —desde la amable exhortación a meditar el daño causado— interroga al corazón en busca de la verdad e invita a pedir perdón⁴⁸. La apertura y el ensanchamiento de esas vidas interpelan al propio espectador al que los cineastas le piden que se abra a la película, se deje transformar en la oscuridad de la sala y aleje la muerte⁴⁹.

3.3. La esperanza como comunión interpersonal

La mirada esperanzada hacia el mundo y hacia los otros es uno de los supuestos esenciales del personalismo fílmico que encuentra sintonía con la cinematografía de Jean-Pierre y Luc Dardenne. En este sentido, también puede apreciarse una proximidad con la metafísica de la esperanza del filósofo personalista Gabriel Marcel, no mediante alusiones explícitas, pero sí implícitas en las expresiones fílmicas, al menos en dos sentidos. Por una parte, con la vinculación que establece Marcel entre la esperanza, la experiencia de comunión entre las personas, la disponibilidad intrínseca que caracteriza el amor interpersonal y el mundo del ser. “Yo espero en ti para nosotros: Tal es la fórmula auténtica de

⁴⁸ J. RATZINGER, *El elogio de la conciencia* (2ª ed.), Palabra, Madrid 2010, pp. 9-11 y 33.

⁴⁹ L. DARDENNE & J-P. DARDENNE, *Detrás de nuestras imágenes. Un diario (1991-2005) seguido de 'El hijo' y 'El niño'*, cit., pp. 8 y 33.

la esperanza”. El pensador francés advierte que, si ese “para nosotros” tiende a cerrarse sobre sí mismo, tanto más la esperanza se “acurruca, desnaturaliza y tiende a degenerar, al aferrarse a modos de salvaguardar y acrecentar un cierto tener”⁵⁰. Por otra parte, se puede comparar con la distinción marceliana, en torno a los mundos del tener (*avoir*) y del ser (*être*) y las consecuencias para la persona de habitar uno u otro.

El filósofo personalista considera que, en el *avoir*, el estado febril y la ansiedad roedora de poseer todo aquello que se desea actúa como un yugo que encierra a la persona en una pretendida autosuficiencia y en un estado de desesperación e insatisfacción permanentes. De manera opuesta, el *être* representa una vida auténtica que proporciona calma al corazón humano porque no está presente el temor a perder lo conquistado, sino que predominan el desprendimiento y el don⁵¹. La esperanza, tal como la concibe Marcel, como *ágape* y fermento del *nosotros*, difícilmente puede nacer en medio de un clima de miedo y ansiedad a perder lo propio que aísla a cada uno en su propio caparazón e imposibilita que anide el amor.

Las ideas clave contenidas en la metafísica de la esperanza marceliana permiten ilustrar la complicidad con lo que muestran los hermanos Dardenne en sus películas, que es el objeto de este trabajo. Así, los personajes dardennianos se encuentran en un estado inicial de encierro en el que no hay lugar para la esperanza, sino para la desesperación por la obsesión ansiosa de poseer, de inmediato, aquello que se desea. Le sucede a Rossetta cuando se obsesiona con encontrar un trabajo y está dispuesta a aniquilar a Riquet. Lo mismo le ocurre a Lorna, al identificar su felicidad con abrir un negocio que le proporcione un lugar al sol y le compense las dificultades económicas de origen, sin reparar en los medios para conseguir su meta. La ansiedad por ganar dinero fácil y rápido la lleva a participar en el complot para asesinar a Claudy y poder seguir con el negocio de los matrimonios por conveniencia. Esa compulsividad materialista también se aprecia en Robert e Ígor, que no tienen ningún escrúpulo en explotar a migrantes como mano de obra barata. En una escena del filme, el padre regala a su hijo adolescente un sello de oro y le dice: “Ahora ya somos iguales”. Bruno prefiere delinquir y llevar una vida superflua a buscar un trabajo honrado. La creencia de que se puede comerciar con todo provoca que venda y recompre a su propio hijo y que no entienda el desgarramiento del alma de su pareja, Sonia, cuando le escucha quitar importancia a la acción y la justifica en que pueden tener más hijos.

⁵⁰ G. MARCEL, *Homo Viator*, Sígueme, Salamanca 2005, p. 105.

⁵¹ G. MARCEL, *Ser y Tener*, Caparrós, Madrid 2003.

Samantha, la protagonista de *Le gamin et vélo*, representaría justo lo contrario, la esperanza de la que habla Marcel, como comunión interpersonal y enraizamiento en valores morales y modos de vida más sencillos. Esta peluquera de barrio, que no tiene ningún parentesco con Cyrill, lo acoge y, desde el amor más incondicional y la expresión más noble de disponibilidad humana, trata de sanar la rabia y el odio en el interior del niño por el abandono sufrido. No espera la recíproca y se arriesga a amar al niño, aunque la pueda traicionar. De igual manera, el vínculo fraterno de *Tori y Lokita* facilita que estos se muestren esperanzados en un proyecto de vida bueno. La adolescente anhela trabajar como asistenta doméstica y cuidar del pequeño Tori. Aunque, finalmente, ese sueño no llega a materializarse, refuerza la unión, ofrece un horizonte de sentido a ambos y la espera mantiene la llama de la esperanza. “Espero en ti para nosotros”, la fórmula de la esperanza marceliana convierte a Manu en el ángel guardián que ayuda a su esposa, Sandra, a conquistar su voz y a volver a confiar en sí misma para aspirar a un empleo que no la cosifique.

La esperanza de Jean-Pierre y Luc Dardenne, como las de sus personajes, lleva el sello de Gabriel Marcel, como afán y salto. Los cineastas hacen películas como Paul Celan concebía sus poemas, con la potencia evocadora del apretón de manos que apunta al encuentro más genuino entre un Yo y un Tú e invita a la confianza: “Una estrella tiene todavía luz/ Nada, nada está perdido”⁵².

4. A modo de conclusiones

El personalismo fílmico, a la luz del personalismo filosófico, desarrolla una antropología que presenta a los seres humanos en su integridad personal y relacional, frente a visiones que menguan la intensidad ética con la que merece ser tratada la persona. El cine de Jean-Pierre y Luc Dardenne concreta una de las mejores versiones de cómo el cinematógrafo puede contribuir y promover un intenso diálogo filosófico multiplicador de humanidad desde el compromiso con la dignidad de la persona, la acogida a la fragilidad y la mirada esperanzada del mundo y de la vida. Sus películas se sitúan en registros antropológicos y éticos que plasman de forma plena y genuina las coordenadas personalistas al visibilizar la injusticia y la ceguera de una sociedad influenciada por la idea de que las vidas de los pobres y vulnerables no son valiosas. La transformación y la apertura que experimentan los corazones de sus personajes son el baluarte de un verdadero progreso, liberan de lógicas autorreferenciales,

⁵² P. CELAN. *Angostura*, en *Obras completas*, Trotta, Madrid 2002.

a la vez que despiertan anhelos de imitación realistas y posibilidades de felicidad verosímiles junto a otros. Los hermanos Lumière mostraron lo que acerca y lo que se acerca y los Dardenne corrigen lo que no está vuelto adonde debe ni mira adonde es menester⁵³.

Bibliografía

- ARENDRT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Santillana, Madrid 1974.
- , *La condición humana*, Paidós, Barcelona 2018.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid 2018.
- AYGÜES, A., *Entrevista a Luc Dardenne: El cine es una catarsis de todo lo que aniquila nuestra humanidad*, Web Scio. Red de Investigaciones filosóficas José Sanmartín Esplugues, 24 de febrero de 2025, https://proyectoscio.ucv.es/articulos-filosoficos/articulos_fondo/el-cine-es-una-catarsis-de-todo-lo-que-aniquila-nuestra-humanidad-entrevista-a-luc-dardenne/
- , *Ejemplaridad moral y fragilidad en los hermanos Dardenne. Tori y Lokita (2022), paradigma del cine que educa la mirada y distingue entre modelos imitables*, en S. Martínez Mares & J. L. Fuentes, *Tras las huellas de Sócrates: reflexiones sobre la ejemplaridad y la educación del carácter*, Dykinson, Madrid 2024, pp. 197-210.
- BAUMAN, Z., & DONSKIS, L., *Ceguera moral*, Paidós, Barcelona 2022.
- , *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (2ª ed.), Gedisa, Barcelona 2017, pp. 17-37.
- BUBER, M., *Yo y Tú*, Nueva visión, Buenos Aires 2002.
- BENEDETTI, M., *Vivir adrede*, Alfaguara, Madrid 2008.
- BURGOS, J. M., “La filosofía personalista de Karol Wojtyła”, en *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, 6 (2007), pp. 21-32.
- , “El personalismo ontológico moderno. I. Arquitectónica”, en *Quién. Revista de Filosofía personalista*, 1 (2015a), pp. 9-27.
- , “El personalismo ontológico moderno. II. Claves antropológicas”, en *Quién. Revista de Filosofía personalista*, 2 (2015b), pp. 7-32.
- , *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2013.
- CAVELL, S., *Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral*, Pre-Textos, Valencia 2007.
- CELAN, P., *Angostura*, en *Obras completas*, Trotta, Madrid 2002.
- DARDENNE, L., & DARDENNE, J-P., *Detrás de nuestras imágenes. Un diario (1991-2005) seguido de “El hijo” y “El niño”*, Plot, Madrid 2006.

⁵³ PLATÓN, *La República*, VII, 518d, en J. M. ESQUIROL, *El respeto o la mirada atenta* (2ª ed.), Gedisa, Barcelona 2010, p. 9.

- , *Au dos de nos images II, 2005-2014 suivi de 'Le gamin au vélo' et 'Deux jours, une nuit'*, Seuil, París 2015.
- , *Au dos de nos images III, 2014-2022 suivi des scénarios de 'Le silence de Lorna', 'La fille inconnue', 'Le jeune Ahmed', 'Tori et Lokita'*, Seuil, París 2023.
- DARDENNE, L., *Sur l'affaire humaine*, Seuil, París 2012.
- DOBRE, C., “Ante la humanidad desnuda. Una reflexión sobre la condición marginal del migrante desde el concepto de rostro de Max Picard”, en *Quién*, 20 (2024), pp. 37-57.
- ESQUIROL, J.M., *El respeto o la mirada atenta*, Gedisa, Barcelona 2010.
- GALEANO, E., *El libro de los abrazos*, Siglo XXI, Madrid 2023.
- GOMÁ, J., *Universal concreto. Método, ontología, pragmática y poética de la ejemplaridad*, Taurus, Barcelona 2023.
- LEVINAS, E., *Ética e Infinito*, La balsa de la medusa, Madrid 2015.
- MARCEL, G., *Homo Viator*, Sígueme, Salamanca 2005.
- , *Ser y Tener*, Caparrós, Madrid 2003.
- MARÍAS, J., “Reflexión sobre el cine”, en *Scio. Revista de filosofía*, 13 (2017), pp. 255-268.
- ORDINE, J., *Los hombres no son islas*, Acantilado, Barcelona 2022.
- PERIS-CANCIO, J.A., & SANMARTÍN, J., *Cuando el cine se compromete con la dignidad de la persona entretiene mejor. Rasgos del personalismo fílmico en las películas de los hermanos Dardenne con alguna referencia a Aki Kaurismäki*, Web Scio. Red de Investigaciones filosóficas José Sanmartín Esplugues, 2018. <https://proyectoscio.ucv.es/filosofia-y-cine/compromete-del-cine-con-la-dignidad-de-la-persona/>.
- PERIS-CANCIO, J.A., & SANMARTÍN, J., “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.
- , “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., “Minds in the Dark: Cinematic Experiencia in the Dardenne Brother's Dans l' Obscurité”, en *Nonsite. Org*, 19 (2016), pp. 1-17.
- PLATÓN, *La República*, VII, 518d, en J. M. ESQUIROL, *El respeto o la mirada atenta* (2ª ed.), Gedisa, Barcelona 2010.
- RABASSÓ, G., *Muertes del alma en Simone Weil*, en F. BIRULÉS & R. RIUS, *Pensadoras del siglo XX. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino*, Instituto de la Mujer, Madrid 2011, pp. 67-79.
- RATZINGER, J., *El elogio de la conciencia*, Palabra, Madrid 2010.
- TRÍAS, E., *Visiones del abismo. Pensar el cine desde Eugenio Trías*, Trama, Madrid 2023.

WEIL, S., *La persona y lo sagrado*, Hermida, Madrid 2019.

WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011.

Referencias fílmicas

DARDENNE, J-P. & DARDENNE, L., *Falsch*, [Film]. Arcanal 1987.

—, *La promesse*, [Film]. Les Films du Fleuve 1996.

—, *Rosetta*, [Film]. Les Films du Fleuve 1999.

—, *Le fils*, [Film]. Les Films du Fleuve 2002.

—, *L' Enfant*, [Film]. Les Films du Fleuve 2005.

—, *Le silence de Lorna*, [Film]. Les Films du Fleuve 2008.

—, *Le gamin au vélo*, [Film]. Les Films du Fleuve 2011.

—, *Deux jours, une nuit*, [Film]. Les Films du Fleuve 2014.

—, *La fille inconnue*, [Film]. Les Films du Fleuve 2016.

—, *Le jeune Ahmed*, [Film]. Les Films du Fleuve 2019.

—, *Tori et Lokita*, [Film]. Les Films du Fleuve 2022.

La persona en Simone Weil: ¿una idea en transformación?

The person in Simone Weil: an idea in transformation?

CARMEN HERRANDO CUGOTA*

Resumen: Al final de su vida, en Londres, Simone Weil escribe el que para muchos de sus estudiosos es su testamento espiritual: *La persona y lo sagrado*. Se trata de un texto corto —unas veinte páginas— que contiene una noción de persona muy diferente de la defendida entonces por los llamados personalistas. La filósofa no comprende la persona como la entendían Mounier y los miembros del círculo de la revista *Esprit*. Para ella, por ejemplo, lo sagrado en el ser humano no es la persona, sino lo impersonal. En el texto indicado aparecen muchas otras afirmaciones de este tenor. Tales consideraciones llevan a preguntar por cómo entendió Simone Weil la idea de persona y cuáles fueron sus fuentes para interpretarla. El artículo trata sobre la idea de persona en la pensadora, en aquel contexto londinense de la Segunda Guerra Mundial. Y ofrece claves para descifrar cierta evolución de la noción de persona en la filosofía weiliana, como su relación estrecha con la realidad de la desgracia en nuestro mundo.

Palabras clave: persona, impersonal, sagrado, desgracia, realidad.

Abstract: At the end of her life, in London, Simone Weil wrote what many of the specialists in her work consider her spiritual testament: *The Person and the Sacred*. This is a short text —about twenty pages— that presents a notion of the person which is very different from that defended at the time by the so-called personalists. The philosopher does not conceive of the person as Mounier and the members of the *Esprit* magazine circle did. For her, for example, what is sacred in the human being is not the person but the impersonal, as evidenced in many passages of the aforementioned text. Such considerations lead to the question of how Simone Weil understood the idea of the person and which sources influenced her interpretation. This article explores Weil's concept of the person within the context of wartime London during World War II. It also provides keys to perceiving a certain evolu-

* Universidad San Jorge (Zaragoza). E-mail: mcherrando@usj.es ORCID: 0000-0003-4314-7080

tion of the notion of the person in Weil's philosophy, particularly its close relationship with the reality of affliction in our world.

Keywords: person, impersonal, sacred, affliction, reality.

Recibido 15/03/2025

Aceptado 15/07/2025

Introducción

Simone Weil y sus padres dejaban Francia en mayo de 1942; al ser de origen judío, huían del nazismo. Pero cuando el matrimonio estuvo instalado en Nueva York, la filósofa regresó a Europa, concretamente a Londres, en donde trabajó con la Resistencia revisando documentos y poniendo por escrito su visión de la Francia que habría de llegar tras la guerra.

En Londres escribió *L'Enracinement* (el arraigo), una de sus obras principales, considerada un "tratado de civilización" por Albert Camus, su primer editor en 1949. Al par que este texto esencial, Simone Weil redactó muchos otros, entre los que destaca el considerado su testamento filosófico por muchos de sus estudiosos: *La personne et le sacré* (la persona y lo sagrado). La lectura de este texto puede desconcertar a quienes valoran la noción de persona como lo hace la corriente personalista.

Ante *La persona y lo sagrado*, cabe preguntarse si Simone Weil llegó a conocer el personalismo tal como lo presentaron Mounier y los autores que escribieron en *Esprit* y participaron en los grupos de acción y reflexión gestados en torno a la revista. La respuesta es "no". Mounier fundaba la revista *Esprit* en 1932, cuando la pensadora era profesora de filosofía en diversos liceos de provincia. Hay constancia de que leía *Esprit* con cierta asiduidad, al menos a partir de 1936, pues este año, cuando trabajaba en el instituto de Bourges, asistió a una conferencia organizada por el grupo *Esprit* y dictada por Jacques Lafitte, que versaba sobre la ciencia de las máquinas. Por lo demás, en el borrador de una carta de 1940 dirigida a Émile Dermenghem a propósito de un artículo suyo sobre Marruecos publicado en *Esprit*, escribe que ha estado "más o menos en relación con el grupo *Esprit*, aunque no se pueda considerar una colaboradora de la revista"¹.

¹ S. PÉTREMENT, *La vie de Simone Weil*, Arthème Fayard, Paris 1997, p. 521.

La firma de Simone Weil aparece una vez en las páginas de *Esprit*, en abril de 1938. Escribió a Mounier sobre un anarquista español acusado de un delito, en el contexto de un conflicto sindical. Pero se conservan al menos dos borradores de otras cartas dirigidas a Mounier². Sabemos, por otra parte, que se pensó en ella en varias ocasiones como posible autora en la revista fundada por Mounier, pues los miembros del consejo editorial conocían su valía y la lucidez de su pensamiento. Prueba de ello es que el nombre de Simone Weil figura no pocas veces en las páginas de *Esprit*, en comentarios sobre artículos suyos publicados en otros medios, siempre en tono elogioso y favorable a sus posiciones. Es muy probable que la manifiesta indiferencia de Emmanuel Mounier ante el dinero o la fama despertara en ella simpatía hacia él; lo muestra el encabezamiento afectuoso de la mencionada carta: “Mi querido Mounier”³. Mounier era el principal representante de la filosofía personalista en aquellos años. Sin embargo, en las líneas enviadas por Simone Weil al pensador personalista no hay mención al personalismo ni a nada relacionado con el concepto de persona, como si no vinculara a Mounier con la corriente personalista.

De personalismo trata el libro de Charles Renouvier *Le personnalisme. Suivi d'une Étude sur la perception externe et sur la force*, publicado en 1903. Pero no tuvo más repercusión que la de los grandes discursos académicos intrascendentes. Sin embargo, en los años treinta, el “personalismo” fue adoptado por movimientos más o menos inconformistas como *Ordre Nouveau* o *Jeune droite*; también lo adoptaría *Esprit*, naturalmente, pero desde una perspectiva diferente. Contra la doctrina de estos movimientos cargaría Simone Weil, aunque sin mencionarlos; tampoco parece que los relacionara con la revista y los grupos *Esprit*, de modo que se puede afirmar que la filósofa no identificó el “personalismo” más oficial o académico con la labor que desde *Esprit* y los grupos de su entorno llevaba a cabo Mounier.

La personne et le sacré comenzó siendo un trabajo sobre las nociones “colectividad, persona, impersonal, derecho y justicia”; primero llevó el subtítulo: “¿Hay que conservar el vocabulario personalista?” (OC V 1, 205)⁴. Apareció por vez primera en diciembre de 1950 en el número 36

² *Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier*, n° 85, marzo de 1996. La citada carta a Mounier aparece en *Esprit* (n° 67, abril de 1938, pp. 156-157). Puede verse en *Cahiers Simone Weil VII*, n° 4, (diciembre de 1984), pp. 313-319.

³ Véase “Una carta de Simone Weil a Emmanuel Mounier”, *Acontecimiento* 100 (3/2011), pp. 34-37. Introducción y traducción de C. HERRANDO.

⁴ S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 1, Gallimard, Paris 2019, p. 205. En el escrito original, S. Weil tacha la palabra “conservar” y la sustituye por “reemplazar”. En español, “La persona

de *La table ronde* (páginas 3-33) bajo el título “La personnalité humaine, le juste et l’injuste”. Finalmente, al publicar los *Escritos de Londres*⁵, los editores le dieron el título con el que hoy lo conocemos: *La persona y lo sagrado*, como se nombrará en adelante.

La simpatía brindada a Mounier no se repite con Jacques Maritain, otro representante de la corriente personalista. Simone Weil conoció a Maritain en 1942 en Nueva York, en la recepción oficial del 14 de julio, día de la fiesta nacional francesa. Aquel año se inauguraba la *École Libre de Hauts Études* en donde trabajaban Maritain y otros universitarios en el exilio, y la recepción coincidió con esta inauguración. Simone Weil y sus padres habían llegado a Nueva York una semana antes; ella traía cartas para Maritain. Además, como francés de relevancia en los Estados Unidos, quiso someter a su juicio el “Proyecto de enfermeras en primera línea de fuego” que había redactado en Marsella, un plan de actuación en el frente de guerra y su aportación personal para atenuar el sufrimiento de los soldados. La filósofa se aferró a este proyecto y en América lo presentó a cuantas personas influyentes pudo. También sabía de la conversión al catolicismo de Maritain junto a su esposa Raïsa, y quería compartir con él sus inquietudes religiosas, pues seguía indagando en la posibilidad de recibir el bautismo. Estas últimas confidencias se las haría epistolarmente: Weil y Maritain intercambiaron tres cartas durante el verano de 1942 porque el pensador pasaba sus vacaciones fuera de Nueva York. No volvieron a verse.

1. Londres

Contratada como “redactora”, en Londres, Simone Weil revisa documentos y escribe sobre la Francia que habrá de renacer tras la contienda. Su obra más representativa de esta época la considera ella misma su “segunda gran obra”: *L’Enracinement*, un texto de pensamiento político y hondo calado filosófico, que comienza con estas palabras:

La noción de obligación prima sobre la noción de derecho, que le está subordinada y se relaciona con ella. Un derecho no es efectivo por sí mismo, sino por la obligación a la que corresponde; el cumplimiento efectivo de un derecho no proviene de quien lo posee, sino de los demás hombres que se reconocen obligados a algo con respecto a él. La obligación es efectiva desde el momento

y lo sagrado” está en *Escritos de Londres y últimas cartas* (Trotta, Madrid 2000. Traducido por Maite Larrauri).

⁵ S. WEIL, *Écrits de Londres*, Gallimard, Paris 1957.

en que se reconoce. Una obligación, aunque no fuera reconocida por nadie, no perdería nada de la plenitud de su ser. Un derecho que no es reconocido por nadie no es gran cosa⁶.

Su posición es clara: las obligaciones están por encima de los derechos. Era importante tenerlo en cuenta para no errar el punto de partida a la hora de reconstruir aquella Francia y aquella Europa desoladas. Al procurar una doctrina política para la Resistencia, el general De Gaulle consideró el pensamiento de Jacques Maritain, uno de los intelectuales franceses con más predicamento y a la sazón en los Estados Unidos. En 1942, se publica en Nueva York *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Los derechos humanos y la ley natural), de Jacques Maritain, libro importante para los dirigentes de “Francia combatiente” (“Francia libre” se transformó en “Francia combatiente” durante el verano de 1942). Este trabajo inspiró la conferencia que André Philip —responsable de interior de Francia en el exilio— dictaba en Nueva York el 7 de noviembre de 1942: “Los fundamentos jurídicos y morales de la resistencia francesa”, e inspiraría igualmente la Declaración de derechos del hombre y el ciudadano emitida en 1943.

Simone Weil leyó el libro de Maritain en Nueva York. Llegaba a Londres a fines de diciembre de 1942, admitida precisamente por André Philip y bajo su responsabilidad. Durante los primeros meses de 1943 trabajó en la Comisión que preparaba la mencionada Declaración, encargada además de completar la Declaración de 1789 con un código de deberes hacia los seres humanos. Se implicó mucho en este trabajo y así consta en varios documentos de Francia combatiente. Pero en cuanto se apercibió de que los derechos se imponían sobre los deberes, su actitud se tornó combativa y, en aquel clima de tensiones, todavía en plena guerra, generó desavenencias y se distanció del equipo de trabajo. Hizo lo imposible para hacer ver a sus compañeros la importancia de partir de las obligaciones y no de los derechos, pero no la comprendieron. Los desacuerdos la llevaron a aislarse; trabajó intensamente, pero ella sola, desconcertada por la falta de horizonte de los miembros de la Comisión. A mediados de abril la hallaron desvanecida en su cuarto y fue trasladada al hospital Middlesex; desde allí presentó su carta de dimisión a los responsables de la Resistencia el 26 de julio. No saldría del hospital sino para ser trasladada a un sanatorio del condado de Kent, en Ashford, en donde su vida se apagaba el 24 de agosto, diez días después de que la Co-

⁶ S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 2, Gallimard, Paris 2013, p. 111. *L'Enracinement* está editado en español como *Echar raíces* (Trota, Madrid 2014), con traducción de J. C. González Pont y presentación de J. R. Capella.

misión en la que había trabajado presentase su Declaración de derechos del hombre y del ciudadano.

2. La persona y lo sagrado. Un texto emblemático

Simone Weil escribe en Londres *La persona y lo sagrado*, en donde aborda la noción de persona cuestionando el sentido que le dan los llamados personalistas. Pero conviene indicar, como se ha adelantado, que la filósofa ignoró dicho sentido, al menos como lo plantearon Mounier y los pensadores de su círculo; se acogió más bien a la interpretación de persona referida por los personalistas académicos y a la expuesta en el aludido libro de Maritain. No obstante, algunos estudiosos de su pensamiento consideran que pudo llegar a vislumbrar lo que significaba “persona” en el entorno de *Esprit* a raíz de la lectura de un artículo de Jean Lacroix.

En el libro de Maritain publicado en Nueva York, Simone Weil halló una expresión ante la que reaccionó con vehemencia: “derechos de la persona humana”; contra su contenido escribió tanto en *L'Enracinement* como en *La persona y lo sagrado*, los trabajos más importantes redactados en Londres y a los que se dedicó con una intensidad extraordinaria en el estado en que se encontraba, pues pronto le diagnosticaron tuberculosis. En el último de ellos anota que las nociones de “derecho” y “persona” se quedan cortas y no aportan solución alguna a la situación de Europa: “Amalgamar dos nociones insuficientes hablando de derechos de la persona humana no nos llevará lejos”⁷. Y subraya que la noción de derecho lanzada en 1789 no ha logrado cumplir con la misión que le fue confiada; lo mismo sucede con la de persona. Critica así en el libro de Maritain el “grave” elogio a la persona llevado a cabo por el autor cuando le atribuye el respeto, lo sagrado, el derecho, el crecimiento y la realización, algo que ella jamás le habría imputado; y acusa a Maritain de crear confusión con sus nociones de persona y derecho. La razón esencial es que, para la filósofa, persona es precisamente cuanto en el ser humano dice “yo”. Es claro que equipara persona e individuo, lo que no hizo Mounier, para quien la persona es mucho más que el individuo; Mounier combatió precisamente el individualismo como contrario a la esencia de lo personal.

En el planteamiento weiliano de la persona hay que ver un fondo místico, relacionado con la evolución espiritual de la pensadora, sobre todo desde que lee a san Juan de la Cruz en otoño de 1941. La obra del místico español confirma a Simone Weil en su vivencia profunda de va-

⁷ S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 1, cit., p. 213.

ciamiento y desposesión. Ateniéndose a la doctrina sanjuanista y a su propia experiencia, pero teniendo igualmente en cuenta consideraciones de otras tradiciones espirituales, le repugna cualquier concepción que sitúe a la persona en el centro porque la interpreta como fuente de vanidad, como absurdo y sin raíces en lo real. Al ahondar en ello, adopta la noción de *impersonal* y la opone a la de persona, vinculando así lo *impersonal* con lo sobrenatural y lo sagrado y reservando lo “personal” para la señalada centralidad que autores como Maritain otorgan a la persona. “En cada hombre hay algo sagrado. Pero no es su persona. Tampoco es la persona humana. Es él, ese hombre, simplemente”⁸, escribe Simone Weil. La fuente de lo sagrado en el hombre es, para ella, impersonal: “Lo que es impersonal en el hombre es sagrado, y solo eso”⁹. La razón de fondo es esta constatación: todo ser humano espera el bien de sus semejantes; en el bien está la sola fuente de lo sagrado. La filósofa identifica ese bien con Dios.

Desde la más tierna infancia y hasta la tumba hay, en el fondo del corazón de todo ser humano, algo que, a pesar de toda la experiencia de los crímenes cometidos, sufridos y observados, espera invenciblemente que se le haga bien y no mal. Es eso lo que, ante todo, es sagrado en cualquier ser humano¹⁰.

En estas palabras hay ecos de *El libro de los muertos* del Antiguo Egipto, lectura que inspiró a la filósofa al tratar sobre la atención al otro y las obligaciones hacia él, como consta en las páginas de *L'Enracinement*. Debido a que los seres humanos esperan el bien de sus semejantes, cuando reciben de ellos un mal, reaccionan preguntando: “¿por qué me haces daño?”. Y si el mal persiste, gritan, protestan y expresan desconcierto ante el dolor que se les inflige. El mismo Cristo pasó por esta experiencia y esto confirma hasta qué punto “el bien es la única fuente de lo sagrado”¹¹. Sin embargo, los desgraciados no se quejan. A ellos dedica la autora reflexiones que no tienen parangón, tanto en *La persona y lo sagrado* como a lo largo de su obra.

Simone Weil relaciona lo sagrado con lo impersonal, con aquello que queda disuelto en el anonimato al desaparecer cualquier vestigio del yo. Está convencida de que “las cosas de primerísimo orden son esencialmente anónimas”¹² y están muy por encima de cuanto aporta fama y

⁸ *Ibid.*, p. 212.

⁹ *Ibid.*, p. 216.

¹⁰ *Ibid.*, p. 213.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 216.

gloria. La relación que establece entre lo personal y el encumbramiento de la persona observado en la obra de Maritain es evidente. “La persona en nosotros es la parte en nosotros del error y del pecado”¹³, escribe. Y, para subrayar lo impersonal, se acoge a la autoridad del Evangelio: “Dios hace salir el sol sobre buenos y malos y manda la lluvia sobre justos e injustos”¹⁴. Pero apela también a las enseñanzas de la mística universal: “El esfuerzo de los místicos siempre ha tenido por objeto que en su alma no hubiese parte alguna que dijera ‘yo’”¹⁵.

En cualquier caso, lo impersonal nunca será disolución del individuo en lo colectivo: aquello que en los seres humanos dice “nosotros” es “infinitamente más peligroso” para Simone Weil. La filósofa equipara lo social al “gran animal” denunciado por Platón en *República* y abomina de su carácter idólatra: “la colectividad es ajena a lo sagrado”¹⁶, escribe. Los seres humanos han de huir de lo colectivo para no quedar asfixiados. Pero la persona —tal como, según ella, la entienden los “personalistas”— tiende inexorablemente al gregarismo. ¿Cómo evitarlo? Solo se huye de él “elevándose por encima de lo personal”¹⁷. El paso de lo individual a lo impersonal es clave en el pensamiento weiliano¹⁸.

Simone Weil no separa su pensamiento de la acción. El trabajo que se le confía en Londres consiste en presentar su visión de la Francia y la Europa del mañana, y es una tarea urgente. Su labor de reflexión consiste ante todo en una lectura de la realidad a la luz de la verdad, pues verdad y realidad son para ella dos caras de una misma moneda: “La verdad es el fulgor de la realidad”¹⁹, escribe en *L'Enracinement*; en esta “lectura” atenta consistió su vocación.

Volcarse en lo real requiere tener la conciencia y la atención despiertas e iluminadas. Simone Weil llega al convencimiento de que, con esta actitud, en el terreno impersonal se adquiere luz, pero también mayor responsabilidad y compromiso. Podría decirse que en *La persona y lo sagrado* va de la conciencia personal a la realidad, y vuelve de nuevo a la conciencia, en un ejercicio admirable de probidad intelectual. Pensamiento riguroso y claridad de lenguaje son sus banderas en la vivencia de una vocación a la verdad emprendida con solo catorce años:

¹³ *Ibid.*, p. 217.

¹⁴ Mt 5, 45.

¹⁵ S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 1, cit., p. 217.

¹⁶ *Ibid.*, p. 217.

¹⁷ *Ibid.*, p. 218.

¹⁸ Véase M. BROU-LAPEYRE, *Le passage de la personne à l'impersonnel*, en FRANÇOIS L'YVONNET (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*, Albin Michel, Paris 1994.

¹⁹ S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 2, cit., p. 319.

A los catorce años caí en una de esas desesperaciones sin fondo de la adolescencia, y pensé seriamente en morir debido a la mediocridad de mis facultades naturales. Los extraordinarios dones de mi hermano, que tuvo una infancia y una juventud comparables a las de Pascal, me forzaron a tomar conciencia de mi mediocridad. No lamentaba éxitos externos, sino no tener acceso alguno a ese reino trascendente en el que habita la verdad, en el que únicamente entran los hombres auténticamente grandes. Prefería morir a vivir sin ella [la verdad]. Tras meses de tinieblas interiores, tuve de repente y para siempre la certeza de que cualquier ser humano, aun si sus facultades naturales son casi nulas, entra en ese reino de la verdad reservado al genio tan solo con el deseo de la verdad y haciendo un esfuerzo permanente de atención para alcanzarla²⁰.

En aquella Europa todavía en guerra, la filósofa piensa aspectos esenciales de la civilización cuya reconstrucción es apremiante: desde la educación de los jóvenes hasta la importancia del ejercicio del pensamiento en todos y cada uno de los ciudadanos: reflexionar, meditar... mirada amplia como arma frente al totalitarismo. “La corriente idólatra del totalitarismo solo halla obstáculos en una vida espiritual auténtica”²¹, leemos en las páginas de *L'Enracinement*.

3. Impersonal y colectivo

Simone Weil enfoca lo colectivo y lo impersonal como polos opuestos; podrían ponerse en paralelo con la polaridad establecida por Mounier entre el individualismo —frente a lo personal— y lo comunitario como resultado de la esencial apertura en que consiste la persona. Muchos de los defectos que la filósofa atribuye a la persona, Mounier los reprocha al individuo. Como observa Simone Fraisse, la idea de persona tratada por Simone Weil es problemática, tanto en su contenido como por el uso que hace del término²². Por ejemplo, cuando expresa que “la persona no se siente sagrada porque no lo es”²³, alude más al “personaje” que a lo que Mounier y los personalistas de su círculo entienden realmente por persona. El prestigio de lo social arrastra a esa “persona/personaje” y explica actitudes ególatras que tornan inauténticos a los seres humanos, ya sea porque quedan disueltos en el anonimato del grupo

²⁰ S. WEIL, *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966, pp. 38-39.

²¹ S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 2, cit., p. 184.

²² S. FRAISSE, *Cahiers Simone Weil*, t VII, n° 2, junio 1984, p. 121.

²³ S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 1, cit., p. 219.

o porque despiertan en ellos deseos de destacar y brillar. Lo impersonal, sin embargo, no es ni el resplandor externo ni lo que queda en secreto, sino un amarre de orden místico, una raíz del alma que permanece sujeta al Bien. El Bien está fuera y se nos da por gracia. La filósofa lo identifica con Dios, y descubre su presencia en cada ser humano a modo de un infinitamente pequeño semejante al grano de mostaza del Evangelio, la más pequeña de las semillas, o a la pepita de granada que se traga Proserpina en la tradición griega²⁴.

Simone Weil invita a cultivar la parte impersonal del alma desde la atención y el silencio, cuidando y nutriendo la vida interior, de la que forma parte el pensamiento. Tal cultivo se ejercita también con el trabajo cotidiano, cuyo vínculo con lo real es capital, pues supone un contacto directo con la materia. La filósofa otorga gran centralidad al trabajo: “Envilecer el trabajo es un sacrilegio”²⁵, afirma, y plantea la urgencia de alumbrar una espiritualidad del trabajo en cuyo seno perviva igualmente lo “impersonal”.

Al tiempo que trata las nociones personal e impersonal, Simone Weil afronta la de derecho. En *La persona y lo sagrado* reprocha al mundo del Derecho su “espíritu mercantil”²⁶, presente ya en 1789, y observa que, cuando median el Derecho y los derechos, las relaciones humanas se impregnan de tintes comerciales. Lo mismo reprocharía a los movimientos obrero y sindical, tan frecuentados por ella durante el ejercicio de su labor docente. Parte de esta confusión en torno a los conceptos de persona y derecho la atribuye a Maritain porque sus textos inducen a errores como “asimilar al derecho natural la ley no escrita de Antígona”²⁷. Maritain presenta a la protagonista de la tragedia de Sófocles como “heroína del derecho natural”, pero, para Simone Weil, la actitud de Antígona no tiene que ver con el derecho, sino con lo “absurdo” del amor sin medida, cualidad similar a la culminada por Cristo con su muerte en la Cruz. “El derecho no tiene ningún vínculo directo con el amor”²⁸, escribe la pensadora; es ajeno tanto al espíritu griego como a la inspiración cristiana, al menos cuando esta carecía de las influencias de Roma y el mundo hebreo²⁹. Su posición queda sintetizada en estas palabras de *La persona y lo sagrado*: “Por naturaleza, la persona está sometida a la colectividad.

²⁴ *Ibid.*, pp. 234-235.

²⁵ *Ibid.*, p. 221.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 222.

²⁸ *Ibid.*, p. 223.

²⁹ *Ibid.*

Y el derecho, por naturaleza, depende de la fuerza”³⁰. La colectividad y la fuerza son auténticos males para Simone Weil.

La fuente de lo sagrado solo se halla en el Bien, al que el ser humano accede desde el anonimato de lo impersonal. Pero, como se ha indicado, con frecuencia no se recibe el bien esperado y muchas personas no pueden ni siquiera lanzar un lamento de protesta.

“En quienes han sufrido demasiados golpes, como los esclavos, esa parte del corazón a la que el mal infligido hace gritar espontáneamente parece muerta. Pero nunca lo está del todo. Tan solo ya no puede gritar y queda en un gemido sordo e ininterrumpido.

Pero hasta en quienes el poder de gritar está intacto, el grito no logra expresarse ni hacia dentro ni hacia afuera con palabras seguidas. Y con frecuencia sucede que las palabras que tratan de traducirlo suenan completamente falsas.

Eso es tanto más inevitable cuanto que quienes más a menudo tienen ocasión de sentir que se les hace daño son los que menos saben hablar. Nada más horrible, por ejemplo, que ver en un tribunal a un desgraciado balbuceando frente al juez mientras este, con lenguaje elegante, expresa bromas divertidas”³¹.

La persona y lo sagrado constituye una defensa de los oprimidos y de los seres de desgracia, verdaderos protagonistas del drama social. Para Simone Weil, ellos son los más perjudicados por la confusión creada al orientar mal las nociones de derecho y persona:

“La noción de derecho arrastra con ella la de persona, por su propia mediocridad, pues el derecho tiene que ver con las cosas personales. Se sitúa en ese nivel.

Añadiendo a la palabra derecho de la persona, lo que implica en el derecho de la persona eso que se llama realización personal, se cometería un mal aún más grave. El grito de los oprimidos descendería todavía más por debajo del tono de la reivindicación y adoptaría así el de la envidia”³².

Si las nociones teóricas de persona y derecho resultan ajenas al bien, la filósofa destaca otra idea cuyo cumplimiento “es siempre un bien, en todas partes”: la obligación. Junto a la verdad, la belleza, la justicia y la

³⁰ *Ibid.*, p. 222.

³¹ *Ibid.*, pp. 214-215.

³² *Ibid.*, p. 224.

compasión, la obligación es un bien siempre y en todas partes³³. Por eso, su segunda “gran obra” —*L’Enracinement* o *El arraigo*— lleva por título “Preludio para una declaración de los deberes para con los seres humanos”.

4. Los desgraciados

“Los desgraciados suplican en silencio que se les dote de palabras para expresarse”³⁴. Simone Weil reconoce que en algunas épocas se les suministraron palabras, pero inadecuadas, pues quienes las eligieron eran ajenos a la desgracia. Es uno de los grandes problemas de las sociedades humanas, muy difícil de acometer porque “al pensamiento le repugna pensar en la desgracia tanto como a la carne le repugna la muerte”³⁵. La desgracia es una realidad que la autora conoció muy bien y está en el núcleo de su interpretación de la persona. Lo más dramático es la dificultad casi infranqueable para acceder a la realidad de la desgracia, pues para entrar en el mundo de los desgraciados hay que haber tocado existencialmente la desdicha y hasta hacerse un desgraciado, como le sucedió a la propia Simone Weil. No hay otra vía de acceso que la que ofrece un cambio de nivel, un “salto” al plano sobrenatural, apelando a la “luz que cae continuamente del cielo”³⁶ como la sola capaz de ofrecer energía a un árbol que hunde sus raíces en la tierra, pero sabiendo que, en realidad, “el árbol está arraigado en el cielo”³⁷. Aunque esta expresión evoque mundos lejanos, para la filósofa revela algo que se le hace cotidiano en los últimos años de su vida: lo sobrenatural. Supo acogerlo como parte de lo real y entenderlo, ejercitando la inteligencia y purificando la atención, desde el deseo más hondo, firmemente confiada en aquella revelación de sus catorce años. “Solo lo que viene del cielo es susceptible de imprimir realmente una marca sobre la tierra”³⁸, leemos en *La persona y lo sagrado*. La vida humana gira en torno al bien y a la verdad; cultivar el interior en esta perspectiva es tarea ineludible que cuenta con el don de la gracia.

En su radicalidad de vida y por su compromiso con la verdad, Simone Weil se expresa con claridad admirable. Sensible al significado de las cosas y al valor del lenguaje, escribe: “poner en boca de los desgraciados palabras pertenecientes a la región media de los valores, como demo-

³³ *Ibid.*, p. 226.

³⁴ *Ibid.*, p. 225.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 226.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

cracia, derecho o persona, es hacerles un regalo que no es susceptible de traerles ningún bien y les hace inevitablemente mucho daño”³⁹. PlanTEAMIENTO acorde con su concepción de la persona y el derecho. ¿Habría afirmado lo mismo si hubiese conocido lo que significa persona en la perspectiva de Mounier?

En *La persona y lo sagrado* es esencial la ya mencionada pregunta que lanzan quienes, esperando un bien, solo reciben daño. Cuando se trata de verdaderos seres de desgracia, apenas formulan la pregunta y aún menos gritan quejándose; son incapaces. Teniéndolos presentes, la filósofa escribe estas palabras sorprendentes:

Un tonto de pueblo, en el sentido literal de la palabra, que ame realmente la verdad, aunque no emitiera más que balbuceos, es por el pensamiento infinitamente superior a Aristóteles. Está infinitamente más cerca de Platón de lo que Aristóteles lo haya estado jamás. Tiene genio, mientras que a Aristóteles solo le conviene la palabra talento⁴⁰.

Los desgraciados son seres especiales para Simone Weil. De ellos destaca justamente la dimensión impersonal, avalada por la virtud de la humildad: “el genio real no es sino la virtud sobrenatural de la humildad en el campo del pensamiento”⁴¹; pero los desdichados lo ignoran. Solo los héroes puros —los santos o los auténticos genios— pueden socorrer a los desgraciados. Nadie más. Por incomprensión de la raíz impersonal en ellos. Considera así categóricamente que “el pensamiento humano no puede reconocer la realidad de la desgracia”⁴², y la prueba es que nadie se acerca de verdad a los desgraciados. Tampoco a la verdad. Su propia experiencia está marcada por estas dos realidades profundamente humanas y humanizadoras entre las que existe un vínculo espontáneo: ambas suplican sin voz. “Hay una alianza natural entre la verdad y la desgracia porque una y otra son suplicantes mudas, condenadas eternamente a permanecer sin voz ante nosotros”⁴³. Tal afirmación resume la vida y la obra de Simone Weil.

No le falta razón a la filósofa cuando sostiene que en el origen del estado de cosas al que asiste está la falta de vida espiritual de sus contemporáneos. ¿Diagnóstico exagerado? Del tiempo en que está en Londres

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 227.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 230.

⁴³ *Ibid.*, p. 228.

data *La abolición del hombre*, de C. S. Lewis⁴⁴, por poner un ejemplo del trabajo de alguien que admitiría el dictamen. En los últimos meses de su vida, Simone Weil parece profetizar lo que iba a suceder si prevalecían los derechos sobre las obligaciones. Su futuro es nuestro presente, y hoy recogemos los frutos: reivindicaciones sinnúmero de los propios derechos, sin alusión a obligaciones hacia los semejantes, y un individualismo exasperado que fulmina cuantiosos conatos de gratuidad. La pensadora desenmascara los problemas de fondo de la política, provocados por falta de atención al bien (y a la verdad y a la justicia y a la belleza) y a quienes albergan su semilla, esto es, todos los seres humanos y, entre ellos, particularmente los desgraciados. Como quienes conducen la vida social y política, estudiando conflictos y proyectando soluciones, “tienen el monopolio del lenguaje”, llegan a formar “una categoría de privilegiados” incapaces de entender que ninguna prerrogativa vale la pena⁴⁵. “Muchas verdades indispensables que salvarían a los hombres” no se dicen —así reflexiona Simone Weil— porque “quienes podrían decirlas no pueden formularlas y quienes podrían formularlas no pueden decirlas”⁴⁶. Y se fija una vez más en los desgraciados, a quienes los líderes ignoran porque desconocen la condición humana; no les prestan atención, y así no se puede remediar el drama social. La política era tarea imposible en la época devastadora en la que vive nuestra pensadora, a pesar de la esperanza que suscita toda una civilización por reconstruir. Aquel estado de cosas y la mentalidad reinante aún dificultaban más las posibles soluciones; fueron tiempos de “inteligencia oscurecida”⁴⁷ y la pensadora se pronunció con mucho dolor ante ellos.

Hoy asistimos a un mundo en el que se siembra la confusión por todas partes; la prevalencia desmedida de los derechos favorece esta situación. Nuestra autora profetizó, en cierto sentido, el “desorden establecido” al que a su vez también se refirió Emmanuel Mounier⁴⁸.

La desgracia es clave en el pensamiento weiliano, orientado desde la raíz a acoger y comprender a los marginales y desgraciados, entre los que ella misma se contaba. Se lo escribe a su madre veinte días antes de morir: “¿notas la afinidad, la analogía esencial entre estos locos [personajes de Shakespeare o de Velázquez, seres desgraciados como el rey Lear o los enanos de la corte española] y yo, pese a la Escuela, la agregación

⁴⁴ C. S. LEWIS, *La abolición del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 1998.

⁴⁵ S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 1, cit., p. 224.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 225.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 224.

⁴⁸ Véase, por ejemplo, el número de *Esprit* de (marzo de 1933): *Rupture de l'ordre chrétien et du désordre établi*.

o los elogios a mi inteligencia?”⁴⁹. Por su particular vivencia de la verdad y la desgracia, Simone Weil adopta para sí la imagen del “tonto de pueblo”. El vínculo entre la verdad y la desgracia expresa en su caso su misión entre la mística y la política, que hallamos también en la vivencia de Mounier. En ella, sin embargo, el vínculo de mística y política centra el pensamiento y la acción en “velar por que no se haga mal a los hombres”⁵⁰, a sabiendas de que los seres humanos contamos con el apoyo de la Sabiduría eterna y esta “no deja el alma humana por entero a merced del azar de los acontecimientos y la querencia de los hombres”⁵¹. A la pregunta: ¿qué puede liberar a los desgraciados de esa “lepra del alma” que es el horror que sienten por ellos mismos?, responde Simone Weil desde su espera confiada en la intervención de la gracia, sabiendo a la vez que “no se entra en la verdad sin haber pasado por el propio aniquilamiento”⁵².

Solo la operación sobrenatural de la gracia hace pasar al alma por su propio anonadamiento hasta el lugar en donde se recoge la especie de atención, la única que permite estar atento a la verdad y a la desgracia. La misma para los dos objetos. Una atención intensa, pura, sin motivo, gratuita, generosa, Y esta atención es amor⁵³.

Las obligaciones hacia los demás permiten dar el paso hacia una sabiduría que alberga una forma de vida de fondo místico, centrada en el modelo de Cristo.

5. Dios, Persona impersonal

Simone Weil concibe a Dios como “Persona impersonal”. Así lo presenta en sus Cuadernos y más específicamente en un texto redactado en Marsella poco antes de partir hacia los Estados Unidos, a petición del dominico Joseph-Marie Perrin, con quien conversó detenidamente sobre el cristianismo y las condiciones para recibir el bautismo católico. Admirado ante su vivencia interior, el religioso le pidió poner por escrito sus pensamientos sobre Dios; el resultado fue el ensayo “Formas del amor implícito a Dios”⁵⁴, en donde plasma la “obligación permanente” de amor de los seres humanos, que culmina con el amor a Dios. Se trata de un texto

⁴⁹ S. WEIL, *Œuvres complètes* VII, Gallimard, Paris 2012, p. 303.

⁵⁰ S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 1, cit., p. 233.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 229.

⁵³ *Ibid.*, p. 231.

⁵⁴ S. WEIL, *Œuvres complètes*, IV, 1, Gallimard, Paris 2008, pp. 285-336.

esencial sobre el amor “indirecto” a Dios. Los cuadernos de esta época están plagados de referencias a lo divino; el redactado en Nueva York se publicó bajo el título *La connaissance surnaturelle (El conocimiento sobrenatural)*.

El mensaje central de la filósofa es la renuncia a uno mismo, a imitación de Dios. Para ella, Dios no es concebible como todopoderoso; pensarlo así sería negar su esencia: el amor. Su visión de Dios y de la creación puede resumirse con estas palabras suyas: “Dios hace existir este universo consintiendo en no mandar en él, aunque tenga el poder de hacerlo, y deja reinar en su lugar, por una parte, a la necesidad mecánica ligada a la materia, incluida la materia psíquica del alma, y por otra, a la esencial autonomía de las personas pensantes”⁵⁵. Y el hombre ha de imitar la renuncia de Dios “vaciándose de la falsa divinidad, negándose a sí mismo, renunciando a ser imaginariamente el centro del mundo” y admitiendo “el reino de la necesidad mecánica en la materia y la elección libre en el centro de cada alma”⁵⁶. Simone Weil propone asumir y amar la obediencia para “renunciar a ser una persona” y hacerse así reflejo de Dios⁵⁷. Desde esta orientación, Dios solo puede concebirse como impersonal, modelo para “una persona que se supera a sí misma renunciándose”⁵⁸. La vida humana tornada hacia Dios requiere la abdicación permanente. La obediencia —“tal es el principio creador y ordenador del universo, tal la plenitud del ser”— es la regla de vida y el “modelo divino, absoluto, de este renunciamiento en nosotros”⁵⁹.

En la lectura del Evangelio también halla rastro de lo impersonal divino. Así, en el Cuaderno de Nueva York, anota: “Dios es impersonal en el Evangelio... Debe ser impersonal para ser inocente del mal y personal por ser responsable del bien”⁶⁰. Y plasma poco después su concepción de Dios como amor, con la marca de la impotencia:

“Dios no tiene palabra para decir a su criatura: te odio.

Pero la criatura tiene palabras para decir a Dios: te odio.

En cierto sentido, la criatura es más poderosa que Dios. Puede odiar a Dios, pero Dios, por su parte, no puede odiarla”.

Esta impotencia hace de él una Persona impersonal. Ama, no como yo amo, sino como una esmeralda es verde. Es “Amo”.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 299.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 300.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 313.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ S. WEIL, *Œuvres complètes*, VI, 4, Gallimard, Paris 2006, p. 142.

Y yo, si estuviera en estado de perfección, también amaría como una esmeralda es verde. Sería una persona impersonal.

No podemos ir más allá de cierto punto en el camino de la perfección si pensamos a Dios únicamente como personal. Para ir más allá, hay que hacerse semejante —a fuerza de deseo— a una perfección impersonal⁶¹.

Dios no es ni persona todopoderosa ni persona al modo de la humana; es más bien “impotencia”. Se puede afirmar, con Robert Chenavier, que “Dios es imposibilidad de ser algo distinto a un don que renuncia al ejercicio de la fuerza”⁶². La abdicación de Dios provee a los seres humanos del modelo divino de persona impersonal. Se trata de un camino de perfección centrado en la negación de uno mismo y en la fidelidad al principio de “descreación”, el que, a través de la obediencia, conduce a la plenitud del ser. Para que Dios descienda, hay que lograr que no quede en nuestra alma ningún rescoldo del yo, que cesemos de pronunciar la palabra “yo”. Porque, en realidad, “decir ‘yo’ es mentir”⁶³.

Un aspecto esencial de esta concepción del mundo es la ausencia —podría interpretarse también como “lejanía”⁶⁴— de Dios: “Dios está ausente del mundo, salvo por la existencia en este mundo de aquellos en los que vive Su amor. Estos deben estar presentes al mundo por la misericordia. Su misericordia es la presencia visible de Dios aquí abajo”⁶⁵. La presencia de Dios es real en los gestos compasivos de esas personas y en minúsculos destellos de un “infinitamente pequeño”, vivo y real: “Según la causalidad directa, el poder de Dios aquí abajo es un infinitamente pequeño”⁶⁶. Diminutos fulgores divinos en gestos sencillos trazados en la vida y presentes de forma misteriosa en la vivencia interior de los desgraciados, aunque ellos no lo sepan. Un “infinitamente pequeño” en donde radica, además, la diferencia entre el comportamiento humano y el animal⁶⁷; tal distinción está presente en la noción de persona de los llamados personalistas, que Simone Weil no llegó a conocer ni a confrontar.

⁶¹ *Ibid.*, p. 171.

⁶² R. CHENAUVIER, Estudio introductorio a *La personne et le sacré*, *Œuvres complètes* V, 1, cit., p. 211.

⁶³ S. WEIL, *Œuvres complètes*, VI, 4, cit., p. 174.

⁶⁴ J. L. LÓPEZ ARANGUREN, “Lejanía y cercanía de nuestro tiempo a Dios”, *Obras completas*, vol. 1, Trotta, Madrid 1994, pp. 398-411. Es el último capítulo de *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952), una de cuyos protagonistas es precisamente Simone Weil.

⁶⁵ S. WEIL, *Œuvres complètes*, VI, 4, cit., p. 131.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 345.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 78.

En su interés por el catolicismo, se detuvo a pensar a Dios como Persona de la Santísima Trinidad, pero aquí interpreta “persona” partiendo de la acepción de máscara; nada aporta esta parte a nuestra reflexión: “Las tres ‘Personas’ de la Trinidad. *Persona* [máscara]. Las tres máscaras de Dios”⁶⁸.

6. Un artículo de Jean Lacroix

En Londres, para apoyar su trabajo, Simone Weil pidió varios ejemplares de los *Cahiers d'Uriage*⁶⁹, revista de la “Escuela nacional de dirigentes de Uriage”. En esta institución colaboraron Emmanuel Mounier, François Perroux, Jean Lacroix o Jean-Marie Domenach, entre otros pensadores de prestigio. A pesar de que la Escuela fue iniciativa del régimen de Vichy, se convirtió en un foco de Resistencia y la cerraron al final de 1942. Jean Lacroix, que jugó un papel importante en la Resistencia de la región de Lyon, estuvo junto a Mounier en la fundación de *Esprit* y su familia viviría en la comunidad de “Les murs blancs”, en Châtenay-Malabry. En marzo de 1942, *Cahiers d'Uriage* publicaba “Personne, individu et communauté”, de Jean Lacroix. Algunos estudiosos del pensamiento de Simone Weil sostienen que la lectura de este artículo habría llevado a la pensadora a un replanteamiento de su visión de la persona. Es el caso de Florence de Lussy, quien explica la influencia del texto de Lacroix por la presencia en él de “un humanismo abierto y promovedor de una suerte de cristianismo universal con el que [S. Weil] se siente más a gusto, indiscutiblemente”⁷⁰. Esta autora se acoge a las siguientes palabras de Lacroix, que, en su opinión, tuvieron que impresionar a nuestra filósofa: “Para evitar los peligros de un repliegue sobre uno mismo y de un personalismo cerrado, hay que enraizarse en lo real, entrar en conversación poética con el mundo, conocer, amar y hasta, en cierto sentido, respetar la naturaleza”⁷¹. Lo argumenta afirmando que Lacroix muestra una persona “en acto” cuya existencia se encarna y arraiga en lo real. Sin embargo, por más que Simone Weil se reconociese en la expresión citada, realizó una muy distinta lectura de la noción de persona. Y ningún cambio de pers-

⁶⁸ *Ibid.*, p. 294.

⁶⁹ *Cahiers d'Uriage* los editaba la *École nationale des cadres de la jeunesse d'Uriage* (ENU o ENCU), fundada bajo el régimen de Vichy en 1940, en el castillo de Uriage, cerca de Grenoble. La institución pertenecía al *Secrétariat général de la jeunesse* y nació para formar a las nuevas élites francesas. Pero se convirtió en núcleo de la Resistencia merced a profesores que reprobaron la colaboración del Gobierno de Vichy con el régimen nazi.

⁷⁰ S. WEIL, *L'Enracinement ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Flammarion, 2014. Edición a cargo de F. DE LUSSY y M. NARCY, De la Présentation de Florence de Lussy, p. 24. “Personne, individu et communauté” está en anexo en las páginas 439-455.

⁷¹ *Ibid.*, p. 452.

pectiva se aprecia en lo escrito en Londres. Así lo ve de Robert Chenavier, uno de los responsables de la edición crítica de las *Œuvres complètes* de Simone Weil y autor de los estudios introductorios del tomo V (*Écrits de New York et de Londres*). El autor sostiene que no hay ni siquiera constancia de que Simone Weil leyera el artículo de Lacroix y que no es posible sostener que quedase “fuertemente impregnada” de la noción de persona de “Personne, individu et communauté”. La razón principal es el tratamiento dado por Lacroix a lo individual y a lo comunitario en el texto, al presentarlos como categorías de la persona: “Así se obtiene el aspecto comunitario de la persona, correlativamente a su aspecto individual, ambos en relación recíproca y vinculados necesariamente”⁷². En Lacroix se da una clara reciprocidad entre individuo y comunidad, pues considera que la persona participa de las dos dimensiones al unísono y ambas la van configurando a lo largo de la vida. Pero en *La persona y lo sagrado* hallamos la idea contraria; Simone Weil pretende separar con nitidez los planos personal y colectivo: “la relación entre la colectividad y la persona deben esclarecerse, con el único objeto de separar cuanto es susceptible de impedir el crecimiento y la germinación misteriosa de la parte impersonal del alma”⁷³. Si las diferencias entre individuo y colectividad han de quedar bien fijadas, es precisamente para promover el desarrollo de lo impersonal en cada ser humano.

Hay una evidente diferencia de vocabulario entre Simone Weil y los personalistas, como indica Simone Fraisse en el artículo citado: no definen del mismo modo las nociones de persona, comunidad o impersonal. Pero en los *Escritos de Londres*, particularmente en *La persona y lo sagrado* o *El arraigo*, la cuestión no se resuelve, ni mucho menos. El sentido de esta afirmación del comienzo de *La persona y lo sagrado*: “el vocabulario de la moderna corriente de pensamiento llamada personalismo es erróneo”⁷⁴ no cambia ni en este trabajo ni en los demás. La problematicidad de la noción de persona tiene, pues, raíces más hondas, y no puede limitarse a una mera cuestión semántica.

7. Conclusiones

Simone Weil no llegó a conocer el personalismo como lo interpretaron Emmanuel Mounier y el círculo de *Esprit*. No tuvo de la filosofía personalista más referencias que las académicas, concretamente el citado *Le Personnalisme. Suivi d'une étude Sur la perception externe et sur la*

⁷² *Ibid.*, p. 445.

⁷³ S. WEIL, *Œuvres complètes*, V, 1, cit., p. 120.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 212.

force, de Charles Renouvier (1903), trabajo que la llevaría a interpretar el personalismo como doctrina de carácter burgués. A él hay que añadir el citado libro neoyorkino de Maritain, con esas alusiones a la prosperidad y a la plenitud de la vida humana, que tanto la incordiaron. Y tal vez otras obras de Maritain leídas con anterioridad, como *Humanismo integral* (1935), que no apreció mucho y no es una obra de cuño personalista.

Como escribe Robert Chenavier, “no hay ninguna razón para suponer que el siguiente texto [*La persona y lo sagrado*] ataque directamente a Mounier. Sin embargo, hay razones para pensar que Jacques Maritain está en la diana de ciertos pasajes”⁷⁵. De nuevo, el repetido reproche a Maritain por destacar la prosperidad o la realización como aspectos centrales de la persona. En la misma línea, Simone Fraisse afirma que cuando Simone Weil denuncia que el personalismo prospera en ambientes burgueses y no en medios populares, y que los personalistas pertenecen a un mundo “de escritores que, por su profesión, poseen o esperan adquirir un nombre y una reputación”, apunta hacia Jacques Maritain, por más que el autor no tuviera ninguna necesidad de hacerse famoso⁷⁶.

Aunque no se puede afirmar que Simone Weil es una pensadora personalista, sí contempla un rasgo esencial del personalismo: la apertura hacia el otro y de manera particular hacia el otro desdichado. Tal atención es firme y constante en su vida y está presente en sus escritos, sobre todo en textos como “El amor de Dios y la desdicha” o “Formas de amor implícito a Dios”. En este último, al tratar el amor al prójimo, queda patente el papel tan especial que jugó en su vida la atención a los desgraciados. Sus reflexiones tienen presente el mensaje evangélico: “en el texto del Evangelio, se trata únicamente de la presencia de Cristo en los desgraciados”⁷⁷. Aunque conviene decir que la atención a los más desfavorecidos no surgió en ella al impregnarse del amor de Cristo, sino que estuvo presente desde muy niña; hay abundantes testimonios en la biografía de Simone Pétrement y en otras. “Tratar al prójimo desgraciado con amor viene a ser como bautizarlo”⁷⁸, anota nuestra filósofa. Pero para llegar a semejante atención a los seres de desgracia es preciso “consentir uno mismo en la desgracia, es decir, en la propia destrucción”⁷⁹, y hacerlo desde el “punto secreto que se halla en el centro de la persona humana y

⁷⁵ R. CHENAVER, Introducción a *La persona y lo sagrado*, *Œuvres complètes* V, 1, cit., pp. 207-208.

⁷⁶ S. FRAISSE, *Cahiers Simone Weil*, VII, 2, p. 123.

⁷⁷ S. WEIL, *Œuvres complètes* IV, 1, cit., p. 287.

⁷⁸ *Ibid.*, 291.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 292.

es principio de renuncia”⁸⁰. Se refiere asimismo a una “atención creadora” que interpreta como “prestar realmente atención a lo que no existe”⁸¹ o vive acaso como “humanidad ausente”, ya que “la humanidad no existe en la carne anónima inerte, al borde del camino”⁸². En estas imágenes evangélicas pone Simone Weil su toque particular. Recuerda que quien da pan a otro por amor de Dios ya ha obtenido su recompensa. En el pasaje del juicio final, Cristo llama a los bienaventurados invocando esta razón: “tuve hambre y me disteis de comer”; y la filósofa subraya que sabiendo que se da de comer al mismo Cristo se recibe una recompensa. Por eso observa: “Cristo agradece a quienes no sabían a quién estaban dando de comer”⁸³. Nótese el aspecto impersonal de su lectura: no hay que exponerse a recibir bien alguno: el bien está “fuera”, en ese Dios que mendiga a la puerta y no entrará en nuestra casa mientras no la vaciemos de cuanto dice “yo”.

Simone Weil vivió una transformación de orden metafísico y religioso. Su visión del mundo en 1943 —año de su muerte— es muy diferente de la que tenía diez años atrás, cuando enseñaba filosofía y luchaba por mejorar los sindicatos. Aquella rebeldía que se topó con la reprobación de la administración y numerosas incomprensiones se mudaría en obediencia profunda, marcada por el consentimiento, incluso al mal, cuando procuraba la prevalencia del bien. La compasión, entendida ante todo como comunión con los seres de desgracia, terminó siendo en ella una suerte de “locura de amor”: “El resplandor de la belleza se difunde sobre la desgracia por la luz del espíritu de justicia y amor, el único que permite a una mente humana ver y reproducir la desgracia tal como es”⁸⁴.

La conclusión de estas reflexiones la tomamos prestada de Simone Fraisse, esposa de Paul Fraisse, amigo y colaborador de Mounier:

Simone Weil y los personalistas no podían ser adversarios. Pero se servían de un vocabulario opuesto, casi por completo, fuente evidente de malentendidos. Para concluir con esta querrela de las palabras, me gustaría citar algunas frases que Mounier escribió al secretario general de la Policía en julio de 1942:

Hace mucho tiempo, contribuí a lanzar la palabra *personalismo*. Hoy, a algunos les gusta cargarla de todos los peca-

⁸⁰ *Ibid.*, p. 293.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.* Alusión a la Parábola del buen samaritano.

⁸³ *Ibid.*, p. 295.

⁸⁴ S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 1, cit., pp. 231-232.

dos (...). Se hace del personalismo el refugio de un individualismo vergonzoso (...). Si alguien insulta con tu nombre, ¿se puede reivindicar para ese nombre el contenido que hemos elegido para él y no el que le han impuesto otros, para asumirlo o para combatirlo? (*Mounier et sa génération*, p. 340).

Nuestros dos autores eligieron cada cual un contenido diferente. ¡Eran libres de hacerlo! A nosotros nos toca descifrar el sentido oculto bajo las palabras de las que se sirven⁸⁵.

Algo así se ha tratado de hacer en estas páginas.

Bibliografía

- BROC-LAPEYRE, M., "Le passage de la personne à l'impersonnel", en FRANÇOIS L'YVONNET (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*, Albin Michel, Paris 1994.
- CANCIANI, D., Introducción a *Una Costituente per l'Europa*, *Scritti londinesi*, Roma, Castelvecchi, 2013, pp. 48 sq.
- , "Contre le personnalisme: Mounier et Maritain? Les enjeux d'une polémique", dans *Cahiers Simone Weil*, XXXVIII 1, (mars 2015), p. 6 sq.
- LACROIX, J., "Personne, individu et communauté", *Cahiers d'Uriage*, 3^e année, n^o 29, mars 1942, pp. 9-20. En la edición citada de *L'Enracinement* (Flammarion, Paris 2014), pp. 439-445.
- LEWIS, C.S., *La abolición del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 1998.
- LÓPEZ ARANGUREN, J.L., "Lejanía y cercanía de nuestro tiempo a Dios", *Obras completas*, vol. 1, Trotta, Madrid 1994, pp. 398-41.
- PAOLA G. DI NICOLA E DANESE, A. (Coord.), *Persona e impersonale. La questione antropologica in Simone Weil*, Rubbertino, Soveria Mannelli (CZ), 2009.
- FRAISSE, S., "Simone Weil, la personne et les droits de l'homme", dans *Cahiers Simone Weil* tome VII, n^o 2, juin 1984, pp. 120-132.
- PÉTREMENT, S., *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris 1997.
- SPRINGSTED, E. O., "Beyond the Personal: Weil's Critique of Maritain", in *Harvard Theological Review*, 98-2, (avril 2005), pp. 209-218.
- WEIL, S., *L'Enracinement ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Flammarion, collection Champs classiques, Paris 2014. Con Presentación, notas, variantes y anexos a cargo de Florence de Lussy y Michel Narcy.
- , *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966, pp. 38-39.
- , *Œuvres complètes*, tome IV, vol. 1, *Écrits de Marseille (1940-1942)*, Gallimard, Paris 2008.

⁸⁵ S. FRAISSE, cit., p. 125.

- , Œuvres complètes, tome V, vol. 1, Écrits de New York et de Londres, Gallimard, Paris 2019.
- , Œuvres complètes, tome V, vol. 2, *L'Enracinement*, Gallimard, Paris 2013.
- , Œuvres complètes, tome VI, vol. 4 (juillet 1942 - juillet 1943), *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 2006.
- , Œuvres complètes, tome VII, vol. 1, Correspondance familiale, Gallimard, Paris 2012.

La alteridad y la pérdida de los relatos: una lectura personalista de Byung-Chul Han

*The alterity and the loss of narratives: a personalist
reading of Byung-Chul Han*

SAMUEL SEGURA RENU*

Resumen: Este artículo explora la cuestión de la alteridad y la pérdida de los relatos en el marco de la crítica de Byung-Chul Han a la sociedad hipertecnológica. Se parte de Han como autor central, cuyas reflexiones sobre la digitalización y la aceleración contemporánea muestran cómo se ha debilitado el encuentro auténtico con el Otro y cómo se erosiona la capacidad de reconocerlo como sujeto pleno. En diálogo con Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Simone Weil, Paul Ricœur y Alasdair MacIntyre, se realiza una lectura personalista de Han, utilizando a estos pensadores como interlocutores y herramientas comparativas que permiten profundizar en la problemática de la alteridad y la narratividad. El análisis se articula en torno a tres propuestas para contrarrestar la fragmentación social y la superficialidad en las relaciones humanas: en primer lugar, la revalorización de los rituales como espacios genuinos de encuentro; en segundo lugar, la recuperación de los relatos comunitarios como marcos compartidos de sentido; y finalmente, la restauración de una ética del encuentro, basada en la empatía, el respeto y la apertura al otro. De este modo, se busca rescatar la centralidad de la alteridad en un mundo marcado por la lógica digital y el predominio de la comunicación superficial.

Palabras clave: Alteridad, digitalización, rituales, relatos, ética.

Abstract: This paper explores the question of alterity and the loss of narratives within the framework of Byung-Chul Han's critique of the hypertechnological society. Han is taken as the central author, whose reflections on digitalization and contemporary acceleration reveal how authentic encounters with the Other have been weakened and how the capacity to recognize the Other as a full subject has eroded. In dialogue with Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Simone Weil, Paul Ricœur, and Alasdair MacIntyre, the article offers a personalist reading of Han, using these thinkers as interlocutors and comparative tools that help to

* Societat Catalana de Filosofia. Email: ssegurre@uoc.edu. ORCID 0000-0001-6192-9954

deepen the discussion of alterity and narrativity. The analysis is structured around three proposals to counteract social fragmentation and superficiality in human relationships: first, the revalorization of rituals as genuine spaces of encounter; second, the recovery of community narratives as shared frameworks of meaning; and finally, the restoration of an ethics of encounter grounded in empathy, respect, and openness to the other. In this way, the study seeks to recover the centrality of alterity in a world shaped by digital logic and the predominance of superficial communication.

Keywords: Alterity, digitalization, rituals, narratives, ethics.

Recibido: 12/02/2025

Aceptado: 16/09/2025

1. Introducción

Desde la perspectiva de Emmanuel Mounier, no podemos hablar solo de personalismo, sino que debemos hablar de *personalismos*, en plural. Esto se debe a que el personalismo no se identifica con un sistema filosófico cerrado ni con una única escuela filosófica. Tampoco es una mera actitud¹. Es una filosofía que parte del universo personal y lo toma como referencia para el análisis y la reflexión sobre la sociedad, el mundo y la vida. En el marco de esta investigación, la categoría de la *alteridad* resulta decisiva, y aquí es donde el diálogo con otros pensadores ilumina la crítica de Byung-Chul Han a la sociedad hipertecnológica.

El *Tú* de Martin Buber expresa la dimensión relacional y dialógica de la existencia². Conviene precisar, sin embargo, que en la obra de Buber el *Tú* no se restringe necesariamente a una persona concreta, ni el *Ello* a las cosas en sentido estricto. Se trata más bien de categorías existenciales que describen modos de relación. Cualquier realidad —incluso una persona— puede ser tratada desde la actitud *Yo-Ello*, como objeto disponible y manipulable, del mismo modo que una cosa o un acontecimiento del mundo pueden ser acogidos en la actitud *Yo-Tú*, es decir, vividos como presencia significativa y portadora de sentido: “Cada Ello, si entra en la relación, puede volverse un Tú”³. Esta ambigüedad es fundamental, pues muestra que la tarea existencial de la persona consiste en discernir

¹ Cfr. E. MOUNIER, *El personalismo*, EUDEBA, Buenos Aires 1957, p. 5.

² Especialmente desarrollado en su obra: M. BUBER, *Yo y Tú*, Nueva Visión, Buenos Aires 1982.

³ *Ibid.*, p. 20.

constantemente la forma en que se relaciona con el mundo y con los demás. En este sentido, la crítica de Han a la digitalización puede leerse como la constatación de un desplazamiento generalizado hacia la actitud *Yo-Ello*, donde incluso el rostro humano aparece reducido a dato, perfil o mercancía de consumo, y donde se vuelve cada vez más difícil sostener la experiencia plena de un *Yo-Tú*.

Si en Buber la categoría *Yo-Tú* remite a un horizonte existencial que abre a la presencia y al reconocimiento, en Lévinas el énfasis se desplaza hacia la radicalidad ética de esa presencia. Para el filósofo lituano-francés, la alteridad se sitúa en el centro mismo de la ética, como una filosofía primera: la responsabilidad frente a la irrupción del rostro del Otro que me llama⁴. Mientras que en Buber lo decisivo es la reciprocidad del diálogo, en Lévinas, la asimetría es constitutiva: el Otro se presenta con una primacía que me obliga antes incluso de cualquier acuerdo o palabra. Allí donde Buber subraya la actitud relacional que puede abarcar tanto personas como cosas, Lévinas sitúa en primer plano la irreductibilidad del Otro humano, cuya aparición rompe toda objetivación y me desinstala de mi propio centro.

