

QUIÉN.

REVISTA DE FILOSOFÍA PERSONALISTA

NÚMERO 23 / 2026 - ISSN: 2443-972X - ISSN-e: 2952-4946

ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PERSONALISMO

Comité editorial

Director: Juan Manuel Burgos (Universidad Anáhuac, México)
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

ESTUDIOS

¿Qué es la dignidad humana? Definición y fundamentación JUAN MANUEL BURGOS	5
Aproximación a la identidad digital desde la antropología filosófica personalista JOSÉ MARÍA BOLUFER	27
<i>El Principito</i> , en búsqueda de la esencia humana JORDI CASTELLET	49
Enseñanza-aprendizaje de la dimensión relacional de la persona a través de la literatura: método lúdico-ambiental asistido por Inteligencia Artificial Generativa (IAG) FABIOLA TORRES	69
Identidad escatológica: la persona humana y su horizonte último en la filosofía de Paul Ricoeur JORGE OLAECHEA	105
La <i>Apología</i> de John Henry Newman como modelo de cosmovisión personal: una lectura desde Otto Muck SJ CARLOS GUTIÉRREZ	119
La persona como <i>actus essendi</i> : respuestas al reduccionismo impersonalista de Roberto Esposito JOSÉ MIGUEL ÁNGELES DE LEÓN	147
La persona y la identidad narrativa según el devenir Landsberg y Ricoeur frente a la idea de sustancia JUAN DAVID QUICENO	175
La <i>teúrgia</i> como salto antropológico en la realización del destino cósmico del hombre desde la filosofía de Nikolai Berdyaev CATALINA ELENA DOBRE	195
Revisión bibliográfica sobre el Personalismo Integral de Juan Manuel Burgos (2015-2025) JOSÉ FERNANDO MARÍN (Solo en la edición digital)	217
The project of vital personalism and the humanistic tradition FRANCISCO S. PANTALEON (Solo en la edición digital)	255
Tiempo e interioridad de la persona. Edith Stein y San Agustín RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ (Solo en la edición digital)	273

RESEÑAS (Solo en la edición digital)

Tito Marci y Stefano Tomelleri (Eds.), <i>Dizionario di Sociologia per la Persona</i> (Brain de la Cruz Rigueti)	299
Juan Antonio Testón, <i>La filosofía relacional e intercultural de Raimon Panikkar</i> (Javier Barraca Mairal)	303
Julio Borges (Coord.), <i>La crisis espiritual de la democracia. I. Polarización, totalitarismo y relativismo</i> (Juan Rodríguez Hoppichler)	307
Jaime Rodríguez Díaz y Enrique Tapia, <i>Es bueno que existas. Una guía para comprender la Teología del cuerpo de san Juan Pablo II</i> (Francisco José Arrocha García)	310
Pedro José Grande Sánchez, <i>Julián Marías</i> (Valentín González)	312
Domènec Melé, <i>Fundamentos para una empresa humanista centrada en la persona</i> (Gonzalo R. Núñez U.)	317
Jorge José Miró, "Nos hiciste para ti, Señor". <i>Algunas claves de la antropología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI</i> (Juan de Dios Smith)	321
Normas para los colaboradores	325

¿Qué es la dignidad humana? Definición y fundamentación

What is human dignity? Definition and rationale

JUAN MANUEL BURGOS*

Resumen: La noción de dignidad humana es central en nuestro sistema social y político, pero no dispone de una caracterización precisa ni de una sólida fundamentación teórica, lo que facilita las malinterpretaciones y la debilita. Este artículo pretende resolver estas carencias para lo que, después de hacer un breve recorrido histórico inspirado por Habermas, distingue cuatro sentidos posibles de la dignidad: ontológica o intrínseca, moral, institucional y social. Sostiene posteriormente que el núcleo de todas ellas es la dignidad ontológica y remarca que la dignidad no solo implica perfección—como ya vieron los antiguos—, sino que también exige un determinado comportamiento por las personas y la sociedad. Se trata, pues, de un concepto complejo que puede definirse del siguiente modo: excelencia intrínseca que reclama respeto absoluto e inviolabilidad. Se procede después a analizar dos posibilidades de fundamentación, la axiomática y la teológica, que resultan fallidas, para señalar finalmente que el fundamento antropológico de la dignidad es la excelencia de la persona humana, que cada teoría concreta de modo específico. Para el Personalismo Integral, en particular, el núcleo de la dignidad se sitúa en el yo personal, que se despliega en la inteligencia, libertad y corazón.

Palabras clave: dignidad humana, Derechos Humanos, dignidad moral, dignidad social, personalismo, Personalismo Integral.

Abstract: The notion of human dignity person is central to our social and political system, but it lacks a precise characterization and a solid theoretical foundation, which facilitates misinterpretations and weakens it. This article aims to address these shortcomings by first providing a brief historical overview inspired by Habermas and then distinguishing four possible meanings of dignity: ontological or intrinsic, moral, institutional, and social. It then argues that the core of all of them is ontological dignity and emphasizes that dignity not only implies perfection—as the ancients already saw—but also requires certain behavior on the part of individuals and society. It is, therefore, a complex concept that can be defined as follows: intrinsic excellence that demands absolute respect

* Universidad Anáhuac. Email: juan.burgos@anahuac.mx. ORCID 0000-0002-6662-8963

and inviolability. He then proceeds to analyze two possible foundations, the axiomatic and the theological, which prove to be flawed, finally pointing out that the anthropological foundation of dignity is the excellence of the human person, which each theory specifies in a particular way. For Integral Personalism, in particular, the core of dignity lies in the personal self that unfolds in intelligence, freedom, and the heart.

Keywords: human dignity, human rights, moral dignity, social dignity, personalism, Integral Personalism.