Simone Weil ofrece un tercer matiz complementario. Para ella, la categoría de *obligación* se sitúa en el fundamento mismo de la vida ética: todo ser humano, por el mero hecho de serlo, es portador de una dignidad que reclama mi atención y mi cuidado, incluso si esa persona no reconoce ni ejerce ningún derecho en sentido formal: “El objeto de la obligación, en el ámbito de las cosas humanas, es siempre el hombre como tal. Hay obligación hacia todo ser humano por el mero hecho de serlo, sin que intervenga ninguna otra condición, e incluso aunque el ser humano mismo no reconozca obligación alguna”⁵. A diferencia de Buber, que habla en términos de diálogo, o de Lévinas, que pone el acento en la interpelación del rostro⁶, Weil formula una ética de la atención que descubre en cada ser humano una necesidad radical de ser reconocido. Su pensamiento amplía, así, la reflexión sobre la alteridad en clave personalista, pues no solo subraya la importancia del encuentro, sino también la obligación incondicional de abrirse al Otro allí donde aparece vulne-

⁴ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002, p. 208.

⁵ S. WEIL, *Echar raíces*, Trotta, Madrid 1996, p. 24.

⁶ Cfr. MEDINA DELGADILLO, J., “Persona como rostro, y rostro como mandato en el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, en *Quién. Revista De filosofía Personalista*, 2 (2015), pp. 65-75.

rabilidad y sufrimiento —a pesar de que el término *persona* para ella no sea particularmente adecuado⁷.

2. Alteridad y narratividad

El encuentro con la alteridad se da con la apertura del *yo* —entendida como el sujeto en primera persona— al *Otro* —sujeto en segunda persona respecto del *yo* y en primera persona respecto de sí mismo—. El encuentro con el Otro y la relación que establezco con él consituyen el fundamento de la subjetividad e incluso, para Lévinas, de la racionalidad⁸. Por lo tanto, la subjetividad como espacio de autoconsciencia y de estructura de pensamiento racional es fruto de este encuentro relacional del *yo* con el tú. La estructura personal, relacional y dialógica son condiciones de posibilidad para el desarrollo racional de la persona. Es desde esta perspectiva y paradigma desde donde leemos la obra de Byung-Chul Han. Especialmente en *No-Cosas*⁹, Han asume esta condición específicamente humana de la alteridad para criticar la contemporaneidad tecnológica, que digitaliza todos los ámbitos de la existencia humana, deshumanizándola precisamente porque le roba espacios de encuentro y de relación. En este contexto hipertecnológico, las relaciones humanas están constantemente mediadas por dispositivos electrónicos que obstaculizan este encuentro interpersonal. Objetos deshumanizadores como el *smartphone* se han impuesto en la vida social y han ocupado la centralidad de la atención, desplazando la alteridad. Han, citando a Roland Barthes, defiende que el tacto es el sentido “más desmitificador”¹⁰, a diferencia de la vista, que es el que más conserva el asombro y la reverencia por lo bello. *Digital* proviene del latín *digitalis*, es decir, relativo a los dedos. La pantalla táctil del *smartphone* lleva el fenómeno de lo digital a su extremo, y tras él “nos retiramos a una burbuja que nos blindamos frente al otro. [...] La digitalización hace desaparecer al *otro como mirada*”¹¹. Este fenómeno no solo afecta la forma en que percibimos al Otro, sino también la manera en que construimos nuestra propia identidad y nos relacionamos con el mundo. En la era digital, la mirada ha sido sustituida por la imagen fragmentada en una pantalla, donde la presencia del Otro se reduce a un conjunto de datos y representaciones. Esta hiperrepresentación genera una paradoja: mientras más imágenes consumimos, menos contacto real experimentamos. La digitalización impone

⁷ Cfr. S. WEIL, *La persona y lo sagrado*, Hermida, Madrid 2019.

⁸ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p. 221.

⁹ B.-C. HAN, *No-cosas*, Taurus, Madrid 2021.

¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹¹ *Ibid.*, p. 35.

una lógica donde la comunicación ya no está mediada por el cuerpo y la presencia física, sino por interfaces que filtran, seleccionan y, en última instancia, transforman nuestra percepción del Otro. La desaparición del rostro del Otro en la virtualidad tiene efectos profundos en la construcción de la subjetividad. Han advierte que, al desvanecerse la presencia del Otro en el espacio social, el sujeto contemporáneo queda atrapado en una dinámica de autoafirmación narcisista, donde el reconocimiento ya no se da en la mirada del Otro, sino en la acumulación de *likes* y validaciones efímeras. Esto provoca un fenómeno de alienación emocional: la supuesta hiperconectividad digital no fortalece los lazos humanos, sino que los debilita, convirtiendo la comunicación en un ejercicio de consumo y rendimiento, en lugar de un espacio para el encuentro auténtico. La mirada que interpela, que cuestiona y que exige una respuesta ética, queda reemplazada por la pantalla, que solo refleja la imagen de uno mismo. En última instancia, el proceso de digitalización no solo elimina al Otro como presencia, sino que también borra la capacidad de construir sentido a través de la relación con los demás.

El *smartphone* representa la omnipresencia digital en nuestras vidas —pues todo el mundo lo lleva encima a punto para echarle mano— que termina de desplazar completamente la centralidad que le corresponde al Otro, no al dispositivo. Han señala que esto conlleva dejar de tratar al otro como se merece, pues “el otro, despojado de su alteridad, se rebaja hasta convertirse en un objeto disponible y consumible”¹². Ya desde Kant sabemos que tratar al otro como a un objeto significa vulnerar su dignidad inviolable, pues significa tratarlo como un medio y no como un fin¹³. Como es lógico, esta pobreza ética afecta no solo al tú que no es tratado como es debido, sino también al yo, pues este queda prisionero de una reclusión narcisista en torno a su propio ego: “la pantalla es muy pobre en mundo y realidad. Sin nada enfrente, sin un tú, solo damos vueltas alrededor de nosotros mismos. [...] Solo una reanimación de lo otro podría liberarnos de la pobreza del mundo”¹⁴.

Byung-Chul Han, en *La desaparición de los rituales*¹⁵, habla de las causas que han provocado este desplazamiento de los espacios de encuentro interpersonal, las cuales curiosamente coinciden con las aportaciones de Paul Ricœur y Alasdair MacIntyre respecto a la concepción narrativa de

¹² *Ibid.*, p. 71.

¹³ Cfr. I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid 1994, p. 66.

¹⁴ B.-C. HAN, *No-cosas*, cit., p. 72.

¹⁵ B.-C. HAN, *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*, Herder, Barcelona 2020.

la persona. Estas aportaciones pueden ayudarnos a arrojar luz sobre la situación actual y, sobre todo, a buscar soluciones. Ricœur, en *Tiempo y narración*¹⁶, argumenta que la persona solo puede comprenderse a través del relato de su vida, que integra las experiencias individuales con la historia compartida de la comunidad. Esta dimensión relacional de la narración se vincula con la idea personalista de que la persona se realiza plenamente en su encuentro con el otro¹⁷, en un encuentro concretizado en la historia. También MacIntyre, en *Tras la virtud*¹⁸, añade que el ser humano es esencialmente un *animal narrativo*: “Comienza a surgir una tesis central: el hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias”¹⁹. Los otros, para MacIntyre, pertenecen a mi trama narrativa como yo pertenezco a la suya: “soy parte de sus historias, como ellos son parte de la mía. El relato de la vida de cualquiera es parte de un conjunto de relatos interconectados”²⁰. Según MacIntyre, la fragmentación de las tradiciones en la modernidad tardía ha roto estos marcos narrativos, dejando a las personas aisladas y sin referentes éticos claros. Esta ruptura impacta directamente en la capacidad de reconocer y valorar la alteridad, ya que solo es posible entender al otro plenamente dentro de un contexto narrativo común.

Esta concepción narrativa ofrece un nuevo enfoque para repensar el valor de los relatos como espacios donde históricamente ocurre el encuentro y el reconocimiento de la alteridad. En el relato acontece la aparición simbólica, racional e histórica del yo ante el tú y viceversa. Es la concretización histórica del abstracto relacional. En palabras de Lévinas: “Mi ser se produce al mostrarse a los otros en el discurso; es lo que se revela a los otros [...]. Soy en verdad al producirme en la historia bajo el juicio en que ella me juzga, pero bajo el juicio que efectúa en mi presencia, es decir, al dejarme la palabra”²¹. Y, al mismo tiempo, el encuentro con el rostro del Otro es la fuente que origina las narraciones en las que nos encontramos inmersos y todo el imaginario simbólico compartido. Sin relación interpersonal no habría posibilidad de contar historias ni de dotar de significado las palabras. Siguiendo con Lévinas, dice: “Si el cara-a-cara funda el lenguaje, si el rostro aporta la primera

¹⁶ Cf. P. RICŒUR, *Tiempo y narración (Vols. I-III)*, Siglo XXI, México D.F. 2004.

¹⁷ Cf. J. OLAECHEAER CATTER, “Fecundidad mayéutica entre alteridad y persona: análisis de un texto de Paul Ricœur”, en *Quién. Revista De filosofía Personalista*, 21 (2025), pp. 73-89.

¹⁸ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1984.

¹⁹ *Ibid.*, p. 266.

²⁰ *Ibid.*, p. 269.

²¹ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p. 264.

significación, instauration la significación misma en el ser, el lenguaje no sirve solamente a la razón, sino que es la razón”²². Por lo tanto, como ya se apuntaba al principio, el encuentro interpersonal es dador de significado a las palabras y es el portador de la racionalidad. Sin encuentro no habría lenguaje, sin lenguaje no habría historias, y sin todo ello no habría racionalidad. Toda civilización racional es aquella que es portadora de una sabiduría ancestral que se ha ido transmitiendo de generación en generación, de tú a tú, de persona a persona; a través de las historias y relatos compartidos y recontados de unos a otros. Y, siguiendo con Lévinas, en esta producción de lenguaje como significación de las palabras, proceso mediante el cual designo un referente al significante, el centro de gravedad está en el otro, no en el yo ni en las cosas mismas. Esta es la gracia y la genialidad del paradigma personalista:

“Un mundo cuerdo es un mundo en el que hay Otro gracias al cual el mundo de mi gozo llega a ser tema con una significación. Las cosas adquieren una significación racional y no solamente de simple uso, porque otro está asociado a mis relaciones con ellas. Al designar una cosa, la designo para otro. El acto de designar modifica mi relación de gozo y posesión de las cosas, y las coloca en la perspectiva de Otro”²³.

Las palabras no se producen ni se significan para que el yo las posea, sino que tienen sentido siempre en la perspectiva del otro de la relación. Las palabras son un medio para la transmisión y para la comunicación. Son el *entre* entre el yo y el tú. Son, a su vez, el puente de unión, el vínculo de la relación interpersonal. En lenguaje buberiano serían ese *ello* al que nos referimos en el hablar con el tú, el tema de conversación, la cosa significada; pero que, como se decía más arriba, está en la *perspectiva del otro*. Lévinas lo explica de la siguiente manera: “La palabra que designa las cosas atestigua su partición entre yo y los otros. [...] Este desprendimiento tiene un sentido positivo: es la entrada de las cosas en la esfera del otro. La cosa llega a ser tema. Tematizar es ofrecer el mundo a Otro por la palabra”²⁴. Y la narración sería toda la trama de interrelaciones y vínculos entre personas que construyen el conjunto simbólico de comprensión de la realidad, sin el cual resulta imposible entender el mundo en el que vivimos. Sin este trasfondo de significación, la comunicación y la comprensión mutuas quedan profundamente limitadas, porque no hay puentes de unión.

²² *Ibid.*, p. 221.

²³ *Ibid.*, p. 222.

²⁴ *Ibid.*

Coincidiendo con esta mirada narrativa del universo personal, el crítico filósofo surcoreano señala la pérdida de los grandes relatos en las sociedades contemporáneas. Un fenómeno que ya había anticipado Jean-François Lyotard, pero que Han sitúa en un contexto de hiperindividualismo y fragmentación digital. En *La desaparición de los rituales*, Han señala que los rituales y los relatos compartidos eran elementos estructuradores de la comunidad, que permitían conectar a la persona con su historia, con los demás y con la trascendencia. Su desaparición ha dejado un vacío que ha sido ocupado por narrativas superficiales y efímeras, dictadas por la lógica del mercado y la volatilidad de las redes sociales. Dice Han: “Lo simbólico como un medio en el que se genera y por el que se transmite la comunidad está hoy, con toda claridad, desapareciendo. La pérdida de lo simbólico y la pérdida de lo ritual se fomentan mutuamente”²⁵. Han explica que los rituales no tienen cabida en la sociedad neoliberal, ya que esta ha destruido sus bases comunitarias, convirtiendo todo en algo instrumental y funcional. La sociedad del rendimiento elimina los espacios donde las personas se encuentran desinteresadamente: “las informaciones, por el contrario, son aditivas, no narrativas. No se fusionan en una historia, en un canto que genera sonido e identidad. Solo permiten una inacabable acumulación. Al pie del vetusto peral silvestre reina el silencio, pues todo se ha narrado ya. Hoy el ruido de la comunicación desbanca el silencio”²⁶.

El personalismo parte de la premisa de que la persona solo puede desarrollarse en relación con los demás: “La segunda esfera es la vida con los hombres. La relación es allí manifiesta y adopta la forma del lenguaje. Allí podemos dar y aceptar el *Tú*”²⁷. Pero esta relación no es meramente funcional ni de carácter *a priori*²⁸, sino que implica una concreción en el mundo, en lo real, en el espacio y en el tiempo, en la historia. Es en esta trama de interrelaciones dentro de la comunidad histórica donde se comparten relatos, tradiciones y rituales que dan forma a la vida y la llenan de sentido. Desde esta perspectiva, la lectura personalista de Byung-Chul Han permite articular un diálogo fecundo con autores como Paul Ricoeur y Alasdair MacIntyre. Todos ellos, desde distintos ángulos, subrayan la necesidad de recuperar los marcos narrativos que sostienen la identidad y el reconocimiento del Otro. Así, el análisis se organiza en torno a tres vías complementarias para revalorizar la relación con la alteridad: la revitalización de los rituales como espacios de encuentro,

²⁵ B.-C. HAN, *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*, cit., p. 17.

²⁶ *Ibid.*, pp. 45-46.

²⁷ M. BUBER, *Yo y Tú*, cit., p. 8.

²⁸ *Ibid.*, p. 18.

la recuperación de los relatos comunitarios como horizontes de sentido compartido y la restauración de una ética del encuentro basada en la apertura, la empatía y el respeto.

2.1. Rituales

En primer lugar, resulta esencial recuperar los rituales como espacios de encuentro, donde abundan los símbolos y las significaciones profundas en lugares de reunión comunitaria. Han afirma que los rituales son acciones simbólicas que dan estabilidad y sentido a la vida. A lo largo de la historia, los rituales han cumplido una función estructuradora en las sociedades humanas, no solo como prácticas religiosas o culturales, sino como dispositivos que ordenan la experiencia del tiempo y del vínculo social. En la tradición occidental, desde los misterios eleusinos en la Grecia clásica hasta los ritos cristianos, la dimensión ritual ha sido un mecanismo para construir significados colectivos y reforzar la identidad comunitaria.

En la sociedad contemporánea, marcada por la aceleración y la hiperconectividad, los rituales han sido vaciados de contenido o reducidos a meras formalidades sin peso simbólico. La mercantilización de ciertas prácticas tradicionales ha llevado a que muchos rituales sean absorbidos por la lógica del consumo, perdiendo su capacidad de generar experiencias transformadoras. Sin embargo, una recuperación consciente de los rituales no implica un retorno acrítico a las prácticas del pasado, sino una reconfiguración que los adapte a las necesidades actuales sin perder su capacidad de generar comunidad y sentido. Como señala Han, la ausencia de rituales profundos ha dado paso a interacciones superficiales, donde la inmediatez y la falta de significado prevalecen sobre el encuentro auténtico con el Otro.

Históricamente, en occidente el cristianismo se ha encargado de aportar estos rituales como espacios de reunión que estructuran la vida de los pueblos, aportando un contexto narrativo común:

“La religión cristiana es, en marcada medida, narrativa. Días festivos como los de Pascua, Pentecostés y Navidad son clímax narrativos dentro de una narración global que genera sentido y da orientación. Cada día alcanza su tensión narrativa propia y obtiene su relevancia específica dentro de la narrativa global. El propio tiempo se hace narrativo, es decir, significativo. El capitalismo no es narrativo, no narra, solo cuenta. Priva

al tiempo de toda significación. Profana el tiempo reduciéndolo a tiempo laboral. Así es como los días resultan todos iguales”²⁹.

Estos rituales, a menudo marginados en la sociedad contemporánea, pueden reintroducir momentos compartidos que fomenten conexiones profundas entre las personas, creando oportunidades para relaciones genuinas que trasciendan la superficialidad imperante. Además, en un mundo frenético donde prima la velocidad y la inmediatez, faltan momentos para detenerse, para frenar y poder observar la realidad con perspectiva. Los rituales también representan estos momentos de pausa tan fundamentales. A menudo falta profundidad en la comprensión del sentido de la vida y de las grandes preguntas metafísicas sobre la existencia, precisamente porque faltan momentos propicios para que dichos interrogantes se susciten. Los rituales, mediante su alto contenido simbólico y narrativo, son un espacio ideal para profundizar en estos significados tan fundamentales. Permiten volver a conectar con el Otro y con el sentido profundo de la vida. Este volver a momentos de comprensión también nos permite dar un motivo más genuino al hecho festivo, al momento de celebración. Porque hoy, a menudo, predominan las fiestas y festejos que tienen el único fin del ocio y la recreación, como contrapeso al agotamiento físico y mental que provocan el trabajo y el rendimiento propios del sistema de producción capitalista. Hoy el fin de la fiesta es pasarlo bien. Es un fin que no busca conectar con estas grandes preguntas de sentido, sino más bien huir de ellas, no pensar. Estas fiestas no permiten la pausa, el recogimiento y la relajación que nos aportan el silencio o la música sosegada de los rituales, sino que fomentan la desconexión enajenada. El momento de fiesta más bien busca llenar el silencio-vacío existencial con altos decibelios de música y con alta gradación de alcohol en sangre. Las fiestas de hoy son una suerte de canto a un hedonismo desenfrenado y ebrio más que un momento de cordura y sobriedad en búsqueda de significados profundos. Son, por tanto, la otra cara de la moneda de la sociedad del rendimiento. Son su válvula de escape, su contrapeso necesario para soportar el agotamiento físico y mental del *animal laborans* mercantilizado. En esta misma dirección, Han apunta lo siguiente: “Quizá deberíamos recuperar aquella festividad divina, en lugar de seguir siendo siervos del trabajo y del rendimiento. Deberíamos percatarnos de que hoy, habiendo absolutizado el trabajo, el rendimiento y la producción, hemos perdido toda festividad, todo tiempo sublime. El tiempo laboral, que hoy se totaliza, destruye aquel tiempo sublime como tiempo de la fiesta”³⁰.

²⁹ B.-C. HAN, *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*, cit., pp. 62-63.

³⁰ B.-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2020, pp. 105-106.

2.2. Relatos

En segundo lugar, es necesario revalorizar los relatos comunitarios como marcos que dan coherencia tanto a la identidad personal como a la colectiva. Según Ricœur, los relatos colectivos estructuran la experiencia humana y permiten situar la vida individual dentro de un horizonte más amplio de significado. Como afirma el filósofo, “podemos hablar de la historia de una vida indirectamente gracias a la poética del relato. La historia de la vida se convierte, de ese modo, en una historia contada”³¹.

La desaparición de estos relatos compartidos ha generado una crisis de identidad en la modernidad tardía. Sociedades que han experimentado cambios radicales en sus relatos fundacionales, como las transiciones postcoloniales o la caída de sistemas totalitarios, han evidenciado cómo la pérdida de un marco narrativo común conduce a fragmentaciones sociales y a la incertidumbre sobre el sentido del presente y el futuro. MacIntyre advierte que sin relatos compartidos no hay posibilidad de una ética común, pues la moralidad misma está anclada en la tradición narrativa de una comunidad. En este sentido, la crisis de relatos en la era digital no solo afecta a la forma en que los individuos construyen su identidad, sino que también debilita el entramado moral y político de la sociedad, dejando a los sujetos a la deriva en un mundo donde el sentido ya no es compartido, sino atomizado en discursos individuales y efímeros. Esto implica recuperar las tradiciones narrativas que históricamente han servido de apoyo para las identidades individuales y comunitarias. Hablamos también de identidades comunitarias porque la comunidad es el entorno donde se han transmitido oralmente estas historias y relatos: “Mediante la recitación, el relato se inscribe en una comunidad, la agrupa”³². Y esta recitación es una forma de transmisión de la tradición oral. Mediante la repetición es como una comunidad conserva los relatos en la memoria, una memoria viva y dinámica, actualizada continuamente mediante la recitación oral repetida. En palabras de Ricœur: “Una comunidad, un pueblo o un grupo de protagonistas siempre tratan de recuperar la tradición o las tradiciones de sus orígenes. Este acto comunitario de la repetición es, al mismo tiempo, una nueva fundación, una inauguración que ‘hace historia’”³³.

³¹ Cfr. P. RICŒUR, *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona 1999, p. 216.

³² *Ibid.*, p. 194.

³³ *Ibid.*, p. 213.

MacIntyre destaca que estas historias compartidas proporcionan un sentido de continuidad y pertenencia, elementos indispensables para reconstruir el tejido social fragmentado por la hipermodernidad:

“Escuchando narraciones sobre madrastras malvadas, niños abandonados, reyes buenos pero mal aconsejados, lobas que amamantan gemelos, hijos menores que no reciben herencia y tienen que encontrar su propio camino en la vida e hijos primogénitos que despilfarran su herencia en vidas licenciosas y marchan al destierro a vivir con los cerdos, los niños aprenden lo que son un niño y un padre, el tipo de personajes que pueden existir en el drama en que han nacido y cuáles son los derrotados del mundo. Prívase a los niños de las narraciones y se les dejará sin guion, tartamudos, angustiados en sus acciones y en sus palabras. No hay modo de entender ninguna sociedad, incluyendo la nuestra, que no pase por el cúmulo de narraciones que constituyen sus recursos dramáticos básicos. La mitología, en su sentido originario, está en el corazón de las cosas”³⁴.

Es necesario evitar la tendencia actual de reinterpretar cuentos e historias clásicas para ofrecer nuevas versiones que a menudo diluyen la fuerza simbólica de los relatos originales. La práctica de atenuar los contrastes entre el bien y el mal —presentando al villano como ‘no tan malo’ y al héroe como ‘no tan bueno’— tiende a olvidar el carácter arquetípico de los personajes y el significado profundo que estas historias transmiten. Tal como defendía Joseph Campbell en *El héroe de las mil caras*³⁵, los mitos y relatos clásicos, con sus arquetipos, *logoi spermatikoi* o ideas elementales³⁶, no son solo entretenimiento, sino instrumentos de transmisión de una sabiduría universal que conecta con la experiencia humana más profunda³⁷. Cuando estos relatos se transforman, *deconstruyéndolos* para hacerlos más ‘amables’ o ‘actualizados’, a menudo pierden su poder unificador, así como su capacidad para proporcionar marcos éticos claros o herramientas simbólicas para comprender profundamente al ser humano y, por ende, para dar una respuesta adecuada a los desafíos de nuestra época. Por lo tanto, recuperar los relatos comunitarios también implica respetar y preservar su significado profundo y arquetípico, reconociéndolos como fuentes de sentido que unen el pasado con el presente y guían a la humanidad hacia el futuro. El reciente auge de una multiplicidad de libros de *autoayuda infantil*, centrados en impartir una educación emocional explícita y adultocéntrica, mata la fuerza simbólica que

³⁴ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, cit., pp. 266-267.

³⁵ J. CAMPBELL, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1959.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 24-25.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 234.

tenían los cuentos de hadas tradicionales. Usando una terminología *hanista*, toda esta proliferación bibliográfica ofrece un acercamiento *pornográfico* y *frío* al contenido educativo que se quiere transmitir: calculador y desencantado, que mata la magia del ocultamiento del mundo. Pretende desvelar fría, aséptica y rápidamente el misterio, como si tal cosa fuera posible: “ha perdido toda referencia a lo divino, a lo santo, al misterio, a lo infinito, a lo superior, a lo sublime. También hemos perdido toda capacidad de asombrarnos”³⁸. El magnetismo simbólico de los cuentos y de los relatos clásicos —que es la mitología de los pueblos de hoy— transmite su sabiduría de forma implícita y evocativa. Busca más seducir que instruir, sin pretensiones definitorias pero que precisamente por eso estimulan el pensamiento. Han señala que “el paso del mito al dataísmo es el paso de la narración a la mera numeración. El dataísmo hace que la producción de saber resulte pornográfica. Pensar es más erótico que calcular. Es también el Eros el que da alas a pensar”³⁹.

2.3. Ética

Y por último, en tercer lugar, es necesario recuperar una ética del encuentro como filosofía primera, que diría Lévinas. En el entorno digital no se da el encuentro, porque no hay rostros. En las redes solo hay datos fragmentados, intercambio de información con perfiles a menudo anónimos que se presentan escondidos bajo imágenes de avatares. Paradójicamente y contra lo que su nombre indica, *facebook* mata el encuentro con el rostro. La interacción mediada por pantallas reduce al Otro a una representación sin presencia real, eliminando los elementos esenciales de la comunicación humana: la voz, la mirada, el gesto y la expresión emocional. Esta transformación ha llevado a una crisis de la empatía y de la responsabilidad moral. Sin la presencia tangible del Otro, la capacidad de respuesta ética se diluye en la indiferencia o la agresividad desinhibida que se observa en el anonimato de las redes sociales. Han señala que en estos espacios el sujeto se convierte en un consumidor de interacciones, donde el Otro es solo una imagen efímera que puede descartarse sin consecuencia. La ausencia de un ‘rostro’ en el sentido levinasiano implica la desaparición de la interpelación ética: no hay una mirada que nos demande reconocimiento ni una presencia que nos exija una respuesta responsable. Además, la automatización de la comunicación y el predominio de algoritmos que filtran las interacciones humanas refuerzan la burbuja de comodidad en la que el sujeto digital se encuen-

³⁸ B.-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, cit., pp. 117-118.

³⁹ B.-C. HAN, *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*, cit., pp. 106-107.

tra. Si todo está diseñado para agradar a las preferencias individuales, el encuentro con la alteridad real, con su diferencia y su desafío, se vuelve cada vez más improbable. Esta erosión de la alteridad en el espacio digital no solo modifica la ética intersubjetiva, sino que también altera la propia construcción del yo, que termina por reforzar una identidad narcisista y autorreferencial. Han dice que las redes sociales son fundamentalmente un lugar de culto al yo, una exaltación narcisista del ego, un espacio de no-encuentro donde el Tú no tiene presencia real, porque es un Tú anónimo y virtual. Dice el filósofo surcoreano: “Los ‘amigos’ que se agregan en las redes sociales cumplen sobre todo la función de incrementar el sentimiento narcisista de sí mismo, constituyendo una muchedumbre que aplaude y que presta atención a un ego que se expone como si fuera una mercancía”⁴⁰. Lévinas subraya que la responsabilidad hacia el otro constituye el núcleo de una relación auténtica. El rostro del otro es una llamada a la acción, nos exige una respuesta. Pero si no hay rostro, no hay ni llamada ni posibilidad de responder; por lo tanto, se socavan las condiciones de posibilidad para ejercer la responsabilidad hacia la alteridad, y, de esta forma, se mata la ética. El rostro es un relato vivo que interpela nuestra existencia a vivir una vida ética. Esta visión del Otro como fuente de significación y como interpelación constante permite repensar la alteridad como punto de partida en la construcción de los relatos, del imaginario simbólico y de las comunidades humanas. Así pues, el Otro constituye el fundamento de la experiencia narrativa. Este paradigma realista del encuentro interpersonal contribuye a superar las relaciones virtuales propias del mundo digital y de las redes sociales que Han critica en su obra. Esta reflexión nos empuja a dejar atrás la volatilidad de una vinculación efímera e impersonal propia del entorno digital para volver a la presencia presente —valga la redundancia— del Tú buberiano.

Además, siguiendo con la visión narrativa de Ricœur, los relatos compartidos nos aportan una inteligencia específica que nos guían en el discernimiento ético de la conducta humana. La ética trata de una sabiduría práctica, que es necesario poner en práctica para adquirirla y afianzarla. En esto coincide con autores tan dispares como Aristóteles⁴¹

⁴⁰ B.-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, cit., p. 89.

⁴¹ Aristóteles expone esta idea en la *Ética a Nicómaco*, Libro VI, capítulo V (1140a-1141b). Explica que la *phronesis* (prudencia o sabiduría práctica) es distinta de la sabiduría teórica (*sophia*) porque se ocupa de la acción y la toma de decisiones correctas para llevar una vida buena. También señala que la *phronesis* no se adquiere solo con el conocimiento teórico, sino a través de la experiencia y la práctica de la virtud (Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid 2005, pp. 186-191).

o Simone Weil⁴². El hábito en el ejercicio de la virtud es el que hace que el agente moral la adquiera realmente y la interiorice. Es distinto del conocimiento puramente teórico, pues es necesaria su puesta en práctica para alcanzarlo. Este tipo de inteligencia específica y distinta es de la que habla Ricoeur referida a los asuntos éticos, para la cual son fundamentales los grandes relatos y narraciones como herramienta de aprendizaje:

“[...] no hay duda de que la tragedia, la epopeya, la comedia, para no citar sino los géneros más conocidos por Aristóteles, desarrollan un tipo de inteligencia que se puede denominar inteligencia narrativa, que está mucho más cerca de la sabiduría práctica y del juicio moral que de la ciencia y, en términos más generales, del uso teórico de la razón. [...] Es función de la poesía, bajo su forma narrativa y dramática, proponer a la imaginación y a la meditación casos imaginarios que constituyen otras tantas experiencias de pensamiento mediante las cuales aprendemos a unir los aspectos éticos de la conducta humana con la felicidad y la desgracia, la fortuna y el infortunio”⁴³.

3. Conclusión

A lo largo de este trabajo se ha analizado la crisis de la alteridad en la sociedad contemporánea, caracterizada por la fragmentación de los relatos y la deshumanización de las relaciones interpersonales a raíz de la digitalización y la lógica neoliberal del rendimiento. En diálogo con las reflexiones de Byung-Chul Han —y en contraste con las aportaciones de Paul Ricoeur, Alasdair MacIntyre—, se ha mostrado cómo la desaparición de marcos narrativos compartidos debilita los vínculos entre los individuos, generando un aislamiento que impide el reconocimiento pleno del Otro como sujeto dotado de valor y dignidad. Esta erosión de la alteridad no solo afecta a las relaciones humanas en su dimensión más inmediata, sino que también tiene profundas repercusiones en la configuración de la identidad, la comunidad y la ética en el mundo contemporáneo.

Desde la perspectiva de Han, la sociedad actual ha reemplazado los espacios de encuentro auténtico por interacciones mediadas por dispositivos electrónicos, lo que ha llevado a una creciente instrumentalización del Otro. En este contexto, la comunicación digital, en lugar de fortalecer los lazos sociales, ha favorecido un tipo de relación superficial y desechable, donde el Otro se convierte en un objeto de consumo más. Esta diná-

⁴² Cfr. S. WEIL, *Reflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, París 2012, p. 96.

⁴³ P., RICŒUR, *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Docencia, Buenos Aires 1984, pp. 48-49.

mica no solo desestructura la experiencia del encuentro interpersonal, sino que también debilita la capacidad del individuo para situarse dentro de un marco simbólico y narrativo que le otorgue sentido a su existencia. En diálogo con Han, las propuestas de autores como Buber, Lévinas y Weil permiten iluminar, desde un horizonte personalista, la centralidad de la alteridad frente a esta lógica de cosificación. Su reflexión abre la posibilidad de pensar el encuentro con el Otro no como un recurso, sino como fuente de sentido y de responsabilidad. Al mismo tiempo, la perspectiva narrativa de Ricœur y MacIntyre ayuda a comprender que la identidad humana no se constituye de manera aislada, sino en el entramado de relatos compartidos y tradiciones que posibilitan una vida en común dotada de coherencia y profundidad.

Frente a esta crisis, la reflexión aquí desarrollada propone tres estrategias fundamentales para recuperar la alteridad en el horizonte de la sociedad hipertecnológica analizada por Byung-Chul Han. En primer lugar, se ha subrayado la importancia de los rituales como espacios simbólicos de encuentro, que permiten restablecer los vínculos sociales y ofrecer un sentido de continuidad en un mundo caracterizado por la aceleración y la inmediatez. Los rituales, al estructurar el tiempo y generar momentos de pausa y reflexión, posibilitan la reconstrucción de lazos comunitarios basados en la presencia real del Otro, en contraposición a la hiperconectividad vacía de las redes sociales descrita por Han.

En segundo lugar, se ha señalado la necesidad de recuperar los relatos comunitarios como marcos de sentido compartidos que permitan reconstruir una identidad colectiva sólida. La crítica de Han de la desaparición de los grandes relatos ha dejado un vacío que ha sido ocupado por narrativas fragmentadas e individualistas, promovidas por una cultura que prioriza la inmediatez y el consumo. Retomar los relatos tradicionales y darles un nuevo significado en el contexto actual no implica una vuelta acrítica al pasado, sino la reconstrucción de una base simbólica que permita articular una visión del mundo en la que el Otro no sea una figura distante o prescindible, sino un actor central en la construcción de la identidad personal y colectiva.

Por último, se ha defendido la restauración de una ética del encuentro que, en diálogo con Lévinas, enfatiza la responsabilidad frente al Otro como núcleo de toda experiencia ética. Sin embargo, en la sociedad digital, la desaparición del rostro del Otro señalada por Han, tras pantallas y perfiles anónimos, debilita esa interpelación ética, dejando paso a una indiferencia creciente que socava las bases de la convivencia. Reafirmar la centralidad del encuentro cara a cara y recuperar la dimensión ética de

la relación interpersonal son pasos esenciales para superar la fragmentación y la alienación contemporáneas.

En definitiva, esta lectura personalista de Han pone de relieve la urgencia de reconstruir los espacios de encuentro, los relatos compartidos y una ética relacional que permita revalorizar la alteridad en la sociedad actual. La propuesta aquí desarrollada no pretende ser una simple crítica al presente ni una llamada a la nostalgia de formas de vida pasadas, sino un intento por ofrecer herramientas filosóficas que ayuden a pensar alternativas viables para un mundo en el que la experiencia del Otro recupere su valor esencial. Como señala Han: “necesitamos una nueva forma de vida, una nueva narrativa de la que surja un tiempo distinto, otro tiempo vital, una forma de vida que nos redima del desenfrenado estancamiento”⁴⁴.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid 2005.
- BUBER, M., *Yo y Tú*, Nueva Visión, Buenos Aires 1982.
- CAMPBELL, J., *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1959.
- HAN, B.-C., *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*, Herder, Barcelona 2020a.
- , *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2020.
- , *No-cosas*, Taurus, Madrid 2021.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid 1994.
- LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1984.
- MEDINA DELGADILLO, J., “Persona como rostro, y rostro como mandato en el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, en *Quién. Revista De filosofía Personalista*, 2 (2015), pp. 65-75.
- MOUNIER, E., *El personalismo*, EUDEBA, Buenos Aires 1957.
- OLAECHEAER CATTER, J., “Fecundidad mayéutica entre alteridad y persona: análisis de un texto de Paul Ricœur”, en *Quién. Revista De filosofía Personalista*, 21 (2025), pp. 73-89.
- RICŒUR, P., *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Docencia, Buenos Aires 1984.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 106.

- , *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona 1999.
- , *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México D.F. 2004.
- , *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Siglo XXI, México D.F. 2008.
- , *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI, México D.F. 2009.
- , *Echar raíces*, Trotta, Madrid 1996.
- , *La persona y lo sagrado*, Hermida, Madrid 2019.
- , *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, París 2012.

La fecundidad de las narraciones biográficas en la formación de una vida virtuosa

The fecundity of biographical narratives in the formation of a virtuous life

MARÍA DE LOURDES CABRERA VARGAS*

Resumen: Este artículo explora el valor formativo de las narraciones biográficas en la construcción de una vida virtuosa, desde la perspectiva del personalismo filosófico. A través de una lectura crítica de autores como Julián Marías, Max Scheler y Martha Nussbaum, se sostiene que la vida personal, por su carácter narrativo, puede ser comprendida a través de relatos que integran la experiencia, la elección, la aspiración al bien y la imitación de las biografías ejemplares. La biografía no solo comunica hechos, sino que configura un espacio ético desde el cual es posible reconocer, admirar y encarnar virtudes y valores. Esta fecundidad pedagógica convierte a las biografías en instrumentos indispensables para la formación moral, permitiendo a los educandos proyectar su existencia con sentido, responsabilidad, esperanza y trascendencia.

La vida humana no se limita a una secuencia de hechos cronológicos; su riqueza radica en la capacidad de ser narrada, de poseer un argumento y un sentido. Lo que implica que cada ser humano teje, consciente o inconscientemente, una historia que entrelaza sus decisiones, anhelos, fracasos y logros. Esta dimensión narrativa de la existencia es el punto de partida para comprender cómo las biografías se convierten en herramientas privilegiadas en la formación moral.

Palabras clave: biografía, imitación, virtud, narrativa, educación moral, personalismo, formación ética.

Abstract: This article explores the formative value of biographical narratives in the construction of a virtuous life from the perspective of philosophical personalism. Through a critical reading of authors such as Julián Marías, Max Scheler, and Martha Nussbaum, it argues that per-

* Universidad Anáhuac México. Email: lourdes.cabrera@anahuac.mx. ORCID 0000-0002-5011-7683.

sonal life, due to its narrative nature, can only be understood through stories that integrate experience, choice, the aspiration for goodness, and the imitation of exemplary biographies. Biography not only communicates facts but also configures an ethical space from which it is possible to recognize, admire, and embody virtues and values. This pedagogical fruitfulness makes biographies indispensable instruments for moral formation, allowing students to project their lives with meaning, responsibility, hope, and transcendence.

Human life is not limited to a sequence of chronological events; its richness lies in its capacity to be narrated, to possess a plot and meaning. This implies that every human being weaves, consciously or unconsciously, a story that interweaves their decisions, desires, failures, and achievements. This narrative dimension of existence is the starting point for understanding how biographies become privileged tools in moral formation.

Keywords: biography, imitation, virtue, narrative, moral education, personalism, ethical formation.

Recibido: 20/08/2025
Aceptado: 24/09/20251

Introducción

En este trabajo se analizará la fecundidad de las narraciones biográficas, como una pedagogía que por muchas generaciones ha tenido a bien apoyar en la formación de una vida virtuosa. Si los seres humanos tendemos a organizar los sucesos en historias y necesitamos que nuestra propia vida pueda ser narrada como un relato que tiene sentido, este hecho constituye una buena razón para avalar el empleo de narraciones biográficas como medio para promover la educación moral de las personas. Al respecto, Marías dice: *La vida humana es un mapa que conserva su carácter argumental y dramático, por tanto, no puede ser sino narrativo. Más que trazarlo hay que contarlo*¹, en el “contarlo” es donde radica la fuerza formativa que tiene la narración de una biografía, porque invita a los lectores a preguntarse acerca de sí mismos y sus posibilidades futuras para conseguir una vida lograda.

Si partimos de que la persona *no está dada, ni siquiera como posibilidad, sino que ha de ser imaginada, anticipada e inventada en cada instante.*

¹ J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid 1994, p. 24.

*Es lo que corresponde al carácter viniente como condición de la persona*². Comienza a tener sentido la importancia de la construcción biográfica, para lo cual hay que integrar su dramatismo, su carácter futurizo, la tensión continua entre lo que se es y lo que se pretende ser, y su inevitable inseguridad.

La vida personal, en cuanto personal, no se agota en una sucesión de hechos, sino que se organiza, comprende y proyecta en forma narrativa. Este carácter argumental, como lo denomina Julián Marías, revela que la existencia es un entretrejo de decisiones, afectos y relaciones que requieren ser contados. La fecundidad de las narraciones biográficas en la formación de una vida virtuosa se funda precisamente en esta condición: si somos seres narrativos, la educación moral debe apoyarse en relatos biográficos que reflejen la complejidad de la vida y su vocación al bien.

Las narraciones biográficas no solo nos permiten conocer hechos o acontecimientos históricos, sino que también se constituyen como fuentes privilegiadas para la reflexión ética y el desarrollo e imitación de la virtud humana. En este contexto, las biografías sirven como espejos en los cuales podemos reconocer las virtudes y defectos de los prototipos, lo que puede orientarnos en nuestra propia elección moral. Este enfoque se encuentra presente en autores como Julián Marías, Max Scheler, Martha Nussbaum, quienes en sus escritos sobre la persona humana y la ética ponen de relieve la importancia de las narraciones biográficas en la configuración de la vida moral y la virtud.

El presente trabajo se desarrolla en cuatro puntos: primero, se examina el carácter narrativo de la vida personal; segundo, se expone cómo la acción virtuosa es autorreferencial; tercero, la necesidad de imitar prototipos biográficos que encarnan valores y virtudes; cuarto, se propone la utilidad pedagógica de las biografías en la formación ética, integrando los aportes de la filosofía personalista y la tradición cultural.

1. La vida personal es biográfica y narrativa

Un dinamismo muy importante a la hora de presentar la vida biográfica es el carácter dramático-argumental, propio de la existencia humana. Para comprender mejor, es pertinente señalar la distinción entre drama y tragedia. Drama proviene del verbo δράω (yo hago) y el sufijo μα (resultado de la acción o elección)³, por lo que podemos concluir que

² J. MARÍAS, *Antropología Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1970, p. 56.

³ Vox. Drama, <http://etimologias.dechile.net/?drama> (consultado el 22 de febrero de 2025).

se refiere a las acciones libres, a diferencia de la tragedia en donde la libertad de la persona es anulada por el destino encaminando al hombre a vivir una serie de sucesos con un final fatalista que lo condena a una cosificación. Mientras que en el drama la persona se constituye en un “quién” que se autodetermina en la acción, en la tragedia solo hay un “qué”, condenado a caminar sin rumbo y sin sentido.

Por lo tanto, el drama plasma el dinamismo de la vida. Por eso dice Marías: *“La vida humana tiene argumento”*⁴, es decir, en toda biografía se debe señalar el carácter dramático del mundo personal y se refiere al quehacer del hombre, a su acción en el mundo, pero con sentido, es decir, siempre preguntándose: ¿por qué? y ¿para qué actúo? Estas preguntas juegan un papel muy importante en el tiempo pasado y el futuro. *En el por qué funciona el pasado, en el para qué aparece el futuro; pero la articulación de los dos crea una tensión interna, que es lo que da a la vida un carácter argumental*⁵. Por esta razón le llamamos dinamismo, porque el tiempo genera un movimiento en donde interactúan el pasado, presente y futuro.

La persona desde que nace se enfrenta a un abanico de posibilidades de elección y de autodeterminación, por eso construye su destino, eligiéndose, y en ese sentido, el drama de la vida consiste en dar respuesta a las preguntas que Marías se plantea en *Antropología Metafísica*: *“¿Quién soy? y ¿Qué va a ser de mí?”*⁶; dar respuesta a estas dos preguntas es la tarea que implica ser persona. Pero ambas preguntas, siempre plantean la necesidad de una novedad en la elección, es decir, no basta con elegir o incluso con elegirme, sino que en el camino de la existencia se debe estar continuamente renovando la elección y ese es el verdadero drama de la vida: alcanzar la realización y la angustia de no conseguirla.

Este drama es necesario porque provoca en la persona un deseo de permanencia y conversión, que le permite proyectar entre la circunstancia pasada y la posibilidad futura. Ambas, tanto la circunstancia como la posibilidad, están presentes en su elección, autodeterminación y en su acción. Sin este cuestionamiento argumental, la persona no podría a su acción darle una condición de responsabilidad, porque carecería de argumentos de sentido para su actuar. Así lo refiere Burgos: *La libertad crea así el carácter narrativo de la existencia, es decir, el hecho de que para comprender a una persona es preciso saber su pasado porque el hombre no*

⁴ J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, p. 21.

⁵ *Ibid.*

⁶ J. MARÍAS, *Antropología Metafísica*, p. 45.

*es algo meramente dado y fáctico, sino una biografía y una historia que se ha forjado a base de decisiones*⁷.

Lo anteriormente señalado permite que la vida humana no se agote nunca en su elegir y actuar, sino que permanece siempre en una *dinamis* propiamente personal que lo envuelve en una pluralidad de trayectorias, que van dando forma al contenido del proyecto de vida biográfica.

Otro elemento del carácter dramático radica en *el alguien* como condición necesaria del acontecer; mejor dicho, en que la persona es un alguien y solo siendo alguien le puede acontecer algo. Al "qué" nada le acontece, está dado, hecho, estático; el "quién" (sujeto del devenir) es construcción o experiencia del acontecer. La raíz etimológica de acontecer⁸ Marías la refiere a la temporalidad y la contingencia del hombre, indudablemente necesarios para entender lo que le acontece al hombre; pero también propongo otra posibilidad de interpretación del acontecer, formada de la ampliación "a" y del verbo *contecer*, del latín *contingere* formado del prefijo "con" (junto a) y del verbo *tangere*, que significa tocar. Así que, si el "alguien" es la condición necesaria del acontecer, tiene sentido porque el "alguien" es quien vive necesariamente junto con otros un acontecimiento⁹. Es decir, todo acontecimiento solo tiene sentido si es vivido con otros. Por esta razón, la narración biográfica se vuelve un acontecimiento para el lector.

Con lo anterior podemos decir que el proyecto de vida personal es un entretreído de trayectorias dramáticas, siempre abierto a que puedan entrar otras personas (vidas biográficas) con sus proyectos, a formar parte del propio proyecto, dando formas a modos de convivencia. Siempre con la convicción de que estas formas de convivencia son novedosas, flexibles y, a veces, no permanentes, y, por lo tanto, sujetas a revisión constante del peligro de despersonalización. Así lo expresa Marías: *En cada momento una persona puede hacerse cuestión de cuál es su circunstancia humana, qué porción de ella posee en rigor la condición personal y en qué fase se encuentra cada una de las relaciones integrantes*¹⁰.

Por lo tanto, quitar el drama de la existencia personal es encaminarse a la deshumanización, que no es otra cosa que la vida segura, porque el dramatismo dota a la vida de cierta inseguridad que se plasma en crea-

⁷ J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, Editorial Palabra, 5ª edición, Madrid 2013, p. 115.

⁸ <http://etimologias.dechile.net/?acontecimiento> (consultado el 21 de febrero de 2025).

⁹ Julián Marías desarrolla el significado de "acontecer": Cfr., JULIÁN MARIAS, *Antropología Metafísica*, p. 247.

¹⁰ J. MARIAS, *Mapa del mundo personal*, p. 23.

tividad, pasión, dinamismo y sobre todo novedad, porque “*soy el mismo, pero nunca lo mismo*”¹¹. Si, como hemos mencionado antes, la vida de la persona es de carácter dramático, hay una intencionalidad de ser contada, y al ser narrada se hace inteligible a mi conciencia. El mapa personal al ser narrativo y “*la razón de su condición biográfica*”¹², presupone una vida en menor rango natural y más imaginada e inventada, dramática y con argumento de ser contada. Ante este señalamiento podemos advertir que estamos hablando de una razón narrativa que posibilita que una vida se pueda contar o narrar como acontecimiento personal. Así esta razón narrativa es la que da cuenta de que soy alguien y estoy haciendo algo, en una temporalidad.

Este dinamismo temporal constituye el núcleo narrativo de la existencia. El ser humano vive en una tensión continua entre lo que ha sido y lo que quiere ser, y esa tensión solo puede articularse en forma de relato. Por eso el proyecto de ser persona es narrativo, se construye en la medida en que elige y se vincula con otras narraciones.

La persona se constituye como persona por medio de la narración de cada una de las realidades que componen la vida humana. Así lo presenta Marías: *La vida tiene una estructura narrativa hasta en sus últimos intrínquilis; no hay más modo de hablar de ella, si se le toma como lo que es, biográficamente, si no se la suplanta con sus estructuras fisiológicas o psíquicas. Incluso la anticipación, la dimensión proyectiva de la vida, es narrativa: no puedo proyectar el futuro más que “diciéndome” en forma dramática, imaginándome ciertos sucesos o circunstancias y, sobre todo, anticipándome a mí mismo como un alguien todavía no existente e inseguro*¹³.

Sin duda, el carácter narrativo de la vida biográfica es dinámico al contar o narrar la experiencia de la vida, incluso el drama de la existencia impulsa a narrar la vida de la persona, porque solo lo personal se puede narrar cuando se pregunta: ¿Quién soy? La persona es capaz de narrar lo que fue y lo que quiere ser, en el presente que es.

Solo en la interacción de narraciones se puede descubrir a la persona, el fundamento del vínculo personal que provoca el surgimiento del conocimiento. En la narración, el “quién” siempre se está revelando, por eso, la narración de la vida biográfica implicará un: (...) *conocimiento*

¹¹ J. MARIAS, *Antropología Metafísica*, p. 43.

¹² *Ibíd.*, p. 152.

¹³ J. MARIAS, *Una vida presente, Memorias*, Vol. III, Alianza editorial, Madrid 1998, p. 367.

*narrativo que permite experimentar como una forma de comprensión habitual la vivencia personal de la inclusión de sentido que, para el lector o autor, no queda en el texto, sino en su propia vida ya transformada. El conocimiento narrativo bien podría decirse que es la Experiencia de las experiencias*¹⁴.

Así, el relato de vida no es un simple ejercicio literario, sino una forma de conocimiento profundo, porque configura el mapa personal, hace inteligible la experiencia y permite el reconocimiento de la propia identidad. Narrarse y ser narrado es condición de posibilidad para ser plenamente persona y se sitúa como un eje transversal de toda formación moral y virtuosa.

2. La acción de la persona encaminada al bien es autorreferencial

La vida humana es un proceso narrativo, una historia que se va tejiendo a lo largo del tiempo. Entender la vida de una persona es comprender el sentido de su existencia a través de la narración de su historia. Cada vida es una narración, una historia que se va escribiendo a cada instante. Y al entender una vida, estamos comprendiendo su sentido en una totalidad que solo se puede captar a través de la narración biográfica. En este sentido, la biografía no solo cuenta hechos, sino que nos muestra el modo en que esos hechos configuran una vida y la hacen personal y virtuosa.

La virtud, entonces, se forma en un marco narrativo. Lo que hace que una biografía sea fecunda es que cada vida narrada es una posibilidad de aprender de los aciertos y errores de otros, de observar cómo una persona, a través de sus decisiones y acciones, construye un proyecto. En este proceso narrativo, la virtud no es solo un ideal abstracto, sino algo que se forma y se moldea con las decisiones cotidianas, reflejadas en las historias de vida de prototipos.

La virtud se forma en la vida, no en la abstracción. Las narraciones biográficas son fecundas porque presentan modos concretos de vida buena, no teorías, sino encarnaciones. En ellas se hace visible cómo una persona se forja moralmente a través de sus decisiones, luchas, errores y aspiraciones. Como ha señalado MacIntyre, *la vida humana solo adquiere sentido cuando se comprende como una narración que conecta las acciones del individuo dentro de una tradición que sostiene ciertas virtudes*¹⁵.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 123.

¹⁵ A. MACINTYRE, *Después de la virtud. Un estudio sobre la teoría moral*, Trad. A. Valcár-

Querer algo implica una cierta identificación de la persona con el bien al que se tiende, por eso la persona queda comprometida en el acto mismo de su voluntad, y es aquí donde radica la fuerza de la narración biográfica, que presenta a un “alguien” con el que me identifico en lo que quiero ser, en su proyecto de vida, por eso al elegir a ese “alguien”, de alguna manera estoy eligiendo mi proyecto de vida. Por eso las biografías no solo informan, sino que transforman, porque el lector se identifica, se cuestiona y se entusiasma. En cualquier caso, se implica.

Derivado de esta necesidad de identificación con un “alguien” encontramos la dimensión de la afectividad, los sentimientos, la imaginación y la ilusión, de ahí que la formación en la virtud ha de utilizar la narración biográfica para favorecer contenidos ricos y fecundos del despertar de la afectividad que dicha narración propicia, para que el educando desee imitar ese comportamiento bueno, porque comulga con la visión de vida virtuosa que representa el prototipo y propicia el deseo de transformación personal.

La educación moral debe enseñar, por tanto, no solo qué es bueno en teoría, sino también cómo reconocerlo, por qué merece admiración y vale la pena hacer el esfuerzo que requiere incorporarlo a la propia vida; y de qué manera puede llevarse a cabo. Así lo propone Burgos: *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*¹⁶.

Si los seres humanos acceden a su vida narrativamente, entonces, la comprensión de la condición humana se debe estudiar de manera narrativa. Las narraciones biográficas nos ofrecen la oportunidad de vivir virtualmente otras vidas además de la nuestra, y de enfrentarnos a los problemas humanos desde diferentes puntos de vista. Nunca vivimos lo suficiente para experimentar personalmente todas las posibles formas del ser humano, y las historias nos ayudan a añadir de modo vicario otras vidas a nuestra existencia¹⁷.

Martha Nussbaum sostiene que la comprensión de los afectos solo puede lograrse en la acción, en el seno de una estructura narrativa. Por eso afirma que ciertas verdades sobre la vida humana únicamente pueden mostrarse adecuadamente a través de narraciones, porque solo ese

cel, Crítica, Barcelona 2001, p. 216.

¹⁶ J. M. BURGOS, *Ética de la persona*, EUNSA, Pamplona 2025, p. 130.

¹⁷ Bruner señala que el ser humano, por naturaleza, es un narrador. JEROME BRUNER, “The narrative construction of reality”, *Critical Inquiry*, vol. 18, núm. 1, 1991, pp. 1-21.

tipo de relatos puede plasmar adecuadamente el carácter temporal propio de la afectividad y la existencia humanas. Las narraciones son importantes no solo por lo que enseñan a la persona que desea comprender una acción buena, sino también por lo que hacen en la vida emocional de las personas, ya que no solo representan una historia, sino que nos hacen entrar en ella y vivirla¹⁸.

La dimensión afectiva de la virtud es esencial. No se trata solo de conocer lo bueno, sino de desearlo, de admirarlo. Como señala Martha Nussbaum, (...) *solo mediante la estructura narrativa es posible comprender la temporalidad y profundidad de los afectos humanos*¹⁹. Las narraciones no se limitan a representar emociones, las provocan. Esa paradoja de la ficción, como llorar por un personaje que no existe, demuestra que los relatos tienen la fuerza moral, la capacidad para moldear el corazón y el poder de la persona para encaminar su acción al bien.

Por otra parte, para comprender adecuadamente una narración, es preciso movilizar nuestros afectos pues, por su propia naturaleza, los relatos son siempre sugerentes al cambio. Los autores escriben contando con que la audiencia rellenará correctamente lo que ha quedado sin decir. Esta tarea de completar lo omitido, que es parte indispensable para seguir o comprender una historia, no consiste solo en reconocer lo que el texto sugiere, implica o da por supuesto acerca de los contornos de ese mundo ficticio en el que se desarrolla la acción, la naturaleza y la psicología de los seres humanos, sino que supone también actualizar las emociones que son necesarias para su comprensión. Solo así se explica que se produzca la *paradoja de la ficción*²⁰, por la que respondemos emocionalmente de modo real frente aquello que sabemos que no existe: somos conscientes de que la historia que leemos, escuchamos o vemos, puede ser ficticia o no, pero tiene la virtualidad de provocar en nosotros reacciones afectivas que son reales, y la posibilidad de contrastarlas con la propia vida y de reflexionar en torno al impacto que tienen la acción y la toma de decisiones en la comunidad. Así lo propone Marías: *la persona es una realidad que al mismo tiempo es irreal. La persona es algo orientado hacia el futuro. Se futuriza. No es futuro, es presente... es por tanto imaginativa, no es real, es real, pero es también irreal: la irrealidad forma parte de la realidad de la persona. No de las cosas, de modo alguno*²¹.

¹⁸ Cfr. M. NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 272.

¹⁹ *Ibid.*, p. 239.

²⁰ El término *paradoja de ficción* es entendido como lo presenta COLIN RADFORD, en: <https://iep.utm.edu/fict-par/> (consultado: 26 de febrero de 2025)

²¹ J. MARÍAS, *Persona*. Conferencia presentada en "Curso de Filosofía", Madrid 2000.

Así, los relatos permiten al ser humano vivir vicariamente múltiples vidas, ampliando su horizonte moral. Son escenarios de prueba, laboratorios de la ética, espejos en los que reconocemos nuestras posibilidades. De este modo, las biografías actúan como dispositivos autorreferenciales: al comprender al otro, comprendemos mejor quiénes somos y quiénes podríamos llegar a ser, Nussbaum lo plantea diciendo: *La virtud no se cultiva en el vacío, sino dentro de una historia. Elegir el bien implica reconocerlo como parte de un itinerario vital (...). Las biografías muestran este proceso en toda su complejidad: el conflicto, el error, la conversión, la perseverancia. Provocan en el lector una experiencia emocional*²².

3. La imitación de prototipos: fundamento personalista de la formación moral

La formación moral del ser humano ha sido uno de los ejes vertebrales del pensamiento filosófico. Entre las múltiples vías propuestas por las distintas corrientes éticas, destaca con fuerza la idea de que la vida moral se constituye en relación con otros: no como abstracción universal, sino como encuentro personal. En este marco, Max Scheler ofrece una visión profunda y renovada sobre el ser humano que se forma moralmente a través del encuentro con biografías de prototipos personales que encarnan valores superiores. Entendemos por prototipos: *Persona percibida como valor y como modelo de actuar, guía de la conducta del perceptor, objetivo de la intencionalidad del amor, un prototipo ideal por el que medimos las acciones empíricas*²³. Por eso, lejos de considerar la imitación de una biografía prototipo como una forma pasiva o servil de aprendizaje, Scheler la reconoce como un acto intencional, profundamente espiritual, que participa del dinamismo del amor, la admiración y la libertad.

Como hemos dicho, los valores ni las virtudes existen en abstracto, flotando en un universo ideal, sino que se dan en y a través de personas concretas que los encarnan de manera ejemplar. En su obra *Esencia y formas de la simpatía*, afirma: *Los valores morales más altos solo pueden captarse verdaderamente en las personas que los encarnan. Es en la persona donde el valor se vuelve visible, atractivo, fecundo*²⁴.

La persona no es simplemente un transmisor accidental del valor, sino su lugar de manifestación plena. La experiencia del valor no se reduce a una captación racional; implica un contacto vivencial, casi reve-

²² M. NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, p. 244.

²³ J. GOMÁ, *Imitación y experiencia. Tetralogía de la ejemplaridad*, Taurus, Madrid 2014, p. 297.

²⁴ M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, Ed. Caparrós, Madrid 2004, p. 315 y 733.

rencial, con alguien que lo vive en acto. Como lo menciona Burgos: *El valor lo entendemos como la dimensión motivadora del bien, es decir, como el rasgo o cualidad capaz de activar al sujeto a la consecución efectiva del bien*²⁵. Aquí se gesta el terreno fértil para la imitación: ante la grandeza del otro, despierta en nosotros un impulso interno a seguirlo, no como reflejo automático, sino como decisión libre orientada hacia el bien, a lo que Scheler llama *coejecución*, es decir, la presencia de dos costados, por un lado, el cognoscitivo, que implica comprender y vivir lo mismo que la persona prototipo; por otro, el moral, que consiste en seguir el ejemplo²⁶.

En la imitación hay una respuesta espiritual, por eso Scheler distingue radicalmente entre la imitación mecánica de índole psicológica o conductual y la imitación espiritual, que implica una participación personal en el valor reconocido en el otro. Esta forma de imitación no se basa en reproducir gestos ni conductas externas, sino en asumir interiormente el sentido valioso que el prototipo manifiesta. En *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Scheler escribe: *La imitación moral (seguimiento) no es una copia empírica, sino un modo originario de apropiación del valor que se ha hecho evidente en otro. Es un acto motivado por el amor a la persona y al valor que ella porta*²⁷.

Así, la imitación se transforma en una forma de aprendizaje ontológico, donde la persona que imita se transforma al integrar en sí misma el valor que admira. No se trata de alienarse en el otro, sino de realizarse desde él. Esta apropiación es dinámica, creativa, irrepetible y personal. Por eso, solo el amor es la base de la imitación moral y el fundamento último de toda vida moral, y es también el motor de la imitación de prototipos. A través del amor se abre el alma a una jerarquía de valores y se orienta hacia las formas más elevadas del bien. El amor "ve más" y este ver más incluye también descubrir a aquellos que ya viven conforme a esos valores. En palabras de Scheler: *Sólo quien ama es capaz de descubrir prototipos verdaderos. El amor es la apertura originaria a los valores y a sus portadores*²⁸.

Esto significa que la imitación moral no puede ser impuesta, sino inducida por la admiración y el amor. Solo puede nacer de una libertad interior que reconoce en el otro no una amenaza a su autonomía, sino

²⁵ J. M. BURGOS, *Ética de la persona*, p. 149.

²⁶ Cfr. J. GOMÁ, *Imitación y experiencia. Tetralogía de la ejemplaridad*, p. 304.

²⁷ M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, p. 733.

²⁸ M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Ed. Caparrós, Madrid 2001, p. 87.

una invitación al crecimiento. El prototipo moral no aplasta ni humilla; ilumina y eleva, por eso lo prefiere²⁹ y lo ama.

En los prototipos existen niveles de desarrollo ético. Scheler distingue entre niveles de conciencia ética: el utilitarista, el legalista, el ético de la intención, y finalmente el ético del amor y de la virtud personal. Solo en este último nivel se alcanza la plena madurez moral, y allí el papel de las biografías de prototipos se vuelve decisivo. Es en esta etapa donde el individuo deja de guiarse por normas externas y encuentra en ciertos modelos biográficos el camino hacia la autenticidad, así lo plantea: *Los grandes santos, héroes o sabios no son simplemente admirables; son imitables en tanto que su vida señala una posibilidad abierta para todos*³⁰. Estos prototipos no son ideales inalcanzables, sino figuras históricas y concretas cuya vida encarna una forma más alta de humanidad. El contacto con ellos despierta no envidia, sino aspiración a ser como ellos. Así, se realiza en quien los imita una doble tarea: la fidelidad a un ideal y la originalidad personal.

En consonancia con esta visión, Scheler propone una pedagogía de la admiración, donde el educador no se limita a enseñar normas, sino que presenta vidas que valen la pena ser vividas. La educación moral no se reduce a lo discursivo o normativo: requiere la presentación de vidas biográficas que conmuevan y atraigan. En este sentido, el papel del testimonio y del ejemplo es insustituible, Scheler señala: *La mayor fuerza educativa no proviene del discurso moral, sino de la irradiación personal del educador que vive lo que enseña*³¹. La figura del maestro como prototipo moral no es solo una fuente de conocimiento, sino un espejo en el que los discípulos descubren su propia vocación ética. Por eso, la formación moral auténtica siempre pasa por una forma de imitación afectiva, libre y abierta de una vida biográfica a otra.

4. La narración biográfica como herramienta pedagógica

Desde la educación, el uso de relatos autobiográficos tiene una larga tradición, especialmente en investigaciones sobre la experiencia y formación moral e identidad personal. La experiencia moral figura como

²⁹ “El preferir un estado superior implica ya una pluralidad de valores y una jerarquía entre ellos. En el estrado superior de las funciones intencionales se encuentra el amor. El amor no solo es un estado, sino que es lo más alejado a un estado, es el acto intencional supremo, si bien no se dirige a un valor dado, sino que es descubridor de un valor nuevo que no estaba en la jerarquía previa del preferir”. JAVIER GOMÁ, *Imitación y experiencia. Tetralogía de la ejemplaridad*, p. 296.

³⁰ M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, p. 143.

³¹ *Ibid.*, p. 212.

el concepto clave en la teoría y práctica educativa. La tarea de la formación de una vida virtuosa, o también llamada educación moral, pretende ayudar a las personas para que orienten su obrar de acuerdo a la bondad de sus actos, así que esta formación no se reduce a la descripción de cómo actuamos, o al conocimiento y cumplimiento de la norma, sino a entender que el proceso formativo es el entrenamiento del corazón, de la psique y del espíritu hacia el bien. En este contexto las narraciones biográficas que encontramos en la literatura, el teatro o el cine, se convierten en poderosos instrumentos educativos, por su carácter narrativo y debelador de los sentimientos, así lo refiere Marías: *es el mejor medio de investigación, el más accesible y fecundo, por su carácter expreso, que mitiga la condición secreta de la intimidad, del mundo sentimental y, sobre todo, del amor*³².

Podemos decir que la narración biográfica es una herramienta pedagógica, que, si bien no es la única ni la mejor, seguramente es algo con lo que todos hemos crecido, en todo tiempo y cultura, los relatos han sido vehículo de transmisión de tradiciones, principios y normas éticas y religiosas, cosmovisiones, etc. También han jugado un protagonismo en el ámbito de la educación al interno de las grandes civilizaciones, concretamente la occidental. Sabemos el papel educativo que jugaban en la antigua Grecia los relatos de Homero, *La Ilíada* y *La Odisea*, donde los héroes encarnaban las virtudes que debían imitar los ciudadanos. La tradición judeocristiana cuenta también con numerosos relatos bíblicos, ejemplo de ello es la historia de Abraham, la de José, etc., que educan al creyente en las virtudes de la fe y la piedad. Los cuentos de los hermanos Grimm son ejemplos más cercanos del valor educativo de los relatos en la infancia.

Los relatos biográficos ayudan a entrenar a las personas para acercarse a la opción por el bien y la virtud, incluso también en los casos en que estas narraciones biográficas ilustren el vicio, ofreciendo ejemplos de personas no virtuosas, ya que para conocer en profundidad qué es una virtud, conviene saber también cómo se presenta y qué consecuencias tiene el vicio que se le opone y que impide tener una vida buena moralmente hablando. Así tenemos personajes que prefieren optar por el egoísmo, ambición, poder, soberbia, etc. Tal es el ejemplo de los tiranos, la figura oscura de algunos césares en Roma, nombres como Caín o Judas en la tradición judeocristiana, o todos los villanos de los cuentos, etc.

Todos ellos son ejemplos de vidas malogradas fincadas en elecciones viciosas, estas biografías son educativas, porque entender el mal ayuda a

³² J. MARÍAS, *Educación sentimental*, Alianza Editorial, Madrid 1992, p. 26.

apreciar el bien. Como afirma Nussbaum, *las virtudes no son solo principios abstractos; nacen de las luchas concretas que una persona enfrenta*³³. Las biografías muestran esas luchas y nos enseñan a navegar en medio de ellas.

La educación en virtudes a través de los relatos exige seleccionar cuidadosamente las narraciones, deben centrarse en personas más que en problemas, abrir nuevas posibilidades, estimular la imaginación y evitar el moralismo simplista. Una buena narración pedagógica no adoctrina, propone y despierta el deseo de ser mejor persona. Leer una vida ajena es, en cierto modo, ensayar una vida posible. Esta posibilidad de vivir otras vidas prototipo es lo que confiere a las biografías su potencial educativo.

La lectura de las narraciones biográficas de personajes que se esforzaron por construir su identidad y su proyecto de vida provoca que aprendamos relatos históricos, de sentido y de toma de decisiones encaminadas a la virtud, nos generan el entusiasmo para construir un proyecto de vida con sentido³⁴.

Por lo tanto, al interpretar nuestras vidas como narraciones, somos capaces de comprender el papel que juegan nuestras elecciones en el desarrollo moral. La biografía, al ser vista como una narración, nos permite analizar no solo los aciertos, sino también los fracasos, y de ahí extraer lecciones que nos ayudan a formar la opción por el bien y la virtud.

La educación en virtudes a través del relato busca profundizar, de la mano de grandes expertos, en el vínculo natural que siempre ha existido entre virtudes y hábitos que conducen a la persona a su plenitud, así el relato o narración es el vehículo que ejemplifica, concreta o visualiza y, por lo tanto, educa en ese camino. ¿Hasta qué punto la educación sigue utilizando este recurso para formar? ¿Es todavía vigente, o el relato ha quedado en el olvido?

La existencia humana tiene un formato básicamente narrativo. Somos seres temporales y vivimos en el presente, pero estamos orientados

³³ M. NUSSBAUM, *La creación de la virtud: La educación del carácter en la sociedad democrática*, Crítica, Barcelona 1999, p. 53.

³⁴ MacIntyre, en su obra *Después de la virtud. Un estudio sobre la teoría moral*, también subraya el papel crucial de las narraciones biográficas en la formación de la virtud. MacIntyre destaca que las virtudes no se aprenden aisladas, sino que son inherentes a los relatos de vida, los cuales proporcionan un marco narrativo en el que la moralidad se entiende como un proceso continuo de superación. “La vida humana solo adquiere sentido y coherencia cuando se comprende como una narración que conecta las acciones y decisiones del individuo con los de los demás, dentro de una tradición que sostiene ciertas virtudes”. A. MACINTYRE, *Después de la virtud. Un estudio sobre la teoría moral*, p. 188.

a la vez hacia el pasado y hacia el futuro, situados en una línea vectorial entre el recuerdo y la anticipación, viviendo al mismo tiempo nuestra propia historia y la historia de nuestra cultura. Tendemos a pensar en términos de antes y después, planteamientos, nudos y desenlaces. Esta forma de pensamiento narrativo puede conducirnos al conocimiento de verdades muy importantes, pues permite dotar de una estructura narrativa a situaciones que podrían presentárenos como incomprensibles en un primer momento y que al ser contemplados en la narración nos permite visualizar la vida a través de ojos más perceptivos, pudiendo incorporar todas esas posibilidades a nuestro acervo intelectual, moral y emocional.

Nussbaum afirma que las narraciones literarias pueden expresar verdades morales que de otro modo muy difícilmente podrían ser expresadas³⁵. Es decir, que los textos literarios pueden revelarnos verdades profundas y complejas sobre la realidad humana. En este caso, verdades sobre el ámbito moral, sobre lo que es la vida buena para un ser humano.

La filosofía moral puede hacer uso de la literatura biográfica. En general, esta es la idea de que los relatos bibliográficos pueden servir como ejemplos o ilustraciones de los conceptos que se desarrollan en la filosofía moral. Un análisis de un texto biográfico puede servir para iniciar un análisis filosófico sobre problemas complejos como el de la identidad, o el de los diferentes dilemas morales que un ser humano puede enfrentar en su vida. El personaje ofrece un modo de argumento a favor de dichas verdades morales; al presentar el misterio, el conflicto y el riesgo de la situación deliberativa, la biografía puede transmitir el valor y la belleza peculiar de elegir humanamente bien, es decir, la vida buena. La manera de alcanzarla, por otra parte, tiene que ver con el cultivo de las emociones. Este desarrollo de las emociones puede lograrse únicamente a través de la experiencia, y no solo a través de unas reglas dadas con anterioridad y de aplicación universal.

La lectura de la biografía de algún personaje retrata las intuiciones o verdades morales que variados sistemas filosóficos han intentado retratar, pero lo hacen con los recursos propios: el interés, el entusiasmo, lo afectivo y el deseo de imitación. Además de eso, tenemos un entendimiento más fino y profundo de los dilemas de la moralidad y, de una forma clara, nos involucra como lectores de un modo que permite que nos desarrollemos moralmente.

³⁵ Cf.: M. NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: Deficiencia, desigualdad y la ciudadanía global*, Editorial Paidós, Barcelona 2006, p. 44.

Leyendo cuidadosamente la biografía del personaje entendemos, e incluso llegamos a compartir, el punto de vista que alcanza en su proceso de desarrollo moral, habiendo atravesado nosotros mismos algunas etapas de ese desarrollo en la persona. De este modo, la riqueza de la narración nos muestra una buena candidata a verdad moral, y lo hace mediante la consideración de diferentes puntos de vista y alternativas morales, mediante el desarrollo de una visión atenta que nos permita responder apropiadamente a las circunstancias.

Podríamos decir que una historia de vida, una biografía, aparecería como una narración formativa que nos permite organizar las instalaciones vitales desde las cuales pensamos la vida personal y la vida social. Para Ricoeur, *Una vida merece ser vivida y, fundamentalmente, merece ser contada*³⁶. En esa narración, en esa vida contada, se pone en juego no solo una pequeña vida, una vida individual, sino una concepción del mundo, una forma de ser, de sentir y de pensar. No solamente el mundo vivido, sino también los mundos sentidos y los mundos futuros juegan un lugar preponderante. Este primer umbral habla de poner en juego, poner en tensión los pequeños-grandes relatos, aquellos que implican volver sobre uno mismo, sobre la propia biografía.

En la formación de jóvenes debe disponerse de una rica galería de prototipos y modelos de existencia a los que pueden acudir para forjar los ideales que guían el desarrollo humano. Sin duda, estas vidas narradas o representadas tienen mucha más fuerza y mayor poder de persuasión que un conjunto de silogismos acerca de la conveniencia del buen obrar, porque muestran en concreto personajes que pueden convertirse en ideales de vida. Los ideales son imágenes de excelencia aún no realizados que representan perfecciones a las que una persona aspira, y que están dotados de un gran poder motivador.

La fecundidad testimonial de las vidas ejemplares tiene una especial capacidad para expresar verdades morales que escapan a la abstracción filosófica. Según Nussbaum, ciertos aspectos de la vida ética solo pueden comprenderse narrativamente. La biografía encarna la virtud, no la define; muestra la belleza del bien en situaciones concretas, en personajes que deliberan, sufren, deciden. La narración biográfica articula la identidad narrativa del sujeto, integrando sus fragmentos dispersos en un todo con sentido. Al narrar mi vida, no solo recuerdo: interpreto, proyecto y configuro mi mundo³⁷.

³⁶ P. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, Trotta, Madrid 1990, p. 172.

³⁷ Cfr. M. NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: Deficiencia, desigualdad y la ciudadanía global*, p. 304.

De este modo, la biografía no solo refleja una vida, sino una concepción del mundo, una forma de habitar el tiempo. Como ha señalado María Zambrano, escribir es una forma de revelarse, de hacerse visible ante el otro, de dar forma al silencio interior. Y al contar vidas ajenas, también nos narramos a nosotros mismos³⁸.

El valor moral de una biografía radica en su capacidad de inspirar, por eso es importante considerar el aporte de las formas de experiencias narrativas, como herramientas pedagógicas. En *La educación sentimental*, Marías señala: *Es evidente el enorme alcance que en ello tiene la ficción: poesía, teatro, narración, cine; y no menos la conversación. Junto a las vivencias y experiencias reales, las virtuales que se reciben del otro –del prójimo presente con quien se conversa o del creador, tal vez muerto desde hace siglos– son el gran instrumento de dilatación e intensificación de la vida*³⁹.

Entiéndase por intensificación de la vida, la vitalidad de la formación personal *cuya medición tiene que hacerse con un criterio biográfico y no meramente biológico*⁴⁰. Cobrando sentido entender a la educación *como cultivo e incremento de la espontaneidad (...) que se nutre de experiencias, imaginaciones, ensayos, exploraciones de lo desconocido*⁴¹. Nada enseña más que una vida bien vivida. Las biografías de figuras ejemplares, reales o ficticias, tienen una fuerza formativa insustituible. Ilustran virtudes como la perseverancia, la justicia, la generosidad, la templanza, pero también muestran su fragilidad y su dificultad. La virtud no es un logro perfecto, sino un camino de lucha y esperanza.

Las biografías revelan cómo la disciplina, la pasión por el conocimiento y la constancia pueden transformar la vida de un hombre y, con ella, el curso de la historia humana. Estos modelos vitales o prototipos inspiran porque son creíbles, cercanos, humanos. No son superhéroes inalcanzables y perfectos, poco reales, sino personas que supieron orientar su libertad hacia el bien. La admiración que despierta una biografía ejemplar puede ser el punto de partida de una auténtica conversión moral. Contar una vida es siempre un acto de reconocimiento. Y leer una vida es una invitación a preguntarse quién soy y quién quiero ser. Las biografías ofrecen un ancla, una dirección, una esperanza, para la formación de la persona.

³⁸ Cfr. M. ZAMBRANO, "Por qué se escribe", en *Revista de Occidente* (XLIV (132), 1934), p. 318.

³⁹ J. MARIAS, *Educación sentimental*, p. 19.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 15.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 19.

Conclusión

A lo largo de esta exposición he intentado argumentar cómo la lectura de determinadas narraciones biográficas puede convertirse en un medio apto para promover la educación y formación moral, porque amplía nuestro conocimiento del mundo y de las posibilidades existenciales, a la par que presenta ejemplos de excelencia que pueden convertirse en ideales o prototipos de vida humana, de una manera que anima a las personas a comprometerse personalmente en la opción por el bien. Al mismo tiempo, la lectura de estas narraciones es sumamente respetuosa con la persona que lee, pues requiere una labor de interpretación y aplicación a la situación particular de cada uno que permite que la búsqueda del bien pueda llevarse a cabo libremente por caminos diversos, adecuados a las circunstancias de cada persona. Esto, de alguna manera, abona a entender a la educación, como lo propone Marías: *La educación tiene como sentido mostrar la realidad con sus virtualidades, participando en ella, en la pluralidad de perspectivas, como contraposición al esquematismo, o incluso utilitarismo de las cosas*⁴².

Para ayudar a plantearse grandes ideales en una época de pasotismo generalizado, es necesario estimular a las personas para que se planteen metas que vayan más allá del éxito inmediato, fomentando la imaginación, la capacidad de reflexión crítica y la fortaleza de ánimo o entusiasmo que les impulse a acometer acciones necesarias para alcanzarlas. Y muchas veces, el primer paso consistirá en presentar estos prototipos de manera atractiva, viva, concreta, mostrándolos como personas de la vida real y personal.

Por su parte Max Scheler nos ofrece una antropología ética profundamente arraigada en la experiencia vivida, en la cual la imitación de prototipos juega un papel fundamental. Frente a una ética formalista o normativista, él propone una ética personalista donde el valor se hace visible en las personas, y donde el amor es la vía para captar, admirar e imitar dichos valores. La imitación moral, en Scheler, no es una forma de dependencia, sino un acto libre y espiritual que transforma al sujeto en su encuentro con el bien. En una época marcada por la pérdida de referentes y la fragmentación de ideales, su propuesta se revela no solo actual, sino urgente: formar el corazón y la inteligencia moral a través del contacto con quienes, en su vida concreta, nos muestran lo mejor que el ser humano puede llegar a ser.

⁴² J. MARÍAS, *La educación sentimental*, p. 212.

Las narraciones biográficas poseen una potencia ética insoslayable. En ellas se entrelazan la identidad, la libertad, el deseo de sentido y el anhelo de plenitud. Como ha demostrado la filosofía personalista, especialmente en autores aquí tratados, solo una vida narrada es plenamente humana, porque es en el relato donde se revelan las posibilidades de ser persona.

La educación moral debe servirse de este poder formativo de las biografías. No basta con enseñar reglas: hay que presentar vidas. Mostrar caminos de virtud, luchas reales, decisiones significativas. Y hacerlo con respeto, apelando a la libertad, a la imaginación, a la sensibilidad de cada persona. La formación de los jóvenes debe considerar una rica galería de prototipos y modelos de existencia a los que puedan acudir para forjar los ideales que guían el desarrollo humano, debido a que las vidas narradas o representadas tienen mucha más fuerza y mayor poder de persuasión, porque muestran en concreto personajes que pueden convertirse en ideales de vida dotados de un gran poder motivador.

La vida personal y biográfica es una historia que se va escribiendo, y solo a través de la reflexión sobre las narraciones ajenas podemos aprender a escribir mejor nuestra propia vida, cultivando las virtudes que nos convierten en personas más plenas y éticamente responsables. Las narraciones biográficas no solo son herramientas para entender hechos y sucesos, sino que son espacios cruciales para la reflexión y formación ética.

Bibliografía

- BRUNER, J., *Acts of Meaning*, MA: Harvard University Press. Cambridge 1990.
- BURGOS, J.M., *Antropología: una guía para la existencia*, Editorial Palabra, 5ª edición. Madrid 2013.
- , *Ética de la persona*, EUNSA, Pamplona 2025.
- COLIN, R. en: <https://iep.utm.edu/fict-par/> (consultado: 26 de febrero de 2025).
- GOMÁ, J., *Imitación y experiencia. Tetralogía de la ejemplaridad*, Taurus, Madrid 2014.
- MACINTYRE, A., *Después de la virtud. Un estudio sobre la teoría moral*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981.
- MARÍAS, J., *Educación sentimental*, Alianza Editorial, Madrid 1992.
- , *El pensamiento de los modernos*, Espasa Calpe, Madrid 1993.
- , *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid 1994.
- , *Una vida presente, Memorias*, Vol. III, Alianza Editorial, Madrid 1998.
- , *Persona*. Conferencia presentada en "Curso de Filosofía", Madrid 2000.

- NUSSBAUM, M.C., *La creación de la virtud: La educación del carácter en la sociedad democrática*, Crítica, Barcelona 1999.
- , *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Cambridge: Cambridge University Press. Cambridge 2001.
- , *Las fronteras de la justicia: Deficiencia, desigualdad y la ciudadanía global*. Crítica, Barcelona 2006.
- RICOEUR, P., *Tiempo y narración III*, Trotta, Madrid 1990.
- RUYTER, D., “Ideals, Inspiration and Education”, *Journal of Philosophy of Education*, 37(2) 2003, 223-238.
- SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía*, Ed. Caparrós, Madrid 2004.
- , *El puesto del hombre en el cosmos*, Ed. Caparrós, Madrid 2001.
- ZAMBRANO, M., “Por qué se escribe”, *Revista de Occidente*, XLIV (132), 318-328, 1934.

El personalismo de Pareyson y la filosofía concreta de Marcel: un diálogo basado en la congenialidad

Pareyson's personalism and Marcel's concrete philosophy: a dialogue based on congeniality

CONSTANZA GIMÉNEZ SALINAS*

Resumen: Pareyson elabora su personalismo ontológico en el seno del renacimiento de la *Kierkegaard Renaissance*, en las primeras decenas del siglo XX. En ese contexto desarrolla importantes diferencias con la filosofía de la existencia alemana en cuanto esta plantea una trascendencia inefable y un elemento constitutivamente negativo en el ser finito. Paralelamente sintoniza con las ideas de Marcel, quien reconoce el esencial e ineludible ligamen de la persona con el ser; subraya el acto interior de libertad y profundiza el carácter activo y vocativo de la búsqueda a la cual la existencia está llamada. En este fructífero diálogo especulativo con el filósofo francés, Pareyson desarrolla algunos de los conceptos fundamentales de su personalismo, su estética y su filosofía hermenéutica, tales como el de inconmensurabilidad entre finitud e infinitud, la fidelidad al ser; la síntesis de pasividad y actividad y el estatuto iniciático y creativo de la persona.

Palabras clave: Pareyson, Marcel, personalismo, existencia, trascendencia, libertad.

Abstract: Pareyson developed his ontological personalism within the Kierkegaard Renaissance, in the early decades of the 20th century. In this context, he developed important differences with the German philosophy of existence, insofar as the latter posited an ineffable transcendence and a constitutively negative element in finite being. At the same time, he resonated with the ideas of Marcel, who recognized the essential and inescapable connection between the person and being, emphasized the interior act of freedom, and explored the active and vocative nature of the quest to which existence is called. In this fruitful speculative dialogue with the French philosopher, Pareyson developed some of the fundamental concepts of his personalism, his aesthetics,

* Pontificia Universidad Católica de Chile. Email: mgimens@uc.cl. ORCID: 0000-0001-6899-2999

and his hermeneutic philosophy, such as the incommensurability of finitude and infinity, fidelity to being, the synthesis of passivity and activity, and the initiatory and creative status of the person.

Key words: Pareyson, Marcel, personalism, existentialism, transcendence, freedom.

Recibido: 09/03/2025
Aceptado: 16/09/2025

Introducción

La hermenéutica ontológica y existencial, con su desarrollo personalista, realizado por el filósofo italiano Luigi Pareyson¹ (1918-1991), constituye una de las grandes actualizaciones realizadas en el siglo XX de la filosofía de Kierkegaard, lo que se aprecia en su apropiación de uno de los conceptos cruciales desarrollados por el filósofo danés en *La enfermedad mortal*, en que se define la existencia del “singular finito” (el humano) como coincidencia paradójica de “autorrelación” y “heterorrelación”: esto significa que el ser finito y temporal se relaciona consigo mismo en la misma medida en que se relaciona con la trascendencia infinita y eterna. En efecto, para Kierkegaard, el ser singular humano es una “autorrelación” que ha sido, sin embargo, “puesta” en esa situación por un ser ir relativo y trascendente que se relaciona originariamente con esta finitud en cuanto es el origen de su libertad, el llamado que exige respuesta en este ser que es tiempo pero que está abierto a la eternidad y por esto es capaz de elegirse y constituirse.

Pareyson se percata muy tempranamente de la influencia de este concepto en los autores de la *Existenzphilosophie* de los años 30, Heidegger y Jaspers. Más aún: ve en esta influencia un paso decisivo hacia la dimensión ontológica más allá de la fenomenológica², en el sentido de que, siguiendo el principio de Kierkegaard, lo que realmente debe buscar la filosofía para los existencialistas alemanes es el estatuto libre del ser finito y a la vez su apertura a la verdad, al conocimiento del ser, de

¹ L. PAREYSON (1918-1991) constituye uno de los pilares de la filosofía italiana del siglo XX. No solo fue uno de los primeros en introducir el existencialismo alemán, sino que a partir de sus reflexiones sobre este desarrolla su personalismo ontológico, muy relacionado luego con su estética y su filosofía de la interpretación, que surge paralelamente a las de Gadamer y de Ricoeur.

² L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il melangolo, Lugar 2002, p. 233.

manera tal que el ser del finito está completamente involucrado en esta apertura al ser.

De Kierkegaard se hereda también la actitud distante frente a la disolución de la filosofía hegeliana y su identificación entre pensamiento y realidad, junto con la reconciliación dialéctica entre historia y eternidad. El individuo no es reductible al sistema y constituye un problema a considerar por sí mismo.

Como explica Ciglia, Pareyson, que se había formado en el neoidealismo napolitano, en la escuela de autores como Croce, Gentile y Guzzo³, se distancia para hacer su tesis doctoral sobre Jaspers en 1939. Continúa su indagación en *Studi sull'esistenzialismo* (1943).

¿Qué razón hay detrás de esta elección? Pareyson mismo responderá en *Rettifiche sull'esistenzialismo* (1985) que veía problemas en la filosofía italiana de su época, demasiado centrada en el “actualismo” y el “espiritualismo”, escuelas donde el sujeto era subsumido en exceso a concepciones “intimistas” de la persona y a perspectivas moralistas de la libertad. Sin embargo, observa que los conceptos de la *Existenzphilosophie*, en particular los de Jaspers, sí avanzan un paso hacia una visión más afín a la idea de persona que Pareyson quiere desarrollar por la centralidad de la libertad y la importancia de la apertura a la trascendencia y a la dimensión ontológica, como explica en su estudio *Tempo ed eternità*, de 1943, publicado posteriormente en su principal obra sobre personalismo, *Esistenza e persona* (1950).

³ Pareyson conoce el espiritualismo a través de su maestro Augusto Guzzo, seguidor de la escuela crociana y gentiliana, a las traducciones del alemán de Martinetti, así como a la impresión que le causaron los estudios kierkegaardianos de Jean Wahl, autor afín al espiritualismo. En 1934 surge en Francia la corriente representada por la Filosofía del espíritu, cuyos mayores exponentes eran René Le Senne (1882-1954) y Louis Lavelle (1883-1951). Conviene aclarar que el espiritualismo jugará un rol importante en los primeros acercamientos de Pareyson al existencialismo: en efecto, el sentido existencialista de la “fractura” es concebido por el filósofo de Turín como deficiente en la *Existenzphilosophie*, porque se encuentra privado de un carácter valorativo, de un juicio capaz de otorgarle un significado, que, sin embargo, el espiritualismo y en concreto el actualismo neoidealista italiano, profesado por su maestro Augusto Guzzo, trató por muchos años, según testimonio Pareyson. Guzzo hablaba de la realidad y posibilidad del mal a fin de que haya una conciencia suficientemente viva de la elección y de las posibilidades del antivalar. De este modo, según Pareyson, el espiritualismo y el actualismo han sido capaces de enriquecer la fractura de la existencia con la axiología del juicio juzgador y de devolver al acto su carácter fundamentalmente opcional y moral (Cfr. I. F. DA SILVA, “Las raíces existencialistas del personalismo ontológico en la filosofía de Luigi Pareyson”, en *Hermenéutica cultural, Revista de filosofía*, 23 (2014), pp. 205-227).

Comienza así en los años 40 una profunda reflexión del filósofo italiano sobre la persona y su relación con el concepto de filosofía, que tiene un punto culminante en 1946 con el estudio “Situazione e libertà”⁴.

El principio ontológico tomado de Kierkegaard, que Pareyson detecta como rasgo común del existencialismo alemán, es, como se ha dicho, el de la existencia entendida como coincidencia de relación consigo mismo y relación con un tercero, o bien, de “autorrelación” y “heterorrelación” o relación con el ser. Si bien en *Studi sull'esistenzialismo* aclara que tal principio es verificable no solo en los existencialistas alemanes, sino también en la filosofía concreta de Gabriel Marcel, explicará en las *Rettifiche sull'esistenzialismo* que este último posee una perspectiva más completa del verdadero sentido de la finitud, así como de su relación con “el otro”.

Efectivamente, mientras para Kierkegaard la “heterorrelación” es relación con Dios, para Heidegger es relación con el ser (el existente es ontológico en su ligamen con el ser) y en Jaspers es relación con la trascendencia (pues la existencia se “sitúa” por un acto de trascendencia). Heidegger propone en su noción de Dasein, un ligamen con el ser impersonal, que se traduce en un ateísmo humanista y Jaspers propone la “omnicomprensión” [omnicomprensibilità] *esistentiva*, que supone una relación de “implicancia entre lo absoluto en infinito y lo temporal finito”⁵; para Jaspers la relación ontológica *esistentiva* constituye una inserción concreta en el ser, que clarifica la existencia singular (*Existenzerhellung*) y constituye así la fuente de la auténtica autoidentidad⁶. Es evidente que la afinidad principal de Pareyson es con Jaspers.

En la mencionada *Rettifiche sull'esistenzialismo*, incluida en la cuarta edición de *Esistenza e persona* (2002), Pareyson expresa que su comprensión de la noción jaspersiana de “singularidad irreductible” resonó para él como una “fuerte exigencia personalista” juntamente con la “condición inobjetivable” tanto de la existencia como del ser. Lo mismo ocurrió con la concepción jaspersiana de la “libertad como elección” y “como destino”, con la condición inexorable de la situación en la que el existente se halla inmerso y con la connotación negativa que adjudica a la finitud, inseparable de la culpa (*Schuld*) y de la estructura antinómica

⁴ F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Roma 1995, pp. 79-84.

⁵ L. PAREYSON, *Jaspers*, Marietti, Génova 1997, pp. 4-5; 28.

⁶ Cfr. C. GIMÉNEZ (2025), “Existente versus persona: Luigi Pareyson y su apropiación crítica del existencialismo de Karl Jaspers”, en *Estudios de Filosofía*, 73. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.359053>

atribuida a la existencia⁷, que presenta un vínculo estrechísimo entre el yo y su situación.

Como comenta Marzano, la preeminencia de la ontología y la responsabilidad total por los actos de la libertad ejecutados por el existente sugirieron a Pareyson la presencia de una libertad originaria y profunda en el centro mismo de la realidad⁸.

Sin embargo, Pareyson plantea una particular crítica del concepto jaspersiano de “naufragio existencial” (*Scheitern*)⁹, que aparece en las “situaciones límite” (*Grenzsituationen*). Este supone un ofuscamiento del existente por causa de su finitud, la cual es precedida por un instante supremo de autoconciencia y revelación, para luego naufragar en su salto frustrado a la trascendencia (“trascendimiento”). Pareyson adjudica este naufragio a la negatividad y a la culpa que Jaspers (así como Heidegger) asume como propios de la finitud y, paradójicamente, determinantes de su libertad. Sin embargo, como se verá, Pareyson interpreta la existencia como punto de revelación del ser en la historia, mediante el reemplazo del concepto jaspersiano de “implicancia entre finito e infinito”, por el de “incomensurabilidad entre un absoluto irrelativo eterno, y un finito relativo temporal”. Sobre esta base, construye su concepto de persona como “iniciativa iniciada” (*iniziativa iniziata*), esto es, operatividad libre y elegida, precedida por la instauración de una relación originaria con el absoluto, el cual es originariamente libre y eterno. Y es precisamente en este punto donde se puede apreciar la gran sintonía entre Pareyson y la filosofía personalista, cristiana y concreta, de Gabriel Marcel.

Pareyson, en efecto, llega a considerar a Marcel como el filósofo de la existencia por excelencia, pese a que, a su juicio, al elegir la forma literaria poco afín al clásico tratado filosófico en sus obras *Diario filosófico* y de *Ser y tener*, corría el riesgo de parecer poco sistemático. Sin embargo, el tiempo fue despejando esa errónea impresión, nacida de la indistinción entre forma y contenido y en contraste con el estilo analítico y sistemático de obras como *Ser y tiempo* (Heidegger) o de *Filosofía* (Jaspers). Con el tiempo, Pareyson va comprendiendo con una lucidez cada vez mayor la enorme profundidad de la filosofía de Marcel, cuyas intuiciones filosóficas sobre la relación entre persona y verdad termina-

⁷ *Ibid.*, pp. XVII-XVIII.

⁸ Cfr. S. MARZANO, “Pareyson e Jaspers”, en R. GIUSEPPE & G. EZIO (eds), *Tra ermeneutica e ontologia della libertà*, Trauben, Turín 2010, p. 126. (Cfr. GIMÉNEZ, 2025, cit.).

⁹ *Ibid.*, p. 132. Pareyson reflexiona que esta noción es un fruto de la interpretación jaspersiana del amor fati, el que sería entendido en un sentido demasiado nietzscheano y alejado de la inspiración kierkegaardiana de la elección de sí y del salto existencial de la fe (L. PAREYSON, *Jaspers*, cit., pp. 92-93).

rán siendo fundamentales en la configuración de su personalismo ontológico, el que, a su vez, está en la base de una hermenéutica de la libertad que será plasmada principalmente en *Verità e interpretazione* (1971), obra en la que Pareyson expresa su noción de la verdad como inagotable, mas no inefable, capaz de manifestarse en multitud de perspectivas vivientes de la verdad como vías de acceso privilegiadas de la trascendencia, las que pueden ser expresadas y clasificadas principalmente por medio del lenguaje filosófico y del diálogo que surge de este.

Ciertamente, la valoración de las inestimables nociones de *participación, encarnación y misterio ontológico* sitúan a Marcel, piensa Pareyson, en un plano mucho más cercano a una trascendencia irreductible al tiempo. Ciertamente, esta postura está lejos de la inefabilidad que plantea la *Existenzphilosophie*, según la cual el existente no superaría el plano de la inmanencia, de la situación y de la historia, de modo que en vez de mantener la copresencia entre tiempo y eternidad, finitud y trascendencia, se tendería a subsumir el tiempo en la eternidad, identificando la eternidad con el tiempo histórico (Jaspers), o la trascendencia en la inmanencia (Heidegger). Frente a lo anterior, la filosofía de Marcel tiene profundamente presente la condición de la trascendencia como originaria manifestación de una libertad que *no solo es elección, sino también don y respuesta y capacidad creadora*, características que Pareyson compartirá en cuanto a su concepción sobre la persona.

2. Las diferencias del existencialismo de Marcel frente a la *Existenzphilosophie*

Las referencias de Pareyson a Marcel aparecen principalmente en su primera obra, su tesis doctoral sobre Jaspers, en 1939, aun cuando estas se encuentran concentradas principalmente en largas notas a pie de página y en párrafos concisos. Sin embargo, no son nunca marginales, sino que constituyen un contrapunto de peso en el estudio que Pareyson va desarrollando sobre el existencialismo alemán. El aspecto en que más resaltan las diferencias entre los existencialistas alemanes y Marcel es en lo referente a su interpretación del ser humano¹⁰. Los alcances sobre el filósofo francés serán, como se verá, esenciales en el futuro desarrollo del personalismo ontológico y de la hermenéutica ontológica que unos años después desarrollará Pareyson.

¹⁰ Pareyson siempre subrayó el carácter ontológico del pensamiento marceliano. En su estudio *Esistenzialismo 1939* (incluido en *Studi sull'esistenzialismo*) declara que Marcel, juntamente con Heidegger, marca la etapa de "lo ontológico", según la cual el hombre está esencialmente ligado al ser en una relación de carácter libre.

A juicio de Pareyson, si bien Jaspers ha sido el filósofo que mejor y más sistemáticamente ha abordado la “exigencia” kierkegaardiana de relacionar satisfactoriamente tiempo y eternidad, es decir, sin reducir un término al otro, hace notar Pareyson que en su obra se evidencia la tendencia a concebir instaurar la equivalencia entre el existente y su situación, de manera que la temporalidad y, en último término, la historia terminan asumiendo el carácter de destino, en consonancia con la influencia cada vez mayor que el pensamiento de Nietzsche va cobrando en Jaspers, por sobre el de Kierkegaard. Para Jaspers, como se menciona más arriba, más que hablar de acceso a la trascendencia, se debe hablar de “trascendimiento”, esto es, del impulso hacia la eternidad que en la situación límite el existente realiza en un acto de máxima autoclarificación (*Existenzerhellung*) y autodominio, pero que acaba en la disolución del naufragio existencial. La trascendencia es en realidad una entidad inefable, solo manifiesta por medio del símbolo y la cifra. Frente a esta perspectiva, Marcel marca importantes diferencias que Pareyson no duda en definir como llenas de originalidad y agudeza. Lo mismo observa en los contrastes que realiza entre Heidegger y el autor francés.

Las obras de Marcel a las que Pareyson se refiere son principalmente *Diario filosófico* y *Ser y tener*, las dos grandes publicaciones del Marcel de los años 30 y 40. Es decir, en las fechas en que Pareyson escribe *Jaspers* y *Studi sull'esistenzialismo*.

Consideraremos a continuación algunos de esos comentarios, sobre todo en cuanto hacen presente la novedad que significa para Pareyson la filosofía de Marcel y lo estimulantes que le resultan sus conceptos. En las *Premesse*¹¹ a la primera edición de *Jaspers* leemos: “Gabriel Marcel es realmente el típico filósofo de la existencia abierto a todas las experiencias humanas, desde el momento en que, además de ser autor de un libro en el cual la meditación filosófica se presenta bajo la forma de un diario, es literato, dramaturgo, crítico musical”. Sin embargo, agrega: “pero su especulación, que no puede sufrir ninguna sistematización completa, asume un aspecto muy fragmentario”. Como se ha indicado más atrás,

¹¹ L. PAREYSON, *Jaspers*, cit., pp. XXIII-XXIV. Respecto de esta condición asistemática de la filosofía marceliana, comenta con lucidez Gallagher: “¿Cuál puede ser el significado de la verdad cuando uno declara que su pensamiento es fundamentalmente antidogmático, y al parecer entiende por dogma toda formulación que pudiéramos tomar por definitiva, acabada o de dominio público? La más mínima definición de la verdad parecería implicar este mínimo de dogmatismo. Sería un error paliar este aspecto de su pensamiento, ya que Marcel ha hecho de él parte de la base para dar o volver a dar nombre a su filosofía. Habiendo rechazado desde hace tiempo el ambivalente título de ‘existencialista’, ahora prefiere llamarse ‘neosocrático’, y este término parece extraordinariamente adecuado” (K. GALLAGHER, *La filosofía de Gabriel Marcel*, Razón y Fe, Madrid 1968, p. 22).

Pareyson tenía en mente el formato del diario filosófico, de la dramaturgia, a diferencia del estilo típicamente sistemático de los filósofos alemanes, de los que Marcel quería distanciarse lo más radicalmente posible para superar el “espíritu de abstracción”, racionalista y cartesiano, y desarrollar su filosofía concreta, que aún estaba en vías de desarrollo y cuyas profundidades quizá aún no resonaban con la fuerza que más adelante le sería reconocida. Pareyson, en todo caso, es capaz de vislumbrar ya entonces la esencia y el espíritu de los conceptos fundamentales de Marcel, en quien reconoce a un “atento evaluador de muchos filones de pensamiento, pues hace confluir en sí mismo la experiencia de variados contactos, desde el neohegelismo inglés hasta el bergsonismo francés y el existencialismo alemán”¹².

Por otra parte, en el prefacio a la segunda edición (1983) de *Jaspers*, el filósofo italiano hace una importante aclaración sobre la interpretación de Marcel expresada en la primera edición: “A causa del carácter originalísimo de este ‘pensador privado’, no pude delinear su entorno especulativo, no tanto por haberlo acercado a Jean Wahl –lo que era justo–, sino por haberlo asociado a los representantes de la *Philosophie de l’esprit*, como el metafísico Lavelle y el moralista Le Senne, con los cuales, como entendí más tarde, él no se hallaba sino en una momentánea convergencia”¹³. Retrospectivamente, Pareyson ve con claridad que, tal como los autores de la *Existenzphilosophie*, también Marcel se conecta con la disolución del hegelianismo, como se aprecia en el hecho de que “comienza su filosofía desde un retorno al pensamiento sobre el neohegelismo angloamericano de Bradley y Royce”¹⁴, lo que lo muestra en la misma sintonía de lo que, para Pareyson, constituye el auténtico existencialismo, es decir, el que desciende de Kierkegaard.

La cercanía que el filósofo de Turín ve entre Marcel y los existencialistas alemanes es explicada directamente en la primera edición: los tres conceptos típicos de la filosofía de la existencia, Dasein, existencia y trascendencia, que poseen diversos significados y variadas inflexiones, “tienen en la filosofía de Marcel su correspondencia en los conceptos de *objetividad*, *existencia* y *Dios*”¹⁵. Mientras para Heidegger la existencia es relación con el ser y al mismo tiempo ser del Dasein, “para Marcel la exigencia ontológica [búsqueda del ser] es esencial al espíritu y, por tanto, es [ya] presencia del ser que busca. Lo que se podría también ex-

¹² L. PAREYSON, *Jaspers*, cit., p. XXIV.

¹³ *Ibid.*, p. XVII.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 26.

presar así: la exigencia, que es búsqueda del ser, es el ser del espíritu”¹⁶. En ambos filósofos está presente la duplicidad inescindible del término “ser”, característica esencial de sus formulaciones sobre la existencia: efectivamente, el ser no solo es aquello con lo que el existente se relaciona (“heterorrelación”), sino que también se manifiesta en la existencia misma (“autorrelación”). No obstante, Pareyson advierte bien que solo coinciden en el *esquema* y no en la *sustancia*: “Heidegger teoriza la *existencialidad*, Marcel, la *participación*”¹⁷. Intentemos comprender esta diferencia.

El concepto marceliano de *participación* es crucial y supone una perspectiva personalista, no así la noción de “existencialidad”, la cual solo denota su diferencia de la mera facticidad, al expresar el modo de estar del existente en cuanto abierto al mundo. Pero la idea de participación le da al concepto de búsqueda del ser una proyección con alcances distintos a los concebidos no solo por Heidegger, sino también por el propio Jaspers cuando habla del *Suchen des Seins*: “Marcel habla de una búsqueda (*quête*) que no sea solamente una indagación (*enquête*) del ser: se trata no del ser, sino de ser (JM 202ss). Estamos en una esfera metaproblemática, en la cual el sujeto no es ya solamente inquiriente, sino que está comprometido él mismo en la cuestión”¹⁸. Pero ¿no afirma también Jaspers que el sujeto está implicado en su filosofar? La estrecha relación entre el existente y su situación denota, en efecto, un compromiso con el ser. Sin embargo, la concepción de Jaspers se vuelve problemática por causa de la *Entschiedenheit*, esto es, la resolución en que el sujeto se elige a sí mismo y a su situación cerrándose a toda posibilidad de modificación o cambio, en lo que se aprecia la ya mencionada idea de *destino* (*amor fati*), de origen en Nietzsche y cara a Jaspers¹⁹.

En cambio, al relacionar la esfera metaproblemática con el *misterio ontológico*²⁰, Marcel agrega algo más al ámbito situacional e histórico, pues, como comenta Pareyson, en el misterio la exigencia del ser “instaura un círculo, en cuanto que por una parte participa al ser y por la otra lo busca, círculo que culmina en la *coincidencia de la participación en el ser con la presencia encontrada del ser*, por la cual, el descubrimiento de

¹⁶ *Ibid.*, p. 46. Este uso de la palabra espíritu por parte de Pareyson se debe a su confesado error de haber leído a Marcel en relación a los espiritualistas franceses. En rigor, Marcel no piensa en espíritu en el sentido espiritualista, sino en el sí mismo, el yo que busca y que a su vez participa y es encarnado, como el propio Pareyson explica en otros pasajes.

¹⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹⁸ *Ibid.*, p. 48.

¹⁹ Cfr. MARZANO, cit., p. 126.

²⁰ “El misterio es participación, y la participación se prueba desde el desarrollo íntimo del espíritu” (PAREYSON, *Jaspers*, cit., p. 49).

este deviene en la legitimación de la condición esencial de la exigencia originaria, es decir, de *la naturaleza participativa de esta misma exigencia*. Aquello que está al término de la búsqueda está también al inicio y aquella presencia que se anhela se encuentra ya en el anhelar mismo²¹. Lo anterior significa que desde la perspectiva participativa desplegada en el misterio ontológico no solo afirmo el ser, sino que el ser se afirma en mí “en cuanto la exigencia desvela su naturaleza participativa y se revela como llamada del ser mismo”²².

Jaspers no traspasa, a juicio del filósofo de Turín, la simple intimidad de las relaciones entre el Absoluto y lo finito. Así como para Heidegger la relación simultánea de los principios de “autorrelación” y “heterorrelación” (que se traduce en que la relación del hombre consigo mismo coincide con su apertura al ser) se resuelve en una pura intencionalidad hacia una “realidad” puramente inefable que se traduce en nuestra comprensión de los entes, pero que no logra penetrar la existencia al no considerar propiamente la libertad del hombre en su apertura ontológica²³, la cual queda al margen de toda alusión concreta al ser en cuanto tal. Por esto, en lo relativo al principio existencialista de la existencia comprendida como coincidencia entre ambos términos (autorrelación y relación con el ser), es Marcel quien entrega la explicación más clara por medio del concepto mismo de participación²⁴.

Pareyson cita a Marcel y comenta: “Solamente en la presencia del ser, que es una espera satisfecha, el espíritu está presente a sí mismo porque reconoce la legitimidad de la exigencia esencial a este. En el “yo soy”, yo soy presente a mí mismo en cuanto el ser se afirma como presente en mí: yo soy vitalmente presa del ser, de modo que cada vez que me relacione conmigo mismo y afirme mi autoidentidad, afirmaré al mismo tiempo mi esencial e ineludible ligamen con el ser”²⁵. Este es el punto crucial de la argumentación de Marcel en la lectura de Pareyson: que el ser *se da, se entrega* al existente y satisface, de hecho, la exigencia ontológica por este mismo causada²⁶.

²¹ L. PAREYSON, *Jaspers*, cit., p. 48. Cursivas mías.

²² *Ibid.*, p. 49.

²³ Cacciari, 21.

²⁴ Sobre la interpretación marceliana de Jaspers: Cfr. MARCEL, “Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers”, en *Recherches philosophiques*, vol. I, pp. 1932-33.

²⁵ L. PAREYSON, *Jaspers*, cit., pp. 49-50.

²⁶ En este sentido, vale la pena considerar la idea de *presencia* en Marcel (sobre la cual Pareyson concibe su propia y novedosa formulación en el plano estético y hermenéutico). Comenta al respecto Gallagher: “En nuestro ser hay la presencia del Ser por el que somos. Esta presencia no es algo sobre lo que nosotros podamos hacer una aserción, como tampoco podemos hacer una aserción adecuada sobre nosotros mismos, nos conocemos

El filósofo valdostano agrega que Marcel va todavía más lejos, pues en el “yo soy”, es decir, “en la intimidad de la existencia no se encuentra solamente la intimidad de la invocación, sino también la intimidad de la *sensación*. El yo tiene también una posición física, que lo inserta en la realidad sensible y que constituye el lado exterior de la succión metafísica de la participación. Se trata de concebir la existencia como punto de intersección de la *encarnación*, esto es, de nuestra relación con el mundo por medio de la sensación, y mediante la invocación, es decir, de nuestra relación con el ser mediante la participación”²⁷. Invocación como íntima apertura a la trascendencia y sensación como apertura íntima al mundo son la marca definitiva del hecho de que para Marcel el hombre participe el ser y se conecte con el misterio de manera esencial.

La encarnación se convierte, así, en presencia del ser y esto significa que el cuerpo sintiente es ya invocación y que la invocación, no subsistiendo más que en una situación, es ya una encarnación²⁸. De este modo, como Pareyson hace ver, el filósofo francés recoge la noción jaspersiana de situación. *Solo se existe en una situación*, por lo que el ser es participado por esta última. Por medio de la encarnación se hace posible “que *el tener* de nuestra situación se transmute incesantemente en nuestro ser: [la encarnación] constituye un punto central que es actividad y creación, adoración y amor y, sobre todo, libertad y juicio”²⁹.

En síntesis, mientras que, por el lado de la relación con el otro [el ser] (“heterorrelación”) tenemos en Heidegger el concepto de apertura (*Erschlossenheit*), por parte de Jaspers, el concepto de “relaciones teándricas” y en Marcel, el de “invocación”; por cuanto concierne a la intimidad de la “autorrelación” se evidencia la diferencia de Marcel respecto de la *Jemeinigkeit* heideggeriana (palabra traducida como “ocasionalidad” o “ser, en cada caso, mío”, existenciarlo puramente formal), así como de la “concretitud existensiva” (*Existenzehellung*) jaspersiana (que establece una equivalencia total entre el existente y su situación), gracias al concepto marceliano de *encarnación*, que se fundamenta en una fenomeno-

como una presencia inexpresable: y el yo surge en el interior de una presencia que es su fundamento. Ser es estar en presencia del ser. Todo esto lo sabemos vagamente, sencillamente porque existimos: existir y conocernos como existentes es conocer la existencia como indudablemente presente en nosotros. Esto no lo percibimos como una información comunicable, sino como un presentimiento, que es, por así decir, la primera emanación inteligible del mismo acto de existir”. (GALLAGHER, cit., pp. 23-24).

²⁷ L. PAREYSON, *Jaspers*, cit., p. 50. Las cursivas son mías.

²⁸ Cfr. *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

logía del ser y del tener muy diversa de las concepciones de los existencialistas alemanes, en razón de la noción de participación³⁰.

3. Pareyson y Marcel. Desde la libertad de la existencia hacia la libertad del ser

Para profundizar en el diálogo especulativo de Pareyson con el pensamiento marceliano nos serviremos tanto del notable artículo de Andrea Serra –texto emblemático en lo que respecta a la influencia de Marcel en el filósofo de Turín– como también de otros autores relevantes (Curtotti, Sega, Tomatis).

El diálogo filosófico de Pareyson con Marcel constituye un elemento esencial en el análisis del primero respecto del concepto de verdad, tal como es expuesto en *Verdad e interpretación* (1971), su principal obra sobre hermenéutica filosófica³¹. Sin embargo, pese a su importancia, no nos adentraremos en este dominio más que en la medida en que sea preciso para comprender los conceptos clave de su personalismo ontológico. Me refiero a las nociones de la *verdad como inagotable [inesaurible]* y de la *dialéctica de inconmensurabilidad entre finito e infinito*.

Pareyson reconoce en su obra sobre Jaspers que la meditación de Marcel sobre la existencia “apunta a un acto interior de libertad” y “profundiza el carácter, ya no pasivo y fatal, sino activo y vocativo, de la búsqueda”³² a la cual la existencia está llamada: como tal, es reconocida por él, entre las posiciones existencialistas, como “la más conforme al asunto personalista”³³.

En la primera edición de *Jaspers*, Pareyson definía el existencialismo en los siguientes términos: “La filosofía de la existencia conserva con honor la intimidad de la consciencia, y su asunto es el encuentro concreto de finito e infinito, tiempo y eternidad, presencia e invocación, inmanencia en sí y trascendencia más allá de sí. El existencialismo quiere ser la penetración de la angustia del singular, la adquisición, más allá de los estrechos límites del individuo, de una condición absoluta que trascienda la relatividad del particular, el descubrimiento del significado axiológico

³⁰ Cfr. *Ibid.*

³¹ A esta influencia del existencialismo marceliano en la concepción de la relación hombre-verdad se debe añadir la de los existencialistas rusos, especialmente la de Berdiaev y Dostoievski. Sin embargo, esta influencia, aunque presente desde la juventud de Pareyson, dará sus más profundos frutos en los años setenta y ochenta en el contexto de la hermenéutica del arte y la experiencia religiosa.

³² L. PAREYSON, *Jaspers*, cit., p. 169.

³³ *Ibid.*, p. 168.

de los confines individuales y del puesto ocupado por el singular. (...) La existencia es, a un tiempo, la ‘presencia’ física del yo en el mundo y la ‘presencia’ metafísica del ser en el yo”³⁴.

Pareyson propone la dialéctica de “inconmensurabilidad entre finito e infinito” como un concepto capaz de sustituir la noción jaspersiana de “implicancia” entre finito e infinito. Esta última acaba derivando en Jaspers (a juicio del filósofo de Turín) en una dialéctica de la necesidad (en la línea del *amor fati* de Nietzsche) que limita enormemente los alcances de la libertad al definir el naufragio existencial como única salida a la búsqueda de la trascendencia³⁵. Sin embargo, si en vez de hablar de implicancia entre finito e infinito (que supondría una especie de totalidad en que las dos partes se encuentran imbricadas de manera interdependiente), se propone una dialéctica de la *inconmensurabilidad*, en que el ser absoluto es infinitamente trascendente, irrelativo y constitutivamente anterior a toda finitud, es posible proponer la existencia de una relación positiva entre finito e infinito, en que el segundo es quien funda la relación y la sustenta, poniendo a su vez en la finitud la posibilidad de elegir si desarrollar o no dicha relación. Para Pareyson es el mismo Gabriel Marcel³⁶ quien ha sido pionero en la propuesta de tal dialéctica.

Sin embargo, como comenta Curtotti, para Pareyson la dialéctica de la inconmensurabilidad no solo propone una nueva relación entre existencia y trascendencia, corazón de la problemática existencialista, sino que introduce además el tema hermenéutico *de la inagotabilidad de la ‘obra’*, a la cual la persona está llamada en virtud de la “intencionalidad ontológica”, o por su relación privilegiada con el ser que “pone la relación” misma, es decir, que *constituye* la existencia como “autorrelación” y “heterorrelación”. En otras palabras, el ser finito no puede relacionarse consigo mismo sin hacerlo con el ser en su trascendencia y verdad, de manera que cada existente constituye una perspectiva viviente de la verdad y posee como vocación una tarea *formativa* que se expresa en todas sus actividades y obras. De esta manera, su misma estructura relacional otorga al ser finito *aquella ilimitada apertura* que constituye una síntesis jamás concluida de “actividad y receptividad” consistente en el hecho de que la verdad no solo se da al existente, sino que este debe acceder a esta por medio de los recursos que le entrega su propia situación histórica,

³⁴ *Ibid.*, pp. XXX-XXXI.

³⁵ Como comenta Pareyson, “el concepto kierkegaardiano de *existencia* deviene en Jaspers *historicidad*, entendida como *implicancia* de negativo y positivo y *necesidad* tautológica” (L. PAREYSON, *Jaspers*, cit., p. 156).

³⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 162.

verdadera *vía de acceso* a la trascendencia³⁷. De esta manera, la libertad posee para el filósofo de Turín un rol central en el modo de acceder al ser y a la verdad.

Todo el recorrido filosófico pareysoniano, con respecto a la libertad, converge en una visión complementaria de ciertas etapas. Así, en *Jaspers* habla de la libertad como opción, en *Esistenza e persona* aparece como don, para luego realizar una fusión de ambas concepciones a partir de su punto de unión, que es al mismo tiempo su lugar de origen: la mencionada dialéctica de actividad y receptividad interna a la operatividad humana y que Pareyson llama *iniziativa iniziata*.

Tomatis hace notar que la expresión *iniziativa iniziata* hace referencia al hecho de que el hombre debe consentir a un don, pero este consentimiento es también el inicio de una *actividad nueva* debido al carácter “iniciático” que es propio de la libertad en cuanto tal, incluyendo la libertad finita. A su vez, dicha libertad dada y consentida supone el reconocimiento de la existencia de un vínculo originario con un irrelativo trascendente inconmensurable, quien (como se ha mencionado más arriba) funda la relación con ese ente relativo que es el hombre, quien a su vez define su existencia en la aceptación o declinación del don³⁸.

La concepción de la libertad como elección y como don no representa sino dos momentos sucesivos y, al mismo tiempo, complementarios de la aplicación cada vez más radical de esta dialéctica entre receptividad y actividad³⁹, la que se va intensificando toda vez que se basa en “la concepción según la cual, ‘recibir no es padecer, sino responder a una llamada’⁴⁰. Se debe definir la pasividad no como pasividad inerte, sino como

³⁷ Cfr. D. CURTOTTI, *Ragione, trascendenza, libertà. Un'ontologia del "limite" e della "forma"*; Martinetti, Jaspers, Hersch, Pareyson, Ed. Clandestine, Marina di Massa 2009, pp. 385-386. Las citas intercaladas son de Pareyson, *Jaspers*, pp. 16-17. Respecto de la síntesis entre receptividad y actividad, son iluminadores las siguientes palabras de Marcel en *Ser y tener*: “Mientras el sujeto sea pensado como pura receptividad, el problema de las relaciones entre el tiempo y lo intemporal es relativamente simple: en efecto, puedo concebirme como aprehendiendo sucesivamente algo que en cierto sentido está dado simultáneamente (metáfora de la lectura); pero esto no es sino una abstracción. El sujeto no es pura receptividad o, más exactamente, tal aprehensión es ella misma un acontecimiento (una serie indefinida de acontecimientos implica una serie de acontecimientos que no es separable de la historia que revela). En otros términos, el sujeto está comprometido en tanto que agente (y no es receptividad más que a condición de ser igualmente agente) con el contenido que no tenía más remedio que descifrar pura y simplemente” (G. MARCEL, *Ser y tener*, Caparrós editores, Madrid 2003, p. 17).

³⁸ Cfr. F. TOMATIS, “Inizio e scelta”, en G. RICONDA & C. CIANCIO (eds.), *Il pensiero di Pareyson nella filosofia contemporanea*, Trauben, Turín 2000, pp. 115-124; pp. 118-119.

³⁹ Cfr. A. SERRA, “Luigi Pareyson e Gabriel Marcel: orizzonte schellinghiano e ontologia dell'inesauribilità”, en *Annuario filosofico* (Mursia), 18 (2002), p. 264.

⁴⁰ SERRA, cit., p. 265.

respuesta activa a una llamada. Es “un recibir que es, al mismo tiempo, un crear, por el cual (...) desaparecen los extremos opuestos de la actividad absoluta y ciega, y de la pasividad inerte y estática”⁴¹.

La dialéctica de la inconmensurabilidad entre finitud e infinitud se basa, por un lado, en la afirmación de la apertura ontológica del hombre, y por el otro, en la condición inobjetivable e inagotable del ser. Esto significa que la situación dada, las condiciones históricas y lo no elegido en la propia vida no encadena ni limita a la persona, sino que, al contrario, la saca de la pasividad a la que puede conducir la elección existencial si esta es vista como una mera autoafirmación sin una referencia a lo trascendente. Es, precisamente, en este último punto donde se evidencia la conexión entre Pareyson y Marcel. Para ambos filósofos, la persona constituye una “pregunta inagotable sobre el sentido, abriendo el dinamismo hermenéutico de la existencia: la necesidad, ínsita a la situación [en cuanto abre el cuestionamiento sobre el propio existir] puede, así, convertirse en libertad, revelándose la pasividad no como otra cosa que como ‘un diafragma entre dos actividades [una receptiva de la libertad, y la otra, activa]’”⁴². Leamos a continuación un texto de *Esistenza e persona* que confirma y dilucida lo recientemente expuesto: “En el hombre no existe pasividad que no se resuelva en actividad. (...) Si la libertad y la situación son contrapuestas, se vuelven rígidas: la situación se vuelve un límite, una clausura, una angustia, un destino, una prisión; la libertad se vuelve una actividad pura, pura agilidad, puro capricho, ni siquiera arbitrio, sino libido, diré. En cambio, si no son vistas como contrapuestas, sino en la concretitud del acto humano, estas se unen y se cualifican recíprocamente; la situación ya está cualificada por la iniciativa de la libertad y la libertad (concreta, en situación, encarnada⁴³) toma ya cuerpo en la situación. (...) Y bien, la pasividad de la situación puede resolverse en actividad solo porque esta misma constituye una apertura ontológica que, por esto, es una llamada a la libertad (...). Y, si la situación, en su aparente pasividad y necesidad, es vista como una llamada a la libertad, he aquí que esta misma se presta a la transformación de la pasividad en actividad”⁴⁴.

⁴¹ *Ibid.*, p. 265.

⁴² *Ibid.*, pp. 425-426. La cita de Pareyson es de *Esistenza e persona*, cit., p. 240.

⁴³ Sobre el importante tema de la encarnación en Marcel, si bien no ha sido profundizado en este artículo, es necesario hacer aquí un alcance insoslayable: para el filósofo francés, el axioma cartesiano [*cogito ergo sum*] acentúa el *sum*, porque alude al constitutivo ligamen con el ser, considerando la existencia como intersección de encarnación y participación. La encarnación es, para Marcel, la auto-identidad concreta y singularizada, mientras que la participación es la tensión hacia el ser y la inserción en este. De este modo, Marcel es el autor que mantiene una perspectiva positiva del ser humano singular en cuanto es un personalismo.

⁴⁴ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., pp. 13-14.

Pareyson postula que el hombre es libre y *personal* precisamente porque no *tiene*, sino que *es* constitutivamente relación con el ser, que no es inefable, sino *inagotable*⁴⁵. Esto es muy importante: por una parte, si el ser fuese, simplemente, el término especulativo y objetivo de la relación ontológica, la existencia y el conocimiento se cerrarían en determinaciones objetivas y rígidas, desapareciendo así la apertura a lo infinito y trascendente, así como el dinamismo de la interpretación, la cual debiera suponer el enriquecimiento permanente de la propia perspectiva. Por otra parte, si el ser fuese inefable, no sería posible establecer una relación con la trascendencia que superase realmente la objetividad, sino que el finito quedaría subsumido en el mar de un absoluto cifrado, siempre velado en un silencio místico que no permitiría establecer un vínculo positivo entre infinitud y finitud. Pero si el absoluto es comprendido como *inagotable* y, a la vez, como *libertad*, entonces (por participación) la existencia estará definida por la libertad, al igual que lo está *el ser mismo*, fundamento de la relación con el ser finito y de su libertad⁴⁶.

En síntesis, lo que en Pareyson define su personalismo ontológico es la relación ontológica como coincidencia de “autorrelación” y “heterorreación” que ha entendido desde siempre en sentido marceliano, es decir, como “intersección de *encarnación y participación, presencia e invocación*, o, incluso, de *opción y divinidad* (...). [Y esto bajo] la concepción de la libertad como *llamada* y de la *fenomenología del ser y tener*”⁴⁷.

4. Cristianismo, inteligibilidad de la existencia, esperanza y fidelidad creadora

A partir de la perspectiva filosófica que surge de la disolución del hegelianismo, Pareyson, siguiendo las huellas de Kierkegaard, plantea en el inicio de su filosofía la existencia de una radical disyuntiva que surge de esta misma disolución: la necesidad de optar por o contra el cristianismo⁴⁸, como desarrolla detalladamente en su larga conferencia de juventud

⁴⁵ De inmediato surge el título de la obra capital de Marcel *Ser y tener*, que precisamente quiere apuntar, como se verá, a aquello que es constitutivo y esencial del hombre e irreducible a un tener objetivo y externo.

⁴⁶ Cfr. CURTOTTI, cit., p. 427.

⁴⁷ SERRA, cit., p. 265. Para demostrar esta lectura, Serra propone observar la concepción dialéctica de la libertad de Pareyson en sus etapas de su interpretación y cómo se comprueba allí la preexistencia de este principio marceliano (se resumen en tres: libertad como opción, libertad como don y libertad como origen: esta concepción incluye a las dos primeras).

⁴⁸ El mismo Pareyson afirmaba en *Esistenza e persona* que la filosofía moderna ha sido una progresiva laicización del cristianismo, lo que aparece de modo paradigmático y decisivo en Hegel, de modo que “[para Pareyson] la especulación contemporánea debe o proseguir y llevar a término la racionalización del cristianismo o tender a su recuperación

“El Existencialismo como espejo de la conciencia contemporánea” (luego publicada en *Esistenza e persona* bajo el título “Attualità dell’esistenzialismo”). Muchos años después, en las mencionadas *Rectificaciones sobre el existencialismo*, el filósofo italiano afirma que reconoció en el centro y en el origen “de la filosofía marceliana la *conversión* de su autor (...) como dato *de fondo* de su filosofía”, y agrega: “en los mismos años denuncié el anticristianismo de fondo que está en el origen del pensamiento heideggeriano”⁴⁹.

Lo anterior introduce un concepto central del personalismo ontológico de Pareyson, planteado también por Marcel: la fidelidad hacia el ser, así como la posibilidad de la infidelidad contra este. Esto supone el compromiso total de la persona con el ser⁵⁰.

Comenta Pareyson que, a esta fidelidad hacia el ser, de carácter activo, se refiere Marcel, por ejemplo, cuando analiza la categoría existencial de la esperanza. Esta es comprendida como fidelidad y confianza en el ser que dirige una llamada al potenciamiento de la creatividad sobre la técnica, es decir, de la libertad sobre los hechos manifestada en la paciencia y la espera frente a lo incomprensible. En este contexto, el filósofo de Turín cita la siguiente reflexión tomada de *Homo viator*: “Con su trascender la

o reencuentro, y no es posible sustraerse de algún modo a la elección: o por o contra el cristianismo” (SERRA, cit., p. 270).

⁴⁹ SERRA, cit., p. 270. La opción por el cristianismo es también fundamental para la comprensión pareysoniana del concepto de tradición: “El concepto de tradición, con el cual Pareyson había ya, significativamente, abierto y cerrado su interpretación de Marcel en *Existencia y persona*, constituye el elemento necesario para definir, ulteriormente, los términos de la alternativa: en Heidegger, la interpretación de la historia de la metafísica, como olvido del ser; conduce, también, a la refutación de la tradición cristiana, tradición con la cual, en cambio, Marcel se relaciona decididamente”, de modo que “su filosofía es, según Pareyson, la reformulación actual y original de verdades ‘antiguas y de larga data’” (SERRA, cit., p. 270). Son claras, en este sentido, las reminiscencias tanto de Marcel como de Pareyson (sobre todo, en la última etapa de su filosofía) del “Absoluto” de Schelling, que es esencialmente libertad, y que en Verdad e interpretación es hecho comparecer por el filósofo italiano en la forma de aquel principio originario del que mana infinitamente su manifestación, que es la verdad. En la misma línea de esta reivindicación radical de la libertad, deben leerse también las profundas páginas dedicadas por Pareyson al pensamiento ético de Dostoievski (Cfr. C. GIMÉNEZ, “La síntesis de egoísmo, razón y libertad en la construcción de la identidad personal: una lectura ética de *Apuntes del subsuelo*, de Dostoievski”, en *QUIÉN*, N° 13 (2021), pp. 73-94).

⁵⁰ En este sentido, explica Duso-Bauduin que para Marcel solo al considerar la vida como poseedora de un valor absoluto se le confiere su verdadero peso ontológico. Así también la vida considera como un absoluto la realidad por la que se sacrifica, lo que Marcel expresa en *Présence et Immortalité* (1939), texto del cual la intérprete recoge, para ilustrar lo anterior, la siguiente cita en el mismo pasaje y página al que nos referimos: “el sacrificio es la medida que mide, es decir, que confiere su grandeza a la realidad que mide” (MARCEL, PI, p. 40, París, 26 de abril de 1939)” (Cfr. G. DUSO-BAUDUIN, ‘La escritura filosófica del Diario Metafísico’, en *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2 (2005), pp. 413-442; p. 425. (La cita de Marcel ha sido tomada literalmente del texto de Duso-Bauduin).

experiencia constituida y con su insertarse al interior de una experiencia en formación, la esperanza sobrepasa el tiempo entendido como confirmación e ilustración de verdades ya afianzadas: no es previsión intelectual de un futuro que se pone como determinable en base a los preceptos de una experiencia formada, sino que es saber profético de un futuro que se pone al interior de una experiencia en devenir, hasta el punto de que es incluso posible la memoria del futuro (*HV 70-72*)⁵¹.

Del mismo modo, Pareyson medita sobre la capacidad única del ser humano de rendir *testimonio* del ser siendo fiel⁵² a este en lo que constituye una unión de receptividad y actividad, de don y libertad, de padecer y de actuar, pues es una afirmación del ser que consiste, a su vez, en una autoafirmación del propio ser, de modo que, en palabras de Marcel, “como testimonio, el hombre es capaz de prolongar en creación su propia receptividad (*EC 190-194*)”⁵³. De esta manera, la categoría de causalidad se vuelve vacía, puesto que, al testimoniar el ser, comprometiendo toda la propia existencia, “la misma receptividad se hace actividad” y “si se atestigua a Dios, su mismo don [el don de la participación en el ser] se hace libertad”⁵⁴. Efectivamente, “la libertad no puede ponerse o actuarse como tal si no es en presencia del Tú absoluto y como en tensión con él (...) [y] gracia y libertad se articulan la una sobre la otra allí donde se anula la antítesis de padecer y actuar (*DL 487*)”⁵⁵.

5. Conclusión: Desde el personalismo ontológico hacia la ontología de la libertad

Después de la crisis del hegelianismo y en el contexto de la *Kierkegaard Renaissance*, tanto Luigi Pareyson como Gabriel Marcel consideran que la experiencia filosófica posterior a la crisis del idealismo filosófico (sobre todo el de impronta hegeliana) no puede ya proponer preceptos o modelos abstractos, sino que está llamada a testimoniar cómo sea posible pensar todavía de manera seria y radical la necesidad de una filosofía que no excluya la pregunta religiosa, si pretende ser fiel a la verdad, la cual es inagotable por ser inconmensurable.

⁵¹ L. PAREYSON, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milán 1993, p. 49.

⁵² Respecto del concepto de fidelidad en Pareyson, véase T. GRIFFERO, “Ermeneutiche della ‘fedeltà’: il dialogo mancato tra Emilio Betti e Luigi Pareyson”, *Discipline Filosofiche*, 2 (1994), pp. 105-147.

⁵³ Cita tomada textualmente de Pareyson en *Prospettive*, cit., p. 49.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 51-52.

En síntesis, para Pareyson lo que define a la persona es la búsqueda del ser-verdad y su fidelidad hacia este, no las formas definitivas de una metafísica óptica racionalista ni de un existencialismo historicista que clausure la apertura del singular a la trascendencia en un acto supremo de libertad, pero cristalizado en el *amor fati*, esto es, en el cierre dentro de la propia inmanencia.

Por su parte, el sentido del espiritualismo en Marcel es el de una ontología, o más bien, el de una “filosofía religiosa” (*no* de la religión), porque obedece a una vocación por la búsqueda de la verdad que considera el dato de la fe.

Mientras que para Pareyson el hombre es libre precisamente porque *no tiene, sino que es relación constitutiva con lo inagotable (el ser-verdad que es libertad)*, para Marcel, al ser, en cuya presencia somos y del que participamos libre y creativamente en el misterio ontológico, no se accede más que a través de la libertad. A partir de lo anterior se vislumbra la influencia en ambos pensadores del Schelling tardío y su empirismo superior, que postula una filosofía de la libertad⁵⁶.

En su filosofía de madurez, Pareyson desarrollará de manera mucho más intensa que Marcel el problema del mal y del sufrimiento en el contexto de su hermenéutica del mito y la experiencia religiosa, que desarrolla al mismo tiempo que su confrontación con el pensamiento de Heidegger. En este contexto abordará hasta el fondo el dramatismo de la opción por o contra el cristianismo en medio de un nihilismo que exige asumir un cristianismo trágico, capaz de enfrentar los abismos de la libertad como fuente de destrucción, pero también de redención. Sin embargo, difícilmente habría alcanzado Pareyson esas profundidades sin su diálogo especulativo con ciertos autores congeniales, como lo fue de modo eminente Gabriel Marcel y su personalismo existencial cristiano, desarrollado como una filosofía de la participación, el misterio y la fidelidad.

Bibliografía

- CIGLIA, F. P., *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, 1995.
- CURTOTTI, D., *Ragione, trascendenza, libertà. Un'ontologia del "limite" e della "forma": Martinetti, Jaspers, Hersch, Pareyson*, Ed. Clandestine, Marina di Massa 2009.

⁵⁶ Cfr. C. GIMÉNEZ, “Antecedentes de la hermenéutica del mito y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson”, en *Pensamiento y Cultura*, Vol. 17-1 (2014), pp. 49-72.

- DA SILVA, I. F., “Las raíces existencialistas del personalismo ontológico en la filosofía de Luigi Pareyson”, en *Hermenéutica cultural, Revista de filosofía*, 23 (2014).
- DUSO-BAUDUIN, G., “La escritura filosófica del Diario Metafísico”, *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2 (2005).
- GALLAGHER, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*, trad. de Acacio Gutiérrez, Razón y Fe, Madrid 1968.
- GENSABELLA, M., *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*, Guerini scientifica, Italia 1994.
- GIMÉNEZ, C., (2025) “Existente versus persona: Luigi Pareyson y su apropiación crítica del existencialismo de Karl Jaspers”. *Estudios de Filosofía*, 73. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.359053>; “La síntesis de egoísmo, razón y libertad en la construcción de la identidad personal: una lectura ética de *Apuntes del subsuelo*, de Dostoievski”, *QUIÉN*, N° 13 (2021): “Antecedentes de la hermenéutica del mito y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson”, en *Pensamiento y Cultura*, Vol. 17-1 (2014).
- GRIFFERO, T., “Ermeneutiche della ‘fedeltà’: il dialogo mancato tra Emilio Betti e Luigi Pareyson”, *Discipline Filosofiche*, 2 (1994), pp. 105-147.
- JASPERS, K., *Filosofía I*, trad. de F. Vela, Universidad de Puerto Rico 1958.
 —, *Filosofía II*, trad. de F. Vela, Universidad de Puerto Rico 1959.
 —, *Razón y existencia*, Nova, Buenos Aires 1959.
 —, *La filosofía según el punto de vista de la existencia*, FCE, México 2021.
- LONGO, R., *L’abisso della libertà. Ermeneutica e pensiero tragico in Luigi Pareyson*, Franco Angeli, Italia 2002.
- MARCEL, G., *Diario Metafísico (1928-1933)*, trad. de F. del Hoyo, Guadarrama, Madrid 1969.
- MARCEL, G., *Aproximaciones al misterio del ser*, Encuentro, Madrid 1992.
 —, *Ser y tener*, Caparrós, España 2008.
- MARZANO, S., “Pareyson e Jaspers”, en R. GIUSEPPE & G. EZIO (eds.), *Tra ermeneutica e ontologia della libertà*, Trauben, Turín 2010.
- PARAYSON, L., *Karl Jaspers [Carlo Jaspers e la filosofia della esistenza, 1940]*, Marietti, Génova 1997.
 —, *Studi sull’esistenzialismo* [1943], Mursia, Milán 2001.
 —, *Esistenza e persona* [4° ed. 1985], Il melangolo, Génova 2002.
 —, *Verità e interpretazione* [1971], Mursia, Milán 2008. Versión traducida al español: *Verdad e interpretación*, trad. de C. GIMÉNEZ, Encuentro, Madrid 2008.
 —, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milán 1993.
- RICONDA, G., “Ermeneutica dell’esperienza religiosa e ontologia”, en *Archivio di Filosofia*, Vol. LXIV, N° 1-3, Fasc. 63-64, Cedam (1996).

- RUSO, F., *Esistenza e libertà: Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993.
- SEGA, R., “La declinazione tragica dell’ ermeneutica in Pareyson”, en *Giornale di Metafisica*, 1-2/XX (1998).
- SERRA, A., “Luigi Pareyson e Gabriel Marcel: orizzonte schellinghiano e ontologia dell’inesauribilità”, en *Annuario filosofico* (Mursia), 18 (2002).
- TOMATIS, F., “Inizio e scelta”, en G. Riconda & C. Ciancio, *Il pensiero di Pareyson nella filosofia contemporanea*, Trauben, Turín 2000.
- WARD, K., *Augenblick: the concept of the “Decisive moment” in 19th-and 20th-Century Western Philosophy*, Routledge 2016.

Personalismo y familia: un diálogo entre Mounier y Wojtyła

Personalism and family: a dialogue between Mounier and Wojtyła

JAIME RODRÍGUEZ DÍAZ*

Resumen: Este artículo reflexiona acerca de la oportunidad de considerar a la comunidad familiar como un tema propio del personalismo. Se articula como un diálogo en torno a cuatro interrogantes: el binomio persona y comunidad, el significado de la diferencia sexual, la relación entre persona y familia, la relación entre familia y Estado. Utiliza como fuentes el *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936) de Mounier y el ensayo *La familia como communio personarum* (1974-75) de Karol Wojtyła. Pone en evidencia las semejanzas entre ambos autores, principalmente la crítica al individualismo desde la centralidad de la persona y el amor como principio estructural y vocación trascendente del ser humano. Las diferencias tienen que ver con la interpretación que cada autor hace de la diferencia sexual y con el significado que tienen los vínculos familiares. El autor del artículo propone desarrollar el personalismo comunitario abriendo el camino a la reflexión sobre la dualidad varón-mujer y la estructura familiar de la persona.

Palabras clave: diferencia sexual, familia, Mounier, personalismo comunitario, Wojtyła.

Abstract: This article reflects on the opportunity to consider the family as a specific subject of personalism. It is articulated as a dialogue around four questions: the person-community binomial, the meaning of sexual difference, the relationship between person and family, the relationship between family and State. It studies Mounier's *A personalist Manifesto* (1936) and Karol Wojtyła's essay *The Family as a Communion of persons* (1974-75). It highlights the similarities between both authors, mainly the critique of individualism from the centrality of the person, and love as the structural principle and transcendent vocation of the human being. The differences have to do with the interpretation that each author makes of sexual difference and the meaning of family

* Universidad Francisco de Vitoria (Madrid). E-mail: Jaime.rodriguez@ufv.es. ORCID 0009-0000-4267-8600

bonds. The author of the article suggests the development of communitarian personalism through the reflection on the duality male-female and the family structure of the person.

Keywords: sexual difference, family, Mounier, communitarian personalism, Wojtyła.

Recibido: 13/03/2025
Aceptado: 10/06/2025

1. Introducción

El presente artículo propone un diálogo entre Mounier y Wojtyła acerca de la relación entre el personalismo y la familia. ¿Posee la familia una “estructura personalista” en cuyo seno las personas se descubren como don y aprenden a donarse? ¿No es posiblemente una visión utópica o un ideal irrealizable?

Afirma Wojtyła que la familia es “la realidad sin la cual el hombre no solo no puede ver la luz sobre esta tierra, sino que no puede tampoco realizar plenamente su humanidad, la dimensión de la persona y de la comunidad”¹. Mounier, por su parte, considera que “los defensores de la familia parecen admitir de ordinario en su exuberancia apologética que la familia es, por sí misma, por una especie de gracia automática, un medio favorable a la expansión espiritual de sus miembros”². ¿Contribuye la estructura familiar al desarrollo de la persona? ¿Es o no es la familia un “tema propio” del personalismo?

Juan Manuel Burgos advierte que una de las aportaciones del personalismo es la importancia que otorga a la corporeidad y a la sexualidad. Reconoce que es Mounier quien “ha expresado de manera muy lograda esa profunda imbricación de lo corporal y lo espiritual”³. Y al mismo tiempo, señala que partiendo de la corporeidad se ha abierto el camino al tema de la sexualidad y a la dualidad varón-mujer, “un hecho completamente obvio pero que la filosofía no ha tenido suficientemente en cuenta”⁴. Subraya los resultados alentadores de los trabajos de Wojtyła,

¹ K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum. Ensayo de interpretación teológica (1974 y 1975)*, en J.M. BURGOS (ed.), *El don del amor: Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2000, pp. 227-269, p. 269.

² E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid 1976, p. 111.

³ J. M. BURGOS, *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva*, Palabra, Madrid 2003, p. 186.

⁴ *Ibid.*, p. 187.

entre otros, admitiendo que no existe todavía “una teoría elaborada y positiva sobre la sexualidad en un marco cristiano”⁵. El presente diálogo entre Mounier y Wojtyła aspira a señalar pistas que ayuden a continuar el desarrollo del personalismo en el panorama filosófico y cultural actual.

Las fuentes utilizadas para inspirar este diálogo son el *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936) del filósofo francés y el ensayo *La familia como communio personarum* (1974-75) del intelectual polaco. No se trata de textos plenamente maduros que puedan considerarse como el culmen del pensamiento de sus autores, pero sí de publicaciones emblemáticas por su claridad y por su influencia en el desarrollo posterior. Será necesario justificar por qué en un ámbito filosófico se utiliza un ensayo que Wojtyła califica como “teológico” y su relación con otros escritos del autor.

El acercamiento a las obras escogidas seguirá cuatro preguntas relacionadas entre sí: ¿Cuál es la relación entre persona y comunidad? ¿Qué relevancia tiene la diferencia sexual en la antropología? ¿Cómo debe ser la relación entre persona y familia?, ¿y entre familia y Estado? El análisis de los textos escogidos ayudará a poner en evidencia las semejanzas y diferencias existentes entre ambos autores, abriendo horizontes a un personalismo comunitario de tipo familiar.

2. El Manifiesto de Mounier

El *Manifiesto al servicio del personalismo*, de 1936, es una obra clave en la que Mounier presenta las bases filosóficas y políticas del personalismo, con la aspiración de convertirse en una “filosofía de la acción que se mida por sus obras”⁶. Tales ideas serán profundizadas en otros escritos, particularmente en *¿Qué es el personalismo?* (1947)⁷. La importancia del *Manifiesto* radica en que se convirtió en el texto fundacional del personalismo moderno y en uno de los ejes del movimiento que Mounier lideró a través de la revista *Esprit*.

2.1. Persona y comunidad

En el *Manifiesto* se encuentran los fundamentos del llamado “personalismo comunitario”, que concibe a cada persona como un ser único

⁵ J. M. BURGOS, *Diagnóstico sobre la familia*, Pensamiento 26, Palabra, Madrid 2004, p. 71.

⁶ E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, cit., p. 11.

⁷ Otras obras importantes de Mounier son *Révolution personaliste et communautaire*, Montaigne, Paris 1935; *Qu'est-ce que le personalisme?*, Éditions du Seuil, Paris 1947; *Le personalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1949.

e irreductible, en relación con los demás⁸. Para Mounier, la persona no puede definirse aislada como un individuo, ni tampoco subsumida por la colectividad. La civilización para él es “una respuesta metafísica a un llamamiento metafísico, una aventura en el orden de lo eterno, propuesta a cada hombre en la soledad de su elección y de su responsabilidad”⁹.

Mounier escribe contra el confort y la indiferencia burguesa, rechazando a su vez la despersonalización colectivista del fascismo y del marxismo. Releídas hoy, sus palabras conservan una notable actualidad y pueden interpelar al lector; a pesar de los cambios políticos y culturales del último siglo. Apela a la praxis y propone una ética militante, que no se refugie en teorías ni se quede con los brazos cruzados, declarando que “no existe revolución material fecunda sin que esté enraizada y orientada espiritualmente”¹⁰.

Considera que el individualismo promueve un egoísmo competitivo y una visión atomizada de la sociedad en la que los ciudadanos buscan únicamente su beneficio. “Al reducir al hombre a una individualidad abstracta, sin vocación, sin responsabilidad, sin resistencia, el individualismo burgués es el aposentador responsable del reino del dinero”¹¹. En el ámbito económico, el liberalismo fomenta la explotación y la desigualdad, dejando desprotegidas a las personas más vulnerables.

El colectivismo totalitario reduce al individuo a un engranaje de la máquina social y lo disuelve en la realidad del Estado, oponiendo “a la primacía de lo espiritual el primado de la fuerza”¹². Critica su carácter mecanicista e incapacidad para reconocer la dignidad trascendente de la persona, que es protagonista de su destino. En efecto, afirma que “la persona es la única responsable de su salvación y que solo ella posee la misión de aportar el espíritu allí donde el espíritu desaparece”¹³.

El liberalismo y el colectivismo son solo síntomas de una crisis espiritual profunda que despoja al ser humano de su dimensión interior. Propone un modelo alternativo basado en la dignidad de la persona, la

⁸ Cfr. C. DÍAZ, *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Fundación Mounier, Madrid 2002, pp. 43-47. Según Domínguez Prieto, los personalistas comunitarios consideran a la persona “orientada en su acción por un horizonte de sentido, con capacidad para realizar su vida libremente y abierta a otras personas con las que puede establecer vínculos comunitarios”. X. M. DOMÍNGUEZ PRIETO, “Nuevos caminos para el personalismo comunitario”, en *Veritas* IV/20 (2009), pp. 95-126, p. 99.

⁹ E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, cit., p. 12.

¹⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹¹ *Ibid.*, p. 27.

¹² *Ibid.*, p. 31.

¹³ *Ibid.*, p. 56.

comunidad y el compromiso ético. Apela a la praxis, abogando por el compromiso por desarrollar estructuras sociales que respeten la dignidad humana¹⁴. Las características principales de la persona descritas por Mounier son las siguientes:

La persona como valor absoluto: la persona es un fin en sí misma, no un medio para otros fines. Su valor intrínseco no puede ser subordinado a intereses económicos, políticos o sociales: la persona es un absoluto respecto de cualquier otra realidad material o social y de cualquier otra persona humana. Jamás puede ser considerada como parte de un todo: familia, clase, Estado, nación, humanidad. Ninguna otra persona y con mayor razón ninguna colectividad, ningún organismo puede utilizarla legítimamente como un medio¹⁵.