Recibido: 11/02/2026

Aceptado: 04/03/2026

1. La dignidad humana entre el consenso social y la necesidad de una fundamentación

La noción, concepto o idea de dignidad humana es una de las más aceptadas y respetadas universalmente, si no la que más, tanto a nivel individual como social. Esa aceptación no impide, naturalmente, que se pueda encontrar personas que la nieguen, pues el ser humano es extremadamente variopinto, pero de lo que podemos estar seguros es que ese discurso será rechazado de manera radical en cuanto alcance el ámbito público gracias al consenso social férreo en torno a la dignidad de la persona, es decir, de todas y cada una de las personas. Un consenso, por otro lado, que no es meramente fáctico o costumbrista, sino que se encuentra inscrito en los códigos legislativos nacionales, internacionales y mundiales. Mencionemos, a modo de ejemplo, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948), que afirma en su artículo 1 que: “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”; la carta de los *Derechos Fundamentales de la Unión Europea* (2000), que afirma en su artículo 1 que “La dignidad humana es inviolable. Será respetada y protegida”. Y la Constitución Española de 1978, que sostiene en el art. 10 que “La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social”.

Estos cimientos sociales tan sólidos y consistentes no implican, sin embargo, que la noción o idea de dignidad humana esté exenta de problemas y dificultades, en particular por lo que se refiere a la fundación, interpretación, justificación teórica e incluso utilidad. Algunas de ellas, de menor a mayor radicalidad, son las siguientes:

1. Si bien hay una aceptación general en torno a la dignidad de la persona, no se sabe realmente en qué consiste ni cuáles son sus fundamentos antropológicos o sociales. Por eso, en realidad, la dignidad se fundaría tan solo en un consenso social que podría romperse en cualquier momento puesto que no se sabe qué es ni en qué se funda. De hecho, se usa la noción de dignidad para fundamentar posiciones éticas no solo diferentes, sino contrapuestas, como sucede en la eutanasia, en la que la dignidad de la vida se emplea tanto para argumentar en contra o a favor. Además, el término dignidad puede usarse en múltiples sentidos, lo que dificulta aún más su determinación: dignidad moral, cargo que confiere una dignidad, persona indigna, la dignidad como rasgo inviolable del ser humano, cualidad particular o excepcional, rasgo que nos asemeja a Dios, gravedad en la manera de comportarse, etc.¹

2. Quizá por esa falta de fundamentación, se dan interpretaciones conflictivas de la dignidad, como la que emplea el movimiento animalista que reivindica la dignidad de los animales (o al menos de algunos) o la de los bioéticos actualistas que establecen criterios específicos para la existencia de dignidad que la alejan de la universalidad. “Lo que propongo, afirma, por ejemplo, Singer, es usar *persona* en el sentido de ser racional y autoconsciente, para abarcar aquellos elementos del sentido popular de *ser humano* que no entran en el concepto de miembro de la especie *homo sapiens*”²; mientras que para Engelhardt, otro bioético actualista, solo serían personas los seres (de cualquier tipo) con capacidad de pedir permiso³. Lo que deja fuera, en ambos casos, a los embriones, los niños recién nacidos, las personas en coma o con Alzheimer profundo, etc.⁴.

3. Por último, encontramos una crítica radical al concepto en autores como Ruth Maklin, quien afirma que “las apelaciones a la dignidad son o bien reformulaciones vagas de otras nociones más precisas, o bien meros eslóganes que no aportan nada a la comprensión del tema”⁵. Una idea que, según ella, se encontraría en algunos documentos en los que la referencia a la dignidad “parece no tener ningún significado más allá de

¹ Un detallado análisis etimológico que refleja además esa variación de significados del término en J. Ll. PÉREZ FRANCESCH (dir.), *La dignitat*, Ateneu per la dignitat, Barcelona 2009.

² P. SINGER, *Ética práctica*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 101.

³ Cfr. H. T. ENGELHARDT, *Fundamentos de bioética*, 2ª ed. Barcelona, Paidós, 1995.

⁴ Cfr. J. M. BURGOS, *Persona en bioética*, Eunsa, Pamplona 2026 (en prensa), cap. 3: “¿Todos los seres humanos son personas? Análisis del debate y nuevas perspectivas”.

⁵ R. MAKLIN, “Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons or their autonomy”, *British Medical Journal*, 327 (2003), p. 2019. Esta crítica tuvo gran repercusión en Estados Unidos y dio lugar a una investigación por parte del Consejo Bioético del Presidente de Estados Unidos que se encuentra recogida en el volumen B. T. LANIGAN (ed.), *Human dignity and Bioethics*, Nova Science Publishers, New York 2008.

lo que implica el principio de la ética médica, el respeto por las personas”⁶. Las argumentaciones en torno a la clonación proporcionarían un ejemplo concreto ya que “aunque existen muchos argumentos convincentes en contra de la clonación reproductiva humana, invocar el concepto de dignidad sin aclarar su significado es utilizar un mero eslogan”⁷ ya que esta referencia aporta, como mucho, una genérica referencia a la capacidad de pensamiento y acción del ser humano, es decir, al principio de autonomía. Es decir, que es una referencia inútil.

¿Qué cabe responder a este conjunto de críticas? Es cierto que existe una intuición moral profunda a la que le repugna que se afirme que los cerdos tienen más dignidad que los niños recién nacidos (como sostiene Singer), pero esta respuesta no es suficiente, y la falta de una fundamentación más sólida erosiona y debilita esta noción, fundamental en nuestra sociedad. Por eso, en las siguientes páginas vamos a ofrecer una definición precisa de dignidad y una propuesta de fundamentación. Comenzaremos con algunas notas históricas que pueden arrojar unas primeras luces principalmente en el terreno sociopolítico.