La libertad como dimensión esencial de la persona. No equivale a ausencia de coacción, sino a la capacidad para elegir y comprometerse en la búsqueda del bien. “No es una libertad de abstención, sino una libertad de compromiso”¹⁶. La verdadera libertad se encuentra en la responsabilidad hacia los demás.

El encuentro y la donación como desarrollo de la persona: la comunidad no anula a la persona, sino que le permite desarrollarse plenamente. A diferencia del individualismo, que conduce al “héroe” (estoico, nietzscheano o fascista), el camino comunitario culmina en el “santo”, guiándolo hasta “los abismos de la persona auténtica, que no se encuentra más que dándose, y nos introduce en los misterios del ser”¹⁷.

El ser trascendente: la persona no puede reducirse a la materia o la biología, ya que posee una dimensión espiritual que la conecta con lo trascendente, especialmente con Dios. Por ello, “cualquier situación que doblegue el poder del tener para liberar la fecundidad del ser es una situación fundamental del personalismo cristiano”¹⁸.

La primacía del amor: el amor es el vínculo más profundo que une a las personas y fundamenta su valor ético y social, es el motor de la transformación personal y social. Por ello, cuando comienzo a interesarme

¹⁴ En palabras de Domínguez Prieto, el personalismo comunitario es “exigencia de acción y de compromiso, de transformación radical, de revolución personalista y comunitaria”. Advierte que “no es tarea de una persona sola. La tarea existencial y transformadora solo es posible en comunidad. Es con otros con los que se vive la experiencia transformadora y personalizante”. X. M. DOMÍNGUEZ PRIETO, “Nuevos caminos para el personalismo comunitario”, cit., p. 102.

¹⁵ E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, cit., p. 60.

¹⁶ *Ibid.*, p. 71.

¹⁷ *Ibid.*, p. 72.

¹⁸ *Ibid.*, p. 251.

por la presencia real de los hombres; a reconocer esta presencia frente a mí; a aprehender la persona que ella me revela, el tú que ella me propone; a ver en ella no una ‘tercera persona’, un no importa qué, una cosa viva y extraña, sino otro ‘yo mismo’, entonces he realizado el primer acto de la comunidad, sin la cual ninguna institución tendrá solidez¹⁹.

A partir de estos principios, desarrolla un programa de acción para transformar la sociedad en un sentido personalista.

2.2. La relación varón-mujer

Mounier reflexiona acerca de la naturaleza de la feminidad y cuestiona los conceptos establecidos en torno a la mujer; argumentando que son producto de construcciones históricas y culturales. Expresiones como el “eterno femenino” o las “labores propias del sexo”, en su opinión, reflejan perspectivas masculinas cargadas de egoísmo²⁰. El estudio de la feminidad se convierte en un desafío que podría llevar al varón a reflexionar sobre la masculinidad, tema que Mounier no afronta.

“Durante milenios, las mujeres han sido excluidas de la vida pública y relegadas a un estado de oscuridad y timidez, desarrollando un sentimiento paralizante de inferioridad que ha deformado su identidad espiritual”²¹. Esta exclusión no solo las ha apartado de la creación intelectual, sino que también ha atrofiado aspectos esenciales de su organismo espiritual, transmitidos de generación en generación.

Profiere palabras duras hacia el patriarcado, en el que la mujer no tiene otra misión que “la vocación –o el capricho– del marido”²². Censura que el varón se reserva “las nobles tareas”, dejando a la mujer “los trabajos serviles por virtud de la ley natural de su sexo”²³. El así llamado “genio femenino” es “culinario, hogareño, amoroso”²⁴, útil solo para dar confort y satisfacción al varón.

¹⁹ *Ibid.*, p. 80.

²⁰ La expresión “eterno femenino” procede de la obra *Fausto* de Goethe. Recoge hilos presentes en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, en la filosofía platónica, en el misticismo judío-cristiano y en la reflexión católica sobre la Santísima Virgen. La usan, entre otros intelectuales del siglo XX, Soloviev, Teilhard de Chardin, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar. También Juan Pablo II hará referencia al “eterno femenino” en la *Teología del cuerpo* (40,2 y 41,1). Cfr. N. J. HEALY, “Eterno femminino”, en *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, Cantagalli, Siena 2019, pp. 315-317.

²¹ E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio...*, cit., p. 107.

²² *Ibid.*, p. 112.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

Reconoce que la maternidad influye profundamente en el equilibrio psicológico y espiritual de la mujer, pero considera que no se sabe con certeza si existe una esencia de la feminidad ni en qué podría consistir. Advierte contra la tendencia de atribuir características esenciales a la mujer basándose en sus rasgos sexuales o psicológicos, que califica como secundarios: “sería un grave error tomar por atributos esenciales unos caracteres sexuales secundarios, incluso psicológicos, que no son más que aspectos de la individualidad biológica de la mujer”²⁵.

Además, critica el error de idealizar artificialmente lo femenino. Opina que el desarrollo teórico de la feminidad requerirá tiempo y experiencia para liberarse de todas las distorsiones históricas. Podría conducir por caminos insospechados y desafiar las concepciones preconcebidas que se consideraban inmutables. Al trascender los estereotipos y los “misterios fáciles” impuestos por la sociedad, la mujer podría conectar con la humanidad de manera más plena²⁶.

2.3. *Persona y familia*

En lo que respecta a la familia, afirma que “una civilización más sensible a los valores de la persona que a los de la razón geométrica ve en la institución familiar una adquisición definitiva, el medio humano óptimo para la formación de la persona”²⁷. En efecto, “el anonimato de las masas está hecho de la disolución de los individuos”²⁸.

Si fuese preciso dibujar su utopía, describiríamos a una comunidad en la que cada persona se realizaría en la totalidad de una vocación continuamente fecunda, y la comunión del conjunto sería una resultante viva de estos logros particulares. El lugar de cada uno sería, en ella, insustituible, al mismo tiempo que armonioso con el todo²⁹.

Según este razonamiento, la familia sería una utopía útil para orientar el ideal de la comunidad. Considera peligroso suponer este esquema históricamente realizable, pero bien puede servir como “mito director” que confiera a la historia una dirección fundamental, orientando así el ideal comunitario de un régimen personalista. Distingue con claridad el ideal de la familia como una comunidad óptima desde el punto de vista

²⁵ *Ibid.*, p. 108.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 108-109.

²⁷ *Ibid.*, p. 109.

²⁸ *Ibid.*, p. 79.

²⁹ *Ibid.*

teórico, de la realización histórica de la familia, particularmente de la que califica como “burguesa”, ante la que guarda fuertes reservas.

Advierte que la familia puede, “como cualquier sociedad incluso natural, engendrar el conformismo, la hipocresía y la opresión”³⁰. Llega a afirmar que “la familia, y a menudo la mejor, mata espiritualmente con su estrechez o su avaricia”³¹, y corre el peligro de uniformar a sus miembros e impedir el desarrollo de la singularidad de cada uno. Es necesaria una “vigilancia heroica” para que el “conglomerado de sus hábitos” no sea un peso que ahogue “las vocaciones divergentes de sus miembros”³².

Afirma que la familia no es solo un grupo accidental de individuos, sino una realidad integrada por componentes biológicos, sociales y personales. “La familia está encarnada como la persona [...]. Por su carne, ella es una realidad cierta”³³. La realidad familiar se convierte en una “aventura” con responsabilidades y límites que exigen sacrificios tanto a los individuos como a la familia misma, siempre orientados hacia el bien común. La familia debe ser un instrumento al servicio de las personas que la integran, y no un obstáculo para su desarrollo y vocación personal. La autoridad, necesaria como en toda sociedad, debe entenderse como “un servicio más que una relación de estricto derecho”³⁴. Solo cuando la familia orienta sus esfuerzos hacia la realización espiritual de sus integrantes, puede considerarse una verdadera “sociedad espiritual”³⁵.

2.4. Familia y Estado

Censura que los regímenes totalitarios subordinen la familia al servicio del Estado, tratándola como una herramienta para alcanzar fines políticos, económicos o militares. Esto se manifiesta en políticas que promueven la natalidad como un medio para producir “pequeños contribuyentes anónimos” al servicio del liberalismo o “pequeños soldados anónimos que vendrán a reforzar los ejércitos, pequeños fascistas o comunistas que perpetuarán el conformismo establecido”³⁶.

Advierte que la familia, como comunidad natural de personas, tiene una jerarquía superior al Estado, ya que sus derechos son anteriores y fundamentales. Sin embargo, el Estado, como representante de la socie-

³⁰ *Ibid.*, p. 111.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 114.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 113.

dad mayor, puede supervisar e intervenir en la familia cuando es necesario para proteger a sus miembros o garantizar que cumpla sus responsabilidades. Este derecho está estrictamente limitado y debe orientarse hacia la protección de las personas³⁷.

3. El ensayo de Wojtyła

Procedemos al análisis de *La familia como communio personarum. Ensayo de interpretación teológica*, escrito entre 1974 y 1975 como un esfuerzo por “integrar los frutos de sus estudios ético-filosóficos sobre la sexualidad en una comprensión teológico-pastoral de la familia”³⁸. Es posible aplicar al calificativo “teológico” cuanto afirma Rodríguez Luño acerca de la *Teología del cuerpo*, en la que dicho término no significa “carente de contenido filosófico o antropológico” ni “construido positivista-mente sobre argumentos de autoridad”³⁹.

El motivo por el que se analiza este ensayo es que se trata de un texto particularmente importante en el cual la persona es entendida según la hermenéutica del don. Según Pérez Soba, en él “se encuentran esbozados los primeros pasos de una ‘teología del cuerpo’ en el que la integración y la donación pasan a ser elementos fundamentales para definir la comunión personal”⁴⁰.

Desde las primeras líneas señala que el tema es “la comprensión del plan de Dios sobre la familia en su interpretación y realización humanas”⁴¹, por lo que el sentido humano íntimo del matrimonio y de la familia deberá ser el resultado de investigaciones bíblicas, patristicas y magisteriales.

La fuente bíblica fundamental son los relatos de la creación, recogidos en *Génesis* 1-2, en los cuales se define “la verdad de la semejanza en-

³⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 119.

³⁸ A. BURGOS, *Introducción*, en J. M. BURGOS (ed.), *Karol Wojtyła, El don del amor: Escritos sobre la familia*, Palabra 2000, pp. 7-26, p. 22. Los principales escritos teológicos de Wojtyła sobre la familia están publicados en este volumen, junto con poemas, escritos filosóficos e intervenciones pastorales. Los documentos magisteriales de Juan Pablo II sobre el tema son tan abundantes que ocupan más de la mitad del *Enchiridion familiae*, en el que los textos del papa polaco abarcan del volumen tercero al noveno (de diez). Cfr. G. MARENGO, *Introducción*, en *Juan Pablo II, El amor humano en el plan divino. Las Catequesis sobre el cuerpo y el matrimonio (1979-1984)*, I, Pontificio Instituto Juan Pablo II para la Familia, Huixquilucan 2014, p. 93, nota 235.

³⁹ A. RODRÍGUEZ LUÑO, “In mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit (GS 22). Riflessioni metodologiche sulla grande catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II”, *Anthropotes* 8 (1992), p. 18.

⁴⁰ J. J. PÉREZ-SOBA, *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. 78.

⁴¹ K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 227.

tre el hombre y Dios”⁴²; otras fuentes son Mateo y el epistolario paulino⁴³, particularmente *Efesios*, que manifiesta “la continuidad e inmutabilidad de la doctrina divina respecto a la estructura de la familia” más allá de “las circunstancias cambiantes”⁴⁴.

No existen fuentes patrísticas explícitas, si bien se encuentran referencias a debates teológicos medievales, como la condición del hombre caído y redimido (*in statu naturae lapsae, in statu naturae redemptae*)⁴⁵ o la consideración del matrimonio como *remedium concupiscentiae*⁴⁶ inspirándose en el consejo paulino “es mejor casarse que abrasarse” (1 Co 7, 9).

En cuanto al Magisterio, se apoya principalmente en el Concilio Vaticano II, que “presenta su doctrina del hombre realizando la síntesis de una larga herencia de pensamiento que busca su luz en la revelación” y “llega hasta el mismo núcleo de la realidad humana que se llama familia”⁴⁷. Particularmente importante es la constitución *Gaudium et Spes* en su conjunto y el n. 24 en particular⁴⁸.

Wojtyła se pregunta “hasta qué punto esta antropología teológica sea fruto exclusivo de la Revelación y de la fe, y hasta qué punto constituye el objeto del conocimiento natural que obtenemos de la experiencia del hombre”⁴⁹. Si bien no ofrece una respuesta concreta a este interrogante, parece posible afirmar que en sus escritos teológicos acerca de la familia existe una relación circular entre la Revelación y la experiencia, apoyada en la categoría del “don de sí”⁵⁰. El criterio de verificación de la Revelación es la experiencia, ya que cuanto existe en ella de verdadero puede verificarse con la vida y la experiencia de creyentes y no creyentes.

Una muestra significativa de esta circularidad es que él mismo insinúa que sus escritos filosóficos sobre el matrimonio, previos al Concilio

⁴² *Ibid.*, p. 230 y pp. 234, 244, 245, 261.

⁴³ *Mt* 5, 8 p. 251; 19, 6 p. 246; 22, 30 p. 245; *Rm* 8, 23 p. 244; *Ef* 1, 14 p. 244; 6, 1-4 pp. 260-261.

⁴⁴ K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 260.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 244.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 246.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 229.

⁴⁸ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, en *Constituciones, decretos, declaraciones*, BAC, Madrid 2004. En adelante GS. Existen cinco referencias al documento en su conjunto, diez referencias a GS 24 y 18 referencias a otros números: ver pp. 228, 234, 243, 259, 266; GS 6, p. 265; GS 12, pp. 235, 239; GS 22, pp. 230, 231, 244; GS 23, p. 266; GS 24, pp. 229, 230 (dos veces), 231, 232, 234, 237, 240, 255, 267; GS 26, p. 266; GS 47, pp. 227, 246; GS 48, pp. 240, 241, 249, 253; GS 52, pp. 261, 262, 263.

⁴⁹ K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 234.

⁵⁰ Cfr. A. BURGOS, *Introducción*, cit., p. 25.

Vaticano II, influyeron en los mismos documentos conciliares. Así, la interpretación personalista del matrimonio que hizo en *Amor y Responsabilidad* (1960) “parece haber encontrado en cierto modo su expresión en los documentos del Concilio Vaticano II, concretamente, en la Constitución *Gaudium et Spes* (1965)”⁵¹.

3.1. Persona y comunidad

3.1.1. Valor absoluto de la persona

En el mundo se dan diferentes niveles de ser, denominados por Wojtyła “estratos ónticos”. Un primer estrato óntico está formado por los seres del mundo. El cosmos es ordenado y tiene una finalidad inscrita en su naturaleza. Tal finalidad le ha sido dada desde fuera, porque el cosmos no posee inteligencia ni libertad, y por ello su existencia es impersonal. En cambio, el hombre es un microcosmos, un ser único e irrepetible, llamado a una autoteleología consciente.

En cierto modo, todo hombre es en sí mismo mundo, microcosmos, no solo en el sentido de que en él se concentran y se suman los diferentes estratos ónticos que encontramos en los seres que forman este mundo, sino sobre todo por la propiedad y especificidad del fin suyo propio, por la autoteleología que define el nivel y el dinamismo del ser personal⁵².

La persona no solo existe, sino que tiene conciencia de su existencia, posee libertad para autodeterminarse, puede amar y entrar en relación con los demás. El hombre “es capaz de autoponerse y de autoposeerse, es decir, es capaz de existir y de obrar por sí mismo, es capaz de una cierta autoteleología, que significa, no solamente darse fines, sino también ser fin en sí mismo”⁵³. La auténtica realización sucede cuando la persona se entrega en el amor.

⁵¹ K. WOJTYLA, *La familia como communio personarum*, p. 243. La renovación teológica conciliar debe mucho al desarrollo de la filosofía del hombre elaborada desde el personalismo. En el presente ensayo existen dos referencias a *Amor y Responsabilidad* (pp. 243, 247) y una a *Persona y Acción* (p. 233). Según Rocco Buttiglione, “la integración de la filosofía del ser y de la filosofía de la conciencia en una antropología acabada de la persona parece ser [...] la única forma de comprender a fondo la novedad de la enseñanza conciliar”. R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1992, p. 214.

⁵² *Ibid.*, p. 231.

⁵³ *Ibid.*

3.1.2. Sociedad y comunidad

El hombre es un ser social por su naturaleza, pero es también un ser comunitario precisamente en virtud de su “ser personal”, de su capacidad de comunión: “Existe una cierta diferencia entre la afirmación de que el hombre, siendo persona, posee una naturaleza social y la afirmación que atribuye al hombre persona la capacidad de la comunidad entendida como *communio*”⁵⁴.

Que el hombre sea ‘social’ por naturaleza significa que necesita de los demás para sobrevivir y desarrollarse. Lo afirmaba Aristóteles al referirse a él como *zoon politikón*. Desde esta perspectiva, las relaciones sociales pueden ser instrumentales, basadas en la utilidad o la conveniencia. Pero Juan Pablo II destaca que la persona no solo posee una dimensión ‘social’, sino también ‘comunitaria’: “Si decimos que la actualización de esta capacidad (de comunidad) y la confirmación de esta verdad sobre el hombre es la vida social, decimos indudablemente una verdad, pero no captamos aún toda la profundidad que le es propia y específica”⁵⁵. La persona está llamada a una relación de amor (ser-para) y no solo de convivencia (ser-con), de manera que sus relaciones no son solo funcionales, sino que se basan en el don sincero de sí. Sociedad y comunidad no son conceptos antitéticos, sino que “se abarcan recíprocamente”, “en cierto modo, son efecto el uno del otro”⁵⁶.

Desde una perspectiva teológica, durante siglos se había interpretado que el hombre había sido creado a imagen de Dios por su naturaleza espiritual y por su capacidad de dominio. Autores de la talla de Agustín o Tomás de Aquino habían negado que la imagen de Dios pudiera reflejarse en la estructura familiar de la persona⁵⁷. Wojtyła se separa de esta

⁵⁴ *Ibid.*, p. 233. En el plano comunitario Wojtyła distingue entre la dimensión interpersonal (“yo-tú”) y la social (“nosotros”). La primera es el fundamento de la *communio personarum*, entendida como la relación entre personas que se reconocen y se afirman mutuamente en su valor trascendente. La segunda, centrada en el bien común, no debe suprimir al individuo, sino enriquecerlo. En la familia se integran las dos dimensiones comunitarias: la interpersonal, a través del amor conyugal y filial, y la social, en la construcción de un “nosotros” familiar orientado al bien común. La familia se convierte así en un lugar privilegiado en el que la persona se autodetermina en relación, se perfecciona mediante el amor y realiza su vocación al don de sí. Cfr. K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad* (1976), en J. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL (ed.), *El hombre y su destino: ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 1998, pp. 41-71.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 232.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 234.

⁵⁷ AGUSTÍN, *De Trinitate* XII, V, 5; SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, q. 93, a. 2 ad 2. Sobre el tema de la analogía familiar, existe un estudio amplio de A. MELONI, *L’analogia familiare della Trinità: il contesto, la storia, un bilancio*, Cittadella Editrice, Assisi 2019. Cfr. D. GARCÍA GULLÉN, “Recensión al libro de Alessio Meloni, *L’analogia familiare della Trinità*», *Studia Cordubensia*” 13 (2020),

interpretación apoyándose en GS 24, que “pone en evidencia que esta semejanza del hombre con Dios se tiene también en razón de la conexión o relación que une a las personas”⁵⁸. Expone así el núcleo de su antropología teológica, afirmando que “el hombre es semejante a Dios no solo en razón de su naturaleza espiritual, existiendo como persona, sino también debido a la capacidad que le es propia de comunidad con otras personas”⁵⁹.

3.1.3. La comunión como estructura del ser personal

La comunión es “el modo mismo de ser y obrar” de las personas: “a los seres impersonales, como, por ejemplo, el mundo animal, no les aplicamos el concepto de *communio*”⁶⁰. Wojtyła define la comunión como “un modo (*modus*) tal que, existiendo y obrando recíprocamente (y por consiguiente, no solo existiendo y obrando en común) a través de este obrar y ser, recíprocamente se confirman y se afirman como personas”⁶¹. Queda claro que el modo de obrar –la comunidad– es consecuencia de un determinado modo de ser –la comunión–, y que este modo de ser consiste en el ‘ser-para’ el otro en una relación de reciprocidad. No es lo mismo existir y obrar ‘en común’ que existir y obrar ‘recíprocamente’.

3.1.4. Hermenéutica del don

Es posible remontarse del fenómeno al fundamento y descubrir una ley propia de lo humano desde la que se interpretan la subjetividad y las relaciones interpersonales: “Si el donarse es el atributo del obrar, del comportamiento humano, está, sin embargo, siempre basado sobre este ser personal que es capaz de don, del don sincero de sí”⁶². Este don sincero de sí es posible porque la persona se posee, porque está dotada de una “estructura de autoposesión y de autodominio”, porque el hombre “es señor de sí mismo en la medida del propio sujeto”⁶³.

El don sincero de sí mismo es el origen y fundamento de la relación interpersonal, ya que, al entregarse, la persona genera un vínculo con los demás. De hecho, “el don sincero de sí da inicio a la relación

pp. 327-335.

⁵⁸ K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 232.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 236.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 232.

⁶³ *Ibid.*, p. 233.

y en cierto modo la crea”⁶⁴. La naturaleza de la relación depende del tipo de don: puede dirigirse a una sola persona, creando una relación exclusiva; puede darse a muchas personas, estableciendo una relación comunitaria.

El don, como la comunión, exige reciprocidad. “Debe ser no solo dado, sino también recibido en toda su verdad y autenticidad”⁶⁵. En efecto, la entrega personal no solo fortalece las relaciones, sino que las crea, siempre que haya una recepción adecuada del don. El hombre es un don destinado a donarse. “El primer elemento no se explica (también porque no se realiza) sin el segundo, ni el segundo sin el primero”⁶⁶.

Dios ha querido al hombre por sí mismo, el hombre es siempre un fin y nunca un medio, como advertía Kant. Por ello, “la autoposesión es una peculiaridad suya: solamente puede darse a sí mismo aquel que se posee a sí mismo”⁶⁷.

El hombre no puede encontrarse plenamente sino a través del don sincero de sí. El desarrollo del amor conduce al crecimiento de las personas que se aman. “Ese don no le empobrece como persona, al contrario, le enriquece. La maduración de la persona se realiza a través del don sincero de sí, y este desarrollo es al mismo tiempo el crecimiento del amor en los hombres y entre los hombres”⁶⁸.

Este don debe ser sincero o desinteresado⁶⁹: “Si sirviese a algún interés por una parte o por otra, no sería ya un don, sería tal vez un favor o incluso una ganancia, pero no sería don. Toda la tradición del pensamiento cristiano sostiene una dimensión no utilitaria del obrar o del existir del hombre”⁷⁰.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 238.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 239.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 237.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 238.

⁶⁹ La expresión conciliar *donum sincerum* ha sido traducida como “don desinteresado” por influjo de la traducción francesa de Gabriel-Marie Garonne, aunque también es posible encontrar la traducción literal “don sincero”. Cfr. P. IDE, “Une théologie du don. Les occurrences de Gaudium et Spes, n. 24 § 3 chez Jean Paul II (première partie)”, en *Anthropotes*, 17 (2001), pp. 149-178, pp. 151-152.

⁷⁰ K. WOJTYŁA, *La familia como comunio personarum*, cit., p. 237. Di Giosia explica la *communio personarum* desde la categoría del don. Cfr. D. DI GIOSIA, *Filosofia della famiglia: l'analisi di Karol Wojtyła*, Cittadella Editrice, Assisi 2021, pp. 94-99.

3.2. Varón y mujer

No se encuentra en este ensayo una reflexión específica acerca de la masculinidad y de la feminidad, como es posible entresacar leyendo su obra literaria o la *Teología del cuerpo* y otros escritos⁷¹. Pero afirma algo esencial para la teología con importantes consecuencias a nivel filosófico, y es que, aunque la experiencia histórica de la diferencia sexual ha sido oscurecida por el pecado, el hombre está llamado a vivir conforme a la redención del cuerpo restaurando su significado original. El desarrollo y la madurez de la persona implica pasar de la lógica del dominio y del uso a la lógica del don.

Constata que la relación entre el varón y la mujer ha sido oscurecida por el utilitarismo. Menciona, entre otras “deformaciones”, la poligamia y el amor libre, además del hedonismo y los usos ilícitos contra la generación⁷². En estos casos y en todas las formas de dominio o de uso “se viola y deforma la relación interpersonal que constituye el contenido esencial de la alianza conyugal”⁷³. El utilitarismo impide la comunión de las personas y se convierte en la antítesis de la hermenéutica del don. Por ello, “es contrario a la naturaleza del vínculo matrimonial entendido como *communio personarum* todo cuanto hace de una de las personas objeto de explotación por la otra”⁷⁴.

El “origen” posee para Wojtyła un valor normativo y ejemplar. Es posible y es necesario remontarse continuamente a él: “el hombre y la mujer han sido creados de ese modo (ver el libro del Génesis), en toda la diversidad de su cuerpo y de su sexo, para poder mutuamente hacerse don, precisamente a través de esa diversidad de la riqueza específica de su humanidad”⁷⁵. Propone al hombre y a la mujer recuperar el significado donal de su persona y de su cuerpo, ya que la relación de don recíproco está inscrita “en la existencia humana del hombre y de la mujer desde el principio”⁷⁶.

⁷¹ Sobre la masculinidad y la feminidad en Wojtyła, ver: C. ÁLVAREZ ALONSO, “Más allá del género y del sexo: el lenguaje del cuerpo, según Juan Pablo II”, en *Familia* 46 (2013), pp. 113-124; J. M. BURGOS, *Para comprender a Karol Wojtyła: una introducción a su filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014, pp. 126-144; B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Varón y mujer en la “teología del cuerpo” de Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 277-287; Id., *En torno a las aportaciones de Karol Wojtyła*, en B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Mujer, ¿quién eres? Antropología de la co-identidad sponsal*, II, Edición digital, Piura 2021, II; *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, en *Ibid.*, pp. 113-173; S. LOZANO, *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*, Universidad Católica de Valencia, Valencia 2014, pp. 163-225.

⁷² K. WOJTYŁA, *La familia como comunio personarum*, cit., p. 246. Cfr. GS 47.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 247.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 244.

⁷⁶ *Ibid.*

La comunidad conyugal es una forma de *communio personarum* que permite al varón y a la mujer establecer un vínculo que conduce “a la confirmación de la persona y a la recíproca afirmación que es exigida por la naturaleza misma de este vínculo”⁷⁷. El matrimonio se convierte así en un camino para realizar la “redención del cuerpo”, eliminando el utilitarismo en la relación y garantizando el don sincero y recíproco⁷⁸.

3.3. Persona y familia

Aunque desde una perspectiva civil o económica el nacimiento de un niño pueda reducirse a un “mero registro” o a un “dato estadístico”⁷⁹, en el orden personalista, la familia es el lugar en el que cada ser humano se manifiesta en su unicidad e irrepetibilidad. El hombre no es solo parte de un sistema, sino alguien querido “por sí mismo”. Si un hijo muere, queda un hueco que no se puede llenar ni siquiera con la llegada de otros hijos. A diferencia de otras estructuras, en la familia “todo hombre es importante y necesario por el simple hecho de que es y en virtud de quien es”⁸⁰.

A pesar de los errores y límites en sus realizaciones históricas, el *arquetipo* de la familia “no caduca ni sufre mutaciones”⁸¹. Wojtyła da más importancia al *prototipo* de “la comunidad familiar como una *communio personarum* única en su género” que a los *estereotipos* que nacen de los “cambiantes condicionamientos externos”⁸². Las comunidades, incluidas las familias, son “humanas” y responden al *arquetipo* original en la medida en que favorecen la participación, es decir, permiten a sus miembros experimentar mutuamente como “otros-yo”⁸³.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 246.

⁷⁸ Desde este punto de vista, se puede comprender la expresión, un tanto desafortunada, que se refiere al matrimonio como “remedio de la concupiscencia”. No porque la “permite”, sino porque la “remedia”, es decir, la “sana”, haciendo desaparecer el utilitarismo de la relación. Cfr. D. FAZIO, *In difesa dell'umano: la filosofia di Karol Wojtyła*, Fides et Ratio 5, D'Ettores editori, Crotona 2021, pp. 128-133.

⁷⁹ K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 229.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 228.

⁸¹ *Ibid.*, p. 259.

⁸² *Ibid.*

⁸³ En su principal obra de antropología, *Persona y Acción*, Karol Wojtyła profundiza en el concepto de participación como clave para comprender la dimensión comunitaria de la persona. La participación permite que el hombre, cuando actúa junto con otros, conserve en su actuar el valor personalista de su propia acción y al mismo tiempo tenga parte en la realización y en los resultados de la actuación en común. En la familia, la participación se manifiesta en la capacidad de cada miembro de realizarse plenamente actuando junto a los demás, sin dejar de ser él mismo. Así, la familia se convierte en el crisol donde la donación mutua y el reconocimiento de la dignidad de cada persona combaten la alienación, promoviendo la construcción de una auténtica comunión interpersonal. La alienación se opone a la participación, es una deformación del esquema “yo-otro” que impide esta experiencia

Las relaciones familiares poseen un carácter personalista y se disponen según un itinerario guiado por la hermenéutica del don: el hijo es don, los cónyuges se donan recíprocamente (porque se autoposeen), los padres convierten su vida en don. “Se puede decir que ser hijos representa la necesidad pasiva de donarse, mientras que ser padres, la posibilidad activa: la disponibilidad y la capacidad de donarse”⁸⁴.

El ser humano recorre un camino de progresiva “personalización” que culmina cuando se convierte en padre o madre, ya que entonces no solo forman a sus hijos, sino que también se educan a sí mismos a través de ellos. Desde esta perspectiva, el hijo es, al mismo tiempo, don y tarea. Ser padres no se reduce solo a una función biológica –concebir un hijo y traerlo al mundo–, sino que implica un nuevo estado de vida que transforma a la persona desde dentro. Tanto el hombre como la mujer quedan marcados por su paternidad o maternidad, lo que implica una nueva grandeza y responsabilidad. “Las tareas educativas se transforman en autoeducativas ya que los padres, que por naturaleza son los educadores de sus hijos, se educan ellos mismos a través de los hijos”⁸⁵.

Dentro de la familia, los padres poseen una *potestas* doméstica, una autoridad sobre sus hijos que es radicalmente distinta de la *potestas* civil del Estado. Esta diferencia es clave porque la autoridad en la familia no es principalmente jurídica o coercitiva, sino educativa y formativa, sustituyendo así las categorías legales de ley y obediencia por las de ascendiente y docilidad.

3.4. Familia y Estado

Aunque la familia se define a menudo como la “célula básica de la sociedad”, esta categoría es para Wojtyła el punto de llegada, no el punto de partida⁸⁶. El principio de correlación entre el bien de la persona y el bien común se aplica de manera íntima y directa en la estructura familiar⁸⁷.

recíproca y destruye la propia humanidad del sujeto. Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, pp. 383-403.

⁸⁴ K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 256.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 259. Afirma Rodrigo Guerra que “el amor humano y su dinámica constitutiva, tanto en la relación varón-mujer como en la relación con los hijos, nos educa en un aprendizaje esencial: el único modo de poseer al otro es respetar el carácter irreductible de su destino”. R. GUERRA, *La familia en la filosofía de Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 290-302, p. 300.

⁸⁶ Cfr. K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 234.

⁸⁷ El verdadero bien común de la familia no se opone al bien individual de cada uno de sus miembros (padres e hijos), sino que lo potencia y lo realiza. Los sacrificios que se puedan pedir a los individuos dentro de la familia (por ejemplo, por el cuidado de los hijos, la atención a los ancianos o la renuncia a intereses personales por el bien común familiar)

La *communio* es la clave para entender su estructura y misión, porque la familia no solo es un grupo social, sino el primer lugar donde la persona experimenta el amor y la interdependencia. Se distinguen dos conceptos clave: socialización y personalización.

La ‘socialización’ es una necesidad humana. El ser humano está llamado a vivir en comunidad y a cooperar con los demás para lograr el bien común. Sin embargo, “existe el peligro de que el orden de las cosas se ponga por encima del orden de las personas”⁸⁸. Cuando esto sucede, el progreso y la organización social pueden llevar a una alienación del hombre, donde el individuo se ve absorbido por estructuras impersonales.

Frente a esta amenaza, Wojtyła propone la ‘personalización’, que es el proceso mediante el cual las personas crecen en relaciones auténticamente humanas⁸⁹. La personalización implica que la socialización debe estar al servicio de la persona y no al revés. Por ello, “la familia no solo es insustituible en su función procreadora, sino aún más en su función personalista, de comunión. Ningún otro de los vínculos sociales existentes o posibles reúne unos requisitos tan fundamentales y poderosos bajo este aspecto como la familia”⁹⁰.

El Estado debe reconocer este papel y garantizar que las políticas públicas no obstaculicen la estructura familiar. La intervención estatal debe ser subsidiaria, es decir, ayudar a la familia sin reemplazarla ni suplantar su autoridad.

4. Conclusiones

El estudio de las obras escogidas muestra notables convergencias y algunas divergencias. Enumerarlas sintéticamente permite vislumbrar posibles líneas de investigación personalista.

Existe una gran convergencia en la comprensión de la relación entre la persona y la comunidad. Para ambos autores, la persona posee

no anulan la persona, sino que la perfeccionan en el amor y la donación. Cfr. K. WOJTYŁA, *El personalismo tomista (1961)*, en *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 1998³, pp. 317-318.

⁸⁸ Cfr. K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 267.

⁸⁹ Wojtyła explora la dicotomía entre participación y alienación en las relaciones interhumanas. La familia, entendida como una estructura que facilita la experiencia de sus miembros como “otros-yo”, se convierte desde esta perspectiva en un espacio privilegiado para la plena realización de la persona y la construcción de una auténtica comunión basada en el amor recíproco y la donación de sí. Cfr. K. WOJTYŁA, *¿Participación o alienación?* (1975), en J. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL (ed.), *El hombre y su destino: ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 1998, pp. 111-131.

⁹⁰ Cfr. K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 268.

un valor absoluto y no puede ser nunca usada como medio; la libertad se encuentra en el nivel personal y se relaciona con la responsabilidad; la comunidad es necesaria para el desarrollo de la persona a través del encuentro y la donación.

Wojtyła profundiza más en la comunión como una estructura del ser personal que lleva al ser humano no solo a “existir con”, sino a “existir para”, en una relación de reciprocidad que explica a través de la hermenéutica del don. También Mounier señala la donación como un camino de enriquecimiento personal, pero no profundiza tanto en sus raíces últimas ni se remonta a las relaciones entre personas divinas en la Trinidad como arquetipo.

En cuanto a la relación varón-mujer, no existe un desarrollo sistemático en ninguna de las obras escogidas, pero sí se aprecian semejanzas y diferencias. El principal punto en común es que ambos autores coinciden en que el utilitarismo deforma y oscurece la relación entre el varón y la mujer, por lo que distinguen la experiencia ligada a la historia y a la cultura, de lo que debería ser la esencia de tal relación, el desarrollo auténtico de la feminidad y de la masculinidad desde una perspectiva personalista.

La diferencia es que Mounier, con su enfoque práctico y político, se limita a censurar las expresiones del egoísmo masculino y afirma que solo será posible comprender la esencia espiritual de la feminidad cuando se superen las distorsiones históricas, sin idealizar artificialmente lo femenino ni ligarlo a la maternidad, que considera secundaria. Wojtyła, por su parte, también critica algunas deformaciones de la relación entre el varón y la mujer, pero ve en la diversidad del cuerpo y del sexo del varón y la mujer una llamada a superar el utilitarismo y convertirse mutuamente en don recíproco. Ampliando sus horizontes por el estímulo de la fe, considera que la relación varón-mujer ha llegado a ser dialéctica por culpa del pecado, pero no era así en el origen ni debe serlo en la historia. La conyugalidad se convierte así en una estructura personalizadora, llamada a conducir al don sincero y recíproco en la comunión de las personas. La feminidad está unida a la maternidad y la masculinidad a la paternidad, ya que cuando la mujer se convierte en madre gracias al varón, y el varón se convierte en padre gracias a la mujer, ambos se transforman interiormente y cumplen con la tarea de desarrollar sus personas por medio de la entrega recíproca y la educación de los hijos.

Algo similar ocurre en la concepción de la familia. Mounier y Wojtyła coinciden teóricamente en que es un medio óptimo para la formación de la persona porque en la familia cada uno se descubre único e irrepeti-

ble y en su seno se desarrolla la vocación al amor. La diferencia es que Mounier, desde su perspectiva práctica, considera que esta visión es una especie de utopía que sirve como “mito director”, ya que las realizaciones históricas de la familia han conducido frecuentemente a la opresión de la singularidad, al uniformismo entre los miembros y al autoritarismo, impidiendo más que favoreciendo el desarrollo espiritual de las personas. Wojtyla, por su parte, aunque admite los errores y límites en la realización histórica de la institución familiar, cree posible recuperar el sentido originario. Para él, el camino de progresiva personalización tiene lugar a través de las relaciones interpersonales familiares.

En cuanto a la relación entre la familia y el Estado, ambos consideran que los derechos de la familia son anteriores y jerárquicamente superiores. Conceden al Estado la capacidad de supervisar o intervenir de manera subsidiaria para proteger a los miembros, no para utilizarlos o instrumentalizarlos.

Existen diferencias notables en el estilo de ambos, ya que Mounier es concreto y práctico, mientras que Wojtyla es teórico, incluso meditativo. Parece posible concluir que la principal diferencia tiene que ver con la perspectiva netamente filosófica de Mounier y con la circularidad entre la fe y la razón en Wojtyla. Lo que para Mounier es un “mito director” cuya realización histórica es una utopía, es para Wojtyla un “mito normativo” cuya realización histórica es el camino de superación del utilitarismo que favorece el desarrollo de la persona.

Esto conduce a una reflexión conclusiva. Los contenidos de las tradiciones religiosas pueden estimular el desarrollo del pensamiento filosófico, ofreciendo respuestas a los interrogantes que se plantea todo ser humano en cualquier época histórica y contexto geográfico. La veracidad de tales contenidos originados en un contexto religioso debe ser contrastada con la experiencia y la razón, no con la fe o con el recurso al argumento de autoridad.

¿Es posible aplicar este principio al libro del Génesis como hace Wojtyla? ¿Es posible verificar tales contenidos desde la experiencia prescindiendo del debate sobre su origen divino o humano? La afirmación de *Gaudium et Spes*, 24 que considera que el hombre es fin en sí mismo, pero no es fin de sí mismo, porque se realiza en la entrega sincera de sí, ¿puede ser un principio personalista sin necesidad de fundamentarlo en el evangelio (*Jn 17*) o en la adhesión que los creyentes profesan a una enseñanza conciliar?

Si la respuesta es positiva, entonces parece posible desarrollar el rico personalismo comunitario de Mounier con las intuiciones filosófico-teológicas de Wojtyła acerca de la diferencia sexual y la dimensión familiar de la persona. Tal desarrollo parece particularmente útil y necesario en el presente contexto cultural, que llega a considerar que el sexo es solo una construcción cultural o que la familia se ha convertido en una estructura irrelevante y anticuada.

Bibliografía

- ÁLVAREZ ALONSO, C., “Más allá del género y del sexo: el lenguaje del cuerpo, según Juan Pablo II”, *Familia* 46 (2013), pp. 113-124.
- BURGOS, A., *Introducción*, en J. M. BURGOS (ed.), *Karol Wojtyła, El don del amor: Escritos sobre la familia*, Palabra (2000), pp. 7-26.
- BURGOS, J. M., *Diagnóstico sobre la familia*, Pensamiento 26, Palabra, Madrid 2004.
- , *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva*, Manuales de Filosofía 14, Ediciones Palabra, Madrid 2003².
- , *Para comprender a Karol Wojtyła: una introducción a su filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014.
- BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1992.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, B., *En torno a las aportaciones de Karol Wojtyła*, en *Mujer, ¿quién eres? Antropología de la co-identidad esponsal*, II, Edición digital, Piura 2021, II.
- , *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, en *Mujer, ¿quién eres? Antropología de la co-identidad esponsal*, Universidad de Piura, Piura 2020¹, 113-173.
- , *Varón y mujer en la “teología del cuerpo” de Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 277-287.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, en *Constituciones, decretos, declaraciones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004.
- DI GIOSIA, D., *Filosofia della famiglia: l'analisi di Karol Wojtyła*, Cittadella Editrice, Assisi 2021.
- DÍAZ, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Fundación Mounier, Madrid 2002.
- DOMÍNGUEZ PRIETO, X. M., “Nuevos caminos para el personalismo comunitario”, *Veritas* IV/20 (2009), pp. 95-126.
- FAZIO, D., *In difesa dell'umano: la filosofia di Karol Wojtyła*, Fides et Ratio 5, D'Et-toris editori, Crotone 2021.

- GARCÍA GUILLÉN, D., "Recensión al libro de Alessio Meloni, *L' analogia familiare della Trinità: il contesto, la storia, un bilancio*", *Studia Cordubensia* 13 (2020), pp. 327-335.
- GUERRA, R., *La familia en la filosofía de Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 290-302.
- HEALY, N. J., *Eterno femenino*, en *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, Cantagalli, Siena 2019, pp. 315-317.
- IDE, P., "Une théologie du don. Les occurrences de Gaudium et Spes, n. 24 § 3 chez Jean Paul II (première partie)", *Anthropotes* 17 (2001), pp. 149-178.
- JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2017.
- LOZANO, S., *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*, Universidad Católica de Valencia (San Vicente Mártir), Valencia 2014.
- MARENGO, G., *Introducción*, en *Juan Pablo II, El amor humano en el plan divino. Las Catequesis sobre el cuerpo y el matrimonio (1979-1984)*, I, Colección Magisterio, Pontificio Instituto Juan Pablo II para la Familia, Huixquilucan 2014, pp. 15-105.
- MELONI, A., *L' analogia familiare della Trinità: il contesto, la storia, un bilancio*, Cittadella Editrice, Assisi 2019.
- MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid 1976.
- 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.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., "In mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit (GS 22). Riflessioni metodologiche sulla grande catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II", *Anthropotes* 8 (1992), pp. 11-25.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, ed. J. M. BURGOS, Palabra, Madrid 2013.
- , *El personalismo tomista (1961)*, en *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 1998, pp. 303-320.
- , *La familia como communio personarum. Ensayo de interpretación teológica (1974 y 1975)*, en A. BURGOS (ed.), *El don del amor: Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2000, pp. 227-269.
- , *La persona: sujeto y comunidad (1976)*, en J. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL (ed.), *El hombre y su destino: ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 1998, pp. 41-71.
- , *¿Participación o alienación? (1975)*, en J. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL (ed.), *El hombre y su destino: ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 1998, pp. 111-131.
- , *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011.

Las aventuras de Pinocho: Llamado a un camino de personalización ante la renuncia teleológica en educación

*The Adventures of Pinocchio:
Call for a path of personalization in the face of
teleological renunciation in education*

JORGE IVÁN HOYOS MORALES*

Resumen: Este trabajo se propone redescubrir, a partir de *Las aventuras de Pinocho*, la llamada personalista que todo ser humano alberga: estar hechos para el bien. En la introducción se expondrán las razones por las cuales se hace este trabajo, luego se presentarán diversas lecturas de tal obra incluyendo algunas de tipo personalista. Metodológicamente se toma la expresión *ragazzo per bene* (muchacho hecho para el bien) considerándola como núcleo de un camino de personalización. En tal sentido se hará un análisis sintáctico-semántico de tal expresión centrándose en su estructura predicativo-argumental. A partir de lo anterior emerge que estar hecho para el bien implica para el hijo de Geppeto, por un lado, amar el estudio, el trabajo y la verdad en las relaciones; por otro lado, implica ser desafiado en una libertad y responsabilidad que se apoyan en la certeza de ser amado y perdonado. Seguidamente se indaga a partir de diversas tendencias del personalismo las categorías de subjetividad y apertura que resultan ser primordiales para comprender el camino de personalización realizado por Pinocho, quien realiza su subjetividad plenamente cuando llega a amar el estudio y el trabajo y realiza su capacidad de apertura en el amor a los demás. Finalmente, se deja abierta la posibilidad de acudir al trabajo de Collodi como una metáfora que, leída desde el personalismo wojtyliano, haga frente a la actual renuncia teleológica en la educación y permita proponer experiencias educativas integrales para acompañar a los jóvenes en la aventura de descubrir la grandeza y dignidad de su persona.

Palabras clave: Pinocho, subjetividad, apertura, personalismo, Wojtyła, educación.

* Institución Educativa Antonio Holguín Garcés. Email: jorgeivanhoyos@gmail.com.
ORCID:0000-0003-1948-4781

Abstract: This paper aims to rediscover, from *The Adventures of Pinocchio*, the personalist call that every human being harbors: to be made for the good. In the introduction the reasons for doing this work will be explained, then several readings of this work will be presented, including some of a personalist nature. Methodologically, the expression *ragazzo per bene* (boy made for good) is taken as the core of a personalization path; in this sense, a syntactic-semantic analysis of such expression will be made, focusing on its predicative-argumental structure. From the above, it emerges that being made for good implies for Geppeto's son, on the one hand, to love study, work and truth in relationships; on the other hand, it implies being challenged in a freedom and responsibility that are supported by the certainty of being loved and forgiven. Next, the categories of subjectivity and openness that are essential to understand Pinocchio's path of personalization, who fully realizes his subjectivity when he comes to love study and work and realizes his capacity for openness in his love for others, are explored on the basis of various tendencies of personalism. Finally, we leave open the possibility of turning to Collodi's work as a metaphor which, read from Wojtylian personalism, confronts the current teleological renunciation in education and allows us to propose integral educational experiences to accompany young people in the adventure of discovering the greatness and dignity of the human person.

Keywords: Pinocchio, subjectivity, openness, personalism, Wojtyla, education.

Recibido: 05/03/2025
Aceptado: 24/07/2025

Introducción

Cuando se está inmerso en ambientes educativos, no resulta extraño escuchar expresiones que evocan una grave emergencia o crisis para significar que la educación “no puede renunciar a la autoridad ni a la tradición, y aun así debe desarrollarse en un mundo que ya no se estructura gracias a la autoridad ni se mantiene unido gracias a la tradición”¹.

Tal crisis, por una parte, se ve “confirmada por los fracasos en los que muy a menudo terminan nuestros esfuerzos por formar personas sólidas, capaces de colaborar con los demás y de dar un sentido a su vida”².

¹ H. ARENDT, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona 2001, p. 207.

² BENEDICTO XVI, *Carta a la diócesis y a la ciudad de Roma sobre la tarea urgente de la*

Por otra parte, “tiene entre sus raíces el reduccionismo antropológico, el consumismo y el imperio de la individualidad y lleva a la desmotivación creciente para emprender el proceso educativo por parte de los jóvenes”³.

Esto hace que educadores y jóvenes olviden los fines por los cuales se enseña o se aprende. En otras palabras, conduce a una grave renuncia teleológica que refleja una despersonalización en cuanto “progresiva pérdida de la identidad individual, condicionada por la fragmentación del yo y la desconexión con la propia autenticidad”⁴.

Frente a lo anterior, *Las aventuras de Pinocho*⁵ (en adelante *Las AP*) ofrece una vía privilegiada de formación pues, como afirma López Quintás, “cada obra literaria de calidad, bien leída y contemplada, se convierte en una espléndida lección de ética”⁶ en tanto estética de la vida que permite descubrir las dimensiones esenciales para el desarrollo de la personalidad. En este sentido, la obra de Collodi puede transformarse en un espacio de encuentro entre texto y experiencia, pues textos como este “nos revelan la ‘intrahistoria’ (Unamuno) de cada persona y al hacerlo adquieren una efectividad educativa sorprendente”⁷.

Así las cosas, el objetivo del presente artículo es redescubrir el llamado que todo ser humano experimenta a realizar su propio camino de personalización, al reconocer que ha sido hecho para el bien. Se trata de mostrar *Las AP* como una obra que contiene una poderosa propuesta formativa que interpela las dimensiones fundamentales del ser humano. La hipótesis que guía esta lectura es que la expresión italiana *ragazzo per bene* —reiterada en puntos clave de la obra— puede interpretarse como el núcleo del ideal de personalización, y que esta interpretación ofrece claves significativas para abordar la crisis educativa antes referida.

Para ello se realizará un análisis sintáctico-semántico de la expresión *ragazzo per bene* a partir de la teoría de la congruencia de Rigotti.

educación, 21 de enero de 2008, disponible en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/letters/2008/documents/hf_ben-xvi_let_20080121_educazione.html (consulta: 24 de julio de 2025).

³ R. SALAZAR, *Intervención en la Plenaria del Pontificio Consejo para América Latina*, en *Actas de la Plenaria 2014*, Pontificio Consejo para América Latina, Roma 2014, p. 55, disponible en: http://www.americalatina.va/content/dam/americalatina/Plenarias/Plenaria2014/Actas_Plenaria_2014.pdf.

⁴ R. CONTRERAS, “Fragmentación y despersonalización en medio de la sociedad posmoderna”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º 71, 2025, pp. 10-29, p. 12. <https://doi.org/10.12795/themata.2025.i71.01>.

⁵ C. COLLODI, *Le avventure di Pinocchio. Storia di un burattino*, Giunti, Firenze 2002.

⁶ A. LÓPEZ QUINTÁS, *La formación por el arte y la cultura*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2011, p. 13.

⁷ *Ibid.*, p. 73.

Esta perspectiva permite comprender cómo el lenguaje articula cognitivamente sujeto, acción y finalidad. A su vez, se integran algunos elementos del enfoque narrativo de Bobes Naves según el cual ciertas fórmulas lingüísticas adquieren fuerza simbólica cuando se reiteran, guiando la lectura y organizando su sentido profundo. Esta aproximación permite comprender *Las AP* como un relato que presenta narrativamente la vocación al bien, y por esto mismo permite proponer experiencias educativas para acompañar a los jóvenes en la aventura de descubrir la grandeza y dignidad de su persona.

El recorrido propuesto será así: en primer lugar, se mencionarán algunas de las interpretaciones posibles de *Las AP*; luego, se mostrará que la expresión *ragazzo per bene* constituye el núcleo del camino de personalización. Seguidamente, se abordarán los conceptos de persona y personalización para describir el itinerario vivido por Pinocho, y se concluirá proponiendo que *Las AP* pueden ser leídas como una magnífica metáfora para enfrentar la renuncia teleológica en educación.

1. Interpretaciones posibles

Para acercarse a *Las AP*, es importante empezar mencionando algunos ejemplos de las interpretaciones más comunes de este clásico de la literatura.

Un primer ejemplo se refiere a aquella lectura de tipo nacionalista dado que *Las AP* se empezaron a publicar como historieta dominical en un periódico para niños, en la segunda mitad del siglo XIX cuando Italia surgió como estado “pero no como una nación consciente de sí, unida en torno a valores que dan sentido a la vida”⁸. En tal situación resultaba importante acudir a un relato unificador de la nueva realidad política que quiso agrupar diversas identidades populares regionales. De hecho, desde que fue lanzado como volumen, Pinocho fue asociado con la abstracta italianidad de aquel entonces; tan así es que “el libro de Collodi traspasó inmediatamente las fronteras regionales y se convirtió en el intérprete de una comunidad nacional”⁹.

Otra lectura posible es aquella que tiene un fin moralizante según el cual, Pinocho es “el niño que se porta mal, el niño impulsivo que al final

⁸ G. BIFFI, *Contro maestro Ciliegia. Comento teologico a «Le avventure di Pinocchio»*, Jaca Book, Milano 1977, p. 77.

⁹ S. JOSSA, *Pinocchio sul piedistallo: identità nazionale e conciliazione politica*, en Nacci [ed.], *Il carattere della nazione da Hume a Pinocchio*, Stranieri University Press, Perugia 2018, p. 132.

madura y también el ser humano que nos representa a todos, con flaquezas y virtudes, momentos vergonzosos y decisiones acertadas”¹⁰.

Una tercera posibilidad es leer las aventuras de Pinocho desde la óptica de las industrias culturales sobre todo a partir de la adaptación cinematográfica de Disney, en donde esta obra deja de ser una fábula y pasa a ser un cuento de hadas, un entretenimiento. Es decir, deja de verse como un “relato simbólico que tiene un fin ejemplar y pedagógico”¹¹.

Mas allá de las lecturas sociopolíticas, moralizantes o comerciales, también caben comentarios filosóficos de cuño personalista; de hecho, *Las AP* es una obra que “se podría definir como una novela de formación de la persona, porque Pinocho crece como persona confrontándose con la dureza de la realidad”¹².

En tal sentido se tiene el trabajo de Quesada¹³, quien apoyándose en autores personalistas hace “énfasis en los conceptos de persona humana, de libertad y del amor como vocación y finalidad de las personas... [analizando] en su conjunto la propuesta axiológica de la obra”¹⁴. En consonancia con estos énfasis se destaca a Pinocho, por una parte, como un ser en tensión hacia su plenitud en medio de las propias contradicciones; y por otra parte, lo presenta como “un ser amado y al mismo tiempo... capaz de amar”¹⁵.

Por otra parte, Junco y Calabrese en “El exilio del alma en el cuento infantil”, recurriendo a “Finitud y culpabilidad” de Paul Ricoeur, “destacan una serie de símbolos que sirven para pensar ordenadamente preguntas existenciales”¹⁶ que ponen en juego la idea de identidad personal como conquista ante la presencia del mal y el fenómeno de la culpa. Uno de los símbolos mencionados es el del exilio pues Pinocho, sin estar acabado, huye de la casa paterna y viaja sin rumbo, con lo cual se “indica el

¹⁰ E. CHARABATI, “Desclasificar a pinocho”, en *Childhood & Philosophy*, 19 (2023), p. 20.

¹¹ E. AUDISSINO, “Pinocchio Collodiano/Pinocchio Disneyano: Confronto tra due testi”, en *Cineforum Imperia* (2004), p. 15.

¹² F. ZINI, “Law and literature: il fondamento personalistico della storia del burattino Pinocchio di Carlo Lorenzini (Collodi)”, en C. FARALLI, M.P. MITTICA (a cura di), *ISLL Papers*, Italian Society for Law and Literature, Urbino 2023, (Vol. 16), p. 3.

¹³ Cfr. G., QUESADA MORA, “Una mirada personalista de la obra Pinocho de Collodi: ser persona, la libertad, el vértigo y el amor”, en *Revista de Lenguas Modernas*, 23 (2015), pp. 25-32.

¹⁴ G. QUESADA MORA, “Una mirada personalista de la obra Pinocho de Collodi: ser persona, la libertad, el vértigo y el amor”, cit., p. 1.

¹⁵ *Ibid.*, p. 120.

¹⁶ E. JUNCO, y C. CALABRESE, “El exilio del alma en el cuento infantil: Las aventuras de Pinocho”, en *Cultura, Lenguaje y Representación*, Vol. XXVII (2022), p. 42.

estado de expulsión de la unidad inicial en la cual fue creado para gozar de felicidad”¹⁷; unidad a la que permanentemente anhela retornar.

Al hilo de lo anterior, Albano, en su trabajo “Pinocchio, ovvero l’ostinazione dell’incompiutezza”, declara que frente a la experiencia del límite, Pinocho “invoca para sí la facultad de crecer y cambiar”¹⁸; pero esta humanización no se logra por sí mismo y tampoco implica una ética del deber, sino que se sitúa en el orden del amor que, como bien recuerda Inés Riego, es un “principio inspirador y rector del pensamiento personalista”¹⁹ puesto que “ordena a la persona hacia su unidad y plenitud”²⁰. Esto se evidencia cuando el protagonista de la obra de Collodi, consciente de su propio límite, se arrepiente porque se sabe amado por su padre y por el Hada; certeza que a la postre lo transforma.

De todo esto se puede colegir que la obra de Collodi se ha convertido en un clásico que puede ser leído e interpretado desde el personalismo, dado que “interpela a los lectores de todos los tiempos proponiendo preguntas fundamentales sobre la educación, la existencia y el crecimiento personal”²¹.

2. La expresión *Ragazzo per bene* como núcleo del camino de personalización

Teniendo en cuenta la finalidad de este trabajo y la perspectiva personalista adoptada, discutir la expresión *ragazzo perbene* ayuda a “evidenciar la transformación interior de Pinocho que desde el principio es persona, pero... debe conquistarse a sí mismo mediante la libertad”²².

Para iniciar la presente interpretación personalista de la expresión en cuestión, resulta útil partir del análisis sintáctico para decir que *ragazzo perbene* se ha traducido como “niño juicioso”, “niño formal” o “niño de bien”; traducciones que corresponden a dos usos en italiano del vocablo *perbene*: como adjetivo invariable, por lo general, con grafía unida; y como adverbio, por lo general, con grafía separada (*per bene*). En el

¹⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹⁸ G. ALFANO, “Pinocchio, ovvero l’ostinazione dell’incompiutezza”, en *Revue trans-européenne de philosophie et arts*, 5 (2020), p. 14.

¹⁹ I. RIEGO, “El ordo amoris como principio inspirador del pensamiento personalista”, en *Veritas*, vol. IV, 21 (2009), p. 269.

²⁰ *Ibid.*, p. 282.

²¹ F. ZINI, “*Law and literature: il fondamento personalistico della storia del burattino Pinocchio di Carlo Lorenzini (Collodi)*”, cit., p. 3.

²² G. QUESADA MORA, “Una mirada personalista de la obra Pinocho de Collodi: ser persona, la libertad, el vértigo y el amor”, cit., p. 31.

primer caso se subraya el aspecto social y moral del portarse bien, “que no es necesariamente el resultado del convencimiento individual porque puede hacerse por obligación”²³, lo cual hace pensar en una ética rigorista de corte kantiano. En el segundo caso se enfatiza en el hacer las cosas bien o con atención, lo “que implica poseer valores morales y autodeterminación”²⁴, haciendo pensar en una perspectiva axiológica, donde el adverbio *bien* indica una propiedad esencial de la persona, un valor que lo identifica.

Ahora bien, si se acude al análisis semántico, es posible traducir *ragazzo per bene* como niño hecho para el bien. De este modo se abre una lectura que permite redescubrir la fascinante llamada personalista que todo ser humano alberga en sí mismo: estar hechos para el bien, no solo para comportarse bien o para saber que el ser humano por definición es bueno, aunque falible.

Es importante contextualizar la expresión que se analiza tal como aparece en el capítulo XXV diciendo que está precedido por el asombro, conmoción y arrepentimiento de Pinocho debido a su nuevo encuentro con el Hada ya trasformada en mujer (cap. XXIV), a quien él –con mucho dolor y tristeza– consideraba muerta (cap. XXIII).

El capítulo abre con un diálogo en el cual ella le pregunta: *¿Cómo te has dado cuenta de que era yo?* A lo cual responde: *Es lo mucho que la quiero quien me lo ha dicho*²⁵. Es este sentido, Pinocho expresa no tanto una emoción fugaz, sino un sentimiento profundo –desde el punto de vista psicológico–, o una certeza moral –desde el punto de vista existencial– que anida en su interior.

Posteriormente el travieso muñeco le pregunta cómo ha hecho ella para crecer tan de prisa. El Hada le dice que es un secreto, y a su vez Pinocho pide que se lo revele. Sin embargo, su ahora madre, de una forma pedagógica, le dice que él no puede crecer *porque los títeres no crecen nunca... Nacen como títeres, viven como títeres y mueren como títeres*. Aquí, ella no le está negando la posibilidad de cambio, sino que está usando el recurso retórico llamado antítesis con la intención de provocar la libertad de su hijo.

²³ M. P. CARRILLO FARGA, *Traducción comentada de Le Avventure di Pinocchio, storia di un burattino de Carlo Lorenzini-Collodi*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2014. p. 59.

²⁴ *Ibid.*, p. 59.

²⁵ Se acude a la traducción de CARRILLO FARGA, 2014, pues expresa de manera más clara el sentido del original italiano –è il gran bene che vi voglio quello che me l'ha detto– que traducciones populares como “Mi cariño la descubrió”.

Efectivamente, Pinocho grita con todas sus fuerzas: ¡Oh! ¡Estoy cansado de ser siempre un títere!... ¡Sería ya hora de que me convirtiera en un hombre como todos los demás! De este modo indica de manera potente su deseo de cambio.

Con esta libertad motivada y expresada, el Hada promete que tal deseo se realizará si se habitúa a ser un niño hecho para el bien –*essere un ragazzino per bene*–; es decir, “para ser grande, para ser feliz, para conocer la verdad, practicar el bien y construir la belleza”²⁶. La antedicha expresión italiana posee una arquitectura semántica que revela una dimensión teleológica, la cual se analizará a continuación a la luz de la teoría de la congruencia desarrollada por Eddo Rigotti.

Según esta teoría, el sentido de un enunciado depende de la congruencia entre el predicado (aquello que se afirma del sujeto) y los argumentos (los elementos que cumplen o realizan lo que el predicado requiere). En ese sentido, para Rigotti “La congruencia es una relación semántico-pragmática entre un predicado y sus argumentos”²⁷. Así las cosas, esta relación no es meramente formal: el predicado impone exigencias conceptuales que los argumentos deben satisfacer. En otras palabras, “el predicado predefine la clase de posibles argumentos”²⁸. Por ejemplo, en una frase como “esta herramienta sirve para cortar”, el verbo “servir” exige un complemento que denote finalidad, por ello no todo argumento es aceptable. En este ejemplo, la preposición *para* actúa como vértice semántico o eje conector que organiza cognitivamente el sentido, uniendo el sujeto con el fin al que se orienta su acción. Esta arquitectura semántica no solo expresa una finalidad gramatical, sino que revela una orientación teleológica que configura al sujeto desde dentro. Esta clave es decisiva para interpretar el alcance formativo de la expresión *per bene*.

Tomando pie de lo anterior, resulta interesante recurrir a Bobes Navas para interpretar la expresión *per bene* no solo como una categoría lingüística, sino como una figura narrativa dotada de progresiva densidad

²⁶ F. NEMBRINI, “L’avventura di Pinocchio - Ottava puntata” [archivo de video], en *Tv2000.it Youtube*, 7 febrero 2017. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=aC3-6rQl-CU4>. La interpretación mencionada se encuentra en el minuto 48 del video referenciado que corresponde al octavo de diez encuentros en los que el profesor Franco Nembrini comenta *Las AP* a partir de su experiencia e inspirado por las reflexiones del cardenal Giacomo Biffi en torno a tal obra.

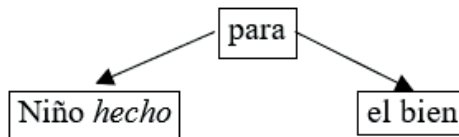
²⁷ E. RIGOTTI, *Congruity Theory and Argumentation*, en *Argumentation in Dialogic Interaction, Studies in Communication Sciences*, Peter Lang, Berlín 2005, p. 78: “Congruity is a semantic-pragmatic relation between a predicate and its arguments”.

²⁸ *Ibid.*, p. 79: “The predicate predefines the class of possible arguments”.

simbólica. Para esta autora, ciertos elementos verbales, frases o gestos adquieren valor estructurante cuando se repiten en puntos clave del relato. Esta repetición, lejos de ser redundante, “intensifica su valor y contribuye a estructurar una lectura coherente”²⁹. Es precisamente el caso de la expresión *per bene*, que no actúa como un simple adjetivo decorativo, sino como un predicado que atraviesa el camino de personalización de Pinocho y le da forma.

Desde esta base es posible interpretar la locución adverbial *per bene* como un predicado que al contener la preposición *per* (para) indica, tanto en italiano como en español, la finalidad de la acción de un sujeto agente. Desde el punto de vista semántico, esto significa que la preposición *para* asume el papel de vértice o eje cuya “predicación hace referencia al enunciado y al sujeto del enunciado”³⁰.

Así las cosas, la preposición *para*, en cuanto vértice semántico, funciona como predicado biargumental que se refiere, por una parte, a un sujeto que desde el comienzo fue hecho por Geppetto para que fuera un “títere para el bien –*burattino per bene*–” (Cap. III) que desea convertirse en niño. Y además enuncia el bien en cuanto objeto al cual se mueve la voluntad; es decir, frente al cual se mueve la libertad de ese niño. Esto se puede diagramar así:



Cabe anotar que la promesa del Hada-Madre no es vacía, está llena de contenido y por eso en el diálogo del capítulo XXV, al que se viene haciendo referencia, se aclara que estar hecho para el bien tiene como triple implicación amar el estudio, amar el trabajo y amar la verdad en las relaciones.

Posteriormente, Pinocho le comparte al Hada su experiencia de dolor profundo y arrepentimiento sincero por sus travesuras, sus errores y su ingratitud cuando pensó que ella estaba muerta. Un dolor que nace del amor y, por ende, anhela profundamente el perdón. Sorpresivamente el hada le dice: *Lo sé, y por eso te he perdonado. La sinceridad de tu*

²⁹ M.^a DEL C. BOVES NAVES, *Teoría general de la novela. Semiología de “La Regenta”*, Gredos, Madrid 1989, p. 66.

³⁰ E. RIGOTTI, & S. CIGADA, *La comunicazione verbale*, Apogeo, Milano 2004. p. 259.

dolor me hizo comprender que tenías buen corazón, y de los niños de buen corazón, aunque sean un poco traviesos y mal criados, siempre se puede esperar algo...

Es oportuno mencionar que la expresión *te he perdonado* está conjugada en un tiempo verbal que, tanto en italiano como en español³¹, se utiliza para referirse a acciones realizadas en el pasado “cuyos efectos todavía perduran o tienen, en cierto modo, una relación con el presente”³². Semánticamente, usar tal forma del pasado implica que el Hada “acepta la maldad tal como es y la transfigura por el acto gratuito y desinteresado del amor”³³. Se trata, pues, de un acontecimiento que instauro algo nuevo. En términos buberianos, el Hada confirma a Pinocho; es decir, acepta su total potencialidad, reconoce en él “a la persona que ha sido... creada para transformarse... capaz de un desarrollo creativo inmanente”³⁴.

Así las cosas, la confesión de Pinocho resulta clave, dado que habla de alguien que desea el perdón materno porque se sabe amado. De lo expresado por el Hada “se infiere que el perdón emerge del amor, el cual es desinteresado y un don gratuito”³⁵, un amor que se anticipa a la petición de perdón, mostrando un amor maternal que comprende y conoce el corazón de su hijo, que sabe de su falibilidad y, sin embargo, espera, corrige, motiva y sostiene el deseo de cambio.

Al final del capítulo XXV, Pinocho reitera así su deseo: *la vida de títere ya me aburrió y quiero convertirme en un niño a como dé lugar*, con lo cual expresa su decisión razonada y voluntaria de vivir con la conciencia de estar *hecho para el bien*. Pese a esto, el Hada le recuerda que la promesa no actúa mágicamente, que el deseo de cambio no es automatismo pues todo depende del sujeto que actúa. De este modo le está haciendo un llamado a la libertad y a la responsabilidad en ese camino de personalización que desea emprender.

3. Persona y personalización

Dado que se viene hablando de un proceso de personalización en Pinocho, es importante decir que tal término es relacionable con otros

³¹ En italiano aparece en *passato prossimo*, que en español corresponde al pretérito perfecto compuesto.

³² J. GONZÁLEZ, J., MORENO, R. PORCIANI, *Los verbos italianos*, Herder, Barcelona 2002. p. 27.

³³ V. JANKÉLÉVITCH, *Le mal*, Quadrige, París 1947. p. 158.

³⁴ C. ROGERS, *El proceso de convertirse en persona*, Paidós, Barcelona 2006. p. 61.

³⁵ L. E. VILLA CASTAÑO, “El perdón en el plano de lo humano: entre el amor y el diálogo”, en *Praxis Filosófica*, 41 (2015), p. 129.

como: realización, transnaturación, humanización, plenificación o individuación. Podría decirse que todos ellos tienen en común que “el objetivo más deseable para el individuo, la meta que persigue a sabiendas o inconscientemente, es llegar a ser él mismo”³⁶.

Ahora bien, comparar y desentrañar la perspectiva filosófica desde la cual viene usado cada uno de los términos antedichos es una tarea que rebasa el objetivo del presente trabajo; por lo que, teniendo en cuenta la perspectiva personalista ya declarada, se privilegia el concepto de personalización entendido como “proceso por el cual el hombre adquiere plena conciencia de su ser personal y se compromete en la tarea de su realización”³⁷, entrando en juego la libertad y su correlato, que es la responsabilidad.

Así las cosas, es pertinente explorar, desde diversas tendencias que se inscriben en la tradición personalista, cuáles dimensiones de la persona resultan primordiales en el camino de personalización realizado por Pinocho.

En primer lugar, para el personalismo tomista, las notas esenciales de cada ser humano son el sentir, el pensar y el actuar, por eso santo Tomás de Aquino plantea que un individuo se da cuenta que existe y vive por el hecho de que “percibe que siente y entiende y realiza otras obras semejantes de la vida”³⁸. En esa línea se mueve Jacques Maritain añadiendo la diferencia entre individualidad y personalidad. Con lo primero subraya la unidad y unicidad de cada individuo, una interioridad substancial. Con lo segundo, pone de manifiesto que, “por el mero hecho de ser yo una persona y de comunicarme a mí mismo, exijo comunicarme con el otro y con los otros, en el orden del conocimiento y del amor”³⁹; una exterioridad no sustancial que nace de la interioridad.

En segundo lugar, el personalismo fenomenológico resalta que el ser humano, a diferencia de los animales, es un sujeto que no “solo vive para lo que tiene fuera de sí... [también es] capaz de una vida biográfica”⁴⁰; esto quiere decir que tiene capacidad de discurso, que es capaz de narrar y narrarse. En efecto, Paul Ricoeur al indagar acerca

³⁶ C. ROGERS, *El proceso de convertirse en persona*, Paidós, cit., p. 104.

³⁷ C. GORFINKEL, “Implicancias del personalismo en el plano educativo. Argentina 1976-1983”, en *Ciencia, Docencia y Tecnología*, 16, (1996), p. 16.

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de Veritate* (Opera Omnia 22, 2/1), Ed. Leonina, Roma 1970. Q 10, art. 8c.

³⁹ J. MARITAIN, *La persona y el bien común*, Club de lectores, Buenos Aires 1968. p. 45.

⁴⁰ J. M. BARRIO MAESTRE, *Elementos de antropología pedagógica*, Rialp, Madrid 1998. pp. 121-122.

“de la naturaleza de la identidad asignable a un sujeto de discurso y de acción”⁴¹, distingue la identidad-*mismidad*, para referirse a los rasgos objetivos u objetivados –y por ende exteriores– del sujeto que permanecen o subsisten en el tiempo; de la identidad-*ipseidad*, una interioridad que caracteriza “a un sujeto capaz de designarse a sí mismo como autor de sus palabras y de sus actos, un sujeto no sustancial y no inmutable, sin embargo [sic] responsable de su decir y de su hacer”⁴². Cabe anotar que esta mutabilidad es indicio de finitud y falibilidad.

En tercer lugar, el personalismo ontológico moderno intenta unir las dos anteriores tendencias personalistas, mostrando, por un lado, que ciertamente la persona es subsistente pues “es siempre la misma, aunque cambie el mundo a su alrededor y ella misma cambie”⁴³. Por otro lado, muestra que es “indispensable una integración radical de la subjetividad en la antropología”⁴⁴; es decir, la consideración acerca de “lo propio y específico de cada persona, su mundo interior, íntimo, distinto de cualquier otro”⁴⁵. Adicionalmente, este personalismo dice que la persona gracias a su *psyché* es apertura puesto que “necesita trascenderse y salir de sí para desarrollarse con plenitud... fundamentalmente a través de sus capacidades y facultades más elevadas y espirituales: la afectividad, la inteligencia y la libertad”⁴⁶.

Teniendo en cuenta las orientaciones personalistas antedichas, se encuentra que las características primordiales de la persona se expresan en forma de binomios: interioridad y exterioridad; ipseidad y mismidad; subjetividad y apertura. A partir de lo cual puede decirse que el primer término de cada binomio “permite a la persona dos actividades íntimas: entender y querer”⁴⁷, mientras que el segundo “afirma que la persona no solo vive para sí misma”⁴⁸. Tal agrupación de términos resulta relevante para el presente trabajo porque permite apreciar que el proceso de personalización implica desarrollar plenamente tanto la subjetividad como la capacidad de apertura.

⁴¹ P. RICOEUR, *Autobiografía intelectual*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 1997, p. 78.

⁴² *Ibid.*, p. 78.

⁴³ J. M. BURGOS, *Antropología breve*, cit., p. 15.

⁴⁴ J. M. BURGOS, “El Personalismo ontológico Moderno II. Claves antropológicas”, p. 12.

⁴⁵ J. M. BURGOS, *Antropología breve*, cit., p. 16.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁷ J. I. HOYOS-MORALES, “Presencia y permanencia del concepto educación integral”, en *Revista de Educação ANEC, Brasília*, año 43, n. 163 (2020), p. 135.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 135.