2. Dignidad y derechos humanos. Notas históricas

Es imposible trazar una historia de la dignidad en unas pocas páginas, pero pueden aportarse algunas ideas que proporcionen una primera contextualización de los problemas que queremos abordar⁸. En primer lugar, cabe notar que se encuentra ya una idea de *dignitas humana* en los clásicos⁹, pero bastante alejada de la noción moderna ya que ese concepto remarca la primacía del ser humano sobre el resto de seres pero no produce ni un concepto igualitario de persona, ni menos aún genera protección e inviolabilidad. Es tan solo, o principalmente, una declaración genérica del carácter especial del ser humano. En la Edad Media, esta noción sufre un importante proceso de individualización característico de la sociedad occidental y resultado de la influencia cristiana. No se trata ya de la dignidad de “los seres humanos”, sino de la de cada sujeto individual. Este prometedor camino se desplazará, sin embargo, de la noción de dignidad —poco desarrollada y empleada en la Edad Media y Contemporánea— a la de derechos humanos o naturales, que triunfará

⁶ R. MAKLIN, “Dignity is a useless concept”, cit., p. 2019.

⁷ *Ibid.*, p. 2020.

⁸ Sobre el tema, ver el importante artículo de J. HABERMAS, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, en *Dianoia*, LV, n° 64 (2010), pp. 3-25.

⁹ “Es esencial en toda reflexión sobre el deber tener presente cuánto la naturaleza humana supera a los animales [...] y si consideramos la excelencia y dignidad de nuestra naturaleza, comprenderemos...” (M. T. CICERÓN, *De officiis*, libro I, 105-106).

en los siglos XVIII y XIX impulsada por las aportaciones de la Escuela de Salamanca, Pufendorf y Grotio. En estos siglos no solo se consolida definitivamente esta idea, sino que constituye la base de las declaraciones fundacionales de derechos, en las que, de acuerdo con el desplazamiento conceptual señalado, no encontramos la idea de dignidad. Así, por ejemplo, la Declaración de Independencia de Estados Unidos afirma sin referencia a la dignidad: “Sostenemos como evidentes estas verdades: que los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”.

Para que la noción de dignidad comience a ocupar un lugar estelar en las Declaraciones legales internacionales habrá que esperar nada más y nada menos que a la segunda mitad del siglo XX, es decir, a las décadas posteriores a la Declaración Universal de Derechos Humanos. Solo entonces, bajo el impulso de los millones de muertes de la II Guerra Mundial¹⁰, la dignidad humana aparece con toda su fuerza ocupando el centro del ordenamiento político y constituyéndose, además, como el fundamento de los Derechos Humanos que, paradójicamente, habían aparecido con siglos de anticipación¹¹. La noción de dignidad, ahora, no solo refleja una cierta perfección del ser humano, sino que se asocia con el estatus que los ciudadanos asumen en el orden social democrático implicando un comportamiento específico por parte del conjunto social. “La ‘dignidad infinita’ de cada persona, señala Habermas, consiste en la exigencia de que los otros respeten la inviolabilidad de esa esfera de voluntad libre”¹².

Pero ¿cómo es posible que una noción que se asienta en la segunda mitad del siglo XX pueda fundamentar los Derechos humanos que aparecieron varios siglos antes? Ante todo, cabe señalar que la “aparición”

¹⁰ “Esta Declaración ha costado la pérdida de millones de nuestros hermanos y hermanas que la pagaron con su propio sufrimiento y sacrificio provocados por el embrutecimiento que había hecho sordas y ciegas las conciencias humanas de sus opresores y de los artífices de un verdadero genocidio. ¡Este precio no puede haber sido pagado en vano!” (JUAN PABLO II, *Discurso Asamblea ONU*, 1979, n. 9).

¹¹ “La dignidad humana se presenta como el referente principal de los valores políticos y jurídicos de la ética pública de la modernidad, y de los principios y derechos que de ellos derivan. Por tanto, la idea de dignidad humana constituye, igualmente, el fundamento de los derechos humanos” (G. PECES-BARBA, *La dignidad humana*, accedido en el Repositorio UC3M, p. 157). A diferencia de Habermas, que reconoce el papel positivo del cristianismo en este proceso, Peces-Barba critica a la cristiandad medieval que no habría aportado nada a lo noción de dignidad por su valoración “externa” del hombre, es decir, no centrada en sus cualidades intrínsecas, sino en ser imagen de Dios en un cargo o en un título.

¹² J. HABERMAS, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, cit., p. 17.

de los Derechos Humanos o Naturales, aunque está apoyada por constructos teóricos, se funda, principalmente, en una intuición moral: el derecho del ser humano a no estar sometido a ningún poder ni persona más allá de lo que dicte el respeto a los otros y al bien común. Cada persona es dueña de sí mismo, lo que significa, en una traslación colectiva, que cada pueblo también lo debe ser. El problema de la fundamentación es secundario, puesto que lo que prima es el afianzamiento real y práctico de los derechos y libertades, no el desarrollo de una filosofía política coherente¹³. Por ello, aunque puede que esos Derechos requieran una fundamentación teórica más sólida, eso no obsta para su proclamación.

Ahora bien, una vez que la noción de dignidad se consolida, esta comienza a aparecer como el fundamento requerido por los Derechos Humanos. Un fundamento que, en realidad, siempre había estado ahí, solo que de modo implícito, como afirma Habermas: “contra la suposición que atribuye solamente una carga moral retrospectiva a los derechos humanos, me gustaría defender la tesis de que siempre ha existido —aunque inicialmente solo de modo implícito— un vínculo *conceptual* interno entre los derechos humanos y la dignidad humana”¹⁴. La dignidad es el núcleo de referencia de los derechos, puesto que estos solo pueden justificarse si la persona posee unas cualidades especiales de las que se deducen, derivan o emanan esos derechos. En este contexto, continúa Habermas, “nos enfrentamos a la pregunta de si la ‘dignidad humana’ es un concepto normativo fundamental y sustantivo, a partir del cual los derechos humanos pueden ser deducidos mediante la especificación de las condiciones en que son vulnerados, o si, por el contrario, se trata de una expresión que simplemente provee una fórmula vacía que resume un catálogo de derechos humanos individuales no relacionados entre sí”¹⁵.