4. El camino de personalización de Pinocho

Es momento de desentrañar, en la trama de *Las AP*, la manera en que se manifiesta el ser hecho para el bien, en cuanto llamado a un camino de personalización a través de tres aspectos: el amor o desamor tanto al estudio como al trabajo y a la verdad en las relaciones. Aspectos que revelan las dos notas fundamentales de la persona ya mencionadas: la subjetividad y la capacidad de apertura.

Para empezar a explicitar lo anterior, hay que remontarse al segundo capítulo de la obra donde se muestra que a Geppetto le nació el deseo de fabricar *un títere maravilloso, que sepa bailar, hacer esgrima y dar saltos mortales*, y con el cual compartir la aventura de la vida. Esto no es banal porque indica que “Pinocho no es fruto del azar: ha sido anhelado y querido incluso antes de existir...”⁴⁹, y esto implica, por una parte, que ha sido proyectado y por ende su llamada a la existencia tiene un sentido, un destino bueno que puede alcanzar mediante una subjetividad que le permita aprender y trabajar, en principio, dentro del ámbito de las artes circenses. Por otra parte, implica que también ha sido hecho con capacidad de apertura para compartir la vida en primer lugar con Geppetto, su hacedor.

Sin embargo, el primer gesto autónomo de Pinocho es burlarse y huir de la relación verdadera con su padre, con lo cual muestra una falta de amor a las relaciones con los demás, en este caso con Gepetto. Luego quiere ahorrarse la fatiga de ir a la escuela y aprender un oficio; mostrando así falta de amor a su propia interioridad, la cual está llamado a desarrollar mediante el estudio y el trabajo. De esta manera desoye la voz del Grillo parlante quien le dice que así será *un soberano asno*, se bestializará y, por ende, no podrá llegar a su plenitud humana.

Posteriormente el títere torna a casa y el padre busca renovar en su hijo, primero, el amor a la verdad en las relaciones besándolo, mimándolo y haciéndole de nuevo los pies que se le habían quemado en la noche; y segundo, el amor al trabajo cuando pela las peras y lo invita a no desperdiciar nada. Con esto Gepetto consigue que Pinocho desee ir a la escuela y pida un diccionario, el instrumento primario para apalabrar la realidad y poseerla, mostrando cierto amor al estudio.

Pese a la renovación del amor a su subjetividad y a su capacidad de apertura experimentada por el hijo del buen carpintero, acontece una

⁴⁹ G. BIFFI, *Contro maestro Ciliegia. Comento teologico a “Le avventure di Pinocchio”*, p. 37.

nueva caída en la que traiciona su llamada a la personalización abandonando el camino a la escuela, vendiendo el diccionario que le había regalado su padre y convirtiéndose en un títere de los demás, hasta ser cosificado y casi aniquilado por La zorra y El gato.

Con todo esto se puede advertir en el proceso de personalización de Pinocho la experiencia del límite que manifiesta su finitud. Cabe anotar que, desde la perspectiva ricoeuriana, “el límite humano contiene la pregunta por la posibilidad de su superación”⁵⁰ y gracias a ello hay en *Las AP* un continuo proceso de caída y ascensión configurado como un “aprendizaje consistente en abandonar ciertas características del ego para asu- mirse como persona nueva”⁵¹.

En efecto, un poco más adelante sucede el encuentro con el Hada de cabellos azul celeste que continuamente invita de modo claro y concreto a Pinocho para que realice un camino de personalización, para que viva a la altura de sus deseos más verdaderos tal como se vio en la segunda parte de este trabajo cuando se interpretó la expresión *ragazzo per bene* como niño hecho para el bien. A pesar de esto, Pinocho vuelve a traicionar la potente llamada a realizarse como persona dejándose arrastrar, en el país de los juguetes, por las fuerzas incontroladas del instinto al punto de bestializarse como burro. Esto implica perder tanto su subjetividad como su capacidad de apertura a las personas. Es por esto que dice desengañado: *soy un títere sin juicio... y sin corazón*.

Llegado a ese punto de despersonalización, recibe de nuevo los llamados de Geppetto, del Grillo parlante y del Hada para reemprender el camino al cual está llamado después de muchas vicisitudes, en las cuales hay una notable tensión entre falibilidad y deseo de vivir como persona hecha para el bien.

En tal sentido, haber reencontrado al padre le permite escuchar la voz del grillo parlante, quien le da una gran lección respecto a la estima por el otro, de este modo se le vuelve a despertar el amor en las relaciones. Luego aprende a trabajar en una granja y a fabricar cestos para ganarse la vida y cuidar tanto de su padre como del Hada, signo de un amor al trabajo que nace del amor a las relaciones que lo constituyen. Además, en su tiempo libre aprendió a leer y escribir, mostrando amor por el estudio.

⁵⁰ E. JUNCO y C. CALABRESE, “El exilio del alma en el cuento infantil: Las aventuras de Pinocho”, p. 48.

⁵¹ *Ibid.*, p. 49.

En medio de esas circunstancias el Hada se le aparece en sueños para hacerle ver el culmen de su camino de personalización. Pues, por una parte, ha realizado su subjetividad plenamente dado que ha llegado a amar el estudio y el trabajo, entendidos ambos como un hacer queriendo; y por otra, ha realizado su capacidad de apertura en el amor a los demás en la entrega y sacrificio constante.

Justamente en esa parte de la trama, Pinocho despierta y se sorprende viéndose convertido en un niño como los demás; hace una mirada retrospectiva diciendo para sí mismo que le resulta muy ridículo haber vivido como lo hizo y que ahora se siente alegre de ver cumplida la promesa con la cual fue hecho, promesa que poco a poco se realizó.

Es importante decir que Pinocho culmina su camino porque ha sabido merecérselo, no en el sentido voluntarista, sino en el sentido que vive para el bien al cual ha sido llamado gracias a su corazón bueno. Lo anterior quiere decir que el camino de personalización de Pinocho tiene como punto de llegada el bien, ya que ha sido hecho para ello, y como punto de origen, el buen corazón con el cual ha sido hecho.

5. Una metáfora frente a la renuncia teleológica en educación

En este último apartado se plantea que el camino de personalización de Pinocho puede ser una metáfora que, leída desde el personalismo de Karol Wojtyła, permite afrontar aquello que algunos llaman crisis educativa y otros, emergencia educativa, como se mencionó en la introducción.

Ciertamente, hay muchas formas de hablar de crisis educativa, algunos la identifican con la poca cobertura, repitencia o deserción del sistema escolar. Con no alcanzar resultados satisfactorios en pruebas nacionales o internacionales, también se plantea la crisis en términos de la escasa innovación didáctica o el poco uso de herramientas tecnológicas en boga. Otras veces se habla de crisis educativa como dificultad y hasta incapacidad de transmitir los saberes y valores que han articulado la sociedad.

Sin embargo, más allá de estas particularizaciones, lo que está en crisis hoy es el acontecimiento educativo, es decir, “la educación en su sentido más amplio, no en sus prácticas singulares y atadas a épocas”⁵², lo cual se relaciona con el hecho de que en educación “los grandes fines

⁵² M. RUBIO, D. & HEREDIA, “¿En qué consiste la crisis de la educación?”, en *Praxis & Saber*, 14 (2023), p. 7.

fueron reemplazados por aspiraciones inmediatas⁵³, es decir, por habilidades, desempeños y competencias obteniendo como resultado una educación inmediatista, parcelada y sin finalidad.

Lo anterior implica una grave renuncia teleológica, frente a la cual resulta oportuno recurrir al camino realizado por Pinocho, como metáfora desde la cual volver a poner en el panorama educativo y cultural –también de la mano de Wojtyła– que todo ser humano por el mero hecho de ser persona está llamado a hacer su camino de personalización, pues está hecho para tender al bien en medio de múltiples vicisitudes.

En este orden de ideas, y retornando a la obra de Collodi, se debe hacer una distinción en el orden de la acción entre el Pinocho que se comporta sin conciencia del fin y el que actúa con tal conciencia, así como otra distinción similar en el orden del amor.

En primer lugar, el Pinocho que no tiene conciencia del fin no actúa por cuenta propia, vive como títere, o de sus instintos más inmediatos, o de aquellos que fingen querer ayudarlo como La zorra y El gato, o de otros que se dicen sus amigos como Mecha, quien lo invita al país de los juguetes donde se bestializa. Este Pinocho se comporta inconscientemente, se limita a hacer, no es dueño de sí y por ello, en último término, no vive como persona pues “persona es quien se posee a sí mismo”⁵⁴.

En el orden de la acción, el Pinocho que tiene conciencia del fin se posee, es capaz de autodeterminación y, por ende, de elegir, de “decidir sobre los objetos que se presentan a la voluntad en el orden intencional basándose en alguna verdad”⁵⁵. Esto se evidencia tanto en su apertura a los demás, viviendo la verdad en las relaciones hasta sacrificarse por otros, como en su subjetividad, amando el desarrollo de aquellas actividades que más lo distinguen como persona en el entender y en el querer hacer, esto es, el estudio y el trabajo. Cabe anotar que la antedicha referencia a “alguna verdad” en la que se basa la capacidad de elegir, es que el ser humano está hecho para el bien, pues en el ámbito de la conciencia la referencia a la verdad “es, sobre todo, verdad del bien (o también verdad sobre el bien)”⁵⁶.

Por otra parte, en el orden del amor el Pinocho sin finalidad es uno que no ama, es egoísta y miope, es incapaz de comprender el principio que rige la donación de Geppetto, la sabia voz del Grillo o la gratuidad

⁵³ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁴ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Ediciones Palabra, Madrid 2011, p. 168.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 209.

⁵⁶ K. WOJTYŁA, *El Hombre su destino*, Ediciones Palabra, Madrid 2005, p. 144.

del Hada, lo cual le impide ver la benevolencia con la que es tratado, es decir, “el desinterés en el amor; no el ‘te deseo como un bien’, sino el ‘deseo tu bien’, ‘deseo lo que es un bien para ti’”⁵⁷.

En este *ordo amoris*, el Pinocho consciente del fin es uno que a partir de aquel encuentro con el Hada que lo perdona y lo invita a un camino de personalización experimenta una liberación, ya que un encuentro de ese tipo se constituye en un momento de verdad que en cuanto tal “libera el propio *agere*”⁵⁸. Es esto lo que permite, al personaje en cuestión, darse cuenta de que “el amor es la realización más completa de las posibilidades del ser humano”⁵⁹.

Lo anterior hace pensar que, cuando Pinocho se hace consciente del fin en el orden de la acción y en el orden del amor, está actualizando y aprehendiendo la norma personalista que, fundada en el *ordo amoris*, se constituye en el principio de su *agere*, es decir, de aquel actuar consciente que revela su persona.

Hay que decir que la norma personalista establece que “la persona es un bien respecto del cual solo el amor constituye la actitud apropiada y válida”⁶⁰; en este sentido, llegado el culmen de su camino de personalización, la subjetividad y apertura de Pinocho están imbuidas de este principio wojtyliano que “no hace más que afirmar la conducta adecuada a la persona cuya esencia amorosa comprende en sí su valor intrínseco en cuanto tal: el amor se concreta y consume en el libre don de sí”⁶¹.

Así las cosas, la norma personalista añade a la norma deontológica kantiana el principio del amor⁶² y con esto supera la interpretación rigorista del imperativo categórico según el cual, hay que hacer lo correcto porque es correcto, quedándose en el formalismo del que ciertas traducciones e interpretaciones de la obra de Collodi hacen eco.

El principio planteado por Wojtyla nos encamina semánticamente a la raíz de lo correcto (*cor-rectum*), que se refiere al corazón (*cor, cordis*) dirigido (*rectus, a, um*), enderezado u ordenado a un fin que es el bien para el cual fue hecha cada persona.

⁵⁷ K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Ediciones Palabra, Madrid 2013. p. 57.

⁵⁸ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., p. 216.

⁵⁹ K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, cit., p. 56.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁶¹ I. RIEGO, “El *ordo amoris* como principio inspirador del pensamiento personalista”, p. 283

⁶² Cfr. *Ibid.*, p. 283.

Tenemos, pues, que, ante el grave olvido de los fines en educación, la interpretación aquí hecha de *Las AP* recurriendo al pensamiento wojtylano pone en juego tres certezas morales fundamentales. En primer lugar, que todo ser humano, en virtud de la llamada personalista que le es dada, está hecho para el bien y por ello mismo llamado a ser consciente de su ser y su hacer en cuanto modos de revelar su persona. En segundo lugar, que la llamada personalista se realiza plenamente en el encuentro amoroso con los otros, es decir, en relaciones sostenidas por la verdad, la gratitud, el perdón. En tercer lugar, que solo una conciencia del fin hace posible que la educación sea un acontecer de la llamada personalista.

Finalmente queda por decir que admirar, valorar e imitar el Pinocho consciente del fin para el cual está hecho, tomando pie de la propuesta antropológica y ética de Wojtyla, especialmente la norma personalista, puede convertirse en una magnífica posibilidad para hacer frente a una educación carente de finalidad o azarosa y hacer de cada propuesta educativa un acontecimiento en donde todos los sujetos, tanto los que la regulan, administran y ofrecen, como quienes la reciben, quieran vivir a la altura de su dignidad, esto es, como personas amadas, hechas bien y para el bien que se poseen a sí mismas en el orden de la acción y del amor actualizando la norma personalista.

Bibliografía

- ALFANO, G., “Pinocchio, ovvero l’ostinazione dell’incompiutezza”, en *Revue trans-européenne de philosophie et arts*, 5 (2020), pp. 11-22. Disponible en: <https://revue-k.univ-lille.fr/numero-5.html>.
- ARENDT, H. (2001), *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (J. Neira, Trad.), Península.
- AQUINO, TOMÁS DE, *Quaestiones disputatae de Veritate* (Opera Omnia 22, 2/1), Ed. Leonina, Roma 1970.
- AUDISSINO, E., “Pinocchio Collodiano/Pinocchio Disneyano: Confronto tra due testi”, en *Cineforum Imperia*, (2004), pp. 1-21. Disponible en: http://www.cineforumimperia.it/file/cine_RUBRICHE/rub_appfondimenti/appfondimenti.html.
- BARRIO MAESTRE, J. M., *Elementos de antropología pedagógica*, Rialp, Madrid 1998.
- BENEDICTO XVI (2008, enero 21), *Carta a la diócesis y a la ciudad de Roma sobre la tarea urgente de la educación*. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/letters/2008/documents/hf_ben-xvi_let_20080121_educazione.html.
- BIFFI, G., *Contro maestro Ciliegia. Comento teologico a “Le avventure di Pinocchio”*, Jaca Book, Milano 1977.

- BOBES NAVES, M. DEL C. (1989), Teoría general de la novela: Semiología de “La Regenta”, Gredos.
- BURGOS, J. M., *Antropología breve*, Ediciones Palabra, Madrid 2010.
- , “El Personalismo ontológico Moderno II. Claves antropológicas”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 2 (2015), pp. 7-32. <https://doi.org/10.69873/aep.i2.241>.
- CARRILLO FARGA, M. P., *Traducción comentada de Le Avventure di Pinocchio, storia di un burattino de Carlo Lorenzini-Collodi*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2014. Disponible en: <https://repositorio.unam.mx/contenidos/428400>.
- CHARABATI, E., “Desclasificar a pinocho”, en *Childhood & Philosophy*, 19 (2023). <https://doi.org/10.12957/childphilo.2023.77224>.
- COLLODI, C., *Le avventure di Pinocchio. Storia di un burattino*, Giunti, Firenze 2002.
- CONTRERAS, R. (2025), Fragmentación y despersonalización en medio de la sociedad posmoderna, *Thémata. Revista de Filosofía*, (71), 10-29. <https://doi.org/10.12795/themata.2025.i71.01>.
- GONZÁLEZ, J., MORENO, J., PORCIANI, R., *Los verbos italianos*, Herder, Barcelona 2002.
- GORFINKEL, C., “Implicancias del personalismo en el plano educativo. Argentina 1976-1983”, en *Ciencia, Docencia y Tencología*, 16, (1996), 63-106.
- HOYOS-MORALES, J. I., “Presencia y permanencia del concepto educación integral”, en *Revista de Educação ANEC, Brasília*, año 43, n. 163 (2020), pp. 125-146.
- JANKÉLÉVITCH, V., *Le mal*, Quadrige, París 1947.
- JOSSA, S., *Pinocchio sul piedistallo: identità nazionale e conciliazione politica*, en Nacci [ed.], *Il carattere della nazione da Hume a Pinocchio*, Stranieri University Press, Perugia 2018, pp. 131-148. Disponible en <https://flore.unifi.it/bitstream/2158/1165692/1/il-carattere-di-una-nazione.pdf>.
- JUNCO, E. Y CALABRESE, C. C., “El exilio del alma en el cuento infantil: Las aventuras de Pinocho”, en *Cultura, Lengua y Representación*, Vol. XXVII, (2022), pp. 41-55. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.6035/clr.6138>.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *La formación por el arte y la cultura*. Ediciones Rialp, S. A., Madrid 1993.
- MARITAIN, J., *La persona y el bien común*, Club de lectores, Buenos Aires 1968.
- NEMBRINI, F., “L'avventura di Pinocchio - Ottava puntata” [archivo de video], en *Tv2000.it Youtube*, 7 febrero 2017. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=aC3-6rQICU4>.
- QUESADA MORA, G., “Una mirada personalista de la obra Pinocho de Collodi: ser persona, la libertad, el vértigo y el amor”, en *Revista de Lenguas Modernas*, 23 (2015), pp. 25-32.
- RICOEUR, P., *Autobiografía intelectual*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 1997.

- RIEGO, I., “El ordo amoris como principio inspirador del pensamiento personalista”, en *Veritas*, vol. IV, 21 (2009), pp. 267-286.
- RIGOTTI, E., & CIGADA, S., *La comunicazione verbale*, Apogeo, Milano 2004.
- , E. (2005), Congruity theory and argumentation. En F. H. van Eemeren & P. Houtlosser (eds.), *Argumentation in dialogic interaction* (pp. 75–95), Peter Lang.
- ROGERS, C., *El proceso de convertirse en persona*, Paidós, Barcelona 2006.
- RUBIO, D., & HEREDIA, M., “¿En qué consiste la crisis de la educación?”, en *Praxis & Saber*, 14 (2023), pp. 1-16. <https://doi.org/10.19053/22160159.v14.n38.2023.15105>.
- SALAZAR, C. (2014), Intervención en la Plenaria del Pontificio Consejo para América Latina. En *Actas de la Plenaria 2014* (p. 55). Pontificio Consejo para América Latina. http://www.americalatina.va/content/dam/americalatina/Plenarias/Plenaria2014/Actas_Plenaria_2014.pdf.
- VILLA CASTAÑO, L. E., “El perdón en el plano de lo humano: entre el amor y el diálogo”, en *Praxis Filosófica*, 41 (2015), pp. 125-142. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i41.3184>.
- WOJTYLA, K., *El Hombre y su destino*, Ediciones Palabra, Madrid 2005.
- , *Persona y acción*, Ediciones Palabra, Madrid 2011.
- , *Amor y responsabilidad*, Ediciones Palabra, Madrid 2013.
- ZINI, F., “Law and literature: il fondamento personalistico della storia del burattino Pinocchio di Carlo Lorenzini (Collodi)”, en C. FARALLI, M.P. MITTICA (a cura di), *ISLL Papers*, Italian Society for Law and Literature, Urbino 2023, (Vol. 16), pp. 1-15. [10.6092/unibo/amsacta/7227].

La irreductibilidad fenomenológica de la persona a partir de Max Scheler (con referencias a Gabriel Marcel y Michel Henry)

The phenomenological irreducibility of the person according to Max Scheler (with references to Gabriel Marcel and Michel Henry)

MIGUEL ARMANDO MARTÍNEZ GALLEGO*

Resumen: Tanto Gabriel Marcel como Max Scheler han concedido especial importancia al hecho de que la persona pueda tomar postura, tanto afectiva y práctica como teórica, sobre su propia vida. Ambos han sabido ver que la persona puede reconocer la vida como “suya” y posicionarse sobre ella porque no se identifica sin más con ella. En el caso de Scheler, el análisis de tales experiencias conduce al reconocimiento de una peculiar distancia entre el sujeto personal mismo y su vida; distancia que no tiene, de inmediato, carácter objetivante, sino que se experimenta como una mayor o menor intimidad personal de cada vivencia. Aquí obtiene su fundamento la teoría scheleriana de la “estratificación” de la vida subjetiva en niveles de profundidad, así como la defensa del carácter esencialmente subjetivo, no objetivable, del “centro espiritual” de la persona, frente a su “yo corporal” y su “yo psíquico”, objetivables desde el centro personal. En tanto que inobjetivable, el ser personal tampoco puede verse alcanzado por ningún acto de reducción fenomenológica, cuyo sujeto es siempre el ser personal mismo. Otras fenomenologías, como la de Michel Henry, han rechazado abiertamente este planteamiento, pero me propongo mostrar que ello suscita graves dificultades: por un lado, se pone en duda la posibilidad misma del ejercicio fenomenológico; por otro, se vuelve indistinguible la vida personal humana de la vida animal, con los problemas antropológicos y éticos que esto entraña.

Palabras clave: personalismo, sentimiento, estratificación emocional, antropología filosófica, ética.

Abstract: Both Gabriel Marcel and Max Scheler have attached particular importance to the fact of the person being able to take a stan-

* Universidad Complutense de Madrid. E-mail: martinezgallegomiguel@gmail.com. ORCID: 0000-0002-6161-9910

ce, emotional and practical as well as theoretical, on his or her own life. Both have acknowledged that the person can recognise life as “his” or “hers” and take a stance on it because there is no simple identification between person and life. In Scheler’s case, the analysis of such experiences leads to the recognition of a peculiar distance between the personal subject himself and his life; a distance which, not having an immediate objectifying character, is rather experienced as a greater or lesser personal intimacy. There lies the foundation of Scheler’s theory of the “stratification” of subjective life into levels of depth, as well as his defence of the essentially subjective, non-objectifiable character of the “spiritual centre” of the person, as opposed to his “body-ego” and his “psychic-ego”, which are objectifiable from the personal centre. As non-objectifiable, the personal being cannot be reached by any act of phenomenological reduction either, whose subject is always the personal being itself. Other phenomenologies, such as that of Michel Henry, have openly rejected this approach, but I intend to show that this raises serious difficulties: on the one hand, it calls into question the very possibility of phenomenological practice; on the other hand, it renders human personal life indistinguishable from animal life, with the anthropological and ethical problems that this entails.

Keywords: personalism, feeling, emotional stratification, philosophical anthropology, ethics.

Recibido 14/03/2025
Aceptado 15/07/2025

¿Qué distingue la *vida personal* de la vida en general? ¿En qué condiciones puede hablarse, filosóficamente, de un “personalismo”? ¿Qué implicaciones tiene la omisión teórica de aquellas características que son constitutivas del ser personal, por relación a la posibilidad misma de describir nuestra vida y teorizar sobre ella?

En las páginas que siguen me propongo exponer una pequeña parte de la respuesta que cabe dar a tales preguntas, tomando inspiración en algunas ideas de Gabriel Marcel que desarrollaré acudiendo a ciertas claves de la filosofía de Max Scheler.

1. La vida personal como vida de la persona

Prestemos atención, en primer lugar, a estas palabras de Gabriel Marcel tomadas del diario metafísico que constituye la primera parte de *Ser y tener* (1935):

La dificultad está en comprender cómo puede ser metafísicamente falso que *soy mi vida* sin que sea legítimo concluir de ahí que *tengo mi vida*, que *tengo una vida*¹.

El dato fundamental es aquí el hecho de que puedo tomar posición frente a la vida considerada globalmente, que puedo rehusarla, que puedo desesperar².

Lo primero que enuncia Marcel, todavía sin plena justificación, constituye, a mi juicio, el fundamento mismo de toda filosofía personalista: la experiencia inmediata de la propia vida, si ha de ser descrita con fidelidad, obliga a introducir la noción de que yo no me identifico con mi vida. Como dice Marcel, yo no “soy” mi vida. Por el contrario, esa vida que trato de describir es *mía* y, en consecuencia, yo soy su “sujeto”; pero el sujeto de la vida no se identifica con la vida misma. Dicho sujeto de la vida es, precisamente, la persona, aunque Marcel no utilice aquí dicho término.

Después habremos de tomar en consideración el problema, señalado a renglón seguido por el propio Marcel, de que no es posible, sin embargo, entender la vida al modo de una “posesión” de la persona, es decir, como algo de partida ajeno que, a continuación, es apropiado; por el contrario, la vida es *mía* ya de partida de un modo muy característico. Con todo, parece inevitable establecer una distinción precisa entre la persona misma y su vida, ya que la vida no es la persona, sino *de* la persona; y una de las razones aducidas por Marcel para sostener esto es, como vemos en la segunda cita, que la persona puede tomar postura frente a su propia vida, no ya teórica, sino también y ante todo afectivamente: en la forma, por ejemplo, del desesperar de la propia vida. De nuevo, para que dicha experiencia sea posible, *quien* desespera –la persona– ha de distinguirse rigurosamente de *aquello* de lo que desespera –su vida.

Tanto la justificación como las implicaciones de esta tesis, apenas esbozada por Marcel, fueron exploradas más a fondo y por anticipado –dos décadas antes– en la obra de uno de los grandes filósofos personalistas del siglo XX, Max Scheler, aunque esta faceta en particular de su pensamiento haya solido ser menos atendida que otras, como su fenomenología de la afectividad o su teoría de los valores.

Scheler, partiendo del mismo punto que Marcel, elabora la idea de que el ser personal –o “espiritual”, en los términos por él empleados–,

¹ G. MARCEL, *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935, p. 127 (trad.: p. 82).

² *Ibid.*, p. 137 (trad.: p. 88).

estrictamente individual, se destaca frente a la mera “vida psíquica” ya por el mero hecho de que somos capaces de tomar postura frente a nuestra propia vida; no solo en actos teóricos, sino, ante todo –como apunta Marcel–, en vivencias afectivas. Por ejemplo, puedo sentir envidia de alguien y, al mismo tiempo, entristecerme de mi propia envidia. Tales experiencias de referencia afectiva a sí mismo se volverían imposibles si no hubiera una peculiarísima distancia entre la vida personal y la persona que es sujeto de dicha vida; distancia que, no obstante, debe distinguirse con cuidado de la distancia objetivante, pues, ciertamente, la vida no es afrontada en tales situaciones como un simple objeto separado de mí, sino como algo radicalmente mío.

En efecto, volvemos a encontrar la dificultad señalada por Marcel: las tomas de postura que ejercemos sobre nuestra propia vida, incluso afectiva e involuntariamente, no se dejan explicar sin acudir a esta cierta separación entre la propia vida y ese centro subjetivo último desde el cual se toma postura. Y, sin embargo, como decíamos, la vida no es una cosa distinta de mí, colocada frente a mí, sino que es desde el origen mía en un sentido peculiar, que la hace perteneciente a mi subjetividad y constitutiva de la misma. Volvamos al ejemplo recién referido de la envidia: si me entristezco de la envidia que siento nacer en mí, es porque reconozco que dicha envidia, aun siendo algo que deploro en el mismo instante, es mía; soy yo quien siente envidia, pero también soy yo quien deplora esa misma envidia. ¿Cómo entender esta *intimidad* que es, al mismo tiempo, *intimidad a distancia* de las propias vivencias?

Scheler ofrece una interesantísima respuesta a esta pregunta en la sección quinta de su obra central, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Allí, el fenomenólogo muniqués desarrolla su teoría de la estratificación de la vida subjetiva, refiriéndola especialmente a las vivencias de tipo afectivo. Según Scheler, todo sentimiento experimentado por nosotros es vivido de inmediato como siendo más o menos “profundo”: hay sentimientos que calan más hondo en la persona y otros que, en cambio, se ubican en un estrato más superficial de su vida.

La tesis descriptiva es que entre un dolor sensible y la desesperación espiritual, por ejemplo, existe una diferencia cualitativa que no se deja reducir a diferencias de intensidad, de duración, de localización corporal, etc. Dicha diferencia tiene que ver con que la desesperación es un sentimiento más hondo que el dolor sensible, lo cual quiere decir que me afecta más íntimamente; es un sentimiento que me califica más personalmente, que cala más profundo en mi vida, más cerca de mi corazón afectivo individual.

Scheler comienza reconociendo la existencia de diferencias cualitativas entre sentimientos, con independencia de su mayor o menor intensidad y de sus diferentes correlatos objetivos³. Pese a su extensión, me permito citar completo, por su interés, el siguiente pasaje:

Ya he indicado más arriba que existe una *estratificación* (*Schichtung*) en la vida emocional por nosotros conocida, la cual no reside en la fortuita existencia de estas y aquellas excitaciones sentimentales. Por de pronto, no puede haber ninguna duda de que los hechos designados por un idioma de tan finos matices como el alemán, tales como beatitud (*Seligkeit*), felicidad (*Glückseligkeit*), (...) serenidad (*Heiterkeit*), contento (*Fröhlichkeit*), comodidad (*Wohlgefühl*), placer sensible (*sinnliche Lust*), agrado (*Annehmlichkeit*), no son siempre las mismas clases de hechos sentimentales que se distinguen únicamente en intensidad o vayan unidos a distintas sensaciones y correlatos objetivos diversos. Antes bien, se designan con esas palabras (como con sus contrarios “desesperación” [*Verzweiflung*], “infelicidad” [*Elend*], “desgracia” [*Unglück*], “tristeza” [*Trauer*], “sufrimiento” [*Leid*], “descontento” [*unfroh*], “desagradable” [*unangenehm*], etc.) *variedades* rigurosamente delimitadas de los respectivos sentimientos positivos y negativos. No se puede, por ejemplo, ser “dichoso” (*selig*) ante acontecimientos del mismo estado de valor que nos afectan como “desagradables” (*unangenehm*), etc.; las diferencias de estos sentimientos parecen exigir también diversos estados de valor⁴.

Sin embargo, no toda diferencia cualitativa nos permite, en rigor, justificar la estratificación de que se habla al comienzo del fragmento citado. Según Scheler, la melancolía y la tristeza son cualitativamente diferentes y, no obstante, pertenecen a un mismo estrato de la vida emocional; en cambio, el sentimiento de desagrado sensible, además de ser cualitativamente diferente tanto de la melancolía como de la tristeza, pertenece a un estrato afectivo distinto. Pues bien, la mayor o menor *profundidad* de cada una de esas vivencias es el factor que nos permite establecer estas afinidades y distinciones entre sentimientos que son, ya

³ Recuérdese que Scheler distingue los simples estados afectivos carentes de objeto (*Gefühle, Gefühlszustände*) del “sentir” (*Fühlen*) intencional de valores, el cual representa un acto afectivo –es sentimiento, no intelecto– y cognoscitivo al mismo tiempo: es una genuina percepción afectiva de valores (*Wertnehmen*), complementaria a la percepción teórica de cualidades neutrales, como colores, figuras, etc. (*Wahrnehmen*). Scheler introduce, además, los actos de preferencia y de amor como actos afectivos igualmente dotados de una peculiar intencionalidad. Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (GW 2) (5ª ed.), Francke, Bern und München 1966, pp. 259ss. (trad.: pp. 356ss.).

⁴ *Ibid.*, pp. 332-333 (trad.: p. 446). Mantengo la traducción española, introduciendo las modificaciones que considero oportunas.

de por sí, cualitativamente distintos; profundidad que, a su vez, explica Scheler como una mayor o menor “intimidad” del sentimiento.

Todos los “sentimientos”, en general, poseen una referencia vivida al yo (o a la persona) que los distingue de otros contenidos y funciones (la sensación, la representación, etc.); referencia por principio distinta de aquella que también puede acompañar a un representar, querer y pensar. Y no solo pertenece a los estados esa referencia, sino igualmente a las funciones. También cuando yo siento “algo”, un valor cualquiera, este, a través de la función, se une a mí, que lo estoy sintiendo, más íntimamente (inniger) que cuando me represento algo. (...) Los sentimientos están de suyo en el yo; solo pueden ser –activamente– alejados; por así decir, siempre retornan, siguiendo su tendencia íntima, automáticamente al yo. Justo por esto, los sentimientos no son en principio dominables ni pueden ser encauzados deliberadamente; lo son solo de modo indirecto, gracias a la dominación de sus causas y efectos (expresión, acción). Pero esa referencia general de los sentimientos al yo se caracteriza de modo fundamental y esencialmente diverso en las cuatro clases de sentimientos antes citadas: [sentimientos sensibles, sentimientos vitales, sentimientos anímicos puros y sentimientos espirituales]⁵.

Como vemos, Scheler sostiene de manera general que todo sentimiento, justamente por ser sentimiento –a diferencia de las vivencias teóricas, como el pensamiento o la representación, e incluso de las vivencias tendenciales– guarda una relación íntima con el sujeto. En todos y cada uno de sus sentimientos, el sujeto se ve involucrado de una manera especial, en tanto que sujeto “afectado”: no es lo mismo representarse fría e intelectualmente un objeto que verse emocionalmente vinculado con él. Ahora bien, al final del fragmento se indica que esta peculiar “referencia vivida” de todo sentimiento al yo se concreta de maneras distintas en diferentes sentimientos; y dicha diferencia consiste en que la esencial *intimidad* de todo sentimiento puede serlo “mayor” o “menor”: aunque todo sentimiento es vivido con una especial intimidad, el sentimiento puede ser más o menos íntimo, lo cual lo califica como más o menos profundo. Este “más” y “menos” no deben entenderse cuantitativamente, al modo de una intensidad, sino a la manera de genuinas diferencias cualitativas en la experiencia de la intimidad del sentimiento: en algunos sentimientos se ve implicada directamente mi *persona* misma, mientras que en otros, no. Esto entraña, además, diferencias en el modo en que cada sentimiento nos “llena” subjetivamente.

⁵ *Ibid.*, pp. 334-335 (trad.: pp. 448-449).

Ahora bien: tanto las funciones del sentimiento y los actos emocionales como los estados de sentimiento participan de tal profundidad. Aquellas irrumpen en el vivir desde una fuente más profunda del yo, y el cumplimiento de la intención en ellas contenida produce al mismo tiempo –siempre que se trata de valores– una *satisfacción* más honda. Estos últimos se adhieren, por una parte, a un estrato más profundo del yo y *llenan* a la vez el centro yoico de una manera más rica; consecuencia de esto es que esos estados de sentimiento se extiendan sobre una parte más o menos grande de los restantes contenidos de la conciencia, iluminándolos y coloreándolos. Para mí, esta nota fenoménica de la “profundidad” del sentimiento va esencialmente unida a cuatro *niveles* (*Stufen*) muy característicos del sentimiento, que corresponden a la estructura de toda nuestra existencia humana⁶.

Así, es esa “nota fenoménica” del sentimiento mismo, tal como este es inmediatamente vivido, la que nos permite adscribir cada sentimiento a uno u otro de los cuatro niveles afectivos fundamentales reconocidos por Scheler, que quedaron enumerados al final de la penúltima cita, de menor a mayor profundidad: el nivel sensible, el nivel vital⁷, el nivel anímico y el nivel espiritual. Si de una vivencia espiritual, como la beatitud, decimos que es más “profunda” que el sentimiento de agrado sensible, esto no se debe a que nosotros juzguemos *a posteriori* la beatitud más importante que el agrado sensible, sino a que aquella es inmediatamente vivida como llenándonos de manera más honda, íntima y personal.

A continuación, me interesa resaltar una de las implicaciones extraídas por Scheler de esta concepción de la estratificación emocional: si distintos sentimientos pueden pertenecer a niveles afectivos diferentes, esto posibilita que dichos sentimientos *coexistan simultáneamente* sin fundirse en uno solo, como sentimientos superpuestos que, al no ubicarse en el mismo estrato, no colisionan. De hecho, Scheler defiende que tales experiencias se producen realmente y que ellas refuerzan la tesis de los niveles de profundidad subjetiva, de manera especialmente evidente allí donde los sentimientos coexistentes, sin anularse mutuamente, son unos positivos y otros negativos.

Un hombre puede ser dichoso y sufrir a la vez un dolor corporal; ese mismo sufrimiento del dolor puede ser incluso un sufrimiento dichoso –por ejemplo, para el auténtico mártir de sus convicciones religiosas–; por otra parte, se puede sentir un placer sensible cuando se

⁶ *Ibid.*, p. 334 (trad.: p. 448).

⁷ Scheler emplea el término “vital”, de manera técnica, para referirse a la vitalidad orgánico-corporal.

está “desesperado hasta el fondo del alma”, y hasta gozarlo centrado en el yo. Mas también se puede estar “sereno” y “tranquilo” en medio de una grave desgracia vivida; por ejemplo, en presencia de una gran pérdida de fortuna, si bien es imposible en ese caso estar “contento”. Y se puede también, estando descontento, beber un vaso de buen vino y paladear su aroma. En estos casos y en otros parecidos no es que cambien en rápida sucesión los estados de sentimiento (...), sino que están dados todos a la vez. Mas no por eso se *mezclan* en la unidad de un estado total de sentimiento (...)⁸.

Pero Scheler todavía añade un último punto: que el contenido de cada nivel afectivo se ve en cada caso recogido desde los niveles más profundos. Esto significa que los sentimientos de los niveles más profundos “colorean” el contenido de los niveles más superficiales –según se decía en una cita anterior–, pero también que desde los niveles más profundos puede *tomarse postura afectiva* sobre dicho contenido. El caso presentado más arriba puede ser descrito con facilidad partiendo de esta concepción: si puedo sentirme triste de mi propia envidia, es porque la tristeza se halla ubicada en un nivel afectivo más profundo, desde el cual se toma postura sobre la reacción afectiva de la envidia. La tristeza y la envidia no simplemente coexisten, sino que se ubican en niveles diferentes de profundidad. En efecto, la envidia es *mía*, pero la tristeza es *más mía*, me es *más íntima*: soy yo quien siente envidia, pero la tristeza soy yo mismo reprobando mi propia reacción envidiosa. En este ejemplo, es la tristeza, no la envidia, la que porta, por así decir, la última palabra del sujeto. Es cierto que la envidia es un sentimiento mío, que me retrata en alguna medida; pero me es más propio todavía el sentimiento de tristeza en el cual yo mismo deploro esa envidia que, aun siendo mía, pongo, al posicionarme sobre ella, a mayor distancia de mí.

Aquí tenemos, pues, la respuesta de Scheler a la cuestión antes planteada: si puedo tomar postura, todavía no objetivante, sobre mis propias vivencias, es porque existen vivencias que, desde un nivel más profundo, hacen referencia inmediata a las vivencias de los niveles más superficiales y, de alguna manera, las resignifican.

A lo largo de su exposición de las características de los sentimientos de cada estrato, en la cual no me puedo detener aquí⁹, Scheler termina distinguiendo tres centros subjetivos de actividad y reactividad: el yo

⁸ *Ibid.*, pp. 333-334 (trad.: pp. 447-448).

⁹ Me ocuparé de presentarla en próximas publicaciones.

corporal (o vital), el yo psíquico y el centro personal. Según Scheler, las vivencias del estrato sensible –como el sentimiento de agrado y de desagrado sensible– remiten de manera mediata, en tanto que vivencias de una parte del cuerpo, al yo corporal, que unifica, de manera inmediata, las vivencias del siguiente nivel: el vital-corporal –como el sentimiento de vigor y de cansancio, de salud y de enfermedad, etc., que conciernen a la totalidad del organismo–; las vivencias del estrato anímico –como la alegría y la tristeza– se hallan referidas, en cambio, al yo psíquico, y en grados variables de “intimidad”; finalmente, las vivencias de orden espiritual –en último término, la felicidad (entendida como beatitud) y la desesperación– manan directamente del centro personal mismo¹⁰.

Aclaremos que dichos centros subjetivos no se hallan desligados unos de otros, como si hubiera múltiples sujetos en uno actuando en paralelo, o al modo de los dualismos antropológicos. Según la descripción de Scheler, se trata de diferentes centros dentro de *una y la misma* vida subjetiva; aunque cada uno de ellos se halla vinculado a un escalón distinto de esa vida, dichos escalones pertenecen por igual a una y la misma escalera. Cabría representar esto entendiendo el “centro” subjetivo, no como el punto central de una esfera, sino como el eje que atraviesa un cono invertido, uno de cuyos extremos queda más cerca de la superficie –que sería la base del cono– y el otro, en cambio, en lo más profundo –el vértice del cono–. El extremo más superficial de este eje sería el yo corporal, al que estaría referido el nivel más superficial de la sensibilidad, y el más profundo sería el centro personal; entre uno y otro tendríamos el yo psíquico y, en definitiva, toda la gradación de profundidad vivencial.

La unidad que recoge la multiplicidad de centros subjetivos se evidencia en el hecho de que entre dichos centros existen relaciones inmediatas de apropiación: el cuerpo –y, con él, el yo corporal que centraliza la actividad y reactividad tanto sensible como vital del sujeto– lo es *de un yo psíquico*; y tanto el cuerpo como la vida psíquica –centralizada en dicho yo– lo son *de esta o aquella persona* en particular, cuyo núcleo subjetivo último es el centro personal. Tanto el cuerpo como la vida psíquica son de partida “míos”, de mi persona; por tanto, todas las vivencias sensibles, corporales y anímicas son experimentadas inmediatamente como “mías”. Y, sin embargo, no todas esas vivencias son “mías” de la misma manera: mis vivencias sensibles y corporales, aun siendo ciertamente mías, hablan menos de *quién* soy yo que mis vivencias anímicas –las cua-

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 335-345 (trad.: pp. 449-463).

les son ya “*de suyo* una cualidad del yo (*Ichqualität*)”¹¹, no meramente del *cuerpo* de dicho yo–, y las vivencias anímicas me conciernen, a su vez, menos íntimamente que las espirituales –que son ya vivencias *de la persona misma como individuo absoluto*, no solo de su cuerpo ni de su psique–. Lo sensible y lo corporal me califican menos individualmente que lo psíquico, ya que las reacciones sensibles y corporales siguen una legalidad similar en todo ser vivo; en último término, los actos espirituales dan, por el contrario, expresión inmediata a mi individualidad personal, única e irrepetible, desde la cual tomo postura personal sobre el resto de mis vivencias subjetivas.

Como consecuencia de este planteamiento obtenemos que existe, en cada caso, una peculiarísima *distancia* entre el núcleo subjetivo último de la persona –su centro personal– y las *vivencias* de esa misma persona, desde el mayor alejamiento, correspondiente a las vivencias sensibles, hasta el alejamiento “cero”, o intimidad máxima, de los actos espirituales que brotan espontáneamente de aquel centro, según la descripción de Scheler. La persona, como sujeto del vivir, se encuentra a una cierta distancia de aquello que vive, y por eso mismo puede posicionarse ante ello, incluso en la forma radical planteada por Marcel: desesperando de su propia vida tomada en su conjunto, o –como señala igualmente Marcel a continuación en *Ser y tener*, al igual que Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928)– renegando de su vida al modo del suicida¹².

Como reconoce también Scheler en esta última obra, la distancia entre la vida y el sujeto personal de la vida permite, además, la *objetivación* del propio vivir; como toma de postura, no ya afectivo-práctica, sino teórica, ante la propia vida. Solo un ser que se encuentra distanciado de su vida puede, a continuación, contemplarla y teorizar sobre ella. La persona no se identifica con su vida, sino que la trasciende y, por eso, puede tomar postura sobre ella. Sin embargo, insistamos en que esta relación de trascendencia, aunque posibilite la objetivación del vivir, no debe entenderse ella misma en términos objetivantes: no se trata, al menos inmediatamente, de una trascendencia sujeto-objeto, sino, según me permito expresarlo, de una *trascendencia en la inmanencia* del vivir subjetivo –en esto consiste, precisamente, la mayor o menor “profundidad” *de las vivencias mismas como vivencias*–. De manera inmediata, sentir agrado sensible no equivale a objetivarlo; pero, inclu-

¹¹ *Ibid.*, pp. 344 (trad.: pp. 460).

¹² Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en *Id.*, *Späte Schriften* (GW 9), Francke, Bern und München 1976, p. 34.

so sin objetivarlo, dicho sentimiento me es trascendente en un sentido particularísimo, que Scheler describía como el carácter “periférico” o “superficial” de dicho sentimiento *dentro de la inmanencia mi propia vida subjetiva* –no al margen de ella–, como si se tratara de un objeto externo a mi vida.

Otro resultado decisivo de esta teoría es la idea de que el vértice más profundo del eje subjetivo, su centro personal, no se halla a su vez reapropiado desde ningún otro lugar, y de que, en consecuencia, es por completo *inobjetivable*. El centro personal es, por principio, *sujeto* –y sujeto de toda objetivación–, nunca él mismo *objeto*. La persona puede, por ejemplo, objetivar su vida psíquica y hacer psicología consigo misma; no puede, en cambio, objetivarse a sí misma como persona¹³; ni tampoco, por supuesto, objetivar la persona ajena¹⁴. Esta es una de las tesis centrales del personalismo scheleriano, la cual se halla ampliamente desarrollada en la sección sexta de *El formalismo en la ética*, donde se justifica, por estas y otras razones, la distinción rigurosa entre lo “psíquico” y lo “espiritual”, así como entre las “funciones” psíquicas y los “actos” espirituales¹⁵.

Teniendo en cuenta todo esto, se hace patente que lo característico de la vida personal, es decir, aquello que la distingue de la vida en general, es que se trata de vida inmediatamente apropiada por una persona, la cual es su sujeto y no se identifica, pues, con la vida misma, aunque esta sea de inmediato “suya”. Solo esto permite reconocer a dicha vida la individualidad absoluta que es propia de la vida personal. Si la persona se agotara en su vivir, este vivir sería necesariamente anónimo; pero la persona no *es* “la” vida –como flujo anónimo de vivencias–, sino que la vida lo es *de* la persona la cual es siempre absolutamente individual y aporta su individualidad al flujo de vivencias, que ya no es, entonces, anónimo¹⁶.

¹³ A lo sumo, la persona puede volver sobre sí misma en la forma de eso que Scheler llama “recogimiento” (*Sammlung*), experiencia muy diferente de la reflexión objetivante.

¹⁴ De ahí que Scheler sostenga, especialmente en *Esencia y formas de la simpatía* (1913/23), que el acceso a la persona del prójimo –que no a su vida psíquica, accesible en actos perceptivos, como cuando capto en sus gestos que siente dolor– se produce únicamente en actos *afectivos*, no objetivantes, de amor.

¹⁵ Sobre esto, cfr. M. A. MARTÍNEZ GALLEGU, “La relevancia filosófica de la distinción de Max Scheler entre actos y funciones”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, 20 (2023), pp. 159-178, así como S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, “El sujeto humano como objeto de la Psicología: las funciones psíquicas en Max Scheler y en Carl Stumpf”, en *Revista de Filosofía*, 30(2) (2005), pp. 215-228.

¹⁶ Más adelante regresaremos a esta cuestión.

2. La irreductibilidad fenomenológica de la persona

Extraigamos ahora algunas conclusiones de lo recién expuesto por relación a la posibilidad misma de una *descripción fenomenológica* del propio vivir.

Para empezar, si toda objetivación de la propia vida resulta posible solo sobre la base de una –digámoslo así– “distancia en la inmanencia” entre la vida misma y su sujeto personal último, esto se aplica también, como es natural, a la objetivación *fenomenológica* de la propia vida. Tanto si se la entiende al modo de la “psicología descriptiva” de las *Investigaciones lógicas* husserlianas como si se la completa explícitamente con una “reducción trascendental”, solo puede afrontar fenomenológicamente su propia vida quien, sin identificarse sin más con ella, se encuentra a una cierta distancia, inicialmente no objetivante, de la misma.

Ahora bien, esto conduce, en segundo lugar, a la puesta en cuestión de toda pretensión de operar una *objetivación* fenomenológica que abarque al sujeto mismo de la objetivación. Según quedó apuntado más arriba, Scheler está persuadido de que todo intento de objetivación del propio vivir alcanza, a lo sumo, el “yo psíquico” y el “yo corporal” de los niveles anímico y vital-corporal, pero conserva a su espalda, esencialmente inobjetivable, el sujeto personal último de todo acto y, por tanto, del mismo acto de objetivación. Por relación al centro espiritual, esencialmente subjetivo y no objetivo, no cabe practicar ninguna forma de reflexión que –acompañada o no de la reducción trascendental– haga de él objeto. Las vivencias de la persona pueden aparecer *ante la persona misma* como un cuadro que se trata de describir, siempre y cuando la persona misma adopte cierta actitud artificial por relación a dichas vivencias suyas; actitud ella misma *motivada personalmente* por el valor del conocimiento filosófico que mediante ella se espera obtener. En cambio, la *persona misma* que ejecuta el acto de objetivación de sus propias vivencias se sustrae a él por necesidad: hallándose por principio a la espalda del acto de objetivación fenomenológica –como sujeto suyo–, no puede verse afrontada por él, del mismo modo que un foco de luz no puede lanzar su rayo sobre sí mismo.

Si el sujeto mismo de la objetivación se viera abarcado por esta, ¿desde dónde se estaría iluminando dicho sujeto? ¿*Quién* sería, a su vez, el sujeto del acto iluminador del propio sujeto? Naturalmente que la reflexión, fenomenológica o no, es posible: el sujeto puede objetivarse a sí mismo. Pero Scheler está convencido –como también lo está Marcel, por razones similares y otras adicionales que aquí no analizaremos– de que dicha reflexión objetivante posee límites inevitables cuyo reconocimiento, como veremos enseguida, es imprescindible. Se impone distin-

guir, dentro de la propia subjetividad, aquella región que queda *frente* al acto objetivador y aquella región que queda *tras* él¹⁷. Aunque tanto lo objetivado como lo objetivante pertenezcan por igual a la subjetividad —es decir, aunque sean *subjetividad* objetivada y *subjetividad* objetivante, respectivamente—, resulta evidente que ocupan posiciones muy distintas en su seno. Siguiendo la terminología de Scheler, nos vemos obligados, para pensar una estructura semejante, a establecer diferencias de nivel dentro de la unidad subjetiva: el lugar subjetivo desde el cual se ejecuta el acto de objetivación ha de ubicarse necesariamente en una zona de mayor intimidad que el resto de la vida subjetiva, la que es objetivada; ha de ser, de hecho, su núcleo último de intimidad.

Más aún, si la realidad personal que actúa como sujeto de la objetivación fenomenológica no puede ocupar, al mismo tiempo, la posición de objeto, resulta claro que no puede tampoco verse “reducida” ni “puesta entre paréntesis” de manera alguna. Solo la persona real que filosofa, motivada de cierta manera, puede operar el acto de ponerse a sí misma entre paréntesis; pero, entonces, dicho acto se vuelve impracticable, pues siempre presupone “activo” aquello que pretende desconectar: la realidad personal y sus motivaciones. El “yo psíquico”, el “sujeto trascendental” o la “conciencia pura” pueden ser *objetos* de la mirada fenomenológica reflexiva; pero el *sujeto* de dicha mirada no es nunca ni un “yo psíquico” ni un “sujeto trascendental” ni una “conciencia pura”, sino *yo mismo*, la *persona absolutamente individual* que yo soy, única e irrepetible, con mis inquietudes personales, sin las cuales no hay fenomenología ni filosofía alguna¹⁸. Si mi realidad personal y mis inquietudes reales no se encuentran presentes, sustraídas a toda reducción, en el acto de objetivación fenomenológica, entonces dicho acto, sencillamente, no puede existir ni poseer sentido alguno, pues *nadie* lo realiza y no hay *motivos* para llevarlo a cabo. Es absurdo pretender hacer aquí abstracción de mí mismo como persona, como realidad personal absolutamente individual motivada de cierta manera, pues solo yo mismo como persona puedo, en virtud de determinadas motivaciones, proponerme tal cosa, intentarla y —como es de necesidad— fracasar en el intento. La persona que hace fenomenología es fenomenológicamente irreductible. Aquí reside, si no me equivoco, uno de los principales fundamentos de la distinción sche-

¹⁷ No quisiera dejar de apuntar que el propio Scheler, por miedo al “sustancialismo”, tiende a rechazar estas metáforas espaciales para hablar del ser personal. El sujeto personal, más que quedar “detrás” del acto objetivador, como una “cosa” separada, está presente en él pero no, en todo caso, *frente* a él.

¹⁸ Las resonancias unamunianas de la tesis aquí defendida son evidentes.

leriana entre lo psíquico y lo espiritual y, en definitiva, de su apuesta por el “personalismo”.

Esto no empaña lo más mínimo, por cierto, las aspiraciones fenomenológicas de pureza descriptiva, ni obliga, como es obvio, a introducir explícitamente la referencia a la individualidad personal concreta en las descripciones, las cuales se ejercen con simultánea ejecución de una “reducción eidética” que deja fuera de consideración lo contingente de mi propia vida. El reconocimiento de la irreductibilidad fenomenológica de la persona solo implica que nunca debe dejarse fuera de la descripción de la vida humana esa característica esencial suya que es la de ser personal y, por tanto, estar dotada en cada caso de una individualidad absoluta, por mucho que dicha individualidad quede sin concretar en la descripción misma, en la medida en que esta aspira a ser válida por relación a *toda* vida individual personal, no solo la mía. Lo que aquí se ve rechazado no es la aspiración a la pureza fenomenológica, sino únicamente aquellas de sus interpretaciones que le imponen como condición la eliminación –o, al menos, la puesta fuera de consideración–, no solo de la contingente individualidad personal *concreta* del que hace fenomenología –la cual, no tratándose de un ejercicio autobiográfico, ciertamente no nos interesa–, sino de la individualidad personal en general que es esencial y constitutiva de la vida que se está describiendo, y sin cuya consideración lo descrito pasa a convertirse en algo por completo diferente: una “vida” impersonal –por tanto, no humana; quizá animal–, una corriente anónima de vivencias, etc.

Dicho sea de paso, la omisión, por razones de pureza fenomenológica, de la subjetividad específicamente personal complica también enormemente, como es natural, el tratamiento fenomenológico de la *intersubjetividad* personal, como relación entre individuos absolutamente irreductibles el uno al otro, y no, por ejemplo, como meros ejemplares numéricamente diversos de una corriente vital impersonal¹⁹.

Nada de lo recién sostenido parece ser, ni mucho menos, obvio dentro de la propia tradición fenomenológica. Reparemos en que, al operar la distinción entre lo psíquico objetivable y lo personal inobjetivable y defender la existencia de niveles de profundidad subjetiva, Scheler está

¹⁹ No es casual que el propio Scheler, en *Esencia y formas de la simpatía*, haya insistido larga y detalladamente en la necesidad de introducir el elemento de la individualidad personal absoluta en la descripción fenomenológica de las relaciones intersubjetivas humanas, como la simpatía y el amor, sin el cual estas quedan automáticamente reducidas a relaciones de otro tipo, como las que se dan entre meros seres vivos que participan de una y la misma vida orgánica.

distanciándose de ciertas direcciones de la fenomenología que luego han sido radicalizadas de manera muy especial en filosofías como la de Michel Henry²⁰, para quien el *ego* y la vida se ven directamente identificados.

El caso de Henry es de gran interés, ya que ha operado este movimiento con consideración crítica expresa de la alternativa scheleriana, que discute pormenorizadamente en la Sección cuarta de *La esencia de la manifestación* (1963). Consciente de las implicaciones de la teoría de la estratificación emocional –que incluyen, como hemos visto, la consideración de que el sujeto de la vida no se identifica sin más con la vida misma, ya que lo vivido puede serle más o menos íntimo–, Henry se detiene a argumentar su rechazo de la misma. No me detendré aquí a exponer dicha crítica en su totalidad²¹, pero me permito, al menos, señalar uno de los puntos donde se percibe con mayor claridad el desacuerdo con Scheler.

En un cierto momento de su crítica, Henry discute la posibilidad de que puedan coexistir simultáneamente diversos sentimientos, incluso de signos opuestos, sin que dichos sentimientos pierdan su especificidad y se fundan en una tonalidad afectiva única. Recordemos que este hecho es uno de los fundamentos fenoménicos aducidos por Scheler para justificar la teoría de la estratificación: si dichos sentimientos pueden coexistir sin fundirse en un solo sentimiento, es porque se encuentran en niveles diferentes de la vida subjetiva, unos más profundos que otros. Pues bien, Henry considera que sostener la coexistencia simultánea de una pluralidad de sentimientos equivale a defender una absurda pluralidad simultánea de existencias o *yoes*, cada uno de ellos idéntico a cada uno de esos sentimientos.

Existe una unidad afectiva de la existencia corporal. Esta unidad, que se deriva de todo lo que en cada instante afecta al cuerpo, consiste necesariamente en la fusión de todos los sentimientos producidos por esta afección en una sola tonalidad afectiva de la existencia idéntica a la existencia misma. La exterioridad real de una pluralidad de sentimientos diferenciados por esta exterioridad misma significaría, por el contrario, el estallido de la existencia y su destrucción o, si se prefiere, una pluralidad de existencias, una multiplicidad de *yoes*, cada uno de los cuales sería idéntico a uno de estos sentimientos separado de todos los demás²².

²⁰ El contraste con la misma fenomenología husserliana resultaría igualmente de mucho interés, pero debo reservarlo para futuras ocasiones.

²¹ En publicaciones de próxima aparición me ocuparé de presentar y de evaluar en detalle la crítica de Michel Henry a Scheler.

²² M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1963, p. 772 (trad.: p. 585).

Dejando de lado ciertas imprecisiones en su comprensión de la postura de Scheler, aquí se revela con toda claridad la firme convicción de Henry: que la descripción fenomenológica más pura de nuestra propia vida nos obliga a decir que nuestra subjetividad –el *ego*, la “existencia”– se identifica plenamente con su vida. Por tanto, si el sujeto es uno, también la vida es una y, en rigor, no puede hablarse de una multiplicidad de vivencias –en este caso, de sentimientos–: hay un único sentimiento, o “tonalidad afectiva”, que se identifica con el sujeto mismo. El intento de Scheler de reunir una *pluralidad* de sentimientos, irreductibles los unos a los otros, en un todo afectivo *unitario*, el de la vida personal, estaría así, por principio, condenado al fracaso.

Frente a Scheler, Henry entiende que todo sentimiento y toda vivencia en general son idénticamente “íntimos”; y lo son, además, en el grado más pleno de intimidad, que es el de la identificación plena con el sujeto mismo²³. Por tanto, carece de sentido hablar de niveles de profundidad dentro de la inmanencia de la vida subjetiva: toda vivencia se halla en uno y el mismo nivel, que es el de la inmanencia absoluta, contrapuesta de manera radical y unívoca a la trascendencia.

De hecho, Michel Henry solo niega la profundidad del sentimiento *inmediatamente vivido* –“real”, “original”–, que, en cuanto tal, es sencillamente inmanente. Admite, en cambio, que el sentimiento *objetivado* –“representado”, “constituido”– puede ser calificado, en un segundo momento, de más o menos “profundo”; pero dicho juicio ya no posee, para Henry, carácter estrictamente descriptivo u “ontológico”, sino meramente “axiológico” o “existencial”: se trata de una valoración en la cual concedemos mayor o menor importancia existencial al sentimiento por su contenido inmanente²⁴. Pero la “profundidad” misma no pertenece, según Henry, al contenido inmanente del sentimiento inmediatamente vivido, contra lo defendido por Scheler –recordemos que la referencia más o menos íntima del sentimiento al yo era una “referencia vivida”–. Atribuir profundidad al sentimiento equivale, por tanto, a convertirlo en sentimiento meramente objetivado, en algo representado frente a mí, en algo trascendente a la inmanencia de la subjetividad. Así lo aplica Henry al caso del dolor:

²³ Michel Henry acepta de buen grado algunas de las características atribuidas por Scheler al estrato espiritual de la afectividad, el máximamente íntimo, pero aplicándolas a *todo* sentimiento y a toda vivencia.

²⁴ Dejo aquí de lado el hecho de que Henry no distinga adecuadamente entre la “profundidad” del sentimiento y la “altura” del valor que poseen dicho sentimiento o el objeto a que se refiere el sentimiento. En otro lugar me ocupo de ello.

Que el sentimiento sensorial, considerado en su ser real, no se refiere al Yo de forma mediata, «doblemente indirecta», se echa de ver en que lo que constituye la afectividad de este sentimiento, el carácter doloroso de un dolor, nunca se sitúa ante nosotros en el lugar en que el dolor se encuentra representado y constituido. Si no fuera así, si el dolor se encontrara realmente en el lugar del cuerpo orgánico en que está situado, podríamos retirarnos de él igual que el mar se retira de la playa, dejarlo allí ante nosotros, inofensivo y constatado por nosotros como por un espectador ajeno, por el Espíritu universal. (...) Digamos, para hablar con todo rigor, que el dolor sería trascendente. Pero el dolor, mientras está ahí, no está ahí ante nosotros; lo que lo determina existencialmente es lo que lo determina ontológicamente: la incapacidad por principio del ego absoluto de tomar cualquier distancia respecto de él y de escapar de él, es decir también, la pertenencia por principio del dolor, considerado en su afectividad, a la esfera de inmanencia radical que es la del ego mismo²⁵.

Contra la idea scheleriana de que el sentimiento sensible es inmediatamente vivido como poseyendo un carácter “periférico” o “superficial” por relación al sujeto, Henry sostiene que el dolor vivido es, sin más, dolor inmanente, ante el cual no cabe distancia alguna, de modo que no puede ser más o menos “íntimo” o “profundo”. En cambio, el dolor a distancia de mí mismo queda convertido automáticamente en dolor no vivido, sino solo representado como algo trascendente ante mí.

Sin la menor pretensión de agotar la respuesta detenida que merece la interesante propuesta de Henry, me limitaré a indicar algunos de los problemas que plantea por relación a lo previamente expuesto.

En primer lugar, la presunta fusión completa del sujeto personal con su vida obliga a negar, según vimos, la experiencia de una pluralidad simultánea de sentimientos. Más aún, obliga a rechazar la posibilidad de que dichos sentimientos se refieran los unos a los otros, es decir, de que haya vivencias de toma de postura afectiva acerca de otras vivencias —pues todo ello implica, obviamente, una pluralidad de vivencias—. Pero tales experiencias, de hecho, parecen producirse, sin duda alguna, y así lo atestiguaban los ejemplos consignados más arriba: los placeres desesperados, los sufrimientos dichosos, la tristeza por la propia envidia, etc.²⁶.

²⁵ *Ibid.*, pp. 779-780 (trad.: pp. 590-591).

²⁶ No en vano, Michel Henry, no pudiendo negarlas rotundamente, se ve obligado a ofrecer una interpretación alternativa de dichas experiencias, cuyo valor descriptivo —a mi juicio, dudoso— no puedo evaluar aquí. Cfr. *Ibid.*, p. 775 (trad.: p. 587).

En segundo lugar, si el ser “mío” de todo sentimiento y de toda vivencia implicase que yo me identifico plenamente con ellos, no se ve cómo yo podría, entonces, tomar postura en general respecto a eso que es “mío”. La posibilidad de que yo desespere de *mi vida*, por ejemplo, se vería eliminada; como sugiere Marcel, dicha posibilidad, en principio, innegable, solo la hay si yo no soy mi vida. Ya hemos mostrado, con ayuda de Scheler, que poner las vivencias subjetivas a cierta distancia del propio sujeto –sin lo cual este no puede posicionarse sobre aquellas– no equivale a convertir las vivencias en algo automáticamente objetivado y “trascendente”. El principal atractivo de la teoría de Henry reside, sin duda, en el reconocimiento de que toda vivencia es *mía* en un sentido radical y de que forma parte, por tanto, de la inmanencia de la vida subjetiva; con ello, Henry afronta de manera directa el problema, igualmente señalado por Marcel, de que mi vida no se deja comprender como algo “trascendente” a mí que me limito a “tener” o “poseer”, como cuando, al agarrar un objeto cualquiera, lo hago “mío”. El ser mío de la vida es, ciertamente, de un tipo muy peculiar, y pertenece al ámbito de la inmanencia. Pero no por ello debe descuidarse la otra dificultad: la de no poder *ser* sin más esa vida que es *mía*. Como sabemos, Scheler ha procurado dar solución simultánea a ambos problemas proponiendo una cierta “distancia en la inmanencia”, en forma de una mayor o menor intimidad de las propias vivencias, tal como estas son inmediatamente vividas. La negación henriana de esta posibilidad se basa en la asunción de que toda distancia equivale a trascendencia objetivante; y este supuesto, a su vez, parece descansar en el temor a perder la inmanencia subjetiva de la propia vida, irreductible a toda trascendencia objetiva –y fundamento de la misma–. Dicho temor está filosóficamente justificado²⁷, pero no así el modo unilateral en que trata de resolverlo Henry: exagerando el momento de la inmanencia del propio vivir mediante la identificación del *ego* y la vida, incurre, por su parte, en el error fenomenológico de volver incomprensibles e indescriptibles las vivencias de toma de postura de la persona sobre su propia vida.

En tercer lugar, la posibilidad *reconocida por el propio Henry* de objetivar la vida y de afrontarla como “trascendencia”, aunque su experiencia “originaria” sea estrictamente “inmanente” y no objetivante, se ve puesta en cuestión por la manera en que es comprendida dicha inmanencia originaria. Si en la inmanencia misma se identifican el sujeto y su vida,

²⁷ Dentro de la propia tradición fenomenológica, la “intencionalidad secundaria” de Brentano representa un ejemplo claro del peligro de reducir la experiencia inmediata de la propia vida a una experiencia objetivante.

¿cómo puede, en un segundo momento, objetivar su vida aquel sujeto? El hecho mismo de que Henry pueda hacer fenomenología y escribir un libro como *La esencia de la manifestación* es prueba de que se halla desde el comienzo en condiciones de volver sobre su propia vida, es decir, que se encuentra en todo momento –ya en la experiencia inmediata y “originaria”– a cierta distancia de sí mismo. La distancia respecto a la propia vida no puede constituirse por vez primera con el acto de objetivación, ya que el acto mismo de objetivación solo es ejecutable sobre la base de dicha distancia y, por tanto, la presupone: solo puede objetivarse un ser que, viviéndose, no se confunde con su propia vida y puede, por tanto, poner dicha vida ante sí mismo.

En cuarto y último lugar, la identificación del yo con la vida implica, como se sugirió más arriba, que dicho “yo” pierde automáticamente su carácter personal individual. El *ego* de que habla Michel Henry no puede, si se identifica con la vida misma, ser ya un *ego* personal. Si el “yo” se identificase plenamente en cada caso con el contenido de sus vivencias, entonces la sucesión de tales contenidos supondría una sucesión de yoes –frente a la variación de contenidos subjetivos de *uno y el mismo yo personal*–. De esta manera, incurrimos en uno de los errores que Scheler ha intentado evitar en su teoría de la persona: el del “actualismo”. La persona se agotaría en lo vivido a cada instante; al instante siguiente, la persona sería otra diferente. Esto contradice la experiencia inmediata de una *mismidad personal* que, a lo largo de todo el curso de vivencias, se mantiene como sujeto absolutamente individual de dicho curso. El curso de vivencias está en permanente cambio, pero eso que cambia permanentemente es una y la misma vida, que conserva a cada instante, en cada una de sus vivencias, una y la misma individualidad personal. Como sostiene Scheler, “en *cada* acto plenamente concreto se halla la *persona íntegra*, y ‘*varía*’ también toda la persona en y por cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o ‘cambie’ como una cosa en el tiempo”²⁸. Los actos se suceden unos a otros, pero ello no equivale a una sucesión de personas; por el contrario, a lo largo de la sucesión, *varía una y la misma* persona; la persona, presente en cada acto, lo trasciende. La misma individualidad personal –no un “yo psíquico” abstracto e impersonal– aporta su sello a cada acto y lo distingue de una vivencia anónima, permitiendo considerarlo un acto *de esa persona individual* y no de cualquier otra. Como también supo ver Julián Marías, si la vida puede ser “mía”, es por-

²⁸ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., p. 384 (trad.: p. 515).

que *yo mismo* no soy la vida: “por ser *yo mismo* puedo tener algo *mío*”²⁹. En definitiva, la identificación del sujeto con su vida impide, en rigor, que el sujeto pueda, destacándose de su propia vida, llamarla “suya” y afrontarla de cualesquiera maneras, tanto afectivas y prácticas como teóricas. Pero esto es, precisamente, lo característico de la vida personal que el fenomenólogo, por lo general, busca describir.

Si nos tomamos plenamente en serio la tesis de la identificación del yo con su vida, nos vemos obligados, desde un punto de vista antropológico, a no establecer diferencia alguna entre la vida humana, como vida personal dotada de individualidad permanente, y cualquier otra forma de vida. Lo más coherente sería hablar sencillamente de “la” vida, esencialmente impersonal, cuyo modelo encontraríamos en lo que asumimos que es la vida animal –y que tanto nos cuesta describir, ya que no coincide con la vida que nosotros vivimos–: un vivir instantáneo, sin mismidad en la variación y sin vuelta posible sobre sí; consecuencia a la que el propio Michel Henry no pretende arribar, o al menos no completamente. No será necesario acentuar los problemas éticos que, por otro lado, se derivarían de una aceptación consecuente de esta concepción antropológica sin individualidad personal.

Así pues, no solo por razones descriptivas, sino también por sus implicaciones antropológicas y éticas, debe considerarse de enorme importancia filosófica la introducción de una distancia entre la persona y su vida, la cual es condición de posibilidad de toda actividad fenomenológica y para cuya negación no puede, por tanto, invocarse rigor fenomenológico alguno. Lo único que cabe formular, en nombre de dicho rigor, es la irreductibilidad fenomenológica de la individualidad personal.

Bibliografía

- HENRY, M., *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1963. (Trad.: *La esencia de la manifestación*, Sígueme, Salamanca 2015).
- LEONARDY, H., *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines “phänomenologischen” Personalismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.
- MARCEL, G., *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935. (Trad.: *Ser y tener*, Caparrós, Madrid 2003).
- MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1973.
- MARTÍNEZ GALLEGO, M. A., “La relevancia filosófica de la distinción de Max Scheler entre actos y funciones”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, 20 (2023), pp. 159-178.

²⁹ J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1973, p. 43.

- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *La primacía del amor. Estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*, Avarigani, Madrid 2019.
- , “Max Scheler y los trastornos del ordo amoris”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 10 (2019), pp. 171-185.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., “El sujeto humano como objeto de la Psicología: las funciones psíquicas en Max Scheler y en Carl Stumpf”, en *Revista de Filosofía*, 30(2) (2005), pp. 215-228.
- , *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2006.
- SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Gesammelte Werke Band 2) (5ª ed.), Francke, Bern und München 1966. (Trad.: *Ética*, Madrid, Caparrós, 2001).
- SCHELER, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en *id.*, *Späte Schriften* (GW 9), Francke, Bern und München 1976, pp. 7-71.
- SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie* (GW 7) (6ª ed.), Francke, Bern und München 1973. (Trad.: *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca 2005).

El camino de Karol Wojtyła hacia el personalismo: sus raíces poéticas y teatrales más tempranas

Karol Wojtyła's path to personalism: his earliest poetic and theatrical roots

CARMEN ÁLVAREZ ALONSO*

Resumen: La reflexión sobre el hombre ocupa un lugar central en el itinerario intelectual de Karol Wojtyła ya desde sus obras poéticas y teatrales de juventud, compuestas entre los años 1938 y 1940. Estos primeros escritos son, aún hoy, fuentes muy desconocidas que, sin embargo, tienen una importancia capital para comprender en sus primeras raíces el camino que Karol Wojtyła recorrió hasta llegar al personalismo. El artículo estudia algunas de las influencias clave en su más temprano pensamiento: el contexto cultural de entreguerras, la cultura grecolatina, el Romanticismo, san Juan de la Cruz y la propia experiencia personal del autor.

Palabras clave: Karol Wojtyła, Juan Pablo II, poesía, teatro, Romanticismo, san Juan de la Cruz, experiencia.

Abstract: The reflection on the human being holds a central place in Karol Wojtyła's intellectual journey, evident from his early poetic and theatrical works composed between 1938 and 1940. These writings, still largely unknown today, are nevertheless of fundamental importance for understanding the roots of the path that led Wojtyła to personalism. This article examines some of the key influences on his early thought: the cultural context of the interwar period, the Greco-Latin tradition, Romanticism, the mysticism of Saint John of the Cross, and Wojtyła's own personal experience.

Keywords: Karol Wojtyła, John Paul II, poetry, theater, Romanticism, Saint John of the Cross. experience.

Recibido: 14/02/2025

Aceptado: 10/06/2025

* Universidad CEU Fernando III. E-mail: carmenalvarez@me.com. ORCID 0000-0003-2344-5371

“¡Amémonos, oh hermanos! Yo y cada uno de vosotros / tiene amor por el hombre”. Estos versos de Karol Wojtyła están tomados de uno de sus poemas, titulado *Biesiada [Banquete]*, escrito en la primavera de 1939. Creo que expresan bien hasta qué punto el interés y la reflexión sobre el hombre ocupan un lugar central en el itinerario intelectual de Wojtyła ya desde sus primeros escritos poéticos y teatrales. Centraré mi intervención precisamente en esos escritos literarios que él compuso en sus años de juventud, más concretamente entre los años 1938 y 1940. A día de hoy son fuentes todavía muy desconocidas, que, sin embargo, tienen una importancia capital para comprender en sus primeras raíces el camino que Karol Wojtyła recorrió hasta llegar al personalismo. Estamos hablando de 28 poemas y dos obras de teatro en los que nunca aparece utilizado el término «persona», pero sí testimonian precisamente eso: un gran amor por el hombre.