Su respuesta es muy positiva, lo que significa que la dignidad humana cumple un amplio abanico de funciones en el contexto de la afirmación y fundamentación de los Derechos humanos: 1) ofrece, en primer lugar,

¹³ Lo mismo que sucedería en 1948 con la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Cfr. J. MARITAIN, *Man and the State*, Catholic University of America Press, Washington 1951 y Wheatman, quien sostiene que la generalidad del concepto de dignidad permite poner de acuerdo a gentes de diversas tradiciones filosóficas al ser un “concepto de segundo nivel” (P. WHEITMAN, *Two Arguments from Human Dignity*, en B. T. LANIGAN (ed.), *Human dignity and Bioethics*, Nova Science Publishers, New York 2008, p. 304). Una posición contraria en G. ROBLES: “El acuerdo en el porqué es previo, condición necesaria del acuerdo en el qué” (cfr. G. ROBLES, *Los derechos humanos y la ética en la sociedad actual*, Civitas-Thomson Reuters, Madrid 2016, p. 13).

¹⁴ J. HABERMAS, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, cit., p. 6.

¹⁵ *Ibid.*

el sustrato normativo de la igual dignidad de cada ser humano que los derechos humanos únicamente precisan con más detalle. Los derechos humanos se entienden así como la concreción de esa dignidad y el marco para poderla llevar a cabo. Por eso, el art. 22 de la DUDH afirma que son “indispensables para su dignidad y el libre desarrollo de su personalidad”; 2) la noción de dignidad permite también entrelazar e interconectar las diversas generaciones de derechos ya que “la dignidad humana, que es una y la misma en todas partes y para todo ser humano, fundamenta la *indivisibilidad* de todas las categorías de los derechos humanos”¹⁶; 3) “La ‘dignidad humana’ desempeña la función de un sismógrafo que registra lo que es constitutivo de un orden democrático legal, a saber: precisamente aquellos derechos que los ciudadanos de una comunidad política deben concederse a sí mismos si son capaces de *respetarse entre sí*, como miembros de una asociación voluntaria entre personas libres e iguales. *La garantía de estos derechos humanos da origen al estatus de ciudadano de quienes, como sujetos de iguales derechos, tienen la facultad de exigir ser respetados en su dignidad humana*”¹⁷; 4) por último, “la dignidad humana configura el portal a través del cual el sustrato igualitario y universalista de la moral se traslada al ámbito del derecho”¹⁸, lo que muestra que los derechos humanos, como Jano, poseen un doble rostro: moral y jurídico; es decir, tienen un contenido estrictamente moral, al que se une una forma jurídica que facilite su integración en el sistema jurídico-político. Por eso, “los derechos humanos se circunscriben de manera precisa solo en aquella parte de la moral que puede ser traducida al ámbito de la ley coercitiva y transformarse en una realidad política mediante la fórmula robusta de derechos civiles efectivos”¹⁹.

Las reflexiones de Habermas, brillantes y lúcidas, ofrecen ya una primera respuesta consistente a los críticos de la noción de dignidad, incluida Maklin²⁰. Puesto que esta es clave para la buena marcha de un orden sociopolítico democrático y constituye el fundamento de los Derechos Humanos: ¿Hay, en realidad, alguna noción que pueda temer mayor

¹⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹⁷ *Ibid.*, p. 10.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 11.

²⁰ Existe también un problema en torno a la fundamentación de los Derechos Humanos que no vamos a tratar. Algunas propuestas con orientaciones diversas en G. PECES-BARBA, *Leciones de Derechos Fundamentales*, Dykinson, Madrid 2005; H. GONZÁLEZ URIBE, “Fundamentación filosófica de los derechos humanos, ¿personalismo o transpersonalismo?”, *Jurídica. Anuario del Departamento de derecho de la Universidad Iberoamericana* (19), 1988-1989, pp. 325-342; G. ROBLES, *Los derechos humanos y la ética en la sociedad actual*, Civitas-Thomson Reuters, Madrid 2016; A. PÉREZ LUÑO, “La fundamentación de los derechos humanos”, *Revista de Estudios Políticos*, 35 (1983).

utilidad? Sin embargo, y a pesar de estos avances, Habermas ha dejado de lado la cuestión principal a la que intentamos responder en este artículo: ¿qué debemos entender por dignidad?

3. Tipos de dignidad: dignidad ontológica o intrínseca, moral, institucional y social

Para poder responder a esta pregunta se impone, ante todo, una primera discriminación entre los principales sentidos de dignidad, pues estamos ante un concepto analógico que no puede abordarse de manera colectiva si se pretende evitar la confusión. Para ello, distinguiremos cuatro sentidos fundamentales: ontológica o intrínseca, moral, institucional y social²¹.

a) *La dignidad ontológica* o intrínseca es aquella que posee la persona por el mero hecho de ser persona, lo que significa que no se puede perder bajo ninguna situación ni circunstancia. El ser humano es intrínsecamente digno porque posee una cualidad o característica asociado ontológicamente al hecho de ser persona. Y, de la misma manera que no puede perderse el hecho de ser persona, tampoco la dignidad que la acompaña. Es el tipo de dignidad que justifica, por ejemplo, que toda persona, incluidos los mayores criminales sean merecedores de un juicio justo o que no se les pueda tratar como animales. La persona siempre merece un respeto esencial independientemente de su comportamiento porque posee una dignidad intrínseca que nunca desaparece²².

b) La persona, sin embargo, puede crecer o decrecer en dignidad, dependiendo de cómo ejercite su libertad, característica que se suele denominar dignidad moral. Mientras que la dignidad ontológica es estable e inamovible, la dignidad moral depende del libre desarrollo de la personalidad, del camino ético que siga. Alguien puede ser indigno de su nombre, de su apellido, de su pueblo, de su raza o incluso de su condición humana. Puede comportarse con nobleza o de modo rastrero, puede seguir su conciencia o ignorarla dependiendo de cómo emplee su libertad²³. A través del proceso autodeterminativo activado por sus ac-

²¹ Atienza, desde una perspectiva fundamentalmente jurídica, propone la siguiente clasificación: la dignidad en su sentido más profundo y abstracto; la dignidad como uno de los principios morales y/o jurídicos, y la dignidad traducida o concretada en derechos fundamentales. Cfr. M. ATIENZA, *Sobre la dignidad humana*, Trotta, Madrid 2022.