1. El contexto histórico y cultural de los años de entreguerras

Sabemos que el personalismo, en cuanto acontecimiento histórico, surgió en Polonia como un fenómeno ligado al final de la Segunda Guerra Mundial, en una situación histórica, social y cultural muy diferente a la de su aparición en Francia. En el contexto socio-político del gobierno comunista de la postguerra polaca, el personalismo representó una instancia de oposición a las ideologías antihumanas, que encajaba bien con la profunda inspiración cristiana que configuraba la cultura polaca del momento. Se suele mencionar precisamente esa experiencia de la Segunda Guerra Mundial y de la ocupación de Polonia por parte de Alemania y Rusia como un factor que incidió notablemente en el camino de Karol Wojtyła hacia el personalismo. Es posible que así sea; sin embargo, considero que ese camino comenzó mucho antes de la guerra y de la ocupación de Polonia, y que habría que rastrear las primeras raíces del personalismo de Wojtyła en el contexto histórico, social y cultural que vivió Polonia durante los años de entreguerras.

Con la batalla de Varsovia, que tuvo lugar en mayo de 1920, comenzó a revertirse un periodo difícil de la historia de Polonia, que dio paso a un proceso de reconstrucción de la nación, después de más de un siglo de dominación extranjera. Desde 1795 hasta el final de la Primera Guerra Mundial, Polonia había desaparecido del mapa político europeo, convertida en una nación dividida y dominada por Rusia, Prusia y Austria, en lo que históricamente se conoce como la época de las particiones. A partir de 1920, la nueva Polonia conseguirá con dificultad ir recuperando su normalidad política, social y cultural. Sin embargo, en la década de los 30, la nación volverá a sufrir la amenaza de los totalitarismos, que culmi-

nará en 1939 con el inicio de la Segunda Guerra Mundial y la ocupación de la nación por parte de Alemania y Rusia¹.

Los años de juventud de Karol Wojtyła, nacido precisamente en mayo de 1920, están vinculados históricamente a la mencionada batalla de Varsovia y a esos años del renacimiento como nación soberana que Polonia vivió durante las dos décadas de entreguerras². Wojtyła perteneció a esa primera generación nacida y crecida en un ambiente de libertad y de restauración nacional, que propició en gran manera el surgir de su inclinación hacia el mundo artístico. Sus composiciones poéticas de juventud y los dos primeros dramas teatrales que compuso en esos años se enmarcan en este singular momento histórico de la nación, en el que Polonia protagonizó un rico y polifacético resurgir artístico y literario. De hecho, los poemas que Wojtyła compone en los meses previos al inicio de la guerra, desde 1938 hasta la primavera-verano de 1939, cantan la «primavera polaca», una imagen que evoca ese ambiente de libertad creadora y de entusiasmo artístico que nuestro autor vivió en sus años de juventud y que acompañó el surgir de su vocación poética y teatral. En cambio, los últimos poemas del periodo literario juvenil, compuestos en los meses de otoño-invierno del año 1939, después del inicio de la guerra, tienen como motivo central el «otoño» de Polonia. Tanto la imagen de la primavera como la del otoño tienen un fuerte significado histórico-nacional, que se refiere a la situación que vive Polonia antes y después de la guerra; pero poseen también un significado autobiográfico, pues describen bien el estado de ánimo y las vivencias interiores que Wojtyła está viviendo en esos meses previos y posteriores al inicio de la guerra.

Ese floreciente contexto cultural de Polonia, durante las dos décadas de entreguerras, explica, en parte, que en los primeros escritos literarios, de Wojtyła se pueda apreciar ya el trasfondo personalista que comienza a conformar su primer pensamiento. En los círculos artísticos y literarios era tendencia la exaltación del hombre, de la naturaleza, de la historia y de la nación. Algunos temas recurrentes en estos primeros escritos literarios serán, por ejemplo: el ideal de la libertad individual y nacional; la remisión del hombre a su origen, es decir, considerado desde la relación materno-filial y desde su vinculación con la tierra y la patria; la condición

¹ Puede verse una amplia introducción a la historia de estas décadas en F. PRESA GONZÁLEZ (coord.), *Historia de las literaturas eslavas*, Cátedra, Madrid 1997, 831ss; G. BAĞ, "Historia de los pueblos eslavos", en *Ibid.*, pp. 49-111.

² Los biógrafos de Karol Wojtyła destacan esta histórica coincidencia: cfr. G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1999, p. 39; T. SZULC, *El papa Juan Pablo II. La biografía*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1995, p. 13; G.F. SVIDERCOSCHI, *Storia di Karol*, Milano 2001, pp. 9ss.

limítrofe del hombre, que se manifiesta en su creaturalidad, su finitud, su historicidad, su temporalidad y en el carácter pasajero y transeúnte de su existencia; la relación identitaria del hombre con la tierra y con la patria; la noción de tradición, en la que se transmite entre generaciones el patrimonio y la herencia cultural de una nación; el papel de la cultura como elemento conformador de la identidad nacional e individual, pues, según Wojtyła, la medida de una cultura reside precisamente en la visión del hombre sobre la que se asienta³; el hombre situado frente a la historia, en diálogo con las tesis historicistas de no pocos autores románticos, frente a los que Wojtyła se posiciona al margen de cualquier tipo de perspectiva fatalista, historicista, mesianista, misticista o meramente profana de la historia; la primacía del hombre sobre el trabajo, precisamente en virtud de aquello que más le caracteriza, que es su subjetividad, y que convierte el trabajo en una actividad que edifica al hombre en el espíritu; la relación del hombre con la palabra, el arte y la belleza, una relación en la que la verdad, la belleza y la sacralidad aparecen unidas; el hombre en cuanto sujeto situado en un entramado de relaciones interpersonales, familiares y sociales; el hombre como ser sufriente, pues no existe un ser humano que no sufra, por ser hombre y para ser hombre; la relación del hombre con la naturaleza y el paisaje, convertidos en un espacio poético y vivo, en respuesta quizá a la racionalización de la ciencia y al conocimiento matematizante de la naturaleza, que se venía proponiendo desde la Ilustración y desde el pensamiento positivista; el hombre como ser sapiente y buscador de la verdad; la pregunta sobre Dios, que es inseparable de la pregunta por el hombre; el hombre en cuanto sujeto místico y sobrenatural; y todavía un largo etcétera.

En sus primeros escritos literarios, Wojtyła dialoga también con el cientifismo y el positivismo de su época, con la visión marxista del hombre y del trabajo o con la ideología y el gobierno totalitarista del nazismo y comunismo. De manera sutil, Wojtyła denuncia que esos sistemas subordinan al hombre a una entidad superior, lo diluyen en diferentes formas de comunitarismo, reducen su naturaleza a los límites del na-

³ Bastantes años más tarde, siendo ya Papa, Juan Pablo II volverá a recordar esta opción por la cultura como vía para salvaguardar la identidad nacional: “Yo viví en mi juventud esas mismas convicciones. Y las proclamé, siendo joven estudiante, con la voz de la literatura y con la voz del arte. Dios quiso que se acrisolaran en el fuego de una guerra cuya atrocidad no respetó mi hogar. Vi conculcadas de muchas formas esas convicciones. Temí por ellas viéndolas expuestas a la tempestad. Un día decidí confrontarlas con Jesucristo; pensé que era el único que me revelaba su verdadero contenido y valor y las protegía contra no sé qué inevitables desgastes” (JUAN PABLO II, Viaje apostólico a Brasil. Misa para los jóvenes y estudiantes (1-07-1980), disponible en https://www.vatican.va/content/john-paulii/es/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800701_youth-brazil.html

turalismo y del método experimental, y le privan de su dimensión más subjetiva, trascendente y religiosa. Frente a ello, sus escritos literarios de juventud testimonian ya el interés preferente y central de Wojtyła hacia el hombre, siempre abordado desde el primado de su subjetividad y desde la supremacía del sujeto por encima de la historia, del trabajo, de la tierra, de las relaciones o de las agrupaciones.

Así, por ejemplo, en el drama teatral titulado *Job*, que Karol Wojtyła escribió en los primeros meses de 1940⁴, nuestro autor cuestiona, a través de sus personajes, una tipología de relaciones interpersonales de valor antiidentitario, que anonimizan al sujeto y lo reducen al ámbito de “lo humano sin nombre”. Según Wojtyła, son relaciones que permanecen en el atrio de la casa (la casa es una imagen que representa a Job, el héroe de la obra), es decir, son relaciones que se desarrollan en la periferia del hombre y, por tanto, no son determinantes en la conformación de la identidad del sujeto. En ellas, lo humano termina por diluirse en el ámbito de lo funcional, lo superficial, lo comunitario o lo útil. Frente a estas relaciones, Job, el protagonista de la obra, encarna también otro tipo de relaciones que inciden de manera más sustancial en el núcleo más identitario del sujeto. Wojtyła se refiere especialmente a las relaciones generativas, que definen al hombre por su capacidad para autotranscenderse. Después de haber perdido todo lo que tenía, el verdadero Job resurgirá en el momento en que descubra su capacidad de generarse a sí mismo y de autoconstruir su identidad a través del ejercicio de su libre autodeterminación. Job no solo encarna lo “humano con nombre”, sino que personifica también al hombre que se descubre a sí mismo en aquello que más le define, que es su propia subjetividad⁵.

2. El diálogo de Wojtyła con la cultura grecolatina

Sin pretender infravalorar la huella que el contexto histórico, social e ideológico de los años bélicos dejó en el itinerario intelectual de Karol Wojtyła, considero, sin embargo, que las primeras raíces de su camino hacia el personalismo son de otro orden y mucho más tempranas de lo que solemos considerar. Los biógrafos y estudiosos apenas han rastreado las fuentes de Wadowice, vinculadas a los años de estudio que Karol Wojtyła pasó en la Escuela de Secundaria Marcin Wadowita, desde 1930 a 1938. Fueron años intensos en los que Wojtyła compaginó sus estudios con una

⁴ Cfr. K. WOJTYŁA, *Job. Drama del Antiguo Testamento*. Texto bilingüe. Edición y estudio introductorio de CARMEN ÁLVAREZ ALONSO, Colección Wojtyła 3, Didaskalos, Madrid 2024.

⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 86-91.

creciente y entusiasmada dedicación a la literatura y al teatro, y decisivos también en la conformación humanista de su primer pensamiento.

El perfil que caracterizaba la línea educativa del Liceo Marcin Wadowita se centraba en el ideal de la *humanitas christiana* e incluía en su núcleo ideológico el cultivo de la idea humanista de la autonomía y de la libertad personal. De hecho, la defensa y la exaltación de la libertad individual y nacional es un tema recurrente en los primeros escritos poéticos y teatrales de Karol Wojtyła. En la escuela se fomentaba el interés de los estudiantes hacia la cultura greco-romana, el estudio del latín y del griego, pero también de la lengua, la gramática y la literatura polacas. Su principal actividad pedagógica consistía en el teatro escolar. Los estudiantes leían y aprendían de memoria textos y piezas de los autores latinos, componían sus propios poemas y discursos, actuaban en el teatro de la escuela y realizaban competiciones de literatura con sus compañeros. De este modo, adquirirían desde muy temprano la práctica de hablar en público y el hábito de escribir y componer sus propios textos⁶.

En este ambiente escolar se fraguó el interés y el conocimiento de Wojtyła hacia la cultura grecolatina, muy presente en sus primeros poemas a través de numerosas referencias a sus héroes legendarios, sus mitos, su arquitectura, sus pensadores o sus monumentos más emblemáticos. Si en sus poemas Wojtyła evoca la más antigua poesía épica griega, la figura del *aedo*, o su lírica oral, en sus obras de teatro retomará abundantes elementos y rasgos de la gran tragedia griega. Si de la épica griega Wojtyła aprende a narrar al hombre en tercera persona, desde una perspectiva más objetiva y más atenta a las manifestaciones culturales, históricas y nacionales de la realidad humana, la tragedia griega le hará descubrir al hombre relatado en primera persona, es decir, un modo de narrarse el hombre a sí mismo desde la perspectiva de su propia subjetividad, que centra su interés en la acción interior del sujeto. Si los poemas de Wojtyła, especialmente sus *Sonetos*, hablan del hombre a través del folclore, la naturaleza, la cultura, la historia o la nación, sus dramas teatrales no narran al hombre desde fuera, sino que lo ponen en escena para que sea el propio hombre el que hable por sí mismo y de sí mismo. El teatro permitirá a Wojtyła representar públicamente al hombre, no narrarlo, como hacía la antigua épica del *aedo*. Y, a través de la arquetipización de sus personajes, Wojtyła pasará de la escenificación pública del hombre a su significación universal. De este modo, el lector de sus obras se ve involucrado en el drama personal del protagonista e interpelado por él,

⁶ Cfr. J. NIEDŹWIEDŹ, "Jesuit Education in the Polish-Lithuanian Commonwealth (1565-1773)": *Journal of Jesuit Studies*, 5 (2018), pp. 441-455.

al modo como el público que asistía a la representación de las tragedias griegas se veía implicado en el sufrimiento de sus héroes y reflexionaba con ellos acerca de las grandes cuestiones de la vida. Por eso, el teatro de Wojtyła invita al lector a la reflexión sobre uno mismo, igual que lo hacía la gran tragedia griega.

Como hicieron los antiguos poetas griegos, también Wojtyła evoca los mitos y las figuras de los héroes antiguos no simplemente para narrarlos, sino para dialogar con ellos acerca de las grandes cuestiones que se refieren al hombre. Así, por ejemplo, en el trasfondo de la obra de teatro *Job* se advierte un interesante diálogo de Wojtyła con los mitos de Edipo y de Prometeo. La reinterpretación del mito de Edipo servirá a Wojtyła para plantear, entre otros, el tema de la paternidad humana y la filiación, la identidad materna, la búsqueda de la verdad, la relación entre la libertad humana y la justicia divina o el sentido del sufrimiento⁷. Por cierto, que esta obra teatral, *Job*, esconde también posibles correspondencias con el drama de William Shakespeare titulado *The Tragedy of King Lear*, quizá por el parentesco literario que también los dramas shakespearianos tienen con las grandes tragedias griegas⁸. Por su parte, nuestro héroe Job dialoga también con Prometeo y, en general, con el prometeísmo presente en los grandes héroes del drama romántico polaco y europeo. Si en la interpretación romántica del mito prometeico predomina la idea de una reafirmación individualista del hombre que se considera a sí mismo como automesías, y que elige realizarse al margen de Dios y en rebeldía contra él, la relectura wojtyliana del mito griego pretende superar esa visión romántica respondiendo con el tema del hombre que es salvado y transformado en Cristo⁹. De este modo, en su obra *Job*, Wojtyła anticipó ya lo que habría de ser la tesis fundamental de la encíclica *Redemptor hominis*, publicada al inicio de su futuro pontificado: el hombre es salvado y redimido en Cristo.

Así pues, a la sombra de la épica y de la tragedia griegas comienza ya a perfilarse ese doble ángulo, tan característico de Wojtyła, con la que nuestro autor abordará la reflexión sobre el hombre. Años más tarde, lo encontraremos desarrollado sobre todo en su obra *Persona y acción* (1969), cuando Wojtyła se aproxime a la realidad del hombre desde su

⁷ Cfr. K. WOJTYŁA, *Job*, cit., pp. 91-102.

⁸ De hecho, el propio Wojtyła testimonia así su temprano conocimiento de las obras de Shakespeare: "Cuando aún era estudiante de letras leí a varios autores. Primero me dediqué a la literatura, especialmente a la dramática. Leía a Shakespeare, Molière, los poetas polacos Norwid y Wyspiański. Obviamente, a Aleksander Fredro" (JUAN PABLO II, *¡Levantaos! ¡Vamos!*, Plaza & Janés, Barcelona 2004, p. 89).

⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 102-113.

dimensión objetiva y, sobre todo, desde la perspectiva de esa subjetividad propia que le caracteriza en cuanto persona.

3. El diálogo de Wojtyła con el Romanticismo

En el verano de 1938, Karol Wojtyła se traslada a Cracovia con el fin de comenzar sus estudios de polonística en la Universidad Jaguelónica. Pronto se integra bien en el ritmo académico universitario y comienza a participar vivamente en la vida estudiantil dentro y fuera de las aulas. Los biógrafos y estudiosos de Wojtyła tampoco se han detenido a considerar las fuentes de este primer periodo cracoviense, vinculadas a los meses que Wojtyła pasó en la Universidad. Así, por ejemplo, una de las asignaturas que cursó fue *Análisis de la teoría dramática*, con Stefan Kołaczkowski (1887-1940)¹⁰, profesor de literatura polaca en la Universidad desde 1933, muy contrario al positivismo literario y especialista en la estética de Józef Kremer (1806-1875)¹¹. Es posible que Wojtyła aprendiera de Kołaczkowski algunas ideas fundamentales de Kremer que, años más tarde, encontramos reelaboradas en la obra *Persona y acción*. Adelantándose a Wilhelm Dilthey (1833-1911), Kremer ya había dividido los fenómenos psíquicos en conscientes e inconscientes y, mucho antes de Maurice Blondel (1861-1949), formuló la idea de la acción como una vía privilegiada para el conocimiento del hombre. Años más tarde, en su obra *Persona y acción*, Wojtyła distinguirá la existencia de dos estructuras objetivamente diversas en el campo de las vivencias del sujeto, una activa, que denomina “el hombre actúa”, y otra pasiva, que designa como “(algo) sucede en el hombre”¹², y considerará la acción como un momento particular en la revelación y aprehensión de la persona¹³.

El profesor Kołaczkowski era, además, un gran conocedor del pensamiento de Stanisław Brzozowski (1878-1911). Autor de una filosofía del

¹⁰ Cfr. J. CIECHOWICZ, *Teatr młodego Wojtyły*, <https://encyklopediateatru.pl/artykuly/10808/teatr-mlodego-wojtyly>

¹¹ Józef Kremer fue historiador del arte, esteticista, filósofo y psicólogo. Autor del primer tratado de estética en polaco, fue también el primer propagador del hegelianismo en Polonia.

¹² Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2017³, p. 115: “Las dos estructuras objetivas, “el hombre actúa” y “(algo) sucede en el hombre”, señalan dos direcciones fundamentales en el dinamismo propio del hombre. Se trata de direcciones opuestas en tanto que siguiendo la primera de ellas se pone en evidencia –y a la vez se realiza– la actividad del hombre, en cambio, la segunda manifiesta la pasividad”.

¹³ Cfr. *Ibid.*, pp. 43-44: “Así pues, sostenemos que la acción es un momento particular en la aprehensión –o sea, en la experiencia– de la persona (...). La acción constituye un momento privilegiado de revelación de la persona, que nos permite analizar muy adecuadamente su esencia y comprenderla de la manera más completa. Experimentamos que el hombre es persona y estamos convencidos de ello porque realiza acciones”.

trabajo elaborada en diálogo con el marxismo, Brzozowski sostenía que, gracias al trabajo, el hombre puede cambiar y transformar la realidad, superando así el límite kantiano de la incognoscibilidad del mundo por parte del sujeto. Sus ideas influyeron en la filosofía social y en la doctrina sobre el trabajo que Juan Pablo II elaboró años más tarde, especialmente en lo que se refiere a la no cosificación y alienación del hombre, y a la relación entre la conciencia humana y el trabajo.

Junto con su profesor Kołaczkowski, también en esta reflexión sobre el trabajo fue decisiva la influencia del gran poeta romántico Cyprian Kamil Norwid (1821-1883), que consideraba que el más noble trabajo artístico consiste en la edificación del hombre en el espíritu¹⁴. En su obra *Job*, Karol Wojtyła expresa precisamente cómo el más alto trabajo del hombre consiste, sobre todo, en construir su verdadera identidad, en edificarse a sí mismo por el trabajo del espíritu. A través del protagonista, Wojtyła muestra cómo la subjetividad humana se convierte en un espacio sagrado, en el que Dios trabaja junto con el hombre en orden a construir la arquitectura de su humanidad. Este trabajo de la propia subjetividad es el que regenera al hombre desde dentro y el que transforma el orden de las relaciones familiares y sociales. El trabajo interior es el más propio del hombre y el que da verdadero sentido humano al trabajo externo y manual. Hay, por tanto, un cierto orden interno en la noción wojtyliana del trabajo: si el trabajo externo se supedita al trabajo interno, pues en él adquiere su verdadero significado humano, a su vez, el trabajo del hombre en su propia interioridad se supedita al trabajo de Dios en el hombre. De este modo, Wojtyła reafirma el primado del hombre sobre el trabajo, precisamente en virtud de aquello que más le define, que es su subjetividad, habitada por la presencia divina. Resuena también aquí una sutil crítica a la visión marxista del hombre y del trabajo, desprovista de toda dimensión subjetiva y sagrada, en la que el hombre queda supeditado a la superioridad del trabajo, de la productividad y de la colectividad. Bastantes años más tarde, Juan Pablo II desarrollará esta distinción entre el trabajo externo y objetivo y el trabajo subjetivo e interior en su encíclica *Laborem exercens*. El Papa reafirmará en este documento no solo el fundamento antropológico del trabajo, sino también su dimensión ética y la prioridad del significado subjetivo del trabajo sobre su dimensión objetiva.

¹⁴ Cfr. C.K. NORWID, *Le Prométhidion et Le Piano de Chopin. Étude de boeuvre poétique par Michel Masłowski*, Les Éditions du Cerf, Paris 2020, p. 35: “Entre ellos se encuentra el trabajo, / Hasta que los trabajos innecesarios se vean obligados a perecer, / Es por la edificación en el espíritu como se edifica” [la traducción es nuestra].

Quizá haya que situar también en el marco de sus estudios universitarios el diálogo de Karol Wojtyła con algunos autores representativos del hegelianismo, especialmente en lo que se refiere a su concepción de la historia y al lugar de la acción humana dentro de la filosofía. Así, por ejemplo, en el drama teatral *Jeremías*¹⁵, cuya composición fue ultimada antes del mes de abril de 1940¹⁶, se menciona a menudo la futura Jerusalén celestial. De este modo, Wojtyła parece dialogar con un tema muy presente en la concepción de la historia de Moses Hess (1812-1875), perteneciente a la izquierda judía y hegeliana, que situaba esa ciudad escatológica en el centro de uno de los dos grandes periodos en los que dividía la historia. También en esa misma obra teatral, *Jeremías*, Wojtyła cuestiona críticamente el lugar supremo y definitivo que los filósofos hegelianos otorgan al espíritu absoluto en el decurso de la historia; frente a ellos, nuestro autor reafirmará el primado del hombre sobre la historia y, por encima de él, el señorío de Dios y su acción providente en la historia del hombre, de los pueblos y de las naciones. Por último, siempre en la obra de *Jeremías*, Wojtyła dialoga también críticamente con la visión misticista de la historia que estaba presente en autores románticos polacos, como Juliusz Słowacki (1809-1849) o Adam Mickiewicz (1798-1855). En ellos se aprecia con claridad la influencia de las ideas del visionario Andrzej Towiański (1799-1878), que profesaba la fe en un progreso espiritual y moral de la humanidad, guiado por una especie de espíritu nacional hacia la resurrección final de todos los pueblos. El historicismo misticista de estos autores era deudor, en gran parte, de la influencia milenarista del joaquinismo, que, prácticamente, estuvo presente en el trasfondo ideológico de todas las formas de mesianismo polaco¹⁷. En su obra, Karol Wojtyła se distancia de esta línea de interpretación misticista de la historia, de corte idealista y joaquinista, en primer lugar, reafirmando la doctrina teológica de la divinidad del Espíritu Santo. Al misticismo fideísta de Mickiewicz y al misticismo colectivista de Towiański, ambos abocados hacia una soteriología intrahistórica, que llega a encarnarse en el ideal de la resurrección de Europa, Wojtyła contrapone también

¹⁵ Cfr. K. WOJTYŁA, *Jeremías. Drama nacional en tres partes*. Edición bilingüe. Edición y estudio preliminar de Carmen Álvarez Alonso, Didaskalos, Madrid 2023.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 14.

¹⁷ Cfr. A.E. DÍAZ-PINTADO, "Aproximación a la idea de pueblo elegido en la historia de Polonia: del Sarmatismo barroco al mesianismo romántico", en M.E. VARELA MORENO (coord.), *El concepto de "pueblo elegido": análisis comparativo filosófico, histórico y teológico del concepto de elección en varios pueblos y civilizaciones y en sus literaturas fundacionales*, Seminario de Estudios Judíos Contemporáneos Universidad de Granada, Granada 2004, p. 245. Según H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. II. De Saint-Simon a nuestros días*, Encuentro, Madrid 1989, pp. 223ss, esa huella se aprecia especialmente en Adam Mickiewicz, que es uno de los autores con los que más dialoga Wojtyła en su obra.

la idea de una historicidad humana que no diluye la individualidad del sujeto y que es capaz de trascenderse a sí misma cuando se abre hacia su cumplimiento escatológico en la resurrección final.

Siempre dentro del diálogo de Wojtyła con el hegelianismo, hay que mencionar también la muy probable relación de nuestro autor con el filósofo August von Cieszkowski (1814-1894), que resignificó la dialéctica histórica de Hegel y situó la acción en el centro de la filosofía, considerándola como el agente transformador del futuro del hombre. A él debemos la distinción entre los hechos (*facta*), que revisten un carácter pasivo y que suceden de manera natural, sin nuestra mediación y sin nuestra conciencia, y los actos (*acta*), que no son sucesos inmediatos que simplemente tenemos que admitir, sino acontecimientos activos, que suceden con nuestra mediación y cuya conciencia es anterior a su realización. En su obra *Job*, Wojtyła recoge esta distinción formulada por Von Cieszkowski, aplicándola a la historia individual del hombre, pero también la sugiere en su drama *Jeremías*, referida esta vez a la historia nacional de Polonia. En esta segunda obra, Wojtyła no sitúa a sus personajes en una concepción de la historia guiada por el movimiento de la dialéctica hegeliana; su visión de la historia se corresponde, más bien, con la linealidad propia del *tempus* cristiano, que se encamina hacia un final trascendente y hacia una salvación universal escatológica, protagonizada por el juicio definitivo de Dios.

Aunque ya durante los años de estudio de Secundaria, Karol Wojtyła se había familiarizado con la historia de la literatura polaca, y especialmente con los autores de mediados del siglo XVIII en adelante, durante el tiempo que Wojtyła pasó en la Universidad Jaguelónica de Cracovia fue también determinante el diálogo que mantuvo con los grandes literatos del Romanticismo europeo y especialmente polaco. En sus poesías y sobre todo en sus dos obras de teatro, es explícita la influencia de las grandes obras, temas y autores del Romanticismo polaco. De hecho, el gran poeta romántico Norwid, de quien Wojtyła toma y reelabora muchos temas e imágenes simbólicas que utiliza en sus poemas, es considerado uno de los precursores del personalismo en filosofía¹⁸. Así, por ejemplo, mientras que en sus poesías Wojtyła dialoga especialmente con los poetas románticos de la noche, sobre todo con el sujeto místico y panteísta de Novalis, los protagonistas de las obras teatrales de Wojtyła se ponen en diálogo con los héroes del gran drama romántico precisa-

¹⁸ Cfr. G. BAK, "El humanismo en Polonia", en P. AULLÓN DE HARO (ed.), *Teoría del humanismo*, vol. VII, Verbum, Madrid 2010, p. 244.

mente en aquello que más les caracteriza, que es su proceso de transformación interior.

En sintonía con el gusto romántico por la interioridad humana, tanto en la obra *Job* como en la de *Jeremías* es central el interés por abordar la cuestión de la identidad del hombre desde la primacía de su subjetividad. Del drama romántico polaco, Wojtyła asumirá con rasgos propios el tratamiento interiorista del héroe y de los personajes, iniciando una tendencia que será característica de la poesía y del teatro de su segundo periodo cracoviense. Sin embargo, a diferencia de los grandes héroes románticos, Wojtyła reinterpreta ese proceso de transformación y regeneración interior del héroe, con toda su operatividad subjetiva, desde la doctrina mística de san Juan de la Cruz. Nuestro autor responderá al sujeto de Novalis, encuadrado en un misticismo idealista, y al hombre del Romanticismo, autocentrado y salvador de sí mismo, con la doctrina mística de san Juan de la Cruz y con la teología de la unicidad salvífica de Cristo. En sus dos obras de teatro, Wojtyła emprende el viaje hacia la interioridad del sujeto desde su apertura y unidad con la realidad objetiva y externa de las cosas, porque aborda la cuestión del hombre considerándolo siempre desde el principio de su unidad y desde la primacía de su subjetividad sobre su objetividad. Muy al gusto de la estética romántica, Wojtyła también traslada al teatro lo que en su poesía era el tratamiento interiorista de la naturaleza y del paisaje; de este modo, el escenario exterior se convierte en una continuidad del escenario interior de sus personajes, para reforzar la idea de la unidad entre la objetividad y la subjetividad del hombre. Así pues, no es difícil reconocer ya aquí, en el drama interior que viven los personajes de sus obras de teatro, el enunciado de algunas tesis que después desarrollará más en profundidad en su obra *Persona y acción*.

4. La fuente sanjuanista en las raíces del personalismo de Wojtyła

La influencia de la antropología mística de san Juan de la Cruz, tan interesada en explorar la acción de Dios y la operatividad humana desde la mirada de la interioridad, completará ese movimiento hacia lo subjetivo del hombre que Wojtyła había aprendido de los héroes de la gran tragedia griega y del drama romántico. De hecho, la doctrina mística y la simbólica poética de san Juan de la Cruz están ya muy presentes en la obra literaria juvenil de Karol Wojtyła.

La Universidad de Cracovia contaba por entonces con una antigua cátedra de Filología Románica, fundada en 1892, en la que se impartían cursos de español y seminarios sobre literatura hispana, especialmen-

te dedicados a los autores del Barroco español y a los grandes místicos españoles. A juzgar por la huella de Calderón de la Barca, de Gustavo Adolfo Bécquer o de El Quijote de Cervantes, que podemos encontrar en su obra literaria juvenil, no es difícil imaginar que Karol Wojtyła fuera uno de los estudiantes que frecuentara esos cursos de hispanística que ofrecía la cátedra de la universidad. Es muy probable que en el contexto académico de esa cátedra, y durante el curso universitario 1938-1939, Wojtyła incrementase aún más el conocimiento de los autores de la tradición mística española, y especialmente de san Juan de la Cruz, con quien ya se había familiarizado desde los años de infancia en Wadowice.

Mucho antes de sus contactos con el personalismo, especialmente con el personalismo polaco, la noción de subjetividad en Wojtyła se explica desde ese diálogo con los rasgos de la interioridad que encarnan los grandes héroes del drama romántico y que nuestro autor resuelve sobre todo desde la antropología mística de san Juan de la Cruz. De hecho, algunas notas distintivas de la experiencia subjetiva en Wojtyła, como la comunionalidad, la relacionabilidad, la interpersonalidad, la intimidad, la autotranscendencia, la autoconciencia o la referencialidad al “otro”, a “lo otro” y al “tú”, son una reformulación muy propia y original de categorías que sustentan la antropología mística de san Juan de la Cruz. Sería interesante rastrear hasta qué punto la adopción de esta perspectiva sanjuanista, desde la que Wojtyła da forma a su noción de subjetividad humana, se sitúa también en diálogo con el filósofo August von Cieszkowski, que vincula el desarrollo de la interioridad humana con el mundo cristiano y considera que Cristo trajo al mundo el elemento de la interioridad, de la reflexión y de la subjetividad¹⁹.

Aunque en sus primeras composiciones líricas podemos encontrar ya muchos temas e imágenes sanjuanistas, sin embargo, la huella literaria y espiritual del místico español está más desarrollada y articulada en sus dos dramas teatrales, *Job* y *Jeremías*, en los que está arquetipizado el hombre en cuanto sujeto místico y teológico. Con ello, nuestro autor sugiere que, en la definición del hombre, hay que considerar también su dimensión mística y sobrenatural. Este elemento sobrenatural no se superpone de manera extrínseca a la estructura antropológica del sujeto, ni entra de manera forzada en su interioridad, sino que se integra en ella como un principio perfectivo interno a la propia persona. Así, por ejem-

¹⁹ Cfr. P. NOCERA, “De la idea a la acción. Aproximaciones para una reconstrucción de la influencia de los *Prolegómenos a la historiosofía* de August von Cieszkowski en el neohegelianismo”: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 13/1 (2006), <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18153296015>.

plo, en su obra *Job*, el drama interior del protagonista, que prácticamente constituye el argumento central de la obra, está articulado según la estructura tripartita de la noche mística de san Juan de la Cruz²⁰. Por su parte, la trama argumental de *Jeremías* se articula en torno a la dinámica sanjuanista fe-contemplación-uniión, encarnada en el drama interior de los dos protagonistas centrales de la obra²¹. Por cierto que, en esta segunda obra de teatro, Wojtyła se hace eco de la doctrina que san Juan de la Cruz expone en el Libro Segundo de la *Subida del Monte Carmelo*, acerca de la fe como medio proporcionado para la transformación del alma y su unión con Dios. Pues bien, sabemos que este tema de la fe fue, años más tarde, el objeto de estudio de la disertación doctoral que Karol Wojtyła defendió el 19 de junio de 1948 en el *Angelicum* de Roma. La fuente principal de esa Tesis doctoral fue, precisamente, ese Libro Segundo de la *Subida del Monte Carmelo*²². Así pues, si se admite la huella de san Juan de la Cruz en la obra literaria juvenil de Karol Wojtyła²³, habría que concluir que el acercamiento de nuestro autor a los escritos y a la mística del santo español pudo suceder mucho antes de su encuentro con Jan Leopold Tyranowski, que la mayoría de biógrafos sitúan en marzo de 1940²⁴. Este dato biográfico, por tanto, habría de ser reformulado.

²⁰ Cfr. K. WOJTYŁA, *Job*, cit., pp. 50-68.

²¹ Cfr. K. WOJTYŁA, *Jeremías*, cit., pp. 83-94.

²² Después de ser ordenado sacerdote en Cracovia, el 1 de noviembre de 1946, Wojtyła se trasladó a Roma para completar sus estudios de filosofía. Allí pasó aproximadamente dos años, hasta que, en 1948, defendió su tesis doctoral, con el título El acto de fe en san Juan de la Cruz. Fue escrita en latín, bajo la dirección del dominico francés Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964). La edición en español está publicada en K. WOJTYŁA, *La fe según san Juan de la Cruz*, Librería Editrice Vaticana-Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014.

²³ Sobre el acercamiento a la figura y doctrina de san Juan de la Cruz en estos años de juventud testimonia años más tarde el propio Juan Pablo II: "Doy gracias a la Providencia que me ha concedido venir a venerar las reliquias y a evocar la figura y doctrina de San Juan de la Cruz, a quien tanto debo en mi formación espiritual. Aprendí a conocerlo en mi juventud y pude entrar en un diálogo íntimo con este maestro de la fe, con su lenguaje y su pensamiento, hasta culminar con la elaboración de mi tesis doctoral sobre La fe en San Juan de la Cruz. Desde entonces he encontrado en él un amigo y maestro, que me ha indicado la luz que brilla en la oscuridad, para caminar siempre hacia Dios" (JUAN PABLO II, Viaje apostólico a España. Celebración de la Palabra en honor a san Juan de la Cruz, Segovia, 4 de noviembre de 1982, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1982/documents/hf_jp-ii_hom_19821104_segovia.html).

²⁴ Cfr. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II*, 96: "La más perdurable contribución de Tyranowski a la vida y el pensamiento de Karol Wojtyła fue introducir al joven estudiante obrero en las enseñanzas de san Juan de la Cruz (...). El sastre debería haber sabido que la poesía mística del español atraería al joven Wojtyła. Aquel primer bocado de los frutos literarios de la tradición mística carmelita pronto llevó a Karol a leer las grandes obras teológicas de san Juan: *Subida al monte Carmelo*, *Noche oscura del alma*, *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva*". Véase también A. NYK, *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis Johanni Tyranowski*, Roma 2011, p. 6; A. BUJAK-M. MALINSKI, *Juan Pablo II. Historia de un hombre*, Planeta, Barcelona 1994, pp. 32ss; G. BORGONOVO, *Karol Wojtyła/Giovanni Paolo II:*

5. En los inicios de un método: la vía de la experiencia

Una de las fuentes directas más importantes que inspiran los escritos literarios juveniles de Wojtyła es la propia experiencia del autor. De hecho, tanto en sus poesías como en sus dos obras de teatro encontramos no pocos elementos autobiográficos que convierten al autor en un personaje más de sus propias composiciones. El análisis interno de los escritos literarios juveniles, especialmente los teatrales, pone de manifiesto un estilo argumentativo muy característico de Wojtyła, que aborda la reflexión sobre el hombre partiendo de la experiencia humana, tal como se da en una determinada situación concreta, objetiva o subjetiva. En estas primeras obras aparece ya sutilmente esbozada una teoría de la experiencia humana que él toma como punto de partida de un camino epistemológico que conduce al hombre hacia el conocimiento de sí mismo y hacia la realización más plena de su propia identidad. Así se advierte ya, por ejemplo, en su primer poema, muy breve, titulado *Hay días tan santos y claros*, escrito en mayo de 1938. A partir de la experiencia de la felicidad y del sufrimiento, Wojtyła plantea en sus versos cuestiones tan esenciales acerca del hombre como su temporalidad, su transitoriedad o el carácter paradójico de su ser y de su existencia. De igual modo, la obra de *Job* comienza situando al protagonista en el centro de una experiencia objetiva y subjetiva de sufrimiento. Esa situación será para Job el inicio de un arduo camino interior que le conducirá desde la búsqueda de la verdad de los hechos que le suceden a la verdad sobre sí mismo y sobre Dios.

Wojtyła reconoce el valor cognoscitivo de la experiencia humana situándose, así, en diálogo con las tendencias positivistas y naturalistas de la época, que ceñían el conocimiento humano a lo científico y experiencial. Nuestro autor no rechaza la experiencia objetiva como fuente de conocimiento y, de hecho, en sus escritos esa experiencia es considerada como el ámbito adecuado y más inmediato del saber acerca de las cosas y de los acontecimientos. Sin embargo, Wojtyła reconoce el valor primado de la experiencia interior como una vía de autoconocimiento que se adecua más a la realidad propia del hombre y que, por tanto, conviene más a su capacidad para buscar la verdad más profunda de sí mismo y de

una passione continua per l'uomo, Rubbettino, Soveria Mannelli-Calabria 2003, p. 20: "L'incontro di Wojtyła con San Giovanni della Croce è all'origine mediato da un personaggio, Jan Tyranowski, che tanta parte ebbe nella formazione della sua stessa vocazione umana e sacerdotale". Buttiglione precisa, incluso, que Wojtyła conoció a Tyranowski probablemente el 20 de febrero de 1940 (cfr. R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Editorial Nuevo Inicio, Granada 2021, p. 53). Por su parte, hay quien sitúa el encuentro con Tyranowski en 1941: M. WALDSTEIN, "Introduction", en JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body*, Boston 2006, p. 24.

las cosas. Abordar la cuestión del hombre como protagonista e intérprete de sus experiencias fundamentales y universales implica, según Wojtyła, considerarlo desde el principio de la unidad del sujeto y desde la óptica de la primacía de su subjetividad sobre su objetividad. De este modo, en sus primeros escritos literarios, nuestro autor deja ya planteado el tema del autoconocimiento del hombre en cuanto sujeto y en cuanto objeto de sí mismo, que años más tarde desarrollará en su obra *Persona y acción*: el hombre no lo es en la perspectiva disyunta de su interioridad frente a su exterioridad, o viceversa, sino que lo es desde la unidad y el todo de sus múltiples dimensiones.

Es probable que el tratamiento que Wojtyła hace del tema de la unidad entre la exterioridad y la interioridad del sujeto evoque la novela de Norwid titulada *Stygmat (Estigma)*, en la que el autor romántico plantea esa misma cuestión a través de los dos protagonistas de su obra. Sin embargo, en esta temprana consideración acerca del valor epistemológico de la experiencia humana se advierte ya la notoria y clara influencia del sacerdote francés Adolphe Tanquerey (1854-1932). En su obra titulada *Compendio de Teología ascética y mística*, quizá la más conocida y difundida, Tanquerey describe cuál es, a su juicio, el método a seguir en el ámbito de la Teología espiritual, en orden a determinar la naturaleza de la perfección cristiana y ayudar en la práctica de la dirección de almas²⁵. Dentro de ese método, el autor destaca precisamente la experiencia subjetiva y objetiva como una de las fuentes fundamentales para el conocimiento de la vida espiritual e interior del sujeto²⁶. El método que Tanquerey propone para el ámbito de la Teología espiritual, lo traslada Wojtyła al ámbito de la antropología y lo encamina hacia el autoconocimiento del hombre. Si bien desde diferentes perspectivas, en ambos autores es común el interés por considerar la experiencia subjetiva y objetiva del hombre como punto de partida de un método específico de abordaje y de aproximación a la realidad del hombre.

En la explicación de su método deductivo, Tanquerey cita a menudo a los místicos españoles, entre ellos a san Juan de la Cruz, como fuentes teológicas indispensables que ayudan a conocer a fondo la naturaleza de

²⁵ Cfr. A. TANQUEREY, *Compendio de Teología ascética y mística*, Palabra, Madrid 1990, cap. III, p. 29: "Determinar (...) qué cosa sea la vida y la perfección cristiana, la marcha progresiva seguida generalmente para llegar a la contemplación, pasando por la mortificación y el ejercicio de las virtudes morales y las teologales; en qué consista la contemplación, tanto en sus dotes esenciales como en los fenómenos extraordinarios que van a veces juntos con ella". Cfr. también *Ibid.*, p. 31: "Con este proceder, estaremos más seguros de llegar a poseer la verdad y a conclusiones prácticas para la dirección de las almas".

²⁶ Cfr. TANQUEREY, *Compendio*, cap. III, pp. 21-31.

los fenómenos místicos de la vida espiritual. Es posible suponer, por tanto, que Tanquerey influyera también en el acercamiento de Wojtyła a la doctrina mística sanjuanista. Los biógrafos coinciden en señalar que fue el encuentro con Jan Leopold Tyranowski lo que propició en Wojtyła el conocimiento y la lectura de las obras de Tanquerey, san Luis María Grignon de Monfort, santa Teresa de Jesús y, sobre todo, san Juan de la Cruz. Sin embargo, si se acepta que en la obra de *Job*, escrita en los primeros meses de 1940, está ya presente la huella del método teológico formulado por Tanquerey, habría que concluir que Karol Wojtyła se familiarizó con este autor francés mucho antes de su encuentro con Tyranowski, sucedido, según los biógrafos, en marzo de 1940. Es probable, incluso, que el acercamiento de Wojtyła a las obras de Tanquerey proceda de su director espiritual, don Kazimierz Figlewicz, que solía facilitar a su dirigido numerosas lecturas, ya desde los años de estudio en la escuela elemental de Wadowice.

Así pues, en los escritos poéticos y teatrales juveniles de Wojtyła despuntan ya los inicios de un método filosófico, que considerará la experiencia humana como uno de sus pilares fundamentales²⁷. En ellos se propone, además, el tema de la triple vía de acceso al conocimiento del hombre: la razón, la fe y la experiencia²⁸. Sabemos ya que esa comprensión de la experiencia objetiva y subjetiva del hombre será el punto de partida de su obra *Persona y acción*, tal como el propio Wojtyła detalla en la Introducción de su obra²⁹.

6. Conclusión

Karol Wojtyła tenía el don innato de lo poético, pero también se subió a hombros de gigantes, pues supo beber de numerosas fuentes, au-

²⁷ El propio Wojtyła lo confirmaría así, años más tarde: “Mi concepto de la persona, “única” en su identidad, y del hombre, como tal, centro del Universo, nació de la experiencia y de la comunicación con los demás en mayor medida que de la lectura. Los libros, el estudio, la reflexión y la discusión –que no rehúyo, usted lo sabe– me ayudan a formular lo que la experiencia me enseña” (A. FROSSARD, *¡No tengáis miedo! André Frossard dialoga con Juan Pablo II*, Plaza & Janés, Barcelona 1982, p. 16).

²⁸ Cfr. K. WOJTYŁA, *Job*, cit., pp. 113-120.

²⁹ Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, pp. 31-40. Y, años más tarde, durante los primeros años de su pontificado, Juan Pablo II dedicará sus primeras Audiencias Generales de los miércoles a exponer las Catequesis sobre el amor humano y la Teología del cuerpo. En ellas, comenzará haciendo una referencia metodológica a la relación entre revelación y experiencia. Fiel a su método, Wojtyła tomará como punto de partida de sus reflexiones, precisamente, la experiencia del hombre y, de manera particular, la experiencia del cuerpo sexuado. Cfr. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó. El amor humano en el plan divino*, Cristiandad, Madrid 2017, pp. 76-77: “En la interpretación de la revelación sobre el hombre, y sobre todo sobre el cuerpo, por razones comprensibles debemos referirnos a la experiencia, ya que nosotros percibimos al hombre-cuerpo sobre todo en la experiencia”.

tores y tradiciones que conformaron ya la primera matriz cultural de su pensamiento. En su obra literaria encontramos una rica síntesis de las más variadas tradiciones religiosas y culturales: la Sagrada Escritura, la tradición eslava, la cultura griega y romana, la tradición caballeresca y medieval, el hispanismo polaco, el teatro litúrgico medieval, la lírica latina del Renacimiento polaco, la tradición agustiniana y franciscana, el barroco jesuítico de la Contrarreforma, los autores del Romanticismo polaco y la doctrina mística de san Juan de la Cruz, además de su propia experiencia personal.

Sin tener en cuenta este primer *humus* cultural, que Wojtyła adquirió en los años de su juventud, se corre el riesgo de interpretar su entero itinerario intelectual desde una perspectiva incompleta y fragmentaria, o, al menos, desarraigada de sus orígenes y de su primer fundamento. Karol Wojtyła no componía sus obras por un interés meramente literario o estético, sino que la poesía y el teatro siempre fueron para él una vía privilegiada para reflexionar acerca de las cuestiones fundamentales que atañen al hombre. Así pues, un abordaje integral del pensamiento de este autor no debería desestimar esas primeras raíces de su pensamiento, como tampoco debería soslayar la variedad de registros y formas expresivas que Wojtyła utilizó en esos primeros escritos literarios para exponer sus ideas.

Bibliografía

Libros

- BORGONOVO, G., *Karol Wojtyła/Giovanni Paolo II: una passione continua per l'uomo*, Rubbettino, Soveria Mannelli-Calabria 2003.
- BUJAK, A.-M. MALINSKI, *Juan Pablo II. Historia de un hombre*, Planeta, Barcelona 1994.
- BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Editorial Nuevo Inicio, Granada 2021.
- DE LUBAC, H., *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. II. De Saint-Simon a nuestros días*, Encuentro, Madrid 1989.
- FROSSARD, A., *¡No tengáis miedo! André Frossard dialoga con Juan Pablo II*, Plaza & Janés, Barcelona 1982.
- JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó. El amor humano en el plan divino*, Cristiandad, Madrid 2017.
- , *¡Levantaos! ¡Vamos!*, Plaza & Janés, Barcelona 2004.
- NORWID, C.K., *Le Prométhidion et Le Piano de Chopin*, Étude de l'oeuvre poétique par Michel Masłowski, Les Éditions du Cerf, Paris 2020.

- NYK, A., *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis Johanni Tyranowski*, Roma 2011.
- PRESA GONZÁLEZ, F. (coord.), *Historia de las literaturas eslavas*, Cátedra, Madrid 1997.
- SVIDERCOSCHI, G.F., *Storia di Karol*, Milano 2001.
- SZULC, T., *El papa Juan Pablo II. La biografía*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1995.
- TANQUEREY, A., *Compendio de Teología ascética y mística*, Palabra, Madrid 1990.
- WEIGEL, G., *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1999.
- WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2017.
- , *La fe según san Juan de la Cruz*, Libreria Editrice Vaticana–Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014.
- , *Job. Drama del Antiguo Testamento*. Texto bilingüe. Edición y Estudio introductorio de Carmen Álvarez Alonso, Colección Wojtyła 3, Didaskalos, Madrid 2024.
- , *Jeremías. Drama nacional en tres partes*. Edición bilingüe. Edición y estudio preliminar de Carmen Álvarez Alonso, Didaskalos, Madrid 2023.

Capítulos de libro

- BAK, G., “Historia de los pueblos eslavos”, en F. PRESA GONZÁLEZ (coord.), *Historia de las literaturas eslavas* (Cátedra, Madrid 1997), pp. 49-120.
- , “El humanismo en Polonia”, en P. AULLÓN DE HARO (ed.), *Teoría del humanismo*, vol. VII, Verbum, Madrid 2010, 219-254.
- WALDSTEIN, M., “Introduction”, en JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body*, Boston 2006, 1-128.

Artículos

- DÍAZ-PINTADO, A.E., “Aproximación a la idea de *pueblo elegido* en la historia de Polonia: del Sarmatismo barroco al mesianismo romántico”, en M.E. VARELA MORENO (coord.), *El concepto de “pueblo elegido”: análisis comparativo filosófico, histórico y teológico del concepto de elección en varios pueblos y civilizaciones y en sus literaturas fundacionales* (Seminario de Estudios Judíos Contemporáneos Universidad de Granada, Granada 2004), 189-298.
- NOCERA, P., “De la idea a la acción. Aproximaciones para una reconstrucción de la influencia de los *Prolegómenos a la historiosofía* de August von Cieszkowski en el neohegelianismo”: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 13/1 (2006), <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18153296015>
- NIEDZWIEDŹ, J., “Jesuit Education in the Polish-Lithuanian Commonwealth (1565-1773)”: *Journal of Jesuit Studies* 5 (2018), 441-455.

Artículos en página web

J. CIECHOWICZ, Teatr młodego Wojtyły, <https://encyklopediateatru.pl/artykuly/10808/teatr-mlodego-wojtyly>.

JUAN PABLO II , Viaje apostólico a España. Celebración de la Palabra en honor a san Juan de la Cruz, Segovia, 4 de noviembre de 1982, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1982/documents/hf_jp-ii_hom_19821104_segovia.html

—, Viaje apostólico a Brasil. Misa para los jóvenes y estudiantes (1-07-1980), https://www.vatican.va/content/john-paulii/es/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800701_youth-brazil.html

El reconocimiento del otro en *Las tres noches de Eva*, de Preston Sturges

The recognition of the other in the lady Eve,
by Preston Sturges

SANTIAGO EMILIO VIDAL TORMO*

Resumen: Este artículo analiza *Las tres noches de Eva* (*The Lady Eve*, 1941) de Preston Sturges, desde una perspectiva filosófica y antropológica, explorando el tema del reconocimiento del otro en el marco del personalismo fílmico. A través de un estudio detallado del guion, la puesta en escena y el desarrollo de los personajes, se examina cómo la película, más allá de su brillante estructura *screwball*, aborda cuestiones esenciales sobre la identidad, la confianza y la redención en las relaciones humanas. Se contrastan diversas interpretaciones críticas, desde la visión de André Bazin hasta el análisis cavelliano, y se establece un diálogo con la antropología de Karol Wojtyła, revelando cómo la comedia de Sturges encierra una profunda reflexión sobre la alteridad y la autenticidad del amor.

Palabras clave: Personalismo fílmico, personalismo, Preston Sturges, *Screwball*, Stanley Cavell, Karol Wojtyła.

Abstract: This article analyzes *The Lady Eve* (1941) by Preston Sturges from a philosophical and anthropological perspective, exploring the theme of recognizing the other within the framework of filmic personalism. Through a detailed study of the script, the staging, and the character development, it examines how the film, beyond its brilliant *screwball* structure, addresses essential questions about identity, trust, and redemption in human relationships. Various critical interpretations are contrasted, from André Bazin's vision to Cavellian analysis, establishing a dialogue with Karol Wojtyła's anthropology. This reveals how Sturges' comedy encapsulates a profound reflection on otherness and the authenticity of love.

* Universidad Católica de Valencia San Vcente Mártir. E-mail: santiago.vidal@ucv.es
ORCID: 009-0001-9672-3283

Keywords: Film personalism, personalism, Preston Sturges, Screwball, Stanley Cavell, Karol Wojtyła.

Recibido: 17/02/2025
Aceptado: 16/09/2025

1. Las comedias de Preston Sturges

Preston Sturges (1898-1959), Chicago, Illinois (Estados Unidos), es uno de los directores y guionistas más influyentes en la historia del cine norteamericano, especialmente en el género de la comedia. Su obra se desarrolló principalmente durante la década de 1940, un periodo en el que Hollywood estaba en su apogeo, pero también en una transición marcada por los efectos de la Gran Depresión, todavía latentes, y la Segunda Guerra Mundial.

Como rasgo personal del director cinematográfico al que dedicamos el presente estudio, quisiera citar unas máximas establecidas por él mismo y a las que denominaba “Las reglas de oro para hacer comedias de éxito”, inspiradas en gran medida en la comedia muda de décadas anteriores¹:

- Una chica bonita es mejor que una fea.
- Una pierna, mejor que un brazo
- Un dormitorio, mejor que una sala de estar.
- Una llegada, mejor que una partida.
- Un nacimiento, mejor que una muerte.
- Una persecución, mejor que una charla.
- Un perro, mejor que un paisaje.
- Un gatito, mejor que un perro.
- Un bebé, mejor que un gatito.
- Un beso, mejor que un bebé y una caída, lo mejor de todo².

¹ Tenemos constancia, a través de las obras de A. PIROLINI, *Preston Sturges. A critical study*, McFarland, Jefferson, North Carolina, and London 2010 y de D. SPOTO, *Madcap. The life of Preston Sturges*, Little, Brown and Company, Boston, Toronto, London 1990, de que Preston Sturges puso por escrito estas reglas en diversas ocasiones a lo largo de su carrera, pero solo en Pirolini encontramos la escueta referencia de que fueron redactadas, al menos, en 1941.

² Extracto de la traducción de A. COMAS, *Preston Sturges*, T&B Editores, Madrid 2003, p. 15.

Sí, efectivamente, Preston Sturges es un director divertido, hilarante en ocasiones, muy hábil con el lenguaje, con el uso cómico de la fonética, la paradoja y la sátira. Parece evidente su inspiración en los gags chaplinescos o en las comedias protagonizadas por Harold Lloyd o los hermanos Marx. Por último, la ironía y el sarcasmo suelen estar presentes en sus obras, si bien, opino que no los emplea tanto como herramientas devastadoras hacia sus personajes, sino más bien a modo de correctivos éticos para los mismos.

No podemos dejar de lado ninguno de esos rasgos en los filmes de Sturges, ni vamos a obviar que estamos ante un director de comedia del tipo *screwball* o como la tradujera Miguel Marías, una comedia chiflada, enloquecida, definida por él mismo como “el punto de fusión (...) entre la alta comedia y el *slapstick*³ *comedy*”⁴. Pero sí haremos hincapié en demostrar que, a lo largo de toda su obra, y en particular en el filme que vamos a estudiar, el director-guionista es susceptible de ser analizado dentro del conjunto de autores que estudia el personalismo filmico que definen Sanmartín Esplugues y Peris Cancio⁵ en esta misma revista⁶.

Cito a continuación a algunos estudiosos de Preston Sturges a fin de concluir este breve esbozo de su perfil cinematográfico y donde podemos apreciar la caracterización que cada uno de ellos hace de nuestro realizador.

Para el especialista en cine Ángel Comas, Sturges se presenta como un director difícil de enmarcar y reconoce el éxito que disfrutó tanto por parte del público como de la crítica, durante los años cuarenta del pasado siglo.

Preston Sturges es uno de los directores más atípicos del cine americano. Aunque su carrera se prolonga desde 1929 hasta 1958, su obra se concentra mayoritaria y cualitativamente en solo cuatro años (de 1940 a 1944), en los que dirigió siete de sus doce largometrajes, los que le convirtieron en uno de los escrito-

³ Por *slapstick* entendemos un subgénero de la comedia cinematográfica caracterizado por el humor físico exagerado, las situaciones absurdas y la violencia cómica. Sus raíces se encuentran en el teatro de variedades y el vodevil, pero alcanzó su máximo esplendor en el cine mudo de principios del siglo XX con figuras icónicas como Charlie Chaplin, Buster Keaton y Harold Lloyd.

⁴ A. COMAS, *Preston Sturges*, cit., p. 21.

⁵ J. SANMARTÍN Y J. A. PERIS-CANCIO, “El personalismo filmico en las primeras películas de Leo McCarey: Aspectos metodológicos y filosóficos”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 6 (2017), pp. 81-99.

⁶ J. SANMARTÍN Y J. A. PERIS-CANCIO, “Personalismo integral y personalismo filmico: una filosofía cinematográfica para el análisis antropológico del cine”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 12 (2020), pp. 177-198.

res-directores más brillantes e innovadores de la comedia sonora americana⁷.

Por su parte, Jesús Alonso, historiador y autor de una monografía sobre Sturges, nos ayuda a contextualizar la influencia que nuestro director tuvo en determinados círculos intelectuales del momento.

Podríamos considerar a Preston Sturges como pionero de los *New York Intellectuals* de la posguerra, cuya importancia no estriba tanto en el campo de las ideas como en la apertura cultural y social de los Estados Unidos. En general, esta suerte de *intelligentsia* neoyorquina se caracteriza por su anticomunismo, su profunda ambigüedad con respecto a la política liberal de las élites *wasps* (Blanco-anglosajón-protestante) y su desconfianza hacia la América “auténtica” percibida como antiintelectual, hostil y potencialmente peligrosa⁸.

En cuanto a la crítica anglosajona, me limito a hacer referencia al elocuente texto de Richard Corliss, influyente crítico cinematográfico de la revista *Time* en las últimas décadas:

Si los guionistas que han ejercido una influencia crucial sobre el oficio pueden contarse con los dedos de una mano, Preston Sturges vale al menos por dos dedos y el pulgar. Fue el más grande escritor-director de Hollywood, con el énfasis en lo primero. Creó un dialecto chispeante y gramaticalmente impropio cuya engañosa fluidez se revelaría imposible de imitar y, lo que es más importante, proyectó una mirada sobre el mundo a veces profunda, a veces mezquina, pero siempre digna del término “sturgeriana”⁹.

Otros autores y críticos han estudiado a Preston Sturges en tiempos más o menos recientes, entre ellos, Andrew Dickos (1985), Donald Spoto (1990), Diane Jacobs (1992), Jay Rozgonyi (1995), o más recientemente Alessandro Pirolini (2010). Sin embargo, si existió una crítica que caló intensamente en el imaginario colectivo en referencia a nuestro director, fue la que vertió sobre él André Bazin.

⁷ A. COMAS, *Preston Sturges*, cit., p. 15.

⁸ J. ALONSO, *Preston Sturges. Un espíritu burlón*, Ediciones JC, Madrid 2003, p. 17.

⁹ R. CORLISS, “Preston Sturges por Richard Corliss”, en J. URSINI (ed.), *Preston Sturges. Un humorista americano*, Filmoteca Española/I.C.A.A./Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, San Sebastián 2003, p. 185.

1.1. La crítica de André Bazin

El crítico francés André Bazin realiza una certera evaluación de la filmografía de nuestro director en *El cine de la crueldad*. Indica que, tras la liberación de Europa de la opresión nazi, “los indicios nos revelaban que Hollywood se había enriquecido, desde que lo perdimos de vista, con dos directores sensacionales: Orson Welles y Preston Sturges”¹⁰.

Señala, también, que, a partir del segundo conflicto mundial, la comedia clásica de Hollywood “envejece con la historia” y su cine se deshace de los mitos clásicos¹¹.

No duda, sin embargo, Bazin en afirmar que “El genio de Preston Sturges consiste en haber sacado (a la comedia) de este envejecimiento, de haber basado su humor y el principio cómico de sus gags sobre el desfase sociológico de la comedia clásica”¹². Participamos de la opinión del famoso crítico cuando afirma que Sturges es un renovador del género que “en efecto, contrariamente a las apariencias, la comedia era el género más serio de Hollywood, en el sentido de que reflejaba en clave cómica las creencias morales y sociales más profundas de la vida americana”¹³.

Sin embargo, como ya manifesté anteriormente, discrepo de la opinión de Bazin cuando califica a Preston Sturges de “antiCapra”. Profundicé en esta cuestión en una comunicación en el VI Congreso de filosofía y cine de la UCV “San Vicente Mártir”, en Valencia el pasado 30 de octubre de 2024. André Bazin indica que el uso que hace Sturges de la ironía en su filmografía es un elemento que se encuentra situado en las antípodas del director italoamericano Frank Capra y que, de este modo, precipita el final del género clásico de la comedia americana.

En palabras de Bazin: “No nos engañemos; esta nueva comedia americana es diametralmente opuesta a la que conocimos. Sturges es el antiCapra, porque el autor de *Mr. Deeds* nos hacía reír para reafirmar mejor nuestra confianza en la mitología social que sus comedias confirmaban”¹⁴. Y en un comentario anterior relativo a la película *Los viajes de Sullivan*, afirma que: “En otros términos, el humor de la comedia ameri-

¹⁰ A. BAZIN, *El cine de la crueldad: Eric von Stroheim, Preston Sturges, Alfred Hitchcock, Carl Th. Dreyer, Luis Buñuel, Akira Kurosawa*, Mensajero, Bilbao 1977, p. 51.

¹¹ Toda una concepción de las relaciones del amor, del dinero, de la suerte, de la política se encontraba implícitamente confirmada en la conciencia americana. Y en la medida en que la guerra quebrantó (...) la ingenuidad y el optimismo sin sobras de esos mitos, la comedia americana se marchita y muere como una planta desarraigada. *Ibid.*, p. 53.

¹² *Ibid.*, p. 53.

¹³ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴ *Ibid.*, p. 57.

cana se convierte, con Sturges, en una ironía. Si usa los antiguos temas, forzándolos a desenmascarse y, por lo tanto, a ser destruidos”¹⁵.

Defiendo que esta postura implicaría obviar el importante sustrato personalista que podemos hallar en Sturges a poco que profundicemos en sus películas, tal y como hacemos en la presente publicación. El personalismo de Capra ha sido ampliamente estudiado por Sanmartín Esplugues y Peris Cancio¹⁶ y por mi parte, mantengo, como ya he indicado, que a Preston Sturges podemos encuadrarlo en el mismo marco conceptual del personalismo fílmico y, por tanto, no es adecuado calificar sus comedias como antitéticas de las de Capra u otros directores como Leo McCarey, Mitchell Leisen o el propio John Ford.

2. Las tres noches de Eva (Lady Eve)

A continuación, vamos a realizar un somero análisis técnico y resumen de *Las tres noches de Eva*, seguramente el filme más conocido de Preston Sturges y claramente representativo de sus comedias. La película estudia principalmente la cuestión del reconocimiento del otro a través de un filme que presenta una compleja y disparatada relación de pareja entre un aristócrata ingenuo y ensimismado que estudia serpientes y una tímida de cruceros que cae presa de amor por él.

2.1. Guion, actores principales y acogida del público y la crítica

La película de *Las tres noches de Eva* (*Lady Eve* en su versión original) fue estrenada en 1941, pero su guion proviene de la elaboración de algunas complicadas historias que habían redactado otros escritores, antes del 12 de febrero de 1938, concretamente, M. Hoffe y J. Bartlett¹⁷. El título de estos relatos oscila entre *Algún sombrero malo* realizado por Bartlett y el de Hoffe titulado *Dos sombreros malos*. Ambos se sitúan en historias anteriores a las secuencias iniciales que conocemos del transatlántico y será Preston Sturges, entre 1938 y 1940, quien elimine mucho material de dichas historias y fije el comienzo de la acción en el barco.

Posteriormente introduce el antecedente de la secuencia del Amazonas, sin dejar de utilizar algunos de los elementos de las anteriores historias a lo largo de todo el relato. Ejemplo de lo que digo será el uso del

¹⁵ *Ibid.*, p. 53.

¹⁶ J. SANMARTÍN ESPLUGUES Y J.A. PERIS CANCIO, *Cuadernos de Filosofía y cine. La plenitud del personalismo fílmico en la filmografía de Frank Capra (I y II)*, Tirant Lo Blanch, Valencia 2019.

¹⁷ B. HENDERSON, *Five Screenplays by Preston Sturges*, University of California Press, Berkeley&Los Angeles 1986, p. 323.

juego para estafar a incautos, el vínculo entre padre e hija y fundamentalmente la idea de una mujer capaz de manifestar dos personalidades distintas¹⁸. En los créditos, igual que en el resto de sus películas, figura Preston Sturges como guionista y director.

Sobre la recepción de la película por parte del público y la crítica, diremos que fue un éxito rotundo de taquilla que llegó a recaudar dos millones doscientos mil dólares, cifra muy elevada para la época. Para Sturges supuso su consolidación como el mejor director y guionista de la comedia del momento y el filme fue nominado en los Óscar en la categoría de mejor historia original. En 1994, fue incluida en la lista de las *100 mejores comedias de todos los tiempos* por *Entertainment Weekly* y, en 2008, el *American Film Institute (AFI)* la incluyó en su lista de las *100 mejores películas de amor del cine estadounidense*.

2.2. Breve resumen de la película

La película nos sitúa en el río Amazonas, donde un grupo de investigadores naturalistas es relevado por otros recién llegados. El protagonista, Charles (Henry Fonda), ofidiólogo aficionado y heredero de una popular marca de cervezas que ha pasado una temporada con el equipo de científicos, recibe como obsequio de despedida una serpiente. Declara querer permanecer rodeado de hombres de conocimiento, comentario que provoca bromas sobre su ausencia de relaciones con mujeres. Zarpa con su acompañante Muggsy rumbo al barco transoceánico que los llevará a Estados Unidos.

En la imponente embarcación, todos esperan al célebre Charles Pike. Jean (Barbara Stanwyck), acompañada de su padre Harry (Charles Coburn), lo señala como “terriblemente rico”. Ambos son timadores y deciden convertirlo en su objetivo. Jean, cansada de ser siempre ella quien tima, se prepara para actuar. En el comedor observa cómo las jóvenes intentan atraer al millonario sin éxito; entonces le pone una zancadilla, provoca su caída y lo invita a su camarote para que la ayude a cambiarse de zapatos. Allí, en una escena cargada de sensualidad, Charles queda embriagado por ella y comienza el enamoramiento.

Esa misma noche, Jean y Harry ponen en marcha su plan con una partida de cartas. Le dejan ganar seiscientos dólares, reforzando su confianza. Aunque Charles se resiste a aceptar, finalmente recoge el dinero. Muggsy, sospechando, pide que investiguen a los desconocidos. Entre-

¹⁸ A. COMAS, *Preston Sturges*, cit., p. 65.

tanto, Jean confiesa a Harry y Gerald que se ha enamorado de Charles y no quiere seguir el timo. Harry insiste en continuar. Durante otra partida, Jean sabotea las jugadas de su padre para proteger a Charles, pero en su ausencia Harry le propone jugar a doble o nada y consigue sacarle una suma desorbitada. Jean fuerza a su padre a simular que rompe el cheque.

Más tarde, en la cubierta, Charles declara su amor a Jean diciendo que cree conocerla desde niña; ella responde con la misma sensación, aunque lo advierte sobre la prudencia en el futuro: "Dicen que una cubierta a la luz de la luna es la oficina de una mujer". Poco después, en una escena cargada de simbolismo, la serpiente de Charles se escapa de su caja, provocando el pánico de Jean, que huye precipitadamente.



Momento de pánico cuando Jean encuentra la serpiente fugada en el camarote de Charles

A la mañana siguiente, Charles recibe del sobrecargo una fotografía de Jean, Harry y Gerald señalados como timadores. Cuando la enfrenta, ella admite que pensaba confesárselo más adelante, pero él no le cree y se produce la ruptura. Jean, herida, transforma su amor en odio.

Tiempo después, en una carrera de caballos, Jean se encuentra con un antiguo timador, Curly (Eric Blore), que conoce a la familia Pike en Connecticut. Jean idea un plan para presentarse en su mansión bajo una nueva identidad: Lady Eve, supuesta sobrina de Curly. En la fiesta, con carisma y don de gentes, deslumbra a todos. Charles, al verla, tropieza constantemente, incapaz de comprender la situación. Sir Alfred, el personaje inventado por Curly, le explica que Lady Eve tiene una hermanastra idéntica fruto de un desliz materno.

Como Lady Eve, Jean trama vengarse de Charles y confiesa que pretende casarse con él para darle una lección. Durante un paseo a caballo obtiene una nueva declaración de amor, casi idéntica a la del barco, pero ahora sin el embrujo inicial. Jean responde anticipando algunas frases, confirmando el espejismo de repetición.

La boda se celebra y, en el viaje de luna de miel, Jean despliega su venganza pues relata a su ingenuo esposo una interminable lista de relaciones y matrimonios pasados. Desesperado, Charles detiene el tren y termina embarrado en un charco bajo la lluvia. La segunda noche de Eva culmina con la humillación total del protagonista.

En la tercera noche, Jean, ya ante abogados de divorcio, afirma no querer dinero, solo que Charles le pida personalmente la liberación del contrato. Como él se niega, lo busca en el barco rumbo nuevamente al Amazonas. Allí, en el mismo escenario donde se conocieron, se produce el reencuentro. Tras una nueva caída cómica, Charles y Jean se abrazan en un reconocimiento mutuo.

La comedia finaliza con la puerta del camarote cerrándose suavemente sobre ellos, proyectando hacia el futuro su reencuentro amoroso. Y aún queda el último gag de Sturges: Muggsy sale a hurtadillas del camarote murmurando “es la misma”.

2.3. Algunos estudios sobre la película

Vamos a revisar, en este apartado, algunos comentarios que han hecho ciertos autores sobre *Las tres noches de Eva* con la finalidad de comprender mejor cómo la ha interpretado tradicionalmente la crítica y así poder contrastar mejor, en un siguiente apartado, con nuestro análisis de la película desde la perspectiva personalista.

Para Ángel Comas se trata de:

Su mejor película, la que no tiene fisura de ningún tipo, la más ingeniosa, la más dinámica, la que posee la más perfecta estructura narrativa y la que sintetiza como ninguna los puntos de vista de Sturges sobre las relaciones hombre-mujer en ambientes opulentos, en los tradicionales entornos de la alta comedia¹⁹.

Más allá de esta valoración del filme que realiza Comas, que puede ser discutible o, cuando menos, entenderse como subjetiva, sí que cabe

¹⁹ A. COMAS, *Preston Sturges*, cit., p. 66.

destacar que, efectivamente, es una película donde se hace patente la complejidad de las relaciones hombre-mujer y las dificultades para el verdadero reconocimiento del otro. En este sentido, el autor destaca, por un lado, la habilidad de Jean para manejar al inocente Charles, que es presentado en el papel de un hechizado en la primera parte de la película y como un hijo despreciado por su padre en su debilidad en la segunda parte.

Para Comas, el propio Sturges parece participar también de esta aversión o desprecio hacia el protagonista de su filme, haciéndole caer y ensuciarse en numerosas ocasiones en esta parte de la película. Opina que Charles “pertenece a la segunda generación de hombres que se hicieron ricos con su trabajo (...) y que, como suele ocurrir y no solo en América, son mucho menos listos que sus progenitores”²⁰.

Quisiera comentar a este respecto que, si bien Henry Fonda encarna el papel de un bobo que no termina nunca de reconocer lo que tiene delante, es precisamente esa debilidad lo que hace que Jean se sienta enormemente atraída hacia él. Una persona que encarna la inocencia cuando ella pertenece al mundo del juego y de los timos. Son delincuentes ciertamente, timadores, pero ella parece no haber perdido la capacidad de reconocer el bien y puede, por tanto, percibir la limpieza de corazón de su futuro esposo. Si elegimos a las personas en función de sus cualidades perfectas, solo los estamos instrumentalizando, nos incapacitamos para amar en una relación de mutua interdependencia.

En palabras de Karol Wojtyła: “Objetivamente, el amor es un hecho interpersonal, es reciprocidad y amistad basadas en una comunión en el bien”²¹. Cabe preguntarse: ¿Qué necesita Jean en su vida verdaderamente? Creo que, en la película, la mujer necesita ser salvada, inclinarse hacia el bien y ese mismo bien lo percibe en la figura inocente y cándida de Charles. Por eso, la primera reacción que siente Jean cuando se enamora de Charles en el barco es la de abandonar su pecaminosa vida como timadora. Sturges escenifica perfectamente esa intención haciendo aparecer a Jean vestida de blanco cuando anuncia a Harry que “va a ser como Charles/Hopsy espera que sea” y que se casará con él.

En el caso del estudio que realiza sobre *Las tres noches de Eva* Jesús Alonso²², vamos a destacar brevemente el análisis que hace del personaje masculino de Charles aplicando el modelo freudiano del triángulo

²⁰ *Ibid.*, p. 68.

²¹ K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2016, p. 156.

²² J. ALONSO, *Preston Sturges*, cit., p. 67.

edípico (Madre-padre-hijo). Este autor sitúa al millonario como ejemplo paradigmático del trastorno masoquista de la personalidad. En esta circunstancia, Jean/Eva aparecería como el sádico dominador que todo masoquista necesita para poder desarrollar su dicotomía interna relativa a la obtención de dolor-placer.