²² Somos conscientes de que no todos compartirían esta afirmación, como los actualistas, pero el centro de la discusión en este artículo no está en sostener la existencia de la dignidad ontológica, sino en buscar su definición y fundamentación. La damos, por tanto, por válida, lo que concuerda, por otro lado, con el sentir social mayoritario.

²³ Cfr. J. M. BURGOS, *Ética de la persona*, Eunsa, Pamplona 2025, pp. 242 y ss.

ciones, puede crecer en dignidad si se plenifica como persona y decrecer si con su comportamiento se perjudica a sí mismo y a los otros. De este modo, así como la dignidad ontológica es un punto de partida, un dato inamovible que define a la persona independientemente de cualquier hecho o situación, la dignidad moral se debe conquistar mediante las acciones libres.

c) También existe la *dignidad institucional*, es decir, la que se le confiere a una persona por la posesión de un cargo o responsabilidad. El Presidente de un Estado o nación representa a ese Estado o esa nación, lo que le confiere de modo automático una dignidad que, en buena medida, es independiente de sus cualidades y comportamiento. Por indigna que sea su conducta, continuará poseyendo la dignidad que le otorga su cargo ya que, indigno o no, representa a su nación, que debe ser tratada con respeto. Y lo mismo sucede con cualquier otro cargo social o institucional, si bien la dignidad asociada variará en valor y relevancia según el cargo que se ejercite. Y justo por esta dependencia del cargo, quien poseyera una gran autoridad moral, pero no un cargo determinado, no dispondría de la dignidad que genera ese cargo, por elevada que fuera su autoridad moral.

d) Por último, podemos hablar de *dignidad social*, un concepto introducido por el documento *Dignitas Infinita*²⁴. “Cuando hablamos de *dignidad social* nos referimos a las condiciones en las que vive una persona. En la pobreza extrema, por ejemplo, cuando no se dan las condiciones mínimas para que una persona viva de acuerdo con su dignidad ontológica, se dice que la vida de esa persona pobre es una vida ‘indigna’. Esta expresión no indica en modo alguno un juicio hacia la persona, al contrario, quiere destacar el hecho de que su dignidad inalienable se contradice por la situación en la que se ve obligada a vivir”²⁵.

Esta cuádruple caracterización permite una primera iluminación en torno a la noción de dignidad al presentar las diferentes modalidades en que esta se puede presentar, lo que ayuda a esclarecer su sentido y puede disolver de partida algunas dudas o confusiones que se presenten si, al referirnos a la dignidad, no distinguimos entre todas estas posi-

²⁴ Cfr. DICASTERIO DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dignitas infinita* (8-4-24). El documento distingue cuatro tipos: dignidad ontológica, dignidad moral, dignidad social (condiciones en las que vive una persona) y dignidad existencial. Esta última nos parece poco precisa y, por eso, no la tenemos en cuenta.

²⁵ Cfr. DICASTERIO DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dignitas infinita*, cit., n. 8. La dignidad, en este sentido, puede perderse o debilitar por desigualdades extremas, como indica Sennet, *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Anagrama, Barcelona 2003.

bilidades o modalidades. Es claro, al mismo tiempo, que nuestro interés se dirige principalmente a la *dignidad ontológica* puesto que solo ella ofrece el fundamento que la sociedad atribuye a la dignidad personal. La dignidad moral puede crecer o decrecer, pero, si no se fundamenta en la dignidad personal, queda injustificada y se podría considerar que alguien profundamente indigno no sería merecedor de ningún respeto y podría ser ajusticiado o torturado sin juicio ni misericordia. La dignidad institucional, por su parte, al asociarse al cargo, tampoco fundamenta la dignidad universal de los seres humanos. Y la dignidad social se entiende como la adecuación entre el contexto social y la dignidad ontológica por lo que, de nuevo, si no se fundamentara la ontológica, también este quedaría sin justificación. Todo lo cual nos conduce, en definitiva, en la dirección de la dignidad ontológica o intrínseca, si bien nos referiremos a ella, por simplicidad, como dignidad.

4. La dignidad humana (ontológica): excelencia intrínseca que reclama respeto absoluto e inviolabilidad

¿Qué debemos entender, entonces, por dignidad humana (ontológica)? La calificación de la dignidad como un rasgo intrínseco y precioso de la persona tiene, en épocas relativamente recientes, un referente principal en Kant, uno de los primeros, si no el primero, en emplear esta noción en un contexto moderno, porque, si bien es cierto que una valoración similar de la persona se puede encontrar en otros autores, como en la Escuela de Salamanca²⁶, no encontramos en ellos un empleo definido del término dignidad tal y como lo encontramos en Kant, quien, en un famoso texto, sostiene que “aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, tiene una dignidad”²⁷; una noción que Kant fundamenta en la autonomía de la persona²⁸ y en ser fin para sí mismo lo que, de acuerdo con su famoso imperativo categórico, impide (moralmente hablando) toda instrumentalización.

Spaeman concibe la dignidad en términos muy similares (en parte, naturalmente, por el influjo kantiano). “Por dignidad entiendo el carácter del hombre como un incondicional fin en sí mismo. Apreciamos el valor

²⁶ Cfr., por ejemplo, los importantes textos de FRANCISCO DE VITORIA, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*, Tecnos, Madrid 2007.

²⁷ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), Encuentro, Madrid 2003, p. 74.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 72. Una reciente crítica de la posición kantiana por su posible egocentrismo al poner el centro en la dignidad propia más que en la construcción de la dignidad ajena, en M. GRANDE, *Ampliando la dignidad humana*, Tyrant lo Blanch, Valencia 2023.

o bien que para nosotros tienen las cosas. Cada valor tiene su precio. El hombre, en cambio, no tiene precio, ya que él es valioso por sí mismo, esto es, él mismo constituye la condición o supuesto de cada valor. Esto es lo que hemos de respetar. Si considero a un hombre solo bajo el aspecto de lo que sea para mí y de lo que puedo hacer con él, en ese caso no lo estoy considerando bajo el aspecto de que él mismo es alguien, que quiere algo y que quiere hacer algo. Este respeto incondicional hacia el hombre es lo que se preceptúa en el concepto de dignidad humana”²⁹. Y, por añadir tan solo otra cita, Peces-Barba sostiene, con algún matiz nuevo de carácter constructivista, que la dignidad es “una construcción de la filosofía para expresar el valor intrínseco de la persona derivado de una serie de rasgos de identificación que la hacen única e irrepetible”³⁰.

Estas definiciones —y otras similares que podrían añadirse—, apuntan a un núcleo último y similar: un rasgo, cualidad o condición peculiar de la persona humana, que le da un valor especial que la hace única, irrepetible y fin en sí mismo, un rasgo al que podemos denominar *excelencia*. El hombre posee excelencia, es decir, una perfección y cualidad excepcional superior a la de cualquier otro ser. Y de esa excelencia se derive la dignidad o bien consista en ella. Es claro que, al referirnos a las cualidades únicas de la persona, a su excelencia, tocamos uno de los núcleos esenciales de la dignidad humana, pero cabe preguntarse si con ello está dicho todo, o, por el contrario, falta alguna indicación esencial más. Porque la caracterización de la dignidad como excelencia (por simplificar perspectivas y unificar terminología) *no parece añadir nada novedoso* sobre la visión clásica del ser humano que también lo entendía como el ser más perfecto de la naturaleza en términos de Tomás de Aquino. Pero, si esto fuera así, la noción de dignidad resultaría superflua o redundante puesto que no añadiría ninguna novedad conceptual a lo ya establecido sobre el hombre. Ahora bien, este no parece ser el caso como resulta, entre otros hechos, por su uso onnipresente que avala el valor de este concepto peculiar. ¿Qué añade entonces —si es que realmente añade algo— la idea contemporánea de dignidad a la comprensión del hombre como el ser más perfecto de la naturaleza?

El Diccionario de la Real Academia suele servir como manual de primeros auxilios en casos de dificultad. Y, si lo consultamos, encontramos las siguientes definiciones del término “digno”: “(1) merecedor de algo; (2) correspondiente, proporcionado al mérito y condición de alguien o algo; (3) que tiene dignidad o se comporta con ella. Y aplicado a una

²⁹ R. SPAEMANN, *Ética, política y cristianismo*, Palabra, Madrid 2008, pp. 86-87.

³⁰ G. PECES-BARBA, *La dignidad humana*, cit., p. 161.

cosa: (4) que puede aceptarse o usarse sin desdoro; (5) de calidad aceptable”. Un conjunto de definiciones entre las que destaca la primera por emplear el término “merecer”, una novedad conceptual en relación con las definiciones previamente analizadas: digno es quien *merece* algo, es decir, no solo quien posee determinada cualidad, sino quien merece algo por la posesión de esa cualidad; en otros términos, la primera definición sugiere o implica *un determinado comportamiento por parte de otras personas o de la sociedad en general*. La persona digna posee unas cualidades excepcionales pero, justamente, por poseer esas cualidades, no quedan encerradas en ella, sino que la hacen *acreedora* de algún tipo de objeto, condición, regalo o comportamiento por parte de los otros. Abundando en esta dirección encontramos una sugerente definición de Rahner, más precisa y filosófica, que entiende la dignidad como una “determinada categoría objetiva de un ser que reclama —ante sí y ante los otros— estima, custodia y realización”³¹. Rahner, como hacía el diccionario de la RAE, vinculó de nuevo la dignidad con un *determinado comportamiento* reclamado por las cualidades objetivas de un ser digno, en concreto, estima, custodia y realización, lo que resulta muy interesante porque avanza en esa dirección novedosa que creemos haber detectado. La propuesta de Rahner, sin embargo, resulta limitada porque *no precisa el comportamiento* que exige la dignidad ni quienes la poseen y, por tanto, podría ser aplicada al mundo animal o al Planeta, en términos modernos. También los animales y la Tierra poseen valor y reclaman respeto, pero no poseen dignidad, exclusiva de los hombres³².

Es necesario, por tanto, una ulterior determinación del término dignidad que se alcanza atendiendo *al tipo de comportamiento*, custodia o estima que reclama específicamente la persona y que se funda en su peculiar perfección, única en el mundo, a la que hemos denominado excelencia. El ser humano, en efecto, posee una perfección intrínseca superior a todo lo que existe que *reclama una actitud peculiar, única y exclusiva: el respeto absoluto o inviolabilidad*. Su perfección es tal que lo constituye en fin en sí mismo por lo que debe ser respetado de modo absoluto y se le debe permitir el libre desarrollo de su personalidad (a través de los Derechos Humanos). La prohibición moral de matar al inocente es una de las intuiciones más básicas en las que se manifiesta la dignidad. Cada persona es dueña de sí misma y de su destino, por lo que nadie posee el derecho de acabar con esa vida, de poner a fin a esa reali-

³¹ K. RAHNER, *Dignidad y libertad del hombre*, en *Escritos de Teología*, Cristiandad, Madrid 2002, pp. 245-246.

³² Cfr. A. CORTINA, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid 2009.

dad autónoma y libre, a menos que emplee esa libertad en atacar a otras personas. En definitiva, excelencia más comportamiento asociado, este es el núcleo de la dignidad humana, lo que conduce a nuestra definición de dignidad: *excelencia intrínseca del ser humano que reclama respeto absoluto e inviolabilidad*.