Para sustentar esta tesis, el autor emplea y desgana la secuencia en la que Charles pone el zapato a Jean en su camarote tras haberle, esta última, zancadilleado en el comedor. Pero antes califica el momento de la caída como la escenificación del rito masoquista, veamos:

Así que cuando él, ¿abrumado?, más bien harto, insatisfecho, se va del comedor, ella, y solo ella, le zancadillea, acción por la cual se le rompe el tacón, o eso dice ella, porque la representación, el rito masoquista, la película, está ya en marcha, ha comenzado. Sí, porque el sujeto en todo comportamiento masoquista busca un *partenaire* dominador al que se somete en las más diversas situaciones humillantes y del que recibe diversas torturas que le provocan una intensa excitación sexual²³.

A continuación, explica en nota a pie de página, la relación entre fetichismo y el pie/zapato, como diversos símbolos de la mujer fálica, castrante, etc.

Tras lo expuesto, me parece que el autor comentado está aplicando de forma rígida unos modelos y teorías psicoanalíticas que desenfocan claramente la interpretación personalista de este filme y que a mi juicio hace que se pierda la riqueza de los matices y mensajes del marco conceptual que desarrollaré más adelante en el artículo. Pero, de momento, sí quiero llamar la atención sobre el final de esa nota a pie de página que relaciona la escena con el cuento de Cenicienta. En ella hay una alusión obvia al zapato, pero para presentar a la protagonista del relato como ejemplo típico de “rivalidad fraternal” por el sometimiento que las hermanas de Cenicienta ejercen sobre ella.

Parece que el autor quiera dar a entender que la protagonista del famoso cuento es alguien que disfruta en el complejo sadomasoquista que antes ha descrito, pero no cae en la cuenta de que Cenicienta no puede ser, al mismo tiempo, la hermana sometida y dominada (masoquista) y la sádica frente al príncipe, cuando este le coloca el zapato. Efectivamente, en nuestra película el rol aparecería cambiado, pues no se entiende que Jean represente a la Cenicienta cuando, según Alonso, ella es la fi-

²³ *Ibid.*, p. 69.

gura dominante de la película. El príncipe del cuento no forma parte de la citada experiencia de sometimiento y humillación fraterna que sufre Cenicienta, en todo caso, funciona como elemento liberador de dicha circunstancia.

Por tanto, afirmo que, si bien la escena del camarote tiene una clara alusión al famoso cuento de los hermanos Grimm, esta hay que interpretarla como alusiva al momento clave en que el príncipe reconoce a su amada, al ponerle el zapato y comprobar que su pie es el adecuado. De modo que se trata de un momento de reconocimiento, de identificación del otro, en un marco amoroso, que es precisamente el tema principal que trata toda la película. A mi entender, este momento del filme es paradigmático del comienzo del proceso de “intersubjetividad por participación” del que nos habla Karol Wojtyła en *Persona y acción*²⁴. Efectivamente, en esta escena parece expresarse, con el recurso del zapato y la alusión implícita al cuento de la Cenicienta, que comienza una dinámica de reconocimiento mutuo entre ambos sujetos, uno frente al otro, o más bien, junto con el otro, creando las bases de una comunidad intersubjetiva.

2.4. Comentarios cavellianos en *Ciudades de palabras*

Con la intención de proporcionar algunas claves importantes para la comprensión de la película, me gustaría establecer aquí un breve diálogo con algunas de las ideas que Stanley Cavell nos presenta en su obra *Ciudades de palabras*²⁵, en su capítulo dedicado a Freud y también a las referencias que hace al largometraje que estamos estudiando.

En primer lugar, recuerda un principio clásico de la filosofía que nos puede servir para comprender la función del cine y en particular la comedia: “la filosofía tenía algo que ver con examinar nuestra vida”²⁶. Y es cierto, desde el punto de vista de Cavell, “tanto la filosofía como la comedia tienen dimensiones terapéuticas de las que la comedia de Jensen, según la interpretación de Freud, puede verse como una alegoría”²⁷. Aclaro que en el capítulo dedicado a Freud de la obra *Ciudades de palabras*, Cavell establece un paralelismo entre el relato fantástico de Wilhelm Jensen de 1903 titulado *Gradiva: una fantasía pompeyana* y nuestra película *Las tres noches de Eva*. En este relato, el protagonista confunde a una mujer

²⁴ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, B.A.C., Madrid 1980, p. 308.

²⁵ S. CAVELL, *Ciudades de palabras*, Pre-textos, Valencia 2007, pp. 287-315.

²⁶ S. CAVELL, *Ciudades de palabras*, cit., p. 287.

²⁷ *Ibid.*, p. 287.

berlinesa con el relieve del retrato de una mujer pompeyana, extraído de la excavación del famoso yacimiento. Según Cavell, la confusión o delirio que genera Sturges en su protagonista Charles/Hopsy en *Las tres noches de Eva* cuando ve a Jean/Eva como dos mujeres distintas es análogo al delirio del protagonista de la novela de Jensen, llamado Norbert.

Estas confusiones guardan cierta relación con el mito de la caverna platónico, donde las personas habitan un mundo de sombras, se sienten prisioneras de sus circunstancias y deben ser liberadas.

Esto podría servir como un buen resumen de la historia de *Las tres noches de Eva*, la película con la que he emparejado el texto de Freud, con el arqueólogo clásico sustituido por un zoólogo, un científico interesado en el estudio de un pasado aún más profundo (de la evolución y la religión), el de la serpiente, un interés explícitamente cultivado como una antítesis, un sustituto o una sublimación del interés por las mujeres, por el amor²⁸.

Por otro lado, avanza Cavell explicando que, en la pérdida del interés por la vida se refleja una incapacidad para amar.

En lo esencial parece significar dos cosas, o una sola cosa compuesta: que Zoe se dirige a Norbert desde el interior de su mundo privado de significación, de lo que llamaremos delirio, y se dirige a él usando su antiguo amor por ese hombre para mostrarle el modo de recobrar su “interés perdido por la vida” (con las palabras con las que Freud resume la fábula), de recobrase, como dice Freud en “sobre psicoterapia”, de su “aversión a la sexualidad, de su incapacidad para amar”²⁹.

También cita más abajo, en la misma página:

Creo que podríamos imaginar a Norbert presentándose a Zoe como si buscara alivio para sus sufrimientos; en cualquier caso, presentándose como siendo incapaz de ocultar que se encuentra en un estado de tortura respecto a ella (¿cómo puede ella, habiendo crecido junto a él o cerca de él, no aceptar su falta de reconocimiento como algo que se dirige a ella en un conocimiento inevitable?), en un estado rayano en la demencia indefensa.

Efectivamente, tanto la comedia de Sturges como la obra de Jensen que examina Freud, aluden esencialmente al tema del reconocimiento

²⁸ *Ibid.*, p. 289.

²⁹ *Ibid.*, p. 292.

del otro y de ahí la relación con el concepto de alienación de Wojtyła que exploraré más adelante en este artículo.

Centrándonos ahora más en la especificidad de los comentarios cavellianos sobre *Las tres noches de Eva*, introduce este un apunte interesante cuando nos hace ver que la película está salpicada de cosas parecidas pero que guardan diferencias entre sí. Cuando Charles/Hopsy explica a Jean/Eva cómo se produce la malta diferenciándola de la cerveza, dice que una se tuesta por abajo y la otra por arriba, sin saber precisar cuál es cual. Cavell observa que la película tiene una gran cantidad de “diferencias entre cosas parecidas”³⁰.

Encontramos otro ejemplo en la indeterminación consistente en si Charles viene en un yate o una gabarra, en las diferencias entre hombres y mujeres, pero también entre mujeres Eve/Jean. Jean dice a Hopsy que “las buenas no son tan buenas como crees y las malas no son tan malas”. Habla Cavell de las diferencias entre sinceridad y teatro y de cada ser humano consigo mismo, arrancado de “sí mismo, reparado por sí mismo, cómica o trágicamente”.

Como vemos, valoraciones muy pertinentes y suspicaces sobre la dualidad y ambigüedad con la que Sturges nos acerca a las contradicciones y dificultades propias de la existencia y de las que podemos extraer poderosas imágenes o metáforas que, lejos de ser evasiones de la realidad, nos permiten ejercitar la búsqueda de la comprensión del sentido trascendente de nuestra vida. Cine y filosofía van de la mano.

No quisiera dejar pasar, a colación de la dualidad que estábamos tratando, un comentario relativo al brindis que la pareja de enamorados y el padre de Jean hacen en la mesa de juego. Brindan, con la ironía propia de Sturges, por “Washington y Valley Forge, Dewey y Manila y Napoleón y Josefina”. Efectivamente, nuestro director no nos permite por mucho tiempo olvidar que estamos ante una comedia que busca también hacer reír.

3. Comentario filosófico fílmico de *Las tres noches de Eva*

Precisamente, el título de la película ya nos remite directamente a un pasaje bíblico muy conocido en la cultura cristiana, pues la alusión al relato de la creación del hombre en el libro del *Génesis*³¹ se hace evidente atendiendo simplemente al nombre de la protagonista. Es más, la cará-

³⁰ *Ibid.*, p. 310.

³¹ GÉNESIS 2-3.

tula animada del filme nos presenta a la serpiente en el jardín del Edén, enroscándose en el árbol del conocimiento del bien y del mal.

Ya en las primeras secuencias de la película se nos muestra a un equipo de investigadores de la época en pleno Amazonas dirigidos por un ingenuo heredero rico que se dedica a estudiar serpientes. El personaje es soltero y se significa en los diálogos iniciales que no tiene ningún interés ni ha tenido ninguna clase de experiencia con mujeres hasta el momento. Su única motivación en la vida es la de estudiar y coleccionar ofidios costeadando él mismo sus propias investigaciones.

La alusión al Génesis en estas primeras secuencias del filme parece evidente. En las catequesis sobre la teología del cuerpo, Juan Pablo II emplea el término de *experiencias originales*, cuando analiza el pasaje bíblico aludido en esta película. De este modo, podemos observar al protagonista caracterizado como ingenuo y encerrado en sí mismo, es decir, en esa “soledad originaria de la persona humana”³². De la misma forma que Adán cumple en este pasaje bíblico con la tarea de nombrar a los animales, según el mandato divino, nuestro protagonista se dedica a estudiar y, por tanto, a realizar un trabajo intelectual que es propio de todo ser humano. En este caso, su vocación o cometido parece ser el estudio de las serpientes. Su identidad (*quién soy yo*) se presenta a través del investigador de la naturaleza y viajero/aventurero.

En este momento estamos asistiendo a lo que, en las catequesis de Juan Pablo II, se denomina el descubrimiento de la alteridad, a partir de la autoconciencia de uno mismo en oposición a Dios, las cosas o del resto de animales. Es capaz, como hombre, no solo de cuidarse y ocuparse de sí mismo, sino también del resto de criaturas del Edén.

Así pues, el significado primitivo de la soledad originaria del hombre está definido a base de un “test específico”. O de un examen que el hombre sostiene ante Dios (y en cierto modo también ante sí mismo). Mediante este “test”, el hombre toma conciencia de la propia superioridad, es decir, de que no puede ponerse al nivel de ninguna otra especie de seres vivientes sobre la tierra³³.

Puede trabajar porque posee un cuerpo dotado de sentidos externos e internos, los cuales le permiten elaborar una imagen de su realidad, de la realidad de la creación de Dios. Este acto de conocer y poner nombre a los animales y cosas es en sí mismo un acto dotado de inmanencia

³² JUAN PABLO II, *Teología del cuerpo. 129 catequesis*, Vocare, 2019, p. 15.

³³ JUAN PABLO II, *Teología del cuerpo. 129 catequesis*, cit., p. 17.

y trascendencia, simultáneamente. J.A. Lombo y J.M. Giménez Amaya afirman que:

En la vida cognoscitiva, encontramos la inmanencia de manera propia y un mayor grado de trascendencia. En efecto, las formas conocidas son conservadas en el viviente cognoscitivo de un modo más profundo que los elementos materiales. En virtud de esas formas, el viviente se desarrolla más ampliamente que en el mero conocimiento físico: por medio de su experiencia, dirige su actividad a una parte más o menos amplia de la realidad material³⁴.

Por tanto, el ser humano se sitúa sobre el resto de las cosas, pues es quien tiene el poder de conocer y dar nombre a todo lo creado. El hombre tiene el conocimiento de lo real, pues posee la forma de las cosas, en el sentido aristotélico del término, y esto le dota de *intencionalidad*, que según Sanguinetti³⁵, esta consiste en la capacidad del conocimiento de “remitir a lo real”.

Sin embargo, en la película, nos sitúa Sturges ante una realidad que el propio Dios reconoce: “no es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda adecuada”³⁶. Podemos reflexionar, de la mano de J.M. Burgos, sobre las cuestiones relativas a ese rechazo que el propio Yahveh realiza en torno a la soledad del hombre. Dice este autor que hay una:

Tensión entre el obrar, con la realización personal y el dominio que lleva consigo y su insuficiencia como meta radical de las aspiraciones humanas. Las cosas nunca satisfacen plenamente al hombre porque no responden a las necesidades más elevadas de su interior³⁷.

Alude también al empobrecimiento que en nuestra época actual se produce en el interior del hombre por la capacidad desmesurada de poseer, junto a un “empobrecimiento de las relaciones humanas”³⁸.

En esta comedia, que retrata con ironía y humor muchas cuestiones sociales, destaca en un momento dado la de “ir a cazar al joven soltero rico”, cuando en la baranda del crucero cada madre aconseja

³⁴ J.A. LOMBO Y J.M. GIMÉNEZ Amaya, *La unidad de la persona*, EUNSA, Pamplona 2013, pp. 38-39.

³⁵ J.J. SANGUINETI, *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, Palabra, Madrid 2005, pp. 42-43.

³⁶ *Génesis* 2, 18.

³⁷ J.M. BURGOS, *Antropología. Una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2017, p. 276.

³⁸ *Ibid.*, p. 276.

a su hija la ropa o tipo de escote que debe ponerse. Se refleja así la cuestión del matrimonio como una vía de subsistencia de las mujeres “casaderas”. Una especie de contrato o pacto social donde no importa la persona salvo por lo que posee, por su poder económico y social.

La firma del divertido Sturges se aprecia desde el comienzo, pues realiza unos juegos de palabras muy humorísticos con el apellido Pike del rico soltero en la secuencia de la baranda del crucero que espera el abordaje de Charles. Es una constante en su cine usar nombres que suenan de forma divertida para una persona anglófona.

Hopsy/Charles abandona metafórica y literalmente el Amazonas de su soledad primigenia subiéndose a un crucero donde tendrá el primer encuentro con Jean/Eve. La mujer de la que se quedará prendado nada más verla; en un primer momento, a causa de su perfume, como expresa claramente el protagonista en uno de los diálogos. De este modo, se hace evidente lo que Burgos enuncia como “la necesidad del otro” en su obra ya citada: “La soledad solo aparece con la aparición del otro. Eva aparece ante Adán como algo radicalmente distinto de todo lo que había contemplado; no es una cosa ni un animal, sino otra persona, es decir, otro yo”³⁹.

Una vez que Jean consigue captar la atención de Charles poniéndole la zancadilla a su paso, podríamos decir, siguiendo una expresión popular, que este “queda prendado” de Eva y lo primero que identifica de ella es su olor, como hemos comentado. El olfato es el sentido que más profundamente y de un modo ancestral identifica nuestro cerebro. Se sitúa en el hipocampo cerebral y forma parte del sistema límbico. Así lo exponen Lombo y Giménez Amaya diciendo que “la información olfativa se incorpora directa o indirectamente de un modo muy inmediato en el denominado sistema límbico, el cual es muy determinante en la integración emocional del procesamiento cortical”⁴⁰. Podríamos decir que accede a lo más profundo e íntimo de nuestro ser. Los olores nos relacionan con lo familiar, lo personal. Podemos decir que el director está expresando que “esta sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne”⁴¹, pues la reconoce en lo más íntimo de su ser. Es la uni-dualidad sexual como experiencia originaria de la humanidad representada en Adán y Eva. La sexualidad posibilita corporal y psíquicamente a la donación de sí en el amor. Podemos decir que, desde una misma humanidad compartida, común, la diferenciación sexual hace posible la

³⁹ *Ibid.*, p. 276.

⁴⁰ J.A. LOMBO Y J.M. GIMÉNEZ AMAYA, *La unidad de la persona*, cit., pp. 54-55.

⁴¹ *Génesis* 2, 23.

atracción mutua entre hombre y mujer y, por tanto, promueve y posibilita la unidad, la constitución de un yo que es un nosotros. Esta unidad en la carne manifiesta un sacramento, que es presencia de lo sagrado en los hombres y, por tanto, constituye una familia.

En efecto, el hombre y la mujer vienen a ser en cierta manera propiedad el uno del otro. De ahí, por una parte, la necesidad de justificarlo entre ellos y, por otra, delante del Creador. (...) Henos ya preparados para comprender el carácter sacramental del matrimonio⁴².

En la película no hay alusiones a la procreación de manera explícita, pero en otro título, Sturges situará toda la trama de la película en la acogida de una madre gestante soltera por un hombre que la ama. La película tiene el sugerente título de *El milagro de Morgan's Creek*. Continuando de la mano del filósofo Wojtyła, recogemos una afirmación categórica que no deja lugar a dudas en este sentido: "Considerada objetivamente, la vida conyugal no es una simple unión de personas, sino una unión de personas en relación con la procreación"⁴³.

Volviendo al hilo del desarrollo de *Las tres noches de Eva*, vemos que el protagonista experimenta, por tanto, una atracción nueva, distinta a todo lo anterior y que ya es sexual. En esta circunstancia, el ser humano se adentra en un diálogo interpersonal como yo-hombre/yo-mujer. Se trata de la comunión mediada por la diferencia sexual. En esta primera parte de la película, todavía la primera noche, si atendemos al título, el enamoramiento de ambos personajes es sincero, pero solo se están desencadenando los mecanismos típicos del enamoramiento.

Vamos a detenernos ahora en las tres escenas que se desarrollan en los camarotes del barco, tanto en el de Jean primero como después en el de Charles y de vuelta al de Jean. En primer lugar, cuando Charles está poniendo el zapato a Jean, tras la zancadilla, Sturges emplea un plano subjetivo de desenfoco y expresa, de este modo, la merma de sus cualidades conscientes y el hecho de que sus sentidos están amonados por el trance que está sintiendo ante la presencia de Jean y su perfume. Queda prendado y el enamoramiento se expresa como un desenfoco de la otra persona, una distorsión.

⁴² K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2006, p. 271.

⁴³ K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, cit., p. 274.



Fotograma de la escena del zapato en el camarote de Jean.

Pero situémonos ahora en un momento más avanzado la película, cuando se produce el suceso de la serpiente que se escapa de su caja en el camarote de Charles. Stanley Cavell ha interpretado la secuencia del siguiente modo:

(...) uso de la “serpiente viscosa” como un objeto aterrador para la mujer, consciente o inconscientemente; un objeto que la hace despertar gritando, y con el que, asegura, había estado soñando toda la noche. Se nos da un coscorrón para invitarnos a interpretarlo a través de Freud. Sin embargo, su misma obviedad psicológica sirve a la narración como equivalente, o avatar, del tema de la inocencia. Demuestra que la sexualidad sigue siendo un problema para la mujer sofisticada y enérgica⁴⁴.

Estamos completamente de acuerdo con esta interpretación, pero podemos hacer una lectura más bíblica y complementaria a la expuesta si entendemos que la serpiente del Edén es símbolo de la tentación y, cuando Jean está huyendo, realmente huye de un tipo de relación inadecuada basada solo en el deseo sexual. La huida de la protagonista, en este caso, sería reflejo del pudor natural que toda persona siente ante la amenaza de la violación de su propia intimidad.

⁴⁴ S. CAVELL, *La búsqueda de la felicidad. La comedia de enredo matrimonial en Hollywood*, Paidós ibérica, Barcelona 1999, p. 62.

Parece que Sturges nos sitúa, inmediatamente después, ante la repetición de la misma escena, pero esta vez en un segundo camarote, el de Jean, donde magistralmente nuestro director nos muestra cómo debe ser el verdadero cortejo: desde el diálogo, la palabra y los gestos de cariño cuando Jean le explica en el diván cuál es su ideal de hombre y este cae rendido en sus brazos. Desde ese momento, ella se convertirá en su único pensamiento vital. Será Charles quien repare en cubrir las piernas de Jean con el vestido que se ha abierto un tanto impudicamente. Ahora él se convierte en el protector del pudor debido de ella; es evidente que no ha llegado el momento de entregarse en el plano sexual, pues están empezando a conocerse el uno al otro. Sobre el pudor habla en profundidad Karol Wojtyła en *Amor y responsabilidad* y llega a presentarlo como un aspecto esencial para que se dé la verdadera relación amorosa.

Por ello, el pudor no tiene razón de ser más que en el mundo de las personas. Este hecho posee, por lo demás, un doble aspecto: por un lado, fuga, tendencia a esconder los valores sexuales a fin de que no oculten los valores de la persona misma; por otro, el deseo de despertar el amor y experimentarlo. De este modo, el pudor prepara, en cierta manera, el camino al amor⁴⁵.

Observamos, también, que Jean se tumba cómodamente en el diván, pero descansando parcialmente sobre el cuerpo de Charles, incómodamente tirado en el suelo, en una posición forzada que nos transmite el estado interno que está experimentando el protagonista. Todo su mundo de seguridades y comodidad infantil, expresado en su labor de ofidiólogo, está saltando por los aires. El encuentro con la mujer es un terremoto para él, una verdadera conmoción existencial.

En cuanto a los encuadres, observamos cómo Sturges transita desde el plano general de la estancia a uno americano donde podemos observar que Charles recoloca el vestido de Jean para evitar la exposición de sus piernas desnudas. Tal vez sea uno de los planos más sensuales del cine de la época. Inmediatamente después pasamos a un primer plano de los rostros, con una marcada disposición de líneas en diagonal, que potencian enormemente, por un lado, la situación de inestabilidad que vive Charles y la pendiente por la que se está deslizando. A la vez, sitúa a Jean en una posición de claro dominio sobre él, mientras envuelve su cabeza con un brazo y acaricia su frente. Todo el mundo intelectual (cognitivo) de Charles se encuentra inmerso en la nueva experiencia de enamoramiento que está viviendo.

⁴⁵ K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, cit., p. 222.

A la mañana siguiente, Jean anuncia a su padre Harry que se ha enamorado de Charles y piensa cambiar de vida. Sturges la presenta vestida de blanco, con abrigo a juego. Imagen muy clara con la que expresa su intención de vivir en la pureza y que anuncia su condición de novia, su intención de prometerse. Sin embargo, pronto se va a producir el hecho que pondrá en crisis toda su relación. Se descubrirá que Eva forma parte de una banda de timadores profesionales, lo que llevará a Charles a desconfiar profundamente de ella y del amor que dice profesarle.

Nos encontramos ahora ante el momento de la caída en el pecado y la desconfianza mutua que proviene del mismo. En esta situación y, a pesar de que los personajes habían puesto los cimientos de un amor auténtico, ambos se encuentran ante la tentación de dudar. Se trata de la caída de la Eva bíblica en la trampa de la serpiente, que implica, en primer lugar, una desconfianza hacia Dios. Esta desconfianza está reflejada en las siguientes palabras bíblicas: “Entonces la serpiente dijo a la mujer: No moriréis; sino que sabe Dios que el día que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal”⁴⁶.

En la película es Charles quien desconfía de la honestidad de su prometida, no reconoce su propia identidad. El pecado empaña esta relación amorosa y se genera un deseo de alejamiento y venganza fruto del desencuentro amoroso. Podemos ilustrar esta situación con un pasaje de san Marcos que presenta la esencia de la antropología revelada por el propio Jesucristo:

Lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre. Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez. Todas estas perversidades salen de dentro y contaminan al hombre⁴⁷.

A partir de este momento se produce un hiato en su relación, que ambos percibirán como una ruptura definitiva, en esa circunstancia. Ambos personajes van a experimentar dos actitudes que Wojtyła califica de “no auténticas” en *Persona y Acción*. Me estoy refiriendo a la actitud del conformismo y la evasión, las cuales se presentan como un obstáculo para el auténtico reconocimiento del otro.

⁴⁶ Génesis 3, 4-5.

⁴⁷ Marcos 7, 18-23.

Con respecto a la primera, este filósofo nos indica que el conformismo “consiste en la renuncia definitiva a buscar la autorrealización en y a través de la actuación ‘junto con otros’”⁴⁸. Sin duda, este conformismo se expresa en la pareja cuando Jean, decepcionada ante la reacción de desconfianza de Charles, renuncia a insistir en la autenticidad del amor que siente por él, se conforma con la ruptura sin luchar ya por aquello que les habría llevado a la realización auténtica de la participación mutua en el amor, orientada desde una conciencia recta. Con respecto a la evasión, proponemos que el deseo de venganza que articula Jean posteriormente y que desarrolló a continuación, forma parte de una conducta evasiva. La simulación del personaje de Lady Eve puede entenderse como un disfraz con el que la protagonista pretende camuflarse y al mismo tiempo impedir que se produzca el verdadero reconocimiento entre ambos.

Me voy a detener a señalar una cuestión importante para comprender lo que, a mi juicio, ocurre en este momento clave del filme. Tras el punto de inflexión donde vemos la dificultad para encontrar y reconocer la verdadera identidad del otro, surge el problema que ya identificara certeramente Karol Wojtyła de “la alienación del otro”. En un sentido no tanto social o político-económico, como desvelaba Karl Marx, sino desde la perspectiva relacional, que se da en “el ámbito de las relaciones específicamente humanas e interhumanas y, por tanto, en el análisis de la relación ‘yo-otro’”⁴⁹.

La alienación puede darse por una circunstancia de odio, deseo de venganza, tal y como apostilla Burgos en un estudio sobre el pensamiento del propio Wojtyła:

La alienación interpersonal aparece en las actitudes y comportamientos de odio, celos, envidia entre sujetos individuales, que, por su importancia para las personas, pueden entenderse también, señala agudamente Wojtyła, como una verificación negativa de la participación, es decir, como una afirmación por vía negativa del valor de la participación⁵⁰.

En esta línea interpretativa, entendemos la reacción de Lady Eve como una alienación de sí misma ahora en el espacio de la “segunda noche de Eva”, donde una vez que se ha roto la relación, la todavía Jean,

⁴⁸ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 338.

⁴⁹ K. WOJTYŁA, “¿Participación o alienación?”, en *IV Conferencia Internacional de Fenomenología*, Universidad de Friburgo (1975).

⁵⁰ J.M. BURGOS, “La filosofía social de Karol Wojtyła. I. Persona, participación, alienación, relación interpersonal”, en *Quién. Revista de filosofía Personalista*, 17 (2023), pp. 93-115.

conseguirá encontrar de nuevo a Charles para cumplir su venganza, haciéndose pasar por otra persona (Lady Eve). En una larga secuencia donde se organiza una fiesta en honor a Charles, ella consumará su venganza propiciando distintas humillaciones del torpe e ingenuo protagonista. Pero al mismo tiempo, se trasluce el reconocimiento de ambas identidades que se vuelven a sentir irremediabilmente atraídos entre sí, como una preciosa expresión del reconocimiento íntimo del amor que subyace en ellos a pesar del pecado y del reconocimiento de los límites y defectos de cada uno de los amantes.

Previamente a la reconciliación que estoy anticipando, hay una frase muy sintomática de Lady Eve que afirma: “no me ha reconocido porque ya no nos queremos”. Es el ejemplo pleno de la alienación que trae consigo el pecado, hasta el punto de hacer desaparecer la imagen de la otra persona. Quedan ciegos, por la ausencia del amor.

Es curioso que en ambos personajes se mantiene una condición de castidad en todo el periodo posterior a la separación. En ningún momento hay alusión a que ninguno de los dos establezca una relación con ninguna otra persona, ni siquiera de forma esporádica.

Podemos hablar también de la “vocación a la castidad” del ser humano. La templanza y la contención sexual es parte del desarrollo y la maduración de la persona que vive orientada al amor y se preserva para un verdadero encuentro amoroso. En estos términos escribe Wojtyła cuando afirma que:

No puede comprenderse la castidad más que con relación a la virtud del amor (de la persona). Tiene ella la misión de liberar el amor de la actitud de placer. [...] ser casto, ser puro, significa tener una actitud “transparente” respecto de la persona de sexo diferente. La castidad es la transparencia de la interioridad, sin la cual el amor no es amor y no lo será hasta que el deseo de gozar esté subordinado a la disposición para amar en todas circunstancias⁵¹.

Podríamos ver que en esta película todo el proceso de reconocimiento de ambos se podría enmarcar en el plano de un noviazgo con altibajos, donde se hace patente que la función fundamental de este proceso previo al matrimonio es donde:

⁵¹ K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, cit., p. 223.

El hombre y la mujer deben, ante todo, constatar la realidad de su amor, porque ya hemos visto que este terreno es fácilmente accesible a los espejismos. Hay que asegurarse de que el amor por la otra persona es una realidad, es decir, que se le quiere tal y como es, con sus virtudes y cualidades, pero también con sus defectos y limitaciones, evitando el grave error de amar, en vez de una persona real y concreta, un sentimiento o una persona inexistente producto de una imaginación inmadura⁵².

De un modo subyacente, la clave de la película gira en torno al reconocimiento de la identidad del otro.

La comprensión de la noción de alteridad como escucha ética y ontológica que despierta en el sujeto la estima de sí por su respuesta responsable hacia los otros, y el cuidado del tú, que denota la esencia relacional de la condición humana⁵³.

Precisamente es la actitud casta de ambos personajes la que permite el reconocimiento del verdadero amor mutuo por encima de las máscaras y deseos de venganza. Cuando se produce la segunda declaración de amor por parte de Charles en el claro del bosque, junto al incordiante caballo, es Eva la que le parafrasea indicando que cree conocerlo desde siempre. Cabe preguntarse si en ese momento ella está hablando desde su corazón o solo es parte de la argucia que trama para vengarse de él. ¿Quién es la auténtica Jean/Eva?, ¿lo sabe ella misma? Tal vez en este momento todavía deba descubrirlo, y este descubrimiento se producirá a medida que comprenda que le resulta imposible hacer daño a Charles. Ella misma tendrá que rebajarse, hacerse “una prima”, tal y como comenta en el filme su desconcertado suegro tras hablar con ella.

Podríamos relacionar la última parte de la película con la nueva ley del Espíritu del Sermón de la Montaña. En este sentido, el dominio de sí al que nos llama dicho discurso de Jesucristo procede del asombro ante la grandeza y belleza del amor verdadero. En el origen de la pureza interior está el descubrimiento impactante de haber sido amados primero de modo pleno y gratuito. Esta es la experiencia de la fe. Sorprendentemente y siguiendo precisamente esta lógica de la confianza, una de las últimas frases de Charles en el filme será para indicar que no le importa saber la verdad de la identidad de Jean/Eva, pues espiritualmente él ya la ha re-

⁵² J.M. BURGOS, *Antropología. Una guía para la existencia*, cit., p. 300.

⁵³ M. ROCHA ESPÍNDOLA, “La vocación del encuentro. Reflexiones sobre la dimensión ética del don de sí mismo a los otros, desde una perspectiva filosófica personalista y dialógica”, en *Quien. Revista de filosofía personalista*, 20 (2024), p. 121.

conocido, es ella, “la misma”, como afirma cómicamente Muggsy al salir del camarote de los amantes.

Cuando, al final del metraje, se proyecte la tercera noche, desde el prisma del perdón y la reconciliación, aparecerá la trascendencia de una nueva relación ya fuera de cámara. Se evidencia que el autodomínio cristiano está dinamizado por una nueva pasión: el deseo de pertenencia, de comunión, que se vive en la recíproca donación por amor. Se trata del profundo significado esponsalicio: “Mi Amado es para mí y yo soy para mi Amado”⁵⁴.

4. Conclusión

A lo largo de *Las tres noches de Eva*, Preston Sturges nos sumerge en una comedia divertida que, más allá de su tono ligero y su enredo matrimonial, encierra una profunda reflexión sobre el reconocimiento del otro. La película nos enfrenta a una dualidad esencial en las relaciones humanas: la dificultad de ver al otro en su autenticidad, sin filtros ni prejuicios, y la necesidad de superar las máscaras impuestas por el miedo, el engaño o la idealización.

El viaje de Charles y Jean/Eva es, en el fondo, un proceso de purificación del amor. Si en la primera noche asistimos a la fascinación inicial, donde la atracción y el deseo dominan la relación, en la segunda vemos cómo la desconfianza y el orgullo llevan al desencuentro y a la alienación. Sin embargo, es en la tercera noche cuando la película alcanza su plenitud: el perdón y la reconciliación permiten que ambos personajes se reencuentren en su verdad, libres de artificios y engaños.

El desenlace del filme, con la puerta del camarote cerrándose tras los amantes, simboliza la entrada en una nueva etapa, una comunión más allá del juego de identidades que los ha separado. Preston Sturges, con la profundidad implícita de sus mensajes, nos recuerda que amar es reconocer, pero también aceptar y redescubrir constantemente al otro, en un acto de entrega que trasciende lo superficial y se arraiga en la verdad del ser.

Bibliografía

- ALONSO, J., *Preston Sturges. Un espíritu burlón*, Ediciones JC, Madrid 2003.
- BAZIN, A., *El cine de la crueldad: Eric von Stroheim, Preston Sturges, Alfred Hitchcock, Carl Th. Dreyer, Luis Buñuel, Akira Kurosawa*, Mensajero, Bilbao 1977.

⁵⁴ *Cantar de los Cantares* 2, 16.

- BURGOS VELASCO, J. M., "El personalismo de Karol Wojtyła: persona, prójimo, comunidad, sociedad", en *Horyzonty Polityki*, 7, (2016), pp. 11-33.
- BURGOS VELASCO, J. M., *Antropología. Una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2017.
- BURGOS VELASCO, J. M., "La filosofía social de Karol Wojtyła. I. Persona, participación, alienación, relación interpersonal", en *Quién. Revista de filosofía Personalista*, 17 (2023), pp. 93-115.
- CAVELL, S., *Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral*, Pre-textos, Valencia 2007.
- CAVELL, S., *La búsqueda de la felicidad. La comedia de enredo matrimonial en Hollywood*, Paidós Ibérica, Barcelona 1999.
- COMAS, A., *Preston Sturges*, T&B Editores, Madrid 2003.
- CORLISS, R., "Preston Sturges por Richard Corliss", en URSINI, J. (ed.), *Preston Sturges. Un humorista americano*, Filmoteca Española/I.C.A.A./Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, San Sebastián 2003.
- DICKOS, A., *Intrepid laughther: Preston Sturges and the movies*, The Scarecrow Press, Metuchen, N.J., and London 1985.
- ESTEVE MARTÍN A. (COOR.), *Estudios filosóficos y culturales sobre la mitología en el cine*, Valencia, Dykinson 2020.
- GEHRING, W. D., *Leo McCarey and the comic anti-hero in American Film*, New York: Arno Press 1980.
- GOMERY, D., *Hollywood. El sistema de estudios*, Verdoux S.L., Madrid 1986.
- HARVEY, J., *Romantic comedy in Hollywood, from Lubitch to Sturges*, Da Capo Press, New York 1998.
- HENDERSON, B., *Five Screenplays by Preston Sturges*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1986.
- JACOBS, D., *Christmas in July. The life and art of Preston Sturges*, University California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1992.
- JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el amor humano: Teología del cuerpo*, Ediciones Palabra, Madrid 2006.
- LASTRA, A., *La filosofía y el cine*, Ed. Verbum, Madrid 2002.
- LOMBO, J.A. Y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona*, EUNSA, Pamplona 2013.
- PIROLINI, A., *The cinema of Preston Sturges: A critical study*, McFarland, Jefferson, North Carolina, and London 2010.
- ROCHA ESPÍNDOLA, M., "La vocación del encuentro. Reflexiones sobre la dimensión ética del don de sí mismo a los otros, desde una perspectiva filosófica personalista y dialógica", en *Quién. Revista de filosofía Personalista*, 20 (2024), pp. 103-123.
- ROZGONYI, J., *Preston Sturges's. Vision of America*, McFarland, Jefferson, North Carolina, and London 1995.

- SANGUINETI, J. J., *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, Palabra, Madrid 2005.
- 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.
- SANMARTÍN ESPLUGUES, J., y PERIS-CANCIO, J.A., *Cuadernos de Filosofía y Cine 01. Leo McCarey y Gregory La Cava*, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, Valencia 2017.
- SANMARTÍN, J. Y PERIS-CANCIO, 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.
- SANMARTÍN ESPLUGUES, J. Y PERIS-CANCIO, J.A., *Cuadernos de Filosofía y Cine 03. La plenitud del personalismo fílmico en la filmografía de Frank Capra (I). De Mr. Deeds Goes to Town (1936) a Mr. Smith Goes to Washington (1939)*, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, Valencia 2019.
- SANMARTÍN ESPLUGUES, J. Y PERIS-CANCIO, J.A., *Cuadernos de Filosofía y Cine 04. La plenitud del personalismo fílmico en la filmografía de Frank Capra (II). De Meet John Doe (1941) a It's a Wonderful Life (1946)*, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, Valencia 2019.
- SANMARTÍN ESPLUGUES, J. Y PERIS-CANCIO, J.A., “La dignidad de la persona y su desarrollo en la comunicación audiovisual desde la perspectiva del personalismo fílmico”, en ESTEVE MARTÍN, A. (COOR.), *Estudios filosóficos y culturales sobre la mitología en el cine*, Ed. Dykinson, Madrid 2020.
- SPOTO, D., *Madcap: The life of Preston Sturges*, Little, Brown and Company, Boston, Toronto, London 1990.
- URSINI, J., *Preston Sturges. Un humorista americano*, Filmoteca española, Madrid 2003.
- WEIL, S. (2000), *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 2000.
- WOJTYŁA, K., “¿Participación o alienación?”, en *IV Conferencia Internacional de Fenomenología*, Universidad de Friburgo, (1975).
- WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, Ed. Palabra, Madrid 2016.
- WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, B.A.C., Madrid 1980.

La donación esponsal y el bien común en *The Long Grey Line* (*Cuna de héroes*, 1955) de John Ford

*Spousal Gift and the Common Good in John Ford's
The Long Grey Line (1955)*

JULEN CARREÑO AGUADO*

Resumen: En este artículo compartimos una lectura filosófico-fílmica en torno a la película de John Ford *The Long Grey Line* (*Cuna de héroes*, 1955). Lo hacemos en el contexto de una investigación más amplia que abarca el estudio del rasgo antropológico de la relacionalidad, con base en el personalismo integral de Juan Manuel Burgos y Karol Wojtyła y desde los presupuestos del personalismo fílmico fundado y liderado por los profesores José Sanmartín Esplugues, José Alfredo Peris-Cancio y Ginés Marco Perles. A partir del estado de cosas anterior, en el presente escrito elevamos una reflexión acerca de la manera en la que la película en cuestión exige, en aras de encumbrar una lectura justa para con el mensaje antropológico del realizador, acudir a nociones cruciales del personalismo wojtyliano como son la donación esponsal y el bien común. A tal fin, abordamos el análisis de algunas escenas centrales recurriendo a algunos pronunciamientos de Wojtyła y de sus estudios en torno a la *communio personarum* del matrimonio y la donatividad y el bien común en este, así como una interpretación holística del filme a modo de paradigma de la concepción personalista del matrimonio por parte de Ford.

Palabras clave: *Cuna de héroes*; John Ford; personalismo fílmico; personalismo integral, donación, bien común.

Abstract: In this article we share a philosophical-filmic reading about John Ford's film *The Long Gray Line* (*Cuna de héroes*, 1955). We do so in the context of a broader investigation that encompasses the study of the anthropological trait of relationality, based on the integral personalism of Juan Manuel Burgos and Karol Wojtyła and from the assumptions of filmic personalism founded and led by professors José Sanmartín Esplugues, José Alfredo Peris-Cancio and Ginés Marco Perles. Out of the

* Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. E-mail: julenalexandre.carreno@mail.ucv.es / ja.carreno@ucv.es. ORCID: 0009-0006-8137-0768

mentioned state of affairs, in the present writing we raise a reflection about the way in which the film in question requires, in order to elevate a fair reading of the director's anthropological message, to turn to crucial notions of Wojtylian personalism such as spousal donation and the common good. To this end, we approach the analysis of some central scenes by resorting to some statements by Wojtyla and his scholars on the *communio personarum* of marriage and donation and the common good in this, as well as a holistic interpretation of the film as a paradigm of Ford's personalist conception of marriage.

Keywords: *The Long Grey Line*, John Ford, filmic personalism, integral personalism, donation, common good.

Recibido 12/02/2025
Aceptado 10/06/2025

1. Contextualización

Estas páginas se enmarcan en nuestra más amplia investigación en torno a la clave antropológica personalista de la relacionalidad en el cine de John Ford y son deudoras de la labor investigadora que han ido elaborando a lo largo de la última década los profesores SANMARTÍN ESPLUGUES, PERIS-CANCIO y, más recientemente, MARCO PERLES¹ en la fundamentación del personalismo filmico; el cual se eleva a modo de estética y antropología aplicada del personalismo filosófico, con base en el personalismo integral de BURGOS y WOJTYLA².

¹ 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 PERLES y J. SANMARTÍN ESPLUGUES, "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; sobre el marco teórico del personalismo filmico, cfr. J. SANMARTÍN ESPLUGUES y J. A. PERIS-CANCIO, "Personalismo integral y personalismo filmico: 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 PERLES, *El personalismo filmico 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.

² Por todas pueden verse, de J.M. BURGOS: a título introductorio en torno al personalismo, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012; acerca del personalismo wojtyliano, sintético y especialmente didáctico, *Para comprender a Karol Wojtyla. Una introducción a su filosofía*, BAC, Madrid 2014, así como el artículo "El personalismo de Karol Wojtyla como Personalismo Integral. Un análisis filosófico y una propuesta", en *Cuadernos de Pensamiento*, 32 (2019), 105-134; en torno a la concepción del personalismo integral, inicialmente nombrado Personalismo Ontológico Moderno, los artículos "El personalismo on-

Recuérdese, a este respecto, cómo BURGOS³ elabora la filosofía personalista integral a partir de la antropología y la ética del pensador polaco, resaltando cuatro rasgos centrales del personalismo wojtyliano: (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 relacionabilidad, como la participación, el bien común y la relación “prójimo-comunidad”.

El personalismo fílmico hace suyos los fundamentos filosóficos del personalismo integral y los desarrolla en una estética y una *praxis* antropológica que acontece en y desde la experiencia que brinda, en el ámbito cinematográfico, la experiencia de “buen encuentro”⁴ con filmes en los que algunos realizadores estructuran en torno a la centralidad estructural de la persona un mensaje de esperanza. En este contexto, partimos en el presente estudio de la concepción de 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; algo que resaltan los propios padres del personalismo fílmico cuando, en una reformulación de 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-

tológico moderno I. Arquitectónica”, en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 1 (2015a), 9-27, y “El personalismo ontológico moderno II. Claves Antropológicas”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 2 (2015b), 7-32; y, en lo referente a la dimensión social o del “nosotros” del personalismo wojtyliano, los artículos “La filosofía social de Karol Wojtyła. I. Persona, participación, alienación, relación interpersonal”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 17 (2023a), 93-115, y “La filosofía social de Karol Wojtyła. II. Nosotros. Comunidad, sociedad y *communio personarum*. El bien común”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 18 (2023b), 7-32.

³ Los trabajos de J. M. BURGOS en la materia son profusos, si bien a efectos del presente 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”, en *Horyzonty Polityki*, 7-19 (2016), pp. 11-33.

⁴ Esos momentos *inspirados de lectura o escucha* en los que S. CAVELL hace descansar una concepción de la experiencia basada en la libertad de conciencia que no acepta como definitiva –a efectos ontológicos, gnoseológicos y, en última instancia, metodológicos– ninguna experiencia previa (cfr. *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard University Press, Massachusetts 1981).

casos, y, especialmente, hacia todo lo que expresa su capacidad de amar, vinculada con su felicidad⁵.

Todo ello teniendo presente que, como recuerdan los propios PERIS-CANCIO, MARCO PERLES y SANMARTÍN ESPLUGUES:

el mayor riesgo que la filosofía contrae cuando se aproxima al séptimo arte es hacer de las películas una especie de *ancillae philosophiae*, por la cual los filmes sirven para ilustrar tesis filosóficas, sin una excesiva vigilancia acerca de si con ello se está haciendo justicia a lo que quiere expresar la pantalla o si, por el contrario, se está haciendo un uso instrumental de las imágenes en movimiento para enriquecer o hacer más atractiva la prosa filosófica⁶.

Precisamente en ese ejercicio de hacer propia la película al que acabamos de referirnos ocupa un lugar central la categoría epistemológica de *texto fílmico*, propuesta por PERIS-CANCIO y que colabora en una mejor comprensión de la manera en la que se articula y encarna la relación entre filosofía y cine en el vivir y preguntar del cinéfilo:

La distinción entre un filme y un texto fílmico es sencilla: un *texto fílmico es el reflejo de un filme que se quiere leer con atención, al que se dedican varios visionados y del que finalmente se acaba escribiendo algo*. Pero no es lo que se ha escrito sobre el filme lo que constituye “el texto fílmico”, sino la lectura atenta que se ha hecho del mismo que permite escribir sobre él⁷.

A partir del estado de cosas descrito, y aunque la profusa labor de los padres del personalismo fílmico merecería un detenimiento que en esta ocasión no podemos dedicarle por razones de extensión, en la presente queremos compartir el *texto filosófico-fílmico* –es decir, nuestra experien-

⁵ J. SANMARTÍN ESPLUGUES 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.

⁶ En “La filosofía del cine que sostiene el personalismo fílmico: la centralidad de la experiencia y el análisis filosófico-fílmico”, cit., p. 49.

⁷ En “La lectura de películas del cine clásico de Hollywood como fuente de conocimiento filosófico. Comparación de la obra de Stanley Cavell con la de Robert B. Pippin”, en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 14 (2019), pp. 207-221; p. 213. A este respecto, en un trabajo posterior explican PERIS-CANCIO, MARCO PERLES y SANMARTÍN ESPLUGUES que “nos referimos a algo que todos estamos en condiciones de hacer cuando vemos una película y creemos comprenderla. Estamos ante un flujo de ideas, emociones, ecos... que se suscita en el pensamiento de cada persona a partir de la experiencia que le ha supuesto ver ese filme” (en “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; p. 55).

cia personal de “buen encuentro” con la obra, entendido el término en sentido cavelliano⁸– en torno a *The Long Grey Line* (*Cuna de héroes*, 1955) –en adelante, *LGL55*–. Una película de madurez de Ford que, desde nuestra atenta y repetida aproximación, remite a un constructo central en la filosofía de la acción wojtyliana, como es la donación habilitante del bien común; la cual halla su máxima expresión antropológica en el matrimonio en cuanto a dualidad personal homóloga a la trinitaria⁹. Precisamente desde el ejemplo de la vida ordinaria del matrimonio Maher, de sus luchas y sus anhelos, sus trabajos y fracasos; todo ello desde las expresiones de su capacidad de amar, fundadas en la familia.

2. La familia, eje del personalismo integral wojtyliano

La familia ocupa un lugar preeminente en la antropología personalista wojtyliana, hasta el punto de que afecta esencialmente a la ontología misma de su filosofía; y es que, como recoge GUERRA, “no es una mera agregación de individuos o una instancia social entre otras muchas, sino un *modo de ser de la persona*”¹⁰. Abundan los ejemplos que el pensador polaco ofrece a este respecto desde su juventud, en la que sufrió la temprana pérdida de su madre y su hermano –a los nueve y a los doce años, respectivamente–. Precisamente a la primera dedicó, a sus diecinueve años y una década después de su fallecimiento, el conocido poema *Sobre tu blanca tumba*, que encontramos oportuno reproducir aquí en su integridad:

*Sobre tu blanca tumba
florece las flores blancas de la vida.
Oh, cuántos años son ya sin ti –¿Cuántos años?
Sobre tu blanca tumba ya cerrada por años
una cosa parece levantarse
inexplicable como la muerte.
Sobre tu blanca tumba,
Madre, extinto amor mío,
desde mi amor filial*

⁸ CAVELL, *Pursuits of Happiness*. cit., p. 13.

⁹ Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Varón y mujer en la “Teología del cuerpo” de Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 277-287; p. 280. En el mismo sentido se pronuncia J. J. PÉREZ-SOBA al recoger que el matrimonio y la familia son el referente primero de la *communio personarum* (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. 77).

¹⁰ En *La familia en la filosofía de Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 189-302.

una oración:

*A ella dale el descanso eterno*¹¹.

Traemos a colación estos versos de juventud de WOJTYLA por dos motivos: el primero, ya anticipado más arriba, se refiere al hecho de que nos interesa resaltar el lugar preeminente que la familia ocupó en el pensamiento del autor desde sus primeros escritos, aun tratándose estos de reflexiones literarias¹²; el segundo, más prosaico y práctico, es que, como trataremos de evidenciar a lo largo de las páginas que siguen, los versos anteriores bien pudieran haber sido escritos por el protagonista principal de la película de Ford que inspira este escrito, Martin Maher. Si bien en tal caso el poema habría estado dedicado a los seres amados a los que el sargento instructor de West Point vio partir: su mujer, Mary, su hijo¹³ y otros tantos *hijos de los otros* a quienes el matrimonio Maher se entrega en el filme como si de los propios se tratara. Y es que, si algo enseña Ford en *LGL55*, es que, como recoge GUERRA refiriéndose al pensamiento de WOJTYLA, “la familia como familia no se descubre solo cuando esta se encuentra al margen de las dificultades y de las tentaciones”, sino que, por el contrario, “pareciera que el *eidos* y el *ethos* familiar se muestran en forma de drama aun cuando varios de sus miembros mueran”¹⁴. De ahí que la donatividad constituya el fundamento de la relacionalidad personalista wojtyliana. Y por eso en estas páginas queremos centrarnos en la realidad a la que WOJTYLA adjudicó la máxima expresión de dicha entrega y donación amorosa: el matrimonio como germen de la familia. Lo hacemos desde un filme de madurez de Ford en el que el realizador nos invita a considerar, precisamente, esta experiencia amorosa en la construcción de la comunidad de personas por excelencia.

3. La donatividad sponsal en el personalismo integral: la *communio personarum* wojtyliana

En su ensayo “La familia como *Communio personarum*”, que integra dos escritos de 1974 y 1975, WOJTYLA invoca el 24 de la *Gaudium et Spes*

¹¹ R. GUERRA, *La familia en la filosofía de Karol Wojtyla*, cit., p. 291.

¹² Tal vez el mejor ejemplo de ello venga dado por la conocida pieza teatral *El taller del orfebre* (K. WOJTYLA, *El taller del orfebre*, Palabra, Madrid 2021), a cuyo estudio hemos dedicado recientemente un artículo en vías de publicación en esta misma revista (J. CARREÑO, “El taller del orfebre, del papel a la pantalla: un ‘buen encuentro’ desde el personalismo filmico”, en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 21 (2025)).

¹³ Como se observa a partir de la lectura de la autobiografía de Maher, *Bringing Up te Brass*, el matrimonio no tuvo hijos; el niño de los Maher que fallece al poco de nacer es un añadido de la película de Ford.

¹⁴ En *La familia en la filosofía de Karol Wojtyla*, cit., p. 291.

para insistir en la idea de que la semejanza del hombre con Dios se da en razón de su capacidad de relación donativa. Y, bajo este presupuesto, presenta la *communio* como categoría ontológica anterior y más amplia que la socialidad entendida como mera característica humana¹⁵. De hecho, en el escrito en cuestión, el pensador defiende que la máxima expresión y concreción de esa *communio* es la unión conyugal, pues en ella el don de sí es el más próximo al realizado por Dios para con el hombre.

Una idea sobre la que vuelve, desde una óptica más filosófica, en “La persona: sujeto y comunidad” –publicado originalmente en 1976–, donde WOJTYLA referencia el amor esponsal como el mejor ejemplo de la manera en la que el “yo-tú”, la relación interpersonal, alcanza la realización de la dimensión social del “nosotros”, precisamente “cuando los cónyuges aceptan en esta relación el conjunto de valores que puede definirse como bien común del matrimonio y a la vez –por lo menos de modo potencial– de la familia”¹⁶. Como recuerda GUERRA, en la filosofía personalista del pensador de Cracovia, “la familia no aparece como una realidad derivada o secundaria, sino precisamente como una dimensión constitutiva de la experiencia humana”, de suerte que “explorar la dimensión familiar de la existencia se configura, por ello, como una ventana de acceso a lo humano en su aspecto dinámico y concreto”¹⁷.

Con base en lo anterior, tratándose la donación de un elemento nuclear en la estructura conceptual de la participación fundada en la proximidad y, por ende, de la relacionalidad en cuanto a clave antropológica personalista, proponemos una lectura de la donación matrimonial en el lenguaje visual fordiano a partir, no de los múltiples filmes en los que el director aborda la institución en cuestión, sino de aquel en el que percibimos que hace del matrimonio el centro estructural de una narración en torno a la vida de personas que encomiendan su acción a la realización del mandamiento personalista del amor en la especificidad y contingencia de la realidad matrimonial. Una película en la que Ford nos invita a explorar las sucesivas etapas de la vida conyugal, en sus diferentes estadios. Creemos que es lo que acontece de manera paradigmática en *LGL55*, filme de madurez en la obra del director en el que hallamos un tratado completo de la problemática, sin perjuicio de que episodios particulares acerca de la donación matrimonial y el bien común del proyecto conyugal constituyan la espina dorsal de trabajos del mismo periodo de

¹⁵ K. WOJTYLA, *Trilogía inédita. III. El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2003, pp. 231-234.

¹⁶ En *Trilogía inédita. II. El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 2014, p. 92.

¹⁷ En *La familia en la filosofía de Karol Wojtyla*, cit., p. 189.

su producción, a nuestro ver, informada por una especial preocupación del cineasta por la exploración antropológica en torno al matrimonio, como *She Wore a Yellow Ribbon* (*La legión invencible*, 1949), *Rio Grande* (*Río Grande*, 1950), *The Quiet Man* (*El hombre tranquilo*, 1952) o *The Wings of Eagles* (*Escrito bajo el Sol*, 1957). Todos ellos abonan la cuestión de manera central, si bien es la película cuya lectura queremos compartir en este foro la que, a nuestro ver, Ford dedica a mostrar al espectador atento el complejo accional de la entera vida matrimonial de los donantes en clave personalista.

4. *The Long Grey Line* (*Cuna de héroes*, 1955): una aproximación desde el personalismo fílmico

Cuando, en la conocida entrevista que Ford concediera a BOGDANOVICH y que diera lugar a un libro de este insoslayable en la materia, el entrevistador preguntaba al director si *LGL55* es “la historia de un fracasado que triunfa de modos que no podía prever”, Ford respondía afirmativamente¹⁸. Y es que, como relata el nieto del director, aunque la autobiografía de Martin Maher *Bringing Up the Brass: My 55 Years at West Point* (1951), en la que está basada la película, no le pareció a Ford una gran obra literaria y apenas la siguió en su versión cinematográfica¹⁹, desde un primer momento se vio movido a elaborar su propia versión del relato²⁰. Dicha versión difiere, como acabamos de expresar, en la práctica totalidad de los acontecimientos recogidos por el sargento Maher en su libro, si bien a efectos del análisis que nos ocupa queremos centrarnos en uno que apunta directamente al centro estructural de la propuesta de Ford: la familia, a partir del amor conyugal y en su expresión en la relación paterno-filial. Como hemos comentado más arriba, los Maher no tuvieron hijos propios y adoptaron a una sobrina; en cambio, el cineasta de origen irlandés –como el propio Martin Maher– hace que el matrimonio conciba un varón que fallece al poco de ser alumbrado. Pero, además, su ahijado será el hijo de un soldado caído en la guerra de quien Martin fuera instructor. Lo que queremos advertir, y al desarrollo de esta idea

¹⁸ P. BOGDANOVICH, *John Ford*, Hatari Books, Madrid 2018, p. 139.

¹⁹ Según T. GALLAGHER, “en realidad casi toda la película es pura invención [...]. Lo cierto es que los Maher no tuvieron hijos, pero adoptaron a una sobrina; los personajes de Red Sundstrom no aparecen en el libro, como tampoco la mayor parte de los episodios. La crónica es una colección bastante insoportable de historias de vestuario y de cuentos sobre la vieja Irlanda, con un prólogo de Eisenhower” (en *John Ford. El hombre y su cine*, Akal, Madrid 2009, p. 436).

²⁰ Tras la larga convalecencia a la que se viera conminado como consecuencia de una intervención quirúrgica ocular (cfr. D. FORD, *Pappy. The Life of John Ford*, Da Capo Press, Nueva York 1998, p. 263).

dedicaremos las líneas que siguen, es que, como tantas otras veces en su obra, Ford se sirve de un marco histórico, institucional y social –West Point y las guerras mundiales– no para elevar proclamas nacionalistas, sino para abordar, en su nicho cultural, un tratamiento profundo de las relaciones personales en la dinámica de construcción de la identidad con base en acciones de reconocimiento y participación en las dimensiones del “yo-tú” y del “nosotros”. En este caso en lo que constituye un elogiado estudio del significado y la relación entre la familia como sede nuclear de la sociedad y la institución como familia.

4.1. *West Point y los Maher: la familia en la institución y la institución como familia*

Como apunta CASAS, *LGL55* es uno de esos pocos filmes que Ford pudo realizar “para su satisfacción personal, sin importarle demasiado la aceptación o consecuencias que la empresa pudiera tener”²¹. Puede parecer un filme patriótico sobre el ejército articulado en torno al emblema del simbólico West Point. Pero tiene más capas²². En él, los desfiles y las marchas militares son una suerte de *elan* bergsonianiano; es la vida renovándose en cada soldado, en la *communio personarum* de cada quinta²³; y, paradójicamente, es también metáfora de la falsa previsibilidad a la que nos acogemos: en una marcha, sabemos lo que viene en cada paso, pero son personas diferentes cada vez las que los interpretan. Eso es precisamente lo que evoca la “long grey line” –creemos que, en este sentido, la traducción del título al castellano apunta en un sentido equivocado, por superficial y en exceso denotativo– que da título a la película: la columna que dibujan los soldados en su marcha; la vida, nunca blanca o negra, en su despliegue. Y es que, como apunta GALLAGHER, en *LGL55* Ford traslada la sensación de que “la creación entera está en tránsito” y de que “somos peregrinos a merced de la corriente”, a pesar de lo cual “jamás podemos detenernos, descansar y librarnos de nuestras cargas”,

²¹ En *John Ford. El arte y la leyenda*, Barcelona 1989, p. 317. Según el autor, en cambio, esta no está a la altura de otras que puedan ser incluidas en dicha categoría; para él, “un cierto maniqueísmo y una recreación en los aspectos menos atractivos de la historia empobrecen el resultado final”.

²² Según J. McBRIDE, el filme “posee todos los tópicos de un espectáculo patriótico de la era de Eisenhower destinado a glorificar el sistema americano” –el propio presidente Eisenhower comparece en su juventud como personaje (interpretado por Harry Carey, Jr.)– y, con todo, “es una de las películas más esquizoideas de Ford, en la que se expresan actitudes profundamente contradictorias del director con respecto al ejército y al sueño americano” (en *Tras la pista de John Ford*, Cult Books, Madrid 2021, p. 600).

²³ McBRIDE apunta a esta lectura de “la vida como un desfile” en *Tras la pista de John Ford*, cit., p. 591.

pues “en cualquier instante puede surgir la sinrazón y el caos. Sin embargo, el hombre sabio subsiste”²⁴.

La vida de Martin Maher se localiza en ese pulso. Como un viajero marceliano²⁵, el migrante irlandés avanza a empellones a lo largo del filme en busca de un orden, de un sentido, resistiendo los embates que le va proponiendo el camino; GALLAGHER llega a decir de él –a nuestro ver, con acierto– que “es un personaje sometido a fuertes tensiones, algo así como una alegoría de John Ford, el tipo empático y lleno de conflictos personales que siempre se queda en segundo plano”²⁶. Por su parte, dice EYMAN que “la historia de Marty Maher es la saga de un desastre”, pues lo único que acierta a hacer es “irritarse ante su triste papel en la vida, su incapacidad para hacer grandes cosas”²⁷. Creemos que la apreciación del autor yerra en la mayor: *LGL55* no es la historia de Martin, sino la del matrimonio Maher; es esta, precisamente, la aproximación que permite descubrir cómo el instructor sí logra hacer grandes cosas, si bien a través de la entrega amorosa. Y es que ese camino que ha de recorrer Martin no es otro que el del amor, que “exige necesariamente aceptar el misterio como uno de sus elementos característicos”, pues el conocimiento que a partir de él se alumbraba “aparece como un camino, que se inicia, pero que no se sabe adónde va a conducir pues manifiesta una profundidad insondable”²⁸. Todo ello bajo el paraguas narrativo de una estructura que, como explica CASAS²⁹, recuerda solo tangencialmente los graves acontecimientos históricos que contextualiza la trama para proponer, situando en el centro a las personas, una construcción dramática bipartita: una primera parte formativa o de aprendizaje de los personajes y una segunda de desgarrar e incompreensión por la que aquellos han de transitar, siendo el nacimiento y la muerte del hijo de los Maher el punto

²⁴ En *John Ford*, cit., p. 422.

²⁵ Nos referimos aquí a la concepción de la libertad como creación personal a la G. MARCEL nos convoca y que haya sustento en la asunción de que *ser es ser en camino* hacia un objetivo que *juntos vemos y no vemos* (cfr. *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Ediciones Sígueme, Madrid 2022; especialmente el segundo de los ensayos allí recogidos, *Fenomenología y metafísica de la esperanza*, en el que el autor afirma que “por una paradoja solo sorprendente para un pensamiento muy superficial, cuando menos se experimente la vida como cautividad, menos será capaz el alma de ver brillar esta luz velada, misteriosa, que [...] está en el hogar mismo de la esperanza”, p. 44).

²⁶ En *John Ford*, cit., p. 437.

²⁷ En *John Ford. Print the Legend*, T&B Editores, Madrid 2006, p. 423.

²⁸ PÉREZ-SOBA, *El misterio del amor según Karol Wojtyła*, cit., p. 70. Como explica seguidamente el autor, conocer ese misterio amoroso supone descubrir “una riqueza interior de contenido que no se puede, ni objetivar, ni dominar plenamente, que implica de tal modo la intimidad de la persona que llega a afectar su subjetividad de una forma irrenunciable y que mueve de tal forma a la misma que parece a veces que es el amor el que la domina”.

²⁹ En *John Ford. El arte y la leyenda*, cit., p. 319.

de inflexión³⁰. Y es que, como concluye CASAS, en *LGL55* “los acontecimientos se suceden con naturalidad, y siempre importan más los hechos individuales o familiares que los colectivos, entendiendo colectivos como los que deberían mostrar constantemente la evolución de la vida familiar en West Point”³¹. Lo cual es así porque, a nuestro ver, el filme es depositario de un mensaje antropológico personalista en torno a la familia, y no una producción que abunde en la apología del patriotismo. De hecho, como trataremos de exponer, la realidad que representa el binomio West Point-Maher destila un mensaje personalista netamente wojtyliano en torno al bien común y la paternidad:

Si otros organismos sociales, bajo algunos aspectos más poderosos que la familia, tienen el deber de garantizar el cumplimiento de la propia función personalizadora (y eso constituye su tarea fundamental, que deriva de la definición misma de orden social); si tienen el deber de tutelar del peligro de la alienación al hombre que vive socialmente con ellos, *deben apoyarse en la familia*, deben garantizar, ante todo, el cumplimiento de la función no solo procreadora, sino también personalista, de comunión, que solo puede ser propia de la familia y para la que es insustituible³².

Lo que tratamos de decir es que en *LGL55* Ford muestra cómo incluso una institución del calado social y cultural de West Point debe apoyarse, tan pronto como encarna en realidades personales únicas, en la familia. En este caso, en la familia Maher; curiosamente, una familia originariamente ajena a la idiosincrasia de la que es estandarte la institución. De ahí que el realizador del filme comparta con el espectador la trayectoria de la vida familiar de Martin y Mary como una realidad comunal en constante transformación, en la medida en que los amantes avanzan en su autoconfirmación y autodeterminación desde y a través del otro. Como explica GUERRA:

la trascendencia social de los fenómenos que acontecen al interior de la vida familiar es enorme ya que todas las virtudes públicas, necesarias para una ética social realmente operativa,

³⁰ También MCBRIDE hace referencia a estas dos partes en el filme, afirma que este “acusa un exceso de comedia en su primera mitad, que contrasta duramente con la atmósfera sombría y de pesadilla que viene después” (en *Tras la pista de John Ford*, cit., p. 601). No lo consideramos un hecho negativo, sino, al contrario, una muestra de maestría en un trabajo que afronta la difícil empresa de retratar la totalidad de la vida de un grupo de personas ante las encrucijadas y los retos que les plantean sus amores.

³¹ En *John Ford. El arte y la leyenda*, cit., p. 322.

³² K. WOJTYLA, *El don del amor*, cit., p. 268. La cursiva es propia.

se construyen en la vida privada, particularmente, en el espacio familiar³³.

A su llegada a West Point Martin está desubicado; no sabe adónde ha llegado, su vocación no es el ejército y Ford muestra mediante una batería de escenas cómicas que el nuevo recluta desentona. Incluso acaba en el calabozo por enfrentarse a otro recluta que ha delatado a un tercer compañero al que él había encubierto cuando se saltaba la norma para prometerse en matrimonio: “Ay, el matrimonio, qué bonito es eso... llena mi corazón de alegría aun encerrado en esta horrible mazmorra”, le oímos decir con ocasión de la visita de sus nuevos camaradas (figura 1).



Figura 1. Fotograma de *The Long Grey Line* (*Cuna de héroes*, 1955).

Paradójicamente, el canto melancólico de ese anhelo hallará pronta respuesta en el enigmático silencio que le ofrece otra recién llegada, Mary O'Donell, a modo de preámbulo de la decisión más trascendente en la vida de ambos.

4.2. Del mutismo a la decisión libre y madura

En Mary tendrá Martin la oportunidad de colmar esa vocación matrimonial mediante una relación en la que los dos sufren una evolución que pasa por todas las fases hasta encumbrar la madurez en el encuentro donativo. Tanto es así que en su unión conyugal acontece eso a lo que WOJTYLA se refiere en su escrito “Reflexiones sobre el matrimonio” –en el que explica la triple integración de tres órdenes en él: persona, gracia y

³³ En *La familia en la filosofía de Karol Wojtyla*, cit., p. 301.

sacramento— cuando explica que “el sacramento, en tanto que signo eficaz de la gracia, crea en la naturaleza fuerzas sobrenaturales, fuerzas que hacen posible la vida plena de la persona humana, pero no la realizan todavía”, pues “la puesta en movimiento de todo lo que llevan adelante esas fuerzas, su penetración en la vida de la persona, es precisamente el deber del hombre, el deber de los hombres que a través del sacramento entran en la esfera de la gracia”³⁴.

En efecto, siguiendo a WOJTYLA podemos afirmar que en el filme Ford trata con delicadeza y hondura esa entrada de dos personas al mismo tiempo en la esfera de la gracia, y nos hace partícipes en diferentes momentos de que “si uno de los dos no aporta su libertad y su decisión madura, si no se le permite expresarse, entonces no habrá sacramento y, por lo tanto, no habrá gracia”³⁵ (figura 2).



Figura 2. Fotogramas de *The Long Grey Line* (*Cuna de héroes*, 1955).

En relación con lo anterior, en los primeros compases de la relación, cuando Martin se deslumbra ante la joven y pretende cortejarla, Ford ofrece secuencias en las que Mary destaca por su mutismo, igual que ocurriera con Mary Kate Danaher en *The Quiet Man* (*El hombre tranquilo*, 1952). Si bien en este caso el silencio de la pretendida no acoge la tensión propia de la atracción primera que viéramos, apenas tres años antes, en el mencionado romance localizado en la ficticia *Innisfree*; ahora el silencio de Mary se presenta como una estrategia de la joven para aplacar el atrevimiento, la insolencia y la vanidad de un

³⁴ En *El don del amor*, cit., pp. 84-89; p. 88.

³⁵ *Ibid.*, p. 89.

Martin que reúne las características propias de la juventud y de un embelesamiento inmaduro³⁶.

Con todo, como dice GALLAGHER, “en *Cuna de héroes* las cosas parecen simples, pero no lo son”³⁷. Tal y como Ford la retrata, West Point no es solo una institución militar; es una familia. Mas, insistimos, no en el sentido de que represente una fuente positiva de valores, sino, al contrario, porque es la realidad interpersonal del matrimonio Maher la que en el filme destila el sentido de la entrega amorosa de la que habrá de nutrirse la institución. Y, a su vez, West Point es la familia que perfecciona el destino del matrimonio Maher, pues los reclutas actualizan la paternidad de los cónyuges. Con otras palabras, Ford pone en su película la institución al servicio de la familia, haciéndola familia desde la renovación de la relacionalidad. He aquí la clave personalista de lectura. Hay una escena en particular que abona esta interpretación: al conocer que Mary no podrá volver a tener hijos, el silencio informa unos momentos en los que los cónyuges se debaten entre la compasión y la culpa... entonces escuchamos, in crescendo, la melodía de una marcha; es la misma marcha que los reclutas cantaban el día que Martin llegara a West Point años atrás. Mary pide a su marido que la ayude a asomarse a la ventana para verlo y Ford emplea un zoom de aproximación desde el exterior para acercar a esos jóvenes soldados a la meditativa pareja, en un plano enmarcado por las hiedras (figura 3).



Figura 3. Fotogramas de *The Long Grey Line* (*Cuna de héroes*, 1955).

³⁶ CASAS, *John Ford*, cit., p. 322.

³⁷ En *John Ford*, cit., p. 423.

Se trata de una secuencia cargada de significado: la vida crece en el exterior, literalmente, en torno a Mary y Martin, y resuena en las voces de aquellos a cuyo cuidado es llamado el matrimonio. Los cadetes serán esos hijos que los Maher no podrán tener. Esas “personas nuevas”, como dice WOJTYLA, a través de las cuales el matrimonio adquiere verdadera plenitud, “no solo en sentido biológico o sociológico, sino precisamente en cuanto comunidad, por su naturaleza de comunión, que existe y obra sobre la base del donarse humanidad y del mutuo intercambio de dones”³⁸.

“Trata de buscar en tu corazón, Martin, trata de aceptar la voluntad de Dios...”, le espolea Mary. La vida sigue, inexorable... los desfiles y marchas son un diapason en esa cruz del buen Martin, que a ratos tiene algo de Job. La maternidad de Mary aquí es como la de Dallas en *Stagecoach (La diligencia, 1939)*: una maternidad de todos, casi mariana. Una figura de la maternidad como modelo de virtudes que halla sustento en la generosidad y el desprendimiento y que, como sostiene LANUZA AVELLO, resulta típicamente *newdealista* –y, añadimos ahora, también típicamente fordiana más allá del contexto histórico de referencia:

La virtud de la fortaleza o constancia ante las adversidades aparece estrechamente vinculada a la templanza. Lo demuestran los personajes femeninos que encarnan a madres que no pueden tener hijos y, asumiendo dicha condición, deciden adoptar como propios a hijos de otras mujeres, como Mary O’Donnell³⁹.

Pero, además, y esto es clave a efectos de la lectura que proponemos, en *LGL55 Ford* logra una natural armonía entre esta concepción de la maternidad y la correlativa de la paternidad, en un ejercicio antropológico de eso a lo que WOJTYLA se refiriera como la “unidualidad relacional” propia del matrimonio⁴⁰. Y ello es así justamente porque a lo largo del filme vemos que en los Maher encarna aquello a lo que el filósofo y teólogo polaco se refiriera como el “sabor” del amor conyugal, que no es sino la experiencia de sentido realizado en el cuidado del otro, en la responsa-

³⁸ En *El don del amor*, cit., p. 247.

³⁹ En *El hombre intranquilo. Mujer y maternidad en el cine clásico americano*, Ediciones Encuentro, Madrid 2011, pp. 92-93.

⁴⁰ Ya como JUAN PABLO II, explica: “En su reciprocidad esponsal y fecunda, en su común tarea de dominar y someter la tierra, la mujer y el hombre no reflejan una igualdad estática y uniforme, y ni siquiera una diferencia abismal e inexorablemente conflictiva: su relación más natural, de acuerdo con el designio de Dios, es la ‘unidad de los dos’, o sea, una ‘unidualidad’ relacional, que permite a cada uno sentir la relación interpersonal y recíproca como un don enriquecedor y responsabilizante” (en *Carta a las mujeres* 1995, n. 8).

bilidad⁴¹. Lo que tratamos de expresar es que solo el hecho de que Martin y Mary logren actualizar y realizar el significado donativo de su comunidad hace posible que puedan hacerse cargo de la vocación de cuidado de los otros como si de los frutos de su unidad conyugal se tratase. En palabras del propio WOJTYLA, “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”⁴². Así, el amor de Martin por su esposa se traslada a su ahijado y a los otros reclutas confiriendo un sentido renovado para su propio matrimonio. De ahí que haya conmovedoras escenas en las que vemos al instructor sufrir la pérdida de los soldados como en su día sufriera la de su propio retoño. En una especialmente emotiva vemos a Martin cortar y colocar la tira negra junto a la fotografía de Overton en el anuario de graduación, tras haber sido informado de que este ha causado baja en combate (figura 4)⁴³.