Detengámonos brevemente en esta definición. La primera parte remite a la excelencia intrínseca, es decir, a la perfección peculiar que la persona posee por sí misma (dignidad ontológica), independientemente de su comportamiento, de los cargos que posea o de las condiciones externas en las que habite. El hombre, en cualquier situación y circunstancia, posee una dignidad básica y esencial. La segunda parte, que es la que consideramos novedosa, incluye *el comportamiento debido frente a esta excelencia*, un elemento que resulta esencial para que la definición se adapte a la concepción contemporánea de dignidad y no remita tan solo al reconocimiento de la perfección humana, siempre presente en la historia de Occidente, y de modo especial a partir del Renacimiento³³. La perfección de la persona humana reclama respeto absoluto e inviolabilidad, una intuición que se abrirá paso mediante la reivindicación de los derechos naturales —posteriormente derechos humanos— y recalará finalmente en la noción de dignidad como fundamento último de esos derechos³⁴. Esta es la novedad teórica de la concepción moderna de dignidad, ausente en otras visiones antropológicas y políticas, tanto en la Edad Media occidental como en otras culturas; una novedad que se abrirá paso a través del desarrollo de los derechos naturales pero que, quizá de manera sorprendente, solo se afianza en el contexto internacional a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en pleno siglo XX.

Parece, en cualquier caso, que hemos llegado a un punto firme, a una definición de dignidad en condiciones de dar respuesta —al menos parcialmente— a alguno de los interrogantes que nos planteábamos al inicio de estas páginas. Pero para que estos avances se puedan consolidar definitivamente deberíamos estar en condiciones de responder a la cuestión sobre el fundamento y características de esa excelencia: ¿En qué consiste esta? ¿Es posible definirla o explicitarla? ¿Dónde radica o cuál es su justificación? Si no fuéramos capaces de dar estas respuestas, no deberíamos renunciar necesariamente a la noción de dignidad, que

³³ Cfr. FERNÁN PÉREZ DE OLIVA, *Diálogo de la dignidad del hombre; Razonamientos; Ejercicios* (1546), Ediciones Cátedra, Madrid 1995.

³⁴ La violación fáctica del respeto debido no acaba con la dignidad intrínseca de la persona; supone una violación externa y puede ser dolorosa y humillante, pero no destruye la dignidad en sí misma.

se apoya en una intuición moral básica, pero nos encontraríamos en una situación inestable y débil, fácilmente atacable o insegura, puesto que, cuestionada la existencia o valor de esa excelencia, quedaría automáticamente cuestionada la dignidad.

5. Dos intentos de fundamentación: axiomática y teológica

Existen numerosas propuestas de fundamentación de la dignidad humana, pero, por motivos de extensión, nos vamos a centrar tan solo en dos: la axiomática y la teológica³⁵.

a) La dignidad como principio axiomático

Villarroy ha apuntado un posible modo de fundamentación de la dignidad humana, que, según él, sería el típico del personalismo y se podría considerar axiomático. Según este análisis, el personalismo consideraría la dignidad como un *axioma o principio no demostrable* frente a la tradición clásica que la fundaría en la naturaleza racional de la persona. “Así que más que buscar un fundamento para la dignidad, el personalismo parece asumir la dignidad de la persona como el fundamento mismo para todo lo demás”³⁶. El personalismo, en otros términos, “haría coextensivas las nociones de persona y dignidad, y más que buscarle un fundamento a esta, la sitúa en la base de cualquier otra fundamentación ulterior”³⁷. Habría, por tanto, un círculo vicioso en el empleo de la noción de dignidad porque, al ser persona y dignidad términos coextensivos, ninguno podría fundar al otro, a diferencia de la posición clásica que saldría del círculo apelando a la naturaleza humana. No parece, sin embargo, que esta afirmación sea realmente correcta ya que, en realidad, el personalismo opera en este tema de un modo bastante similar al de la posición clásica, si exceptuamos el recurso a la *noción* de naturaleza humana.

Hasta cierto punto puede considerarse, en efecto, que la dignidad de la persona es una intuición primera que se asoma a los ojos de nuestra mente cuando nos encontramos con el Otro a quien consideramos y aceptamos como un igual. Pero esta intuición está muy lejos de ser un axioma

³⁵ Jaime Vilarroy ha hecho un interesante recorrido por muchas posibles fundamentaciones y modos de entender la dignidad (procedimental, biológica, clásica, analítica, personalista, etc.), aunque sin profundizar en ellas. Cfr. J. VILARROY, “Dignidad Personal: Aclaraciones Conceptuales y fundamentación”, *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 2 (2015), pp. 49-63. <https://doi.org/10.69873/aep.i2.243>.

³⁶ J. VILARROY, “Dignidad Personal”, cit., p. 63.

³⁷ *Ibid.*

indiscutible y, de hecho, ha sido negada teórica y prácticamente muchas más veces de las que ha sido aceptado. Por eso, esa intuición necesita una justificación, especialmente en contextos filosóficos; justificación que el personalismo encuentra en *la noción* de persona. Esta noción, muy rica y precisa, manifiesta la excelencia de este ser, único en el mundo³⁸. Y esta excelencia es la que justifica su dignidad. No hay, por tanto, una perspectiva teórica axiomática, sino una constatación intelectual del peculiar valor de la persona humana, del que se deriva, como consecuencia, la dignidad. En definitiva, *la dignidad no es un principio ni un axioma, sino una consecuencia de la excelencia*. No hay, por tanto, ningún círculo, ni, tampoco, una carencia intelectual solventada mediante el recurso a una intuición sin justificación teórica. En realidad, y como apuntábamos, el proceso justificativo de la dignidad es muy similar al de la perspectiva clásica cuando apela a la naturaleza racional del hombre³⁹. La diferencia radica en que el personalismo suele tener reparos con la *noción* de naturaleza humana, no porque no acepte la universalidad de la condición humana, sino porque la *noción* de naturaleza suele llevar consigo de manera inescindible la teleología aristotélica, que es antropológicamente insuficiente. Por ello, ha “transicionado” a la persona, y tiende a usar más esta noción que la de naturaleza, aunque sin descartar esta idea siempre que se entienda como una manifestación simple de la “unidad de la humanidad” y no como la noción aristotélica, válida pero incompleta⁴⁰.