Figura 4. Fotogramas de *The Long Grey Line* (*Cuna de héroes*, 1955).

El amor que Martin y Mary muestran por su ahijado y por otros reclutas es a un tiempo fruto y savia de la *communio* marital en la que reside la clave antropológica de lectura del filme.

4.3. *La communio personarum de Martin y Mary*

Hemos dicho en otras ocasiones⁴⁴ que Ford acostumbra a mostrar las formas de la participación desde su reverso y en su despliegue... y, si

⁴¹ En palabras del propio WOJTYLA: “cuando el sujeto se siente más responsable de la persona, tanto más hay en él de amor verdadero” (en *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2021, p. 142).

⁴² En *El hombre y su destino*, cit., pp. 88-89.

⁴³ GALLAGHER destaca, en relación con esta escena, que “la sutileza con la que Ford estructura las emociones y los estados de ánimo resulta perfectamente nítida” (en *John Ford*, cit., p. 435).

⁴⁴ Cfr., por todas: CARREÑO AGUADO, J., “Centauros del desierto: apuntes para una lectura desde el Personalismo Integral”, en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 16 (2022), pp. 87-114; “Fundamentos personalistas en el cine ‘mudo’ de John Ford: reflexiones desde

tan famosos y queridos son por ello personajes como la Dra. Cartwright de *7 Women* (*Siete Mujeres*, 1966) o los descarriados Ethan de *The Searchers* (*Centauros del desierto*, 1956) y Doniphon de *The Man Who Shot Liberty Valance* (*El hombre que mató a Liberty Valance*, 1962), entre otros tantos, la comunidad que conforman Martin y Mary no se queda a la zaga. En este sentido, encontramos una genialidad propia de Ford la de elaborar todo un tratado personalista del matrimonio con base en una experiencia de unidad conyugal que ve aparentemente malogrado el fin natural último de su ser al perder a su hijo biológico y que, en cambio, es llamada en cada uno de ellos y conjuntamente a redimensionar dicho fin en la forma de la entrega y el servicio a los *hijos de los otros*. Todo ello desde un lenguaje cinematográfico que remite para su mejor comprensión a la concepción personalista de corte wojtyliano del matrimonio y la familia como lugar hermenéutico para el desenvolvimiento del pensamiento sobre el amor. A este respecto recuerda PÉREZ-SOBA que la vocación amorosa familiar ha de entenderse, en la filosofía de WOJTYLA, como “una especial sensibilidad para descubrir en el amor el quicio de toda una vida en la cual es Dios el que toma la iniciativa y se revela al hombre”, hasta el punto de que la respuesta a la vocación pasa por “rastrear en el amor el modo como Dios comunica al hombre su plan de salvación”⁴⁵. Una escena en especial demanda, a nuestro ver, esta lectura. Nos referimos a aquella en la que Ford retrata el fallecimiento de Mary⁴⁶ en una secuencia de insólita belleza que encadena cuatro planos altamente significativos: en el primero, Martin abraza el cuerpo sin vida de su mujer en el porche al tiempo que eleva un sentido “¡Oh, Mary!”, instantes después de que hayamos visto, en plano general de Scope, la mano de ella caer delicadamente (figura 5, arriba a la izquierda); este plano encadena con uno de detalle que muestra a la Virgen María –es decir, ¡Mother Mary!– con el Niño entre sus brazos (figura 5, arriba a la derecha); la cámara, entonces, desciende lentamente hasta alumbrar, al pie de la estatua de María, un portal de Belén que acoge el Misterio (figura 5, abajo a la izquierda); finalmente, un plano lateral nos muestra a Martin apostado frente a la Virgen y el Belén rezando, presumiblemente, tiempo des-

Straight Shooting (1917), *Just Pals* (1920), *The Iron Horse* (1924), *3 Bad Men* (1926), *Hangman's House* (1928) y *Four Sons* (1928)”, en *AYLLU-SIAF*, 5-2 (2023), pp. 73-111; y *Una 'caja de personas': La Diligencia* (1939) como *Carta del Personalismo Fordiano*, en (ESTEVE MARTÍN, A., 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. 163-194.

⁴⁵ En *El misterio del amor según Karol Wojtyła*, cit., p. 73.

⁴⁶ M. MARIAS se refería a esta escena –y convenimos con él– como “una de las muertes más sobrias y emocionantes que he visto en la pantalla” (en “*The Long Grey Line* (Cuna de héroes, 1955). *The Wings of Eagles* (Escrito bajo el sol, 1956). Lágrimas en la garganta”, en *Nickel Odeon*, 26 (2002), pp. 292-294, p. 293).

pués del deceso (figura 5, abajo a la derecha): es Navidad, el tiempo por antonomasia para la esperanza fundada en el nacimiento del Niño Dios⁴⁷.



Figura 5. Fotogramas de *The Long Grey Line* (*Cuna de héroes*, 1955).

Precisamente esa Navidad veremos una escena que, leída en consonancia con la que acabamos de relatar, ofrece otra clave del lenguaje personalista wojtyliano desde el que comprender la manera en la que Ford retrata esos momentos en los que los personajes han de hacerse sensibles a una experiencia única: la del descubrimiento en el amor de las maneras en las que Dios toma la iniciativa para revelarse ante ellos, para dar noticia del bien común en el que inspirar una vocación⁴⁸. La escena, de estética dickensiana, es esa en la que el viejo Martin recibe por sorpresa la visita de unos cadetes y de su ahijado, que irrumpen en el vestíbulo de la casa y montan para él el árbol de Navidad; es decir, reconstruyen con *su padre* ese nosotros que los Maher han ido sembrando a lo largo de toda una vida (figura 6). Con otras palabras, los supuestos en los que los personajes de Ford actúan oponiéndose a una determinada situación de alienación o de no participación desde su máximo compromiso con un bien común que tie-

⁴⁷ GALLAGHER destaca esta escena, interpretando que “estamos ante una imagen de renacimiento espiritual que corresponde a la renovación de las estaciones, es decir, a otra tradición, una “contestación” o “respuesta” a la pregunta planteada por la muerte de Mary” (en *John Ford*, cit., p. 429).

⁴⁸ Como recuerda G. CASANOVA en su estudio acerca del amor y el bien en la antropología wojtyliana, este último ha de buscarse “allí donde se busca el origen de la persona misma”, partiendo de que el origen de la persona está, a su vez, “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 infinitos” (en *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; pp. 171-172).

nen “muy dentro de su corazón”, desarrollan dicha oposición “en el terreno de la solidaridad sustancial”⁴⁹, con base en un previo encuentro en la dimensión “yo-tú” cuyo fundamento no es otro que la donatividad y el compromiso con dicho bien común. Es un patrón recurrente en la filmografía fordiana y es justamente lo que vemos en *LGL55* a través del matrimonio Maher y, en la escena en particular traída a colación, en Martin.



Figura 6. Fotogramas de *The Long Grey Line* (*Cuna de héroes*, 1955).

En resumen, los Maher no podrán educar al hijo que han procreado porque han sido llamados a otra paternidad que habrá de abonar un bien común superior que repercute en la autoconfirmación de cada uno en su propio matrimonio en cuanto a *communio personarum*⁵⁰. Ese es el orden sacrificial que informa el filme. De ahí que autores como GALLAGHER afirmen que Marty carece de la característica “autoridad y la conciencia crítica del sacerdote-soldado tan caro a Ford”⁵¹. En efecto, añadimos, porque el heroísmo del personaje acciona en el modo de ser familiar de la conyugalidad. Y por eso es también un héroe que –a diferencia del héroe fordiano al uso⁵²– no viaja, sino que *llega para quedarse*. Los Maher no abandonarán West Point más que para traer de vuelta a su amiga Kitty y a su ahijado, porque su viaje es relacional, se da a través de los otros, de

⁴⁹ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2017, p. 411.

⁵⁰ Como expresa GUERRA, cuando los amantes “persisten en la recíproca afirmación de su valor trascendente, cuando mutuamente reconocen su verdad como realidad obligante, constituyen una ‘communio personarum’, una comunidad de personas en sentido estricto”. Y, en ella, ocurre que “la paternidad y la maternidad marcan interiormente, y desde esta realidad, toda la estructura de la *communio personarum* adquiere una nueva dimensión” (en *La familia en la filosofía de Karol Wojtyla*, cit., pp. 295 y 298).

⁵¹ En *John Ford*, cit., p. 427.

⁵² Sobre esta cuestión en particular pueden consultarse, entre otros, los trabajos de R. GUTIÉRREZ DELGADO: *Lo heroico en el cine de John Ford* [Tesis de doctorado inédita], Universidad de Navarra 2004; “John Ford and the Author Theory: contribution of Anglo-Saxon criticism towards debate”, *Comunicación y Sociedad*, XXV-1 (2012), pp. 39-58; “Los héroes de John Ford. Melancolía en tiempos de egoísmo”, en *FilaSiete. Monográfico n° 5: John Ford*, 213 (2023), pp. 38-40; “Los ‘fracasados’ de John Ford. Algunas reflexiones sobre el heroísmo y la debilidad de la persona”, en (ESTEVE MARTÍN, A., 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. 119-144.

la participación. Tanto que, como sostiene GALLAGHER, “el bebé de Kitty es un vínculo con el futuro, [...] hace que Martin encuentre sentido a su propia vida, a su pasado y a su futuro”⁵³. Más aún, diríamos que ese ahijado y el resto de reclutas encarnan el sentido contributivo del amor conyugal en la configuración de la identidad del ser amado, que despierta a la conciencia personal en el reconocimiento como tal. PÉREZ-SOBA explica con clarividencia esta tesis wojtyliana:

Karol Wojtyla 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 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 mismo⁵⁴.

Es en este paradigma en el que la unión conyugal se halla en todo momento en el centro estructural de la trama en *LGL55*, igual que el mástil de la bandera que ondea al soplo de la vida, como vemos ir y venir a los jóvenes soldados, actualizándola en la novedad de cada rostro. Rostros como el de los seres queridos que Martin cree ver, ya en las últimas secuencias del filme, cuando los cadetes le dedican un desfile tematizado con cantos irlandeses, mientras Kitty eleva un sentido “ha sido una hermosa vida la de Martin” (figura 7).



Figura 7. Fotogramas de *The Long Grey Line* (*Cuna de héroes*, 1955).

⁵³ En *John Ford*, cit., p. 425.

⁵⁴ En *El misterio del amor según Karol Wojtyla*, cit., p. 84.

GALLAGHER se refiere a la escena en los siguientes términos:

Al extender la mano para tocar a los difuntos que se le aparecen, Martin toma definitivamente conciencia de que el pasado es el presente, de que la tradición está viva, de que la experiencia humana permanece en la memoria y de que en este “Funeral Vikingo” la memoria trasciende a la muerte [...]. El plano final no corresponde al desfile, sino a Martin respirando pesadamente junto a dos generales, convertido, a nuestra imagen y semejanza, en un espectador de su vida⁵⁵.

5. Consideraciones finales

El propósito último de este escrito era el de elevar una lectura personalista del filme *LGL55*. Más concretamente, hemos compartido una reflexión acerca del modo en el que nuestro *atento regresar una y otra vez* a la película en un ejercicio favorecedor del “buen encuentro” con la obra nos permite identificar un mensaje antropológico que es seña de identidad del personalismo que John Ford imprimiera en su cine. Hemos procedido a partir del ingente trabajo fundacional que han realizado previamente y durante más de una década los padres del personalismo fílmico, trazando avenidas de diálogo entre el arte de Ford y la filosofía de Wojtyła que el profesor Burgos ha desarrollado y articulado en su personalismo integral.

Una vez realizado este viaje –siempre naturalmente abierto a su renovada experiencia–, podemos concluir, parcial y provisionalmente, que la película de Ford objeto de estudio demanda una aproximación antropológica que sea capaz de alumbrar niveles de lectura sin los cuales el mensaje del director queda opacado por elementos accidentales de la trama. *LGL55* puede ser leída, superficialmente, a modo de relato patriótico en torno a una institución militar, pero el lenguaje cinematográfico fordiano clama por una filosofía que permita despejar y comprender el centro estructural de la auténtica narración. Este no se halla en West Point, en los conflictos bélicos o en los soldados, sino en el amor conyugal y, por extensión, en el paterno-filial, que halla inspiración en el progresivo y continuamente renovado descubrimiento y en la aceptación de un bien común a cuya realización se es llamado y que se articula en la donación. Desde esta perspectiva, en el presente escrito hemos tratado de aflorar algunas evidencias –extraídas de nuestra experiencia, es decir, de nuestro “texto fílmico”– de que *LGL55* no es reductible a la categoría

⁵⁵ En *John Ford*, cit., p. 433.

del diario militar propagandístico de un veterano, sino que constituye un registro longitudinal de experiencias donativas de dos amantes unidos en matrimonio en el que se hace presente el Ford más libre y auténtico. Con todo, el principal valor de nuestra aportación tal vez resida en lograr que el lector, transitadas estas páginas, decida volver él mismo a la película para *dejarse decir* por ella, en busca de su propio “buen encuentro”.

6. Bibliografía

- BOGDANOVICH, P., *John Ford*, Hatari Books, Madrid 2018.
- BURGOS, J. M., “La filosofía personalista de Karol Wojtyła”, en *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, 6 (2007), pp. 21-32.
- , *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012.
- , *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía*, BAC, Madrid 2014.
- , “El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 1 (2015a), 9-27.
- , “El personalismo ontológico moderno II. Claves Antropológicas”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 2 (2015b), 7-32.
- , “El personalismo de Karol Wojtyła: persona, prójimo, comunidad, sociedad”, en *Horyzonty Polytiki*, 7-19 (2016), pp. 11-33.
- , “El personalismo de Karol Wojtyła como Personalismo Integral. Un análisis filosófico y una propuesta”, en *Cuadernos de Pensamiento*, 32 (2019), 105-134.
- , “La filosofía social de Karol Wojtyła. I. Persona, participación, alienación, relación interpersonal”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 17 (2023a), 93-115.
- , “La filosofía social de Karol Wojtyła. II. Nosotros. Comunidad, sociedad y *communio personarum*. El bien común”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 18 (2023b), 7-32.
- CARREÑO AGUADO, J., “Centauros del desierto: apuntes para una lectura desde el Personalismo Integral” en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 16 (2022), pp. 87-114.
- , “Fundamentos personalistas en el cine ‘mudo’ de John Ford: reflexiones desde *Straight Shooting* (1917), *Just Pals* (1920), *The Iron Horse* (1924), *3 Bad Men* (1926), *Hangman’s House* (1928) y *Four Sons* (1928)”, en *AY-LLU-SIAF*, 5-2 (2023), pp. 73-111.
- , *Una ‘caja de personas’: La Diligencia (1939) como Carta del Personalismo Fordiano*, en (ESTEVE MARTÍN, A., 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. 163-194.

- 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.
- CASAS, Q., *John Ford. El arte y la leyenda*, Barcelona 1989.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, B., *Varón y mujer en la "Teología del cuerpo" de Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 277-287.
- CAVELL, S., *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard University Press, Massachusetts 1981.
- EYMAN, S., *John Ford. Print the Legend*, T&B Editores, Madrid 2006.
- FORD, D., *Pappy. The Life of John Ford*, Da Capo Press, Nueva York 1998.
- GALLAGHER, T., *John Ford. El hombre y su cine*, Akal, Madrid 2009.
- GUERRA, R., *La familia en la filosofía de Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 189-302.
- GUTIÉRREZ DELGADO, R., *Lo heroico en el cine de John Ford* [Tesis de doctorado inédita], Universidad de Navarra 2004.
- , "John Ford and the Author Theory: contribution of Anglo-Saxon criticism towards debate", *Comunicación y Sociedad*, XXV-1 (2012), pp. 39-58.
- , "Los héroes de John Ford. Melancolía en tiempos de egoísmo", en *Fila-Siete. Monográfico nº 5: John Ford*, 213 (2023), pp. 38-40.
- , "Los 'fracasados' de John Ford. Algunas reflexiones sobre el heroísmo y la debilidad de la persona", en (ESTEVE MARTÍN, A., 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. 119-144.
- JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres* 1995 (disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html)
- LANUZA AVELLO, A., *El hombre intranquilo. Mujer y maternidad en el cine clásico americano*, Ediciones Encuentro, Madrid 2011.
- MARCEL, G., *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Ediciones Sígueme, Madrid 2022.
- MARÍAS, M., "The Long Grey Line (Cuna de héroes, 1955). The Wings of Eagles (Escrito bajo el sol, 1956). Lágrimas en la garganta", en *Nickel Odeon*, 26 (2002), pp. 292-294.
- MCBRIDE, J., *Tras la pista de John Ford*, Cult Books, Madrid 2021.
- 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., "La lectura de películas del cine clásico de Hollywood como fuente de conocimiento filosófico. Comparación de la obra de Stanley Cavell con la de Robert B. Pippin", en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 14 (2019), pp. 207-221.

- PERIS-CANCIO, J. A., y MARCO PERLES, 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 PERLES, G. y SANMARTÍN ESPLUGUES, 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.
- SANMARTÍN ESPLUGUES, 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; p. 82.
- SANMARTÍN ESPLUGUES, J. y PERIS-CANCIO, 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.
- WOJTYLA, K., *Trilogía inédita. III. El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2003.
- , *Trilogía inédita. II. El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 2014.
- , *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2017.
- , *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2021.
- , *El taller del orfebre*, Palabra, Madrid 2021.

RESEÑAS

BIBLIOGRÁFICAS

JULEN CARREÑO
El personalismo fílmico de John Ford.
Una antropología de la relacionalidad

Tirant Humanidades, Valencia 2025, pp. 564
ISBN: 978-84-1081-770-8

Hace algo más de una década, los profesores José Alfredo Peris-Cancio y José Sanmartín Esplugues comenzaron –guiados por una intuición fecunda– un análisis filosófico del cine basado en premisas personalistas cuyo fundamento filosófico residía en mi propuesta del Personalismo Integral, a la que durante años y mediante abundantes publicaciones había dedicado un esfuerzo sistematizador que permitía interpretar la filosofía personalista wojtyliana y fundar una corriente personalista específica. Mediante su aplicación del Personalismo Integral a la reflexión fílmico-fílmica, los mencionados profesores respondían a una llamada a reflexionar acerca del cine como gran pedagogo contemporáneo desde una antropología adecuada y colaboraban en la elaboración de una estética personalista que se sumaba a los elementos del Personalismo Integral desarrollados hasta ese momento: una antropología (Wojtyla, Burgos); una teoría del personalismo (Burgos); una ética (Burgos, Wojtyla); una epistemología (Burgos, Wojtyla); un posicionamiento ante la metafísica (Burgos), algunas claves de filosofía social (Wojtyla).

En este contexto, el libro que ahora publica la prestigiosa editorial Tirant Humanidades, y que prologo personalmente, supone un paso definitivo en la consolidación de este proyecto investigador, pues es fruto de la primera tesis doctoral sobre el personalismo fílmico. Su autor, Julen Carreño, trabajando bajo la dirección de su maestro, el profesor José Alfredo Peris-Cancio, comparte en este trabajo con la comunidad científica el primer estudio exhaustivo de personalismo fílmico sobre un director emblemático de esta corriente, John Ford, abordado desde la relacionalidad interpersonal; es decir, incidiendo en el análisis de la persona en el mundo de las personas, tal y como ocupaba y preocupaba esencialmente al cineasta de Maine.

Aunque comprobará el lector que se halla ante una obra extensa, su estructura y el tratamiento literario por parte del autor admite tanto lecturas parciales como diferentes niveles de lectura. Estructurada en

cinco capítulos precedidos de una introducción y unas conclusiones y prospectiva, el libro dedica su primer capítulo a llevar a cabo un estado de la cuestión en torno al personalismo, los personalismos, el personalismo integral y, finalmente, el personalismo fílmico. Posteriormente, en el capítulo segundo atraviesa la figura y obra de John Ford con los rasgos y claves antropológicas del personalismo integral para, en el tercer capítulo, proponer una estructura conceptual, desarrollar una serie de nociones y compartir algunas lecturas personales de la muestra fílmica objeto de análisis, con el objetivo de que ello permita al lector adentrarse en los capítulos más específicamente propositivos: los capítulos cuarto y quinto, en los que la filosofía personalista integral acompaña la lectura de una batería de películas representativas de la relacionalidad personalista del director; que abarcan diferentes etapas, temas y técnicas narrativas de su producción; desde filmes menos conocidos y estudiados de la etapa silente, hasta obras conocidas por el gran público, como *El hombre tranquilo* (que el autor “lee” desde la donación esponsal wojtyliana) o *Las uvas de la ira* (en la que se ofrece un análisis de la dimensión relacional wojtyliana del “nosotros”).

La realización de este valiosísimo trabajo confirma la potencia del Personalismo Integral y su capacidad de aplicación en los grandes temas humanistas de la época; es más, como el Personalismo Fílmico se postula como una dimensión de la estética del Personalismo Integral, este escrito supone un enriquecimiento notable de nuestro proyecto que, hasta el momento, no se había adentrado en los caminos de la estética. En segundo lugar, la obra de Julen Carreño muestra que el Personalismo Fílmico es un potente instrumento para reivindicar un cine respetuoso con la persona y apunta a la necesidad de que a la ética de la atención siga una estética de la mirada. En una sociedad que se despersonaliza y transforma a la persona en un objeto disponible para los más diversos usos, la reivindicación intelectual y cinematográfica de directores que, en una dirección opuesta, han hecho una opción por la persona y sus valores parece de extrema necesidad. Y John Ford es, sin duda, uno de esos directores. No se trata de encasillar a nadie –y menos a intelectuales de su talla–; pero esto tampoco debe ser óbice para mostrar que su visión de hombres y mujeres, así como de su entramado relacional, era personalista, lo que le condujo a apostar por la dignidad y el valor de la persona en cualquier circunstancia, incluso en las más terribles y sórdidas, como el periodo de la Gran Crisis americana, genialmente reflejada precisamente en *Las uvas de la ira*. En este sentido, en los análisis que propone Carreño Aguado queda patente que personalismo no es buenismo, pues el personalismo asume la crudeza de la realidad, solo que no da ante ella

una respuesta desesperanzada. Se mantiene abierto a la esperanza y a la trascendencia gracias a su fundamento cristiano, central en John Ford, aunque sin esperar la salvación tan solo del más allá. Como recogen los personajes fordianos y analiza Carreño Aguado, cada persona debe luchar por ella en la medida de sus fuerzas, debe *participar*, en la terminología de Wojtyła. Esto es lo que hacen los héroes (o antihéroes) de Ford. Son capaces de ir más allá de la dureza de la vida enfrentándose a la despersonalización y sus eventuales situaciones de alienación y, desde un contexto cotidiano y aparentemente sencillo, salvan a quienes les rodean ofreciendo un camino posible de redención –el cual, a menudo, acontece mediante la intercesión de la gracia–. Esto es personalismo y, por eso, John Ford puede ser considerado personalista.

En suma, es este un trabajo en el que Carreño Aguado ha conseguido enhebrar con soltura y sentido reflexiones filosóficas, sociológicas y cinematográficas, aportando madurez al Personalismo Fílmico. Pero tal vez lo más importante es que la calidad del trabajo llevado a cabo y la pasión con la que se ha realizado –que late en cada una de las páginas– permite presumir (como, de hecho, se deduce del título de la obra) que no estamos tan solo ante el brillante final de un periodo de estudio e investigación, sino en el inicio de un largo camino que dará frutos abundantes.

Juan Manuel Burgos

Alberto Oya inicia su obra exponiendo con claridad el propósito fundamental del libro: ofrecer un análisis sistemático y argumentado de la antropología metafísica de Julián Marías, con especial atención a la justificación filosófica de la esperanza en la salvación cristiana y la resurrección. Oya subraya que la legitimidad de esta esperanza no reside en la posibilidad de afirmar su verdad o probabilidad, sino en su carácter de reacción auténtica y autoafirmativa del ser humano. El planteamiento inicial destaca la originalidad del enfoque: no se trata de una apologética religiosa, sino de una investigación filosófica que respeta los límites de la razón y la especificidad de la fe revelada.

En el capítulo dos ofrece una reconstrucción minuciosa de la vida de Marías, contextualizando su pensamiento en los grandes acontecimientos políticos y sociales de la España del siglo XX, como la Guerra Civil, el franquismo y la transición democrática. Muestra cómo la biografía de Marías, marcada por su fidelidad a la República, su exclusión de la universidad bajo el franquismo y su posterior reconocimiento internacional, condiciona su perspectiva filosófica. Se destaca la influencia de Ortega y Gasset y la pertenencia de Marías a la llamada “Escuela de Madrid”, así como su papel en la redacción de la Constitución de 1978. El capítulo no solo informa, sino que permite comprender la raíz existencial y cultural de la filosofía de Marías.

En el capítulo tercero, el autor expone con rigor la estructura teórica de la antropología metafísica de Marías, partiendo del análisis de la ontología de Ortega y Gasset, para quien “mi vida” es la “realidad radical”. Marías amplía este planteamiento distinguiendo entre la estructura analítica de la vida humana (condiciones necesarias, descubiertas mediante análisis metafísico) y la estructura empírica (formas concretas en que se realiza la vida humana, como la corporeidad, la condición sexuada, el lenguaje, la felicidad, etc.). Oya explica cómo Marías sitúa la persona concreta en el centro de la reflexión, defendiendo que la vida humana solo se comprende narrativamente, a través de la biografía. El análisis

de las “instalaciones” (condiciones empíricas como la edad, el sexo, el estar enamorado) resulta especialmente esclarecedor para entender la originalidad del enfoque de Marías y su distancia tanto del naturalismo como de la abstracción vacía.

En el capítulo cuarto, Oya reconstruye la argumentación de Marías sobre la felicidad humana, que identifica con la realización de la vocación personal. Marías sostiene que la felicidad plena es estructuralmente imposible, pues toda elección implica renunciarse a trayectorias igualmente auténticas. Sin embargo, la búsqueda de la felicidad es ineludible, ya que constituye la misma tarea de vivir. Analiza cómo la conciencia de la muerte, entendida no solo como posibilidad, sino como necesidad antropológica, anula la posibilidad de la felicidad y convierte la vida en una empresa fútil. Ante este dilema, Marías concluye que la vida humana postula ontológicamente su propia perdurabilidad indefinida: la esperanza de inmortalidad es un ejercicio de autoafirmación y autenticidad, aunque no pueda probarse racionalmente. El autor señala con agudeza la tensión conceptual entre la estructura analítica y empírica de la vida, y discute críticamente la identificación entre felicidad y realización vital, mostrando sus límites incluso dentro del propio marco de Marías.

En el quinto capítulo, Oya examina la transición argumentativa de Marías desde la filosofía a la interpretación religiosa de la revelación cristiana. Marías argumenta que solo la salvación cristiana mediante la resurrección puede satisfacer la postulación ontológica de la vida humana, ya que implica la perduración no solo del “quién” personal, sino también de la circunstancia y la corporeidad, elementos constitutivos de la identidad personal. Oya subraya que Marías distingue cuidadosamente entre los niveles filosófico y teológico: la posibilidad factual de la salvación cristiana no puede ser demostrada filosóficamente, pues depende de la hipótesis revelada de la resurrección de Cristo. Sin embargo, la coincidencia entre la concepción cristiana de la persona y la antropología metafísica de Marías permite justificar la esperanza cristiana como autoafirmación legítima, sin pretender demostrar su verdad ni su probabilidad. El análisis que nos ofrece el autor destaca la coherencia metodológica y la prudencia filosófica de Marías al evitar confundir los planos de la razón y la fe.

En el sexto capítulo, Oya compara la posición de Marías con la de Miguel de Unamuno, mostrando que, aunque son propuestas filosóficas independientes, existen afinidades relevantes. Ambos defienden la legitimidad de la esperanza en la inmortalidad personal como autoafirmación existencial, aunque Unamuno lo fundamenta en el “sentimiento trágico de la vida” y la “hambre de inmortalidad”, mientras que Marías lo hace

a partir de una sistemática distinción entre estructura analítica y empírica de la vida. Señala que Marías supera la aproximación existencial e intuitiva de Unamuno mediante un aparato conceptual más elaborado y una reflexión más sistemática sobre la identidad personal y la estructura de la vida humana. La comparación enriquece la comprensión del lugar de Marías en la tradición filosófica española y resalta la originalidad de su propuesta.

El autor concluye su obra subrayando el valor de la propuesta de Marías: ofrecer una justificación filosófica rigurosa de la esperanza en la salvación cristiana y la resurrección, apelando a la realidad humana y a la posibilidad hipotética de la revelación, sin pretender demostrar su verdad o probabilidad. Esta actitud preserva tanto los límites de la filosofía como el carácter revelado e indemostrable de la fe cristiana. La obra de Alberto Oya se distingue por su claridad expositiva, su rigor conceptual y su capacidad para integrar análisis filosófico y contextualización histórica, constituyendo una aportación relevante al estudio de Marías y a los debates contemporáneos sobre la antropología filosófica y la filosofía de la religión.

Francisco José Arrocha García

Hay quienes ven oportuno imprimir cierta dinámica en la clarificación de los conceptos fundamentales antes de iniciar una propuesta sistemática y académica. En el área de la filosofía, esa dinámica suele ir de la antropología a la gnoseología para derivar de ella –según sea la posición del autor– una ética. En el caso del Dr. Juan Manuel Burgos, esa dinámica se ha ido desplegando a la luz de la necesidad de sistematizar su propia obra filosófica. En otras palabras, creo que Burgos nos ha ido presentando la madurez de sus intuiciones en el marco del personalismo del siglo XXI y ahora, *a posteriori*, nos ofrece la clarificación de esos conceptos fundamentales que iluminan nuevamente su obra anterior. La *Introducción al personalismo* primero y luego *La experiencia integral* –sin mencionar todas sus demás obras– son textos que sistematizan y consolidan su percepción para convertirse en antesala necesaria de esta nueva obra: *Ética de la persona*.

La obra que ve la luz en este año 2025 está integrada por siete capítulos en los que el autor va recogiendo los principios fundamentales de la vida moral y la reflexión ética, para llegar al núcleo de su propuesta en el capítulo 5 y derivar allí en los dos últimos apartados finalidades y caminos viables para una ética personalista.

En el primer capítulo se expresa la concepción fundamental de la vida moral como una experiencia propiamente humana con la que cotidianamente nos encontramos al enfrentarnos al “misterio de la decisión moral”. En esta afirmación fundante se percibe ya el perfil personalista de la obra: el insondable misterio que es la persona en cuya profunda interioridad cada uno se va haciendo a sí mismo mediante las acciones.

En el segundo capítulo, Burgos explicita algunos principios gnoseológicos para emprender la tarea crítica de la ética. Insiste en que el punto de partida de todo conocimiento es la experiencia de moralidad para explicar de qué modo los individuos humanos realizamos cierta “inducción comprensiva” que nos permite ir formando algunas nociones morales;

posteriormente, y desde estas nociones ya de carácter general, se va construyendo cierto carácter moral de grupos y culturas.

Es decir, las nociones morales que nacen de la experiencia subjetiva se consolidan o fijan de manera objetiva y social; el autor señala aquí el carácter perfectivo o de reconfiguración que pueden tener, señalando la tarea inacabada de revisión de nuestras percepciones, marcos teóricos o apreciaciones morales que rigen nuestras vidas en comunidad.

En el capítulo tres se despliegan las intuiciones antropológicas más importantes. La distinción entre dos dimensiones que explican el acto humano: aquello que simplemente sucede en nosotros provocando reacciones sin concurso de la voluntad, pero significativas en la dinámica del obrar humano y, por otro lado, la dimensión de la acción como dinamismo que tiene su fuente o causa eficiente en el “abismo interior del sujeto”. Burgos insiste aquí en la idea de que es la persona completa la que realiza la acción y no solamente la activación de alguna de nuestras facultades y es en la acción en la que la persona se realiza. La persona es fin para sí mismo y para los demás. Nuevamente aquí se pone en el centro de la motivación personal la propia plenitud, y no un fin ajeno a nosotros mismos.

En el capítulo cuatro, la manifestación del personalismo es clara e iluminadora: es el valor de la persona lo que determina el Bien. Me atrevo a decir que, frente a las éticas de fines o las éticas formales, Burgos muestra aquí el núcleo de la ética personalista. Bueno es todo aquello que perfecciona integralmente a la persona “en concordancia con su dignidad” y es la captación de su valor precisamente la instancia motivadora para la realización del bien, no un concepto ni tampoco una finalidad propuesta externamente, sino más bien la captación de lo que soy, en primer lugar, y de la posibilidad de plenitud por medio de mis obras.

A mi modo de ver, este capítulo cuarto en el despliegue de la concepción personalista del Bien abre la puerta a lo que considero el capítulo central de la obra respecto de la novedad del planteo y la audacia de su propuesta. Esto se da en el quinto capítulo, lugar en el que Burgos explicita su consideración de la norma moral. Habiendo manifestado el contenido del Bien, ahora es importante comprender que dicho contenido se explicita en la norma.

La norma moral, como regla de comportamiento, es –a juicio del autor– personal; su contenido surge de y en situaciones concretas para una persona en un momento determinado; es esto lo que motiva su acción y no una norma externa. Sin embargo, es importante señalar que se aclara

inmediatamente que no es la persona quien crea la norma, sino que tan solo la descubre en su interior, en relación con lo que ella es. Hay una precedencia ontológica de la que se desprende una percepción axiológica, lo que muestra a la persona como fin último de la acción moral. La norma es, pues, personal y personalista en tanto la persona se dicta la norma a sí misma en relación con el bien que la perfecciona.

“Es la norma de la persona para la persona”, afirma el autor. No la prescripción de un camino que perfeccione la naturaleza humana, sino las vías para mi propia realización en tanto persona y en sentido integral.

Me permito, como consecuencia de haber señalado la centralidad de estos últimos capítulos precedentes, mencionar brevemente los últimos dos y como corolario de lo hasta aquí dicho. En el capítulo seis, Burgos resignifica la teoría clásica por la cual hemos discriminado las fuentes de la moralidad en la perspectiva del objeto, el fin y las circunstancias para mostrar ahora que es el objetivo –aquello que la persona persigue en su fuero interno con el acto– lo que cuenta para realizar la valoración de este. Y es en el juicio de la conciencia donde se realiza esta valoración.

Dicho esto, se muestra también con evidencia la necesidad de formar la conciencia superando desde posibles laxitudes a peligrosos escrúpulos y que, en compañía de testigos o modelos inspiradores, toda persona comprenda que la plenitud de su ser es posible. El camino ético en cada uno se va construyendo por medio de nuestras elecciones y motivadas por el deseo de la propia e integral realización. He aquí la afirmación más fuerte del último capítulo: el deber moral, el primer y más importante deber, es para con uno mismo. Afirmación que, a mi modo de ver, propone cierto “giro copernicano” al poner en el centro como causa y fin de mis actos morales a mi propia realización.

Si se ha seguido todo lo anterior, si se conoce la obra de Burgos como en general se aprecia al personalismo, estará de más decir que no es una autorreferencialidad egoísta, sino más bien la única vía de realización posible para uno mismo. Y una persona realizada integralmente es una persona que “participa” en toda comunidad buscando también la realización de otros. Estamos ante una obra de síntesis, que recoge los frutos del itinerario intelectual del Dr. Burgos sin concluir, sino abriendo nuevas líneas de investigación que permitan seguir haciendo del personalismo el movimiento antropológico integral y pleno para la vida en este siglo XXI.

Carmen González

ÁNGEL SALMERÓN RODRÍGUEZ-VERGARA
*La idea de 'raíces morales de la inteligencia' en Julián Marías.
Una propuesta de interpretación*

Universidad San Dámaso, Madrid 2023, pp. 400
ISBN: 978-84-17561-81-9

Esta obra, resultado de la tesis doctoral realizada por su autor bajo la dirección del P. Enrique González Fernández, parte de la distinción que realizó Julián Marías sobre la listeza y la inteligencia, siendo la primera la utilización o manipulación de la realidad, mientras que la segunda se refiere a la capacidad de abrirse a la realidad y dejar que esta penetre en la mente, pues a fin de cuentas, como ya señalaba Ortega y Gasset, pensamos con la vida, no meramente con el cerebro. El Dr. Salmerón propone repensar la noción de inteligencia, y dado que lo moral y lo personal juegan un papel fundamental en su configuración, ofrece una nueva visión desde la antropología de Marías, apoyándose en el concepto orteguiano de repriminación respecto a la metáfora.

A lo largo de su extensísima obra, el filósofo vallisoletano, escritor de la primera antropología dual de la historia y profundo defensor del liberalismo, había mostrado una y otra vez cómo las malas pasiones y los vicios morales causan la cerrazón de la inteligencia. Pero la cuestión es que, como la vida personal no es simplemente un acontecer biológico, sino que tiene una dimensión biográfica, la persona necesita abrirse a toda la realidad: solo así podrá llevar a plenitud su quién libre y proyectivo.

El autor establece un interesante paralelismo entre la afirmación del filósofo Miguel García Baró –el hombre está llamado a “sostener la mirada de la esfinge”– con la convicción de Julián Marías de que toda existencia que quiera ser plenamente personal ha de hacerse en algún momento lo que denomina “preguntas radicales”: ¿quién soy yo? y ¿qué va a ser de mí?

La obra pone de relieve cómo, a lo largo de toda su producción filosófica, en el pensamiento de Marías estuvo funcionando la ontología de la persona del P. Gratry, a la que había dedicado su propia tesis doctoral, que defendió en 1942 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, y parte de una hipótesis de trabajo que formula como sigue:

“a mayor grado de realidad, mayor la necesidad en nosotros de virtudes morales para poder conocerlas adecuadamente” (p. 22).

En este sentido, ha encontrado un hilo conductor respecto a la cuestión de las raíces morales de la inteligencia que recorre numerosas obras de Marías, desde que la expresión apareciese por primera vez en 1977 en el artículo “El uso de la inteligencia” del periódico *El país*, hasta que volviese a ella en 2004, un año antes de morir, en el discurso que pronunció con ocasión del homenaje tributado por el Instituto de España, donde había impartido numerosos cursos, refiriéndose en este caso a su necesidad para poder ejercer un pensamiento auténtico.

El estudio aborda muy interesantes cuestiones, como son los peligros de la cosificación de la inteligencia, por herencia griega y la innovadora posibilidad de repensarla desde la condición amorosa, pues existe, como enseñaba Marías, una “función cognoscitiva del amor”, la cual deja al hombre en libertad para la apertura o cerrazón a la realidad. Ciertamente, en esto muestra su profundo conocimiento de autores clásicos, como Agustín de Hipona, pero también su gran afinidad con otros contemporáneos, como Gratty, Ortega y Gasset o Viktor Frankl.

¿Qué es entonces la inteligencia desde la perspectiva maríasiana? No tiene tanto que ver con la posesión de ciertas facultades, sino más bien con la capacidad de *usarlas de cierta manera*, abriéndose a la realidad y dejándola ser, permitiendo que esta penetre en la mente. Por ello las liga con algunas actitudes que son de corte moral, como la limpieza de corazón, la espera –ya que no podemos dar nunca por conocida a la realidad–, la generosidad, el esfuerzo, la fortaleza, etc. Por contrapartida, algunas actitudes morales negativas necesariamente influyen en el conocimiento de la realidad: el deseo de controlar la realidad, la cobardía, el resentimiento, las malas pasiones, la mendacidad, etc.

Otro de los grandes temas que aparecen en la obra tiene que ver con el origen de la inmoralidad, que, según el autor, entronca con la falta de autenticidad, con el olvido de la mismidad y la suplantación artificial, que en el fondo denotan una ausencia de ensimismamiento.

Al hilo de las preguntas radicales de Marías, el autor añade algunas más, que se formularían como: ¿Por qué necesitamos conocer? ¿Qué debo hacer y no hacer con los otros? Al ser la persona una realidad proyectiva y tener que hacerse en relación dinámica con la circunstancia, se ve en la necesidad de ponerse en claro respecto a la verdad de las cosas. El autor hace entrar en juego apropiadamente la teoría intrínseca de la vida humana, pues en el fondo se trata de que cada persona se entienda

como dueña de su propia vida y como un proyecto biográfico único e ilusionante.

Hay un capítulo entero, el IV, que está dedicado a mostrar la novedad metafísica del pensamiento de Ortega y Marías, el cual puede ser considerado como un completo punto de inflexión en la Historia de la Filosofía, pues entraña un análisis más profundo de la realidad que el realizado por la Fenomenología, al considerar la vida humana como una realidad sistemática y ejecutiva. Al constituir una superación de realismo e idealismo y ofrecer el método de la razón vital, capaz de llevar a plenitud cada evidencia que la vida nos da, ambos metafísicos españoles abren el camino hacia una filosofía que se aleja de toda cosificación y emprende, por el contrario, un método personalizante.

El libro propone una 6ª etapa de recapitulación en la obra de Marías, que iría desde 1991 hasta su muerte en 2005 y que completaría así la enumeración de etapas realizada por la investigadora Pilar Roldán Sarmiento en su tesis doctoral *Hombre y humanismo en Julián Marías*. Esta denominación responde a una etapa de plena posesión de la vida.

Finalmente, el estudio va incluso más allá de su propio tema, al plantear que se podría hablar asimismo de una moralidad intrínseca *de la inteligencia*.

Una virtud adicional de esta obra es la extensísima y detallada bibliografía final sobre el autor investigado, que muestra el nivel de documentación, no solo en libros, sino también en artículos y escritos de cine de los que se ha hecho uso. Un gran acierto ha sido incluir la declaración institucional de la Comisión de Cultura del Congreso de los Diputados (23 septiembre 2010) cuando se avistaba en el horizonte la celebración del centenario del nacimiento de Julián Marías en 2014. En ella se hacía alusión al legado del gran filósofo: “El ser humano ha de pensar siempre en y desde su vida entera, con todos los haberes y propiedades de ella (amor, imprevisibilidad, historia, vocaciones, trayectorias, experiencias radicales, preguntas radicales”.

Nieves Gómez Álvarez

MARIOLINA CERIOTTI MIGLIARESE
Un viaje al universo femenino. Erótica y materna

Rialp, 6^a ed. Madrid, 2024, pp. 144
ISBN 978-84-3216-754-6

Mariolina Ceriotti Migliarese, médica neuropsiquiatra infantil y psicoterapeuta de adultos y parejas, es también madre de seis hijos. Su trayectoria profesional y vital le ha permitido adentrarse en la complejidad de la experiencia femenina desde una perspectiva tanto clínica como existencial. En 2024 se publicó la segunda edición de su obra *Un viaje al universo femenino. Erótica y materna*, un libro breve en extensión pero profundo.

La autora ofrece aquí un recorrido accesible y claro por el mundo femenino, abordando su configuración corporal y psicológica, las etapas de desarrollo, la relación con las figuras primordiales de padre y madre, así como los vínculos con los varones y con otras mujeres. Aunque apoyada en referencias psicoanalíticas, la obra tiene un estilo sencillo que la hace apta para distintos públicos: padres y madres, adolescentes en búsqueda de identidad e incluso filósofos interesados en reflexionar sobre la feminidad.

El libro se estructura en seis capítulos, cada uno dedicado a un aspecto específico de la vida y experiencia de la mujer: su dignidad personal, la especificidad femenina (erótico-maternal), la relación madre-hija, el encuentro con lo masculino y, finalmente, el vínculo con otras mujeres.

El primer capítulo titulado “Ataque al corazón de la mujer” plantea el panorama actual de la condición femenina y enumera diversas problemáticas muy vinculadas a ella. La autora entiende a la mujer como persona y cómo es importante no renunciar a concebirla de esta forma; también realiza una reflexión en torno a cómo la sociedad ha sustituido la pregunta básica del *porqué* por el *cómo*, porque se enfatiza en demasía la investigación técnico-científica para poder tener el control de la vida y de la muerte; resalta cómo las diferencias sexuales entre el varón y la mujer no son un simple atributo, sino que son un dato constitutivo de la persona, y que son “dos formas de estar en el mundo, enteras y completas, pero que les falta algo a cada una de ellas (o lo masculino o lo femenino)”; y por último, describe las divergencias entre el concepto

de *engendrar* o *reproducirse*, donde engendrar comprende entrar en un mundo relacional, simbólico y de cuidado, mientras que la reproducción es un término técnico que despersonaliza y convierte al hijo en objeto de autorrealización adulta, sin tener en cuenta la filiación y la dignidad que le ha de ser reconocido a toda persona, incluyendo el modo y contexto de concebirla.

El capítulo segundo constituye el núcleo fundamental del libro: se adentra en el desafiante interrogante de: “¿Existe una especificidad femenina?”. Afirma que el universo femenino es más complejo que el masculino y que esta complejidad comienza ya en su propio cuerpo. Sus genitales son misteriosos y ricos en matices, ya que posee un órgano exclusivo para el placer, el clítoris, y sus genitales se distribuyen entre lo externo y lo interno, en contraste con los del varón, cuya configuración resulta más sencilla: externos, fáciles de ver y comprender, y con un funcionamiento más “intuitivo y unificado” en la función de dar vida y dar placer. En la mujer, en cambio, la vivencia sexual y la reproductiva no siempre van de la mano y no se integran de manera espontánea.

De esta disociación surge la tensión entre dos dimensiones fundamentales: lo erótico y lo materno, idea que da origen al título del libro. Lo erótico remite al deseo, a la autonomía, al cuidado de sí misma y a la capacidad de elegir sus proyectos y cultivar la belleza. Llevado al extremo, puede degenerar en egocentrismo, vanidad, la despreocupación por el otro y olvidar del todo su alma maternal. El aspecto maternal se vincula a la acogida, el cuidado del otro y la sensibilidad hacia las necesidades ajenas. Su extremo negativo es un control excesivo que anule su libertad. Las dos tendencias coexisten en la psique femenina en tensión constante, por lo que es importante que se complementen y equilibren, evitando la disociación que lleva a vivir solo desde uno de los polos.

La labor de la mujer es saber cuándo moverse en una dimensión u otra, pues ello puede variar fuertemente según el contexto, la edad o situación vital. El varón también tiene un reto respecto a este aspecto porque el joven adolescente tiene que aprender a distinguir la dimensión maternal de la mujer, que le puede recordar a su madre, de la erótica, que se vuelve misteriosa y compleja por sus disposiciones anatómicas y funcionales. Hoy en día, la integración de ambas esferas es aún más complicada por el uso de anticonceptivos, donde se sistematiza la vivencia de una sexualidad donde los dos aspectos quedan disociados de raíz.

Desde la perspectiva del psicoanálisis, existe una correlación entre el cuerpo de la mujer y su psicología. Independientemente de si la mujer llega a ser madre biológica o no, su cuerpo está predispuesto a la acogida

del otro dentro de sí; tanto del varón en el abrazo marital, como al hijo en su vientre. De modo que la mujer percibe su espacio interior como un “espacio de acogida”.

El capítulo 3 presenta su preocupación por la “Desaparición de las madres”, no como función biológica, sino como “arquetipo y energía vital”. La maternidad y la paternidad representan el cumplimiento maduro de la masculinidad y feminidad. Esta plenitud entraña diversas actitudes, como es la acogida, la mirada esperanzada sobre el otro, amar sin poseer y sin volcar sobre el otro las propias expectativas. Sin embargo, Ceriotti advierte sobre desviaciones posibles: cuando la madre permanece fijada en una relación simbiótica con el hijo y lo controla, impidiendo su autonomía. En estos casos, la maternidad deja de ser espacio de vida y se convierte en una cárcel afectiva.

El cuarto capítulo se adentra en la compleja relación “De madre a hija”, vínculo determinante en la configuración de la identidad femenina. La niña realiza una tarea de identificación de la madre, pero también de individuación, donde intervienen las fragilidades y heridas de la madre, así como la valoración que el padre hace de su esposa.

La autora recorre la relación primigenia entre madre e hija, una relación marcada desde el inicio por el lenguaje no verbal y las “emociones encarnadas”, que pueden transmitir seguridad o, por el contrario, inseguridad. Analiza también el valor simbólico de los cuentos de hadas, que acompañan a las niñas en la construcción de su identidad. A continuación, aborda la preadolescencia, esa etapa en la que la niña ya no lo es del todo, pero tampoco es aún mujer; y la adolescencia, donde las amigas adquieren una importancia notable e impulsan la individualización y búsqueda de sí misma, que encuentra su culminación en la adultez con el encuentro con el varón en la relación sexual.

El capítulo quinto aborda el terreno de la sexualidad. Para el hombre, el placer sexual está casi siempre asegurado; para la mujer, en cambio, depende en gran medida de la afectividad, de la sintonía emocional, de las palabras y de los gestos. Los ritmos de excitación difieren notablemente entre ambos sexos, lo que exige comprensión y respeto mutuos.

En el último capítulo, la autora examina el vínculo femenino con otras mujeres, donde pueden aflorar dos emociones antagónicas: la envidia o la solidaridad. La envidia surge cuando otra mujer es percibida como rival en la atención o amor de un tercero, actualizando dinámicas infantiles en la triada padre-madre-hija. Según cómo se haya configurado la autoestima de esa niña en aquel contexto, así será la manera en

que, ya adulta, se relacione con otras mujeres. No obstante, la maduración afectiva permite transformar esa rivalidad en colaboración, dando lugar a redes de apoyo basadas en la diversidad y complementariedad de talentos.

Un viaje al universo femenino. Erótica y materna es un libro breve pero denso. La Dra. Ceriotti combina la experiencia clínica con la reflexión antropológica para mostrar que la mujer se debate constantemente entre lo erótico y lo materno, entre la autonomía y la acogida. Ambas dimensiones, lejos de ser contradictorias, se reclaman mutuamente y encuentran su plenitud en la integración.

Carolina Murube Jiménez

JOSÉ ERRASTI, MARINO PÉREZ ÁLVAREZ
*Nadie nace en un cuerpo equivocado.
Éxito y miseria de la identidad de género*

Deusto-Planeta, Barcelona 2023, pp. 294
ISBN 978-84-234-3679-8

José Errasti y Marino Pérez, ambos catedráticos de psicología de la universidad de Oviedo, ofrecen en este valiente y valioso libro una profunda reflexión sobre el fenómeno trans. El libro es valiente porque resulta aventurado afrontar hoy en día esta cuestión, asunto del que son perfectamente conscientes los autores, por lo que comienzan su escrito con una pregunta bienhumorada: “¿por qué nos hemos metido en esto?”. Pero además de la valentía que, como a los toreros, se les supone a quienes se atreven a afrontar estos temas, el texto es profundo, sugerente y se sostiene en un amplio y actualizado conjunto de fuentes psicológicas, sociológicas y filosóficas. No se trata, naturalmente, de un texto de filosofía personalista pero aporta reflexiones de gran valor sobre la identidad sexual y la caracterización hombre-mujer puesta en cuestión por la ideología queer o el fenómeno trans. Por eso, consideramos pertinente una reseña en esta revista.

En primer lugar, los autores aclaran la determinación del sexo biológico poniendo de relieve un hecho tan elemental como desatendido hoy en día: su relación con la reproducción. El sexo no se limita a la reproducción, obviamente, pero es su misión fundamental y lo que determina su funcionalidad e identidad: la sexualidad masculina y femenina, de manera conjunta, genera los nuevos seres humanos, un hecho que hoy apenas aparece en los debates, tanto por el descrédito de la reproducción como por la posibilidad cada vez mayor de desligar sexualidad y reproducción. Solo así se explica, comentan los autores, algunas de las situaciones con las que nos topamos hoy en día, lo mismo que sucedería, añaden con una imagen muy acertada, si la nutrición pudiera separarse de la alimentación. Si esto fuera posible, nuestra alimentación se volvería irreal, inventiva y quizá distorsionada al quedar sin referencia biológica, justamente lo que está sucediendo hoy en día con el sexo. Eso no impide, de todos modos, que, de hecho, solo haya dos sexualidades biológicas que quedan definidas, entre otras cosas, por el tipo de gameto reproductor que se produce y que puede ser exclusivamente de dos tipos: el ga-

meto femenino (pocos y estáticos) en las mujeres y el gameto masculino (muchos y móviles) en los hombres. Y no hay más. A pesar de ello, hay quien ha buscado considerar la sexualidad como un espectro de posibilidades acudiendo a los denominados estados intersexuales, pero, basados en sólidos estudios, los autores indican que esos estados no existen. Lo que existe son anomalías biológicas en torno a la sexualidad masculina y la sexualidad femenina (p. 36), más un minúsculo porcentaje del 0,018 % que resultan difíciles de ubicar, algo normal en un proceso tan complejo como la formación de la persona y que se produce de modo similar en cualquier otro aspecto biológico. En palabras pobres, que un porcentaje mínimo de personas nazca con seis dedos no significa que los seres humanos tengamos entre cinco y seis dedos.

Los autores se esfuerzan posteriormente por proporcionar el contexto antropológico y sociológico en el que ha explotado la teoría queer indicando, como factores decisivos, la hiperinflación de identidad personal, a la que se suma la supuesta obligación del mundo de adaptarse a esas características, proceso que genera a su vez, y de manera paradójica, una enorme necesidad de reconocimiento, principalmente en redes sociales; el valor absoluto de los sentimientos y deseos, la necesidad de felicidad y la candidez interesada. Pero frente a esta explosión de identidad sentida, los autores remarcan que “disentir con lo que una persona afirma de ella no supone ofenderla ni odiarla” (77), como sucede, por ejemplo, si un psicólogo disiente del autodiagnóstico de un paciente. Es más, añaden, esa disensión podría estar socialmente justificada cuando en esa propuesta identitaria “se reta el significado colectivamente aceptado de los términos usados” (77).

En este contexto surge y progresa la teoría queer, cuyas fuentes son el postestructuralismo y la postmodernidad (en USA), el poscolonialismo (Edward Said, Gayatri Spivak y Homi Bhabha) (los privilegios del hombre blanco) y los estudios sobre las mujeres. La referencia central es la performatividad histriónica de Butler y el contrasexualismo de Preciado, de acuerdo con los cuales, la heteronormatividad no sería más que el resultado de una repetición de actos, hasta el punto de que podría plantearse incluso la existencia de la sexualidad (no del género, fluido de por sí) como factor fijo y estable. Esto supone, en definitiva, que “si en el pensamiento sexista tradicional, el género era una nota a pie de página del sexo, en el pensamiento queer, el sexo es una nota a pie de página del sexo” (114). Para los autores, sin embargo, esta teoría no es más que un espejismo que presenta el mundo al revés, “brotando del interior de la persona hacia la sociedad, lo que en realidad son estereotipos sexistas procedentes de la sociedad que el individuo interioriza” (122). En otras

palabras, la potenciación actual del fenómeno trans no es en absoluto producto de una liberación de personalidades reprimidas, sino el resultado de la presión social y cultural, justo lo que la teoría queer achaca a la heterosexualidad. Un ejemplo entre muchos es el vertiginoso incremento de la disforia de género rápido (en niños y adolescentes) que no puede considerarse un problema psicológico, sino un “contagio social”, como indicó Littman en un estudio por el que prácticamente tuvo que pedir disculpas.

Los autores describen también con agudez los rasgos *religiosos* de la teoría queer (una analogía para comprender su falta de consistencia filosófica) indicando que posee: 1) ideas sacrosantas que no pueden ser cuestionadas; 2) un examen de conciencia sobre los privilegios blancos que llevamos con nosotros sin ser conscientes de ello; 3) un relato creacionista fundado en la existencia inmemorial del patriarcado; 4) un proceso de salvación entendido como salida del heteropatriarcado; 5) y un camino hacia un Estado confesional en el que solo se puede pensar en modo *queer* (vale indicar aquí que los autores no son creyentes, como manifiestan en diversos momentos).

Encontramos también valiosas reflexiones sobre la transición y la demonización de las terapias de conversión frente a las terapias afirmativas, que consistirían, simplemente, en asumir –volviendo al modelo biomédico– que cualquier desajuste con la propia corporalidad debería resolverse automáticamente mediante pastillas u operaciones quirúrgicas, rompiendo de ese modo las prácticas consolidadas en cualquier tratamiento psicológico, a saber, la espera vigilante, las evaluaciones alternativas a la de la persona con problemas, los tratamientos terapéuticos y la consideración de la inestabilidad de los sentimientos y la influencia social. Lo que sucede, sin embargo, de forma muy sorprendente, es que esas prácticas se vulneran sin ninguna vergüenza y todo lo que no sea enfoque afirmativo se etiqueta automáticamente como terapia de conversión cuando, en realidad, el enfoque afirmativo es la terapia de conversión además de que no hay evidencias científicas de que sea útil; de hecho, la detransición está creciendo (231).

Tan solo dos ideas más. La primera son las ricas, fundadas (e irónicas) reflexiones sobre la neolengua creada por el movimiento trans, con la transfobia como término clave que inspira tal terror que puede conducir a comportamientos anormales para evitar su atribución (comportamiento bautizado socarronamente por los autores como transfo-fobia). La segunda, en una dirección muy diferente, es la mención a la fenomenología y la filosofía de Ricoeur como alternativa a los fundamentos

dualistas de la teoría queer. Concordamos con esta posibilidad, aunque consideramos que un personalismo consistente puede, probablemente, proporcionar una respuesta filosófica más amplia y sólida a este proyecto de deconstrucción de la sexualidad.

Juan Manuel Burgos

Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2025, pp.128
ISBN: 978-84-15809-92-0

José Luis Vázquez Borau, prolífico pensador personalista, fundador del Institut Emmanuel Mounier de Catalunya, miembro de la Comunidad Ecuménica Horeb Charles de Foucauld, nos presenta en este libro su visión del proceso de construcción de la persona en el marco de la cultura actual, con el objetivo de destacar la importancia de la defensa y promoción de los derechos humanos. Son reflexiones que provienen de sus largos años de docencia, en los que lejos de moverse en la neutralidad nos propone educar la mirada atenta, la sensibilidad y la consciencia.

La primera parte del libro versa sobre el “Análisis de la cultura y de los derechos humanos”. Vincula el respeto a estos como elemento central de la democracia, en la línea de Jacques Maritain. Reivindica una ciudadanía activa que construya una sociedad justa a partir de la “amistad cívica universal”, con especial atención a la vulnerabilidad y al infortunio humano. A su juicio, el gran problema actual es el relativismo moral, porque genera confusión sobre el bien y el mal, así como entre los hechos y las opiniones, desembocando en la tiranía y el engaño.

Sostiene que es urgente construir la democracia desde la persona. Una persona inserta en una cultura, entendida como un “todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el ser humano en tanto miembro de la sociedad” (p. 23). Una cultura abierta a otras, interconectada en el mundo globalizado. Sin embargo, nos advierte de los inconvenientes de la superficialidad, la frivolidad, la apariencia, la inmediatez, así como el exceso o saturación de la información y la poca importancia dada a la memoria histórica. Todo ello nos lleva a la despersonalización y a la falta de atributos del hombre estandarizado, aunque perfectamente inserto en la cultura dominante, la de la sociedad consumista, competitiva, inmanente, individualista. Se trata de una “cultura de la muerte”, concebida como una industria, centrada en el entretenimiento, el consumo y la publicidad. De esta manera, el autor reivindica

una militancia humanista y personalista, con la fuerza suficiente para revelarse ante esa cultura dominante.

La segunda parte del libro hace referencia a “educar en la cultura y en los derechos humanos”, una educación que da sentido a la vida (p. 55) porque se educa “en el arte de vivir” (62). Se trata de una educación basada en la construcción de la persona, en su “ser” o substancia, en una concepción trascendente y humanizadora. Defiende la educación moral, en valores derivados del amor al prójimo. Es la fraternidad. Defiende también la educación en la no-violencia, al estilo de Gandhi: la no-violencia es la fuerza más grande que la humanidad tiene a su disposición (p. 71). Otro punto que destacar en la propuesta del autor es la educación en la bondad: “la persona buena es el pobre de espíritu del evangelio de Jesús: tolerante con todas las debilidades, afirma que quien carece de ternura y solo posee justicia en última instancia es injusto. No juzga, no condena, pues sentar juicio es cerrar la puerta a toda apelación; es admitir que el mal existe y es definitivo. La piedad es el rasgo esencial de la persona buena y por esta el mal queda destruido” (p. 81). Estas ideas se encuentran en sintonía con el tratamiento de la misericordia del Papa Francisco así como en la importancia del “calor humano”, la mirada atenta (Esquirol). Pero sobre todo destaca el “espíritu de acogida” (p. 83) en todo proceso educativo.

El autor nos explicita su pensamiento personalista. Un personalismo dialógico y comunitario. Educar para construir la persona es entrar en un diálogo, en una escucha y sensibilidad ante el otro. Especialmente interesante resulta la argumentación que el fruto del diálogo es la paz (p. 85).

Finalmente nos indica el autor que todo proceso educativo implica aprender a gozar del sentido profundo de la vida. Esta es la auténtica sabiduría. Afirma aquí: “La sabiduría no se consigue sabiendo mucho, sino no sabiendo nada” (p. 90). La sabiduría es una actitud, un don. Es vivir con paz interior y estar centrado. Es vivir con *inteligencia espiritual*, para contemplar al otro, a la naturaleza, a Dios, desde el corazón. Y sobre todo es huir del materialismo y del consumismo, de la superficialidad.

La tercera parte hace referencia al compromiso con la cultura y los derechos humanos. Un compromiso personal-comunitario. La persona es el centro de las relaciones de fraternidad de cualquier organización o institución. Nédoncelle, Buber y Mounier son las fuentes básicas del autor. El ser humano está hecho para el otro. Por medio del amor alcanza la comunión, es decir, la “nostridad”. Educar para este compromiso ético comporta, como nos dijo Zubiri, tres pasos: 1.- Hacerse cargo de la rea-

lidad; 2.- Cargar con la realidad; 3.- Encargarse de la realidad. Hay que superar la indiferencia por medio de una ética del amor al prójimo que requiere una actitud contemplativa que busca lo esencial de todo, que se centra en la predilección por los pobres y por los crucificados de la tierra. Dice el autor que este proceso, que es educativo para la vida, se caracteriza por ser testimonial y martirial. Hasta sus últimas consecuencias.

Acaba el libro con una conclusión “terapéutica” (p. 123). Insiste en que hay que movilizarse contra el neoliberalismo, entendido como un individualismo competitivo, egoísta y materialista, como una barbarie, una jungla dominada por la ley del más fuerte.

Nos hallamos ante un librito que, de forma sintética, nos indica cuál es el rol del maestro. Se nos muestra una pedagogía activa al servicio de la transformación personal y comunitaria.

Esta obra, continuadora de múltiples trabajos del Dr. Vázquez Borau, es una especie de testamento para nuevas generaciones de personalistas. Un ideario útil para docentes y discentes comprometidos y valientes. El maestro no puede ser un “sujeto ausente”, neutral o sin vocación, sino un creador de sentido. Un educador en el amor sanador de las miserias del mundo.

Joan Lluís Pérez Francesch

PEDRO JOSÉ GRANDE SÁNCHEZ
Ortega y Gasset. Razón y perspectiva vital

Ciudad Nueva, Madrid 2025, 304 pp.
ISBN: 978-84-9715-612-7

Es Ortega autor de varias sentencias que se mantienen vivas casi como expresiones populares. El “Yo soy yo y mi circunstancia” puede sin duda incluirse con, por ejemplo, “Solo sé que no sé nada” o “Pienso, luego existo” en el listado de referencias filosóficas que manejan incluso los legos en la materia. Una de esas citas reseñables es: “la claridad es la cortesía del filósofo”, con la que sugiere que el filósofo ha de esforzarse en la comunicación de sus ideas de manera clara, no solo como señal de respeto hacia el lector; sino como vía fundamental para despertar el deseo filosófico.

Es precisamente la claridad una de las características más reseñables de la obra que se presenta, *Ortega y Gasset. Razón y perspectiva vital*, del doctor en Filosofía y profesor de la Universidad Complutense Pedro José Grande Sánchez. Se entiende el cuidado del autor por ofrecer de manera comprensible una panorámica de las líneas maestras del autor pues este es precisamente el objetivo de la colección en la que se encuadra el libro, “Pensar con” de la Editorial Ciudad Nueva. Sin embargo, no renuncia, con un talante muy orteguiano, al diálogo de las ideas presentadas con la actualidad. La intención pedagógica es obvia en el libro, que se ve reforzada por un estilo claro, de fácil lectura, aunque con cierta repetición de ideas que agradecerán especialmente los que se inicien en la filosofía de Ortega y Gasset a partir del trabajo del profesor Grande. La única cuestión que se comprende menos en el libro es la elevada extensión de algunas de las citas, sobre todo, las que no pertenecen a Ortega.

Ortega y Gasset. Razón y perspectiva vital cuenta, tras una breve introducción, con nueve capítulos (con subapartados) que se glosarán brevemente a continuación, un epílogo, la cronología y un apartado (de nuevo, muy útil) llamado “Para profundizar” donde ofrece un listado de obras de y sobre Ortega; terminando con la propia bibliografía de la obra. Mención especial al epílogo, titulado “Ortega y la Escuela de Madrid”, que es una selección de textos de otros autores –Marías, Zambrano, García Morente...– sobre la Escuela de Madrid. Aunque la selección es interesante,

quizá echamos de menos un desarrollo algo más extenso de la relación entre Ortega y su filosofía con la de sus discípulos y compañeros, si bien hay alguna referencia previa (por ejemplo, en el capítulo quinto).

En el primer capítulo del libro, “A modo de biografía”, intercala el repaso biográfico, la referencia a las ideas y textos principales en un ejercicio impecable. “Las bases de la vitalidad en las *Meditaciones del Quijote*” presenta la obra citada, presentando por vez primera una idea que saldrá en casi todos los capítulos pues es el método propio de Ortega: partir de lo cotidiano, de lo específico, y, desde el reconocimiento de su riqueza, alcanzar lo universal. Es importante ese partir de lo cotidiano, pues nos aleja de las frías abstracciones, pero no quedarse en nuestra percepción más inmediata y limitada, creando una suerte de burbuja que estaría empobreciendo nuestra realidad y nuestra comprensión del mundo. Destaca además en este capítulo la dimensión religiosa y el talante cordial de la filosofía orteguiana y la presentación de dos conceptos centrales en el autor: “circunstancia” y “perspectiva”.

“Vida y perspectiva: el dinamismo de lo real” y “Una aproximación metafísica a la vida como realidad radical” son quizá los capítulos centrales pues en ellos encontramos las ideas fundamentales del pensamiento del filósofo español: la vida como realidad radical, el dinamismo, la futurición, la filosofía raciovitalista. Dos apartados especialmente bellos en estos capítulos son “El poder de la metáfora”, una defensa de la metáfora como instrumento mental indispensable para la reflexión, tanto filosófica como científica; y “El bosque como metáfora de la vida”, donde explica la metáfora presente en la Meditación preliminar de “Meditaciones del Quijote”.

El consignado como quinto capítulo, “Ortega y la fenomenología: vitalidad, alma y espíritu”, presenta el acceso de Ortega a la fenomenología, la crítica al idealismo husserliano, y su reflexión fenomenológica sobre el cuerpo, que rompe con la concepción tradicional del cuerpo y lo presenta como fundamento de la realidad. Destaca Pedro José Grande que Ortega se sentía en una soledad intelectual reforzada por la adoración de algunos discípulos por la obra de Heidegger, cuyos conceptos él había presentado antes. Esta cuestión es una prueba más de la injusta minusvaloración de la filosofía española, que ya sufrió Unamuno quejándose en 1933 a José Gaos afirmando: “Porque todas esas cosas del existencialismo con que andan ahora tan entusiasmados ustedes los jóvenes, ya las he dicho yo todas mucho antes y mucho mejor”.

Comienza el profesor Grande su apartado sexto, “Las filosofías que hay en la filosofía”, tratando la relación de Ortega con la Historia de la

Filosofía, que se presenta como un elemento vital de su pensamiento más que como una reflexión sistemática. La defensa de la Historia de la Filosofía como un ejercicio vivo y dinámico imprescindible para comprendernos, no una simple glosa de ideas, es, considero, de obligada lectura y reflexión especialmente para todos aquellos que nos dedicamos a la enseñanza de la Filosofía, independientemente del nivel en el que ejerzamos nuestra labor. También es importante reseñar la constante presencia de la reflexión sobre qué es la filosofía a lo largo de todo el volumen.

En “De las ideas a la acción: la teoría de las generaciones” hace un repaso por dicha teoría, central en su visión global sobre la historia y la cultura. El penúltimo capítulo, “Arte y filosofía: Nuevas perspectivas en tiempos de deshumanización”, se dedica a las reflexiones sobre el arte moderno del filósofo madrileño que ofrece en “La deshumanización del arte”, un texto que se presenta como fundamental para comprender el contexto del arte moderno, su sentido y sus características. En el último apartado (“Antropología de la razón vital histórica: el proyecto comunitario de la Hispanidad”), el autor propone a Ortega como pionero en el planteamiento de lo que luego defenderá el comunitarismo: la crítica al individualismo radical y la concepción de la comunidad como un proyecto común de convivencia efectiva. Es bien sabido que uno de los objetivos de fondo de la obra de Ortega y Gasset es renovar la vida cultural y filosófica de su tiempo, como concreción de su preocupación por España, y esta obra recoge los hitos fundamentales de su argumentación.

La obra que presentamos da la posibilidad de conocer a y pensar con Ortega, tarea imprescindible para comprendernos plenamente a nosotros mismos, dada la importancia del autor en nuestra identidad filosófica y cultural. Acojamos la oportunidad que se nos brinda de acercarnos a la filosofía de Ortega y Gasset, que es una llamada a vivir intensamente, a transformar nuestra vida en un horizonte de posibilidades abiertas.

Clara Fernández Díaz-Rincón

Bernardinum, Pelplin (Poland) 2024, 140 pp.
ISBN 978-83-8333-217-8

En este breve libro, pues las 140 páginas de que se compone están repartidas entre el texto en polaco y su traducción inglesa, el filósofo personalista polaco Bartolomiej Sipinski nos ofrece un conjunto de breves pero frescos ensayos sobre el diálogo entendido en el sentido fuerte de Buber y, sobre todo, de Lévinas. Sipinski plantea la relación con el Otro como un elemento esencial en la comprensión del mundo y, desde esa perspectiva, recorre muchos de los problemas contemporáneos, desde el aborto a la eutanasia y el transhumanismo, pasando por las guerras, los emigrantes o la reciente pandemia afortunadamente ya desaparecida. La referencia al Otro se convierte en la clave de bóveda para comprender y analizar esas relaciones poniendo como presupuesto esencial –como es habitual en el personalismo– la donación de sí mismo al Otro. Una donación que activa y configura adecuadamente el marco para que, de acuerdo con Kant, la persona siempre sea respetada y no instrumentalizada.

Nos parecen particularmente sugerentes las reflexiones sobre el valor, en las que concordamos, ya que Sipinski afirma que “es imposible hablar de valores sin la persona” (91), cuestionando de este modo, si no nos equivocamos, las axiologías que objetivan el mundo de los valores que, por tanto, podrían existir sin personas. Particularmente interesante es el capítulo “Without face” (sin rostro), una reflexión sobre la posible cosificación de la persona al quedar oculta tras la máscara (mascarilla). La ocultación elimina el rostro, y la eliminación del rostro elimina a la persona, al menos de manera simbólica y dialógica, pues la relación se hace imposible. Una consideración que se opondría al niqab islámico y, por supuesto, al burka, aunque el autor no lo menciona. Muy clara, coherente y enérgica la defensa del embrión como persona y no solo como ser humano, basándose en la manifiesta continuidad del ser que se desarrolla. Y, puesto que estamos ante una persona, sostiene el autor, no existen opciones para el aborto, contra el que argumenta, además, desde el esquema dialógico. Si la mujer ha donado su cuerpo para que empiece

una nueva vida, esa donación ya no puede retractarse cuando esa vida ya está en marcha.

Dos consideraciones últimas. Sipinski pone en valor la misteriosa y potente relación del Yo con el Tú, esencial en el mundo de las personas, pero quizá cae en una sobrevaloración de este fenómeno, muy actual hoy en día, cuando afirma, por ejemplo, que “conciencia es, siempre, ser consciente de Alguien” (93). ¿No es posible, entonces, la autoconciencia, que es la que nos da identidad como Quién? Por otro lado, el autor distingue de manera algo sorprendente –al menos para mí– la antropología filosófica y personalismo, al indicar que la “antropología filosófica trata del hombre desde la perspectiva de su lugar en el universo, su actividad y su relación con la naturaleza. Mientras que el personalismo es una reflexión sobre la persona y su dignidad en todo ser humano. Por ello, el personalismo es más bien una ética con una orientación dialógica que un sistema filosófico” (125-126). Ahora bien, desde nuestro punto de vista, el personalismo es, ciertamente, una antropología (y también una ética). Lo que ocurre es que existen numerosas antropologías y el personalismo es la antropología que ve al hombre como persona. Podría ser que se tratara, de todos modos, de una cuestión de nombres, pero, dada la brevedad de los ensayos, no es posible disolver la duda.

Más allá de estas diferencias o discrepancias –que activan el diálogo–, este breve texto ofrece jugosas e interesantes interpretaciones, expuestas con elegancia y frescura no exenta de erudición. Por eso, recomendamos vivamente su lectura.

Juan Manuel Burgos

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 cinemática 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