b) La fundamentación teológica: la persona como imagen de Dios

Una segunda posibilidad de fundamentación de la dignidad es teológica, de acuerdo con la famosa expresión del Génesis que afirma que hemos sido creados a “imagen y semejanza” de Dios, lo que no se afirma de los animales. Se trata de un texto fundacional en la cultura occidental judeo-cristiana, pero lo que debemos analizar es si esta expresión puede servir de fundamentación antropológica a la noción de dignidad, lo que parece ciertamente difícil. David Gelernter, por el contrario, sostiene esta tesis sin timideces en un artículo con un título que no deja espacio a la ambigüedad: *El irreducible carácter religioso de la dignidad humana*⁴¹.

³⁸ Cfr., por ejemplo, K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2005 o J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia* (6ª ed.), Palabra, Madrid 2017.

³⁹ Se entiende la perspectiva clásica en su versión contemporánea porque la filosofía clásica tradicional no ha usado el término dignidad.

⁴⁰ Cfr. J. M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, Siglo XXI, México 2017.

⁴¹ D. GELERNTER, *The irreducibly religious character of human dignity*, en Barbara T. LAMIGAN (ed.), *Human dignity and Bioethics*, cit., pp. 269-281.

En este escrito, el autor, judío, argumenta adecuadamente a mi juicio: 1) el origen judeo-cristiano de esta noción; y 2) la necesidad de mantener ese fondo cultural para que esta noción siga siendo socialmente operativa frente a un reiterativo “patrón en el pensamiento moderno: los pensadores se encuentran repetidamente deseando los efectos de la religión sin la causa”⁴². Ahora bien, si, más allá de las influencias culturales y sociales, pasamos a la justificación teórica de su tesis, nos encontramos con un argumento sorprendentemente débil, de acuerdo con el cual “cualquiera que crea en normas de comportamiento absolutas y obligatorias para todo el mundo cree, *ipso facto*, en Dios”⁴³, porque, según él, no habría ningún otro modo de fundamentar esas normas absolutas. Se ha discutido bastante en torno a la posibilidad de fundar normas morales absolutas sin contar con la existencia de Dios (directa o indirecta)⁴⁴, pero Gelertner va más allá al fundarla en la creencia personal. Ya no se trata de establecer la fundamentación teórica de esas normas (fuera o no el sujeto consciente de su existencia), sino de que el sujeto parece que “debería” creer en Dios si, por ejemplo, afirma que la muerte del inocente siempre es inmoral. No sorprende, por ello, que considere la expresión “santidad humana” mejor que la de “dignidad humana”.

Su argumentación, sin embargo, y, más en general, la fundamentación teológica resulta claramente insostenible: 1) un contexto filosófico requiere una fundamentación antropológica de carácter filosófico, siendo inviable una argumentación que dependa de creencias; es un punto básico de la distinción entre filosofía y teología; 2) pero, además, hay que considerar que la famosa expresión del Génesis tampoco es antropológicamente resolutoria (incluso en contextos teológicos): ¿Qué significa *exactamente* que estamos hechos a imagen y semejanza de Dios? ¿Cuáles son las repercusiones antropológicas de esta frase? El Génesis no lo dice y no es posible fijarlas partiendo de dos términos tan ambiguos por significativos que sean. De hecho, el Antiguo Testamento está plagado de valoraciones del ser humano y comportamientos asociados que hoy consideraríamos indignos o inaceptables, como la ley del talión o los anatemas a los canaanitas. En definitiva, la dignidad humana requiere un fundamento filosófico en contextos filosóficos y civiles, lo que no quita que Gelernter tenga su parte de razón al sostener la dependencia fáctica y cultural de esta noción del pensamiento judeo-cristiano,

⁴² *Ibid.*, p. 269.

⁴³ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁴ Cfr. J. M. BURGOS, *Ética de la persona*, cit., pp. 145 y ss.

solo que esa dependencia no puede constituir la base de un pensamiento filosófico no dependiente *directamente* de la Revelación, es decir, de todo pensamiento filosófico.

6. La excelencia de la persona humana: fundamento antropológico de la dignidad

Todo lo cual nos lleva a la necesidad de buscar una fundamentación antropológica de la dignidad, que no puede ser otra que *la excelencia o perfección peculiar del ser humano*, a su posesión de cualidades *únicas* que los animales no poseen y que implican el paso del valor (que requiere respeto y estima) a la dignidad, que requiere respeto *absoluto e inviolabilidad*. Si existe sobrepoblación animal en una reserva natural, habrá que tomar una decisión al respecto: traslado de animales, eliminación de algunos individuos para que el resto sobreviva, etc. Pero cualquier decisión que se tome será independiente de los animales afectados, lo que no podría suceder con las personas, y, desde luego, en ningún caso se podría adoptar decidir la eliminación parcial por mucho que solucionase el problema. Es el camino que va del respeto y cuidado a la inviolabilidad. Ahora bien, lo que nos ocupa ahora es la *determinación* de la excelencia o perfección que fundamenta la dignidad. ¿En qué consiste y cuáles son sus características?

Es evidente que habrá tantas respuestas como teorías filosóficas, descartando aquellas que no aceptan la unicidad humana, pues desde ellas no se puede justificar la dignidad, como las biocéntricas o animalistas, que difuminan la separación hombre animal y que pueden derivar en un intento (imposible) de asignar dignidad a los animales o bien de degradar al hombre identificándole con algún tipo de animal especialmente evolucionado. Y también las antropologías marxistas o estructuralistas que disuelven la identidad humana en constructos sociales. Solo aquellas antropologías que acepten la unicidad y radical especificidad de la persona servirán de fundamentación. Afortunadamente hay muchas y, cada una de ellas, de manera más específica, fundará la dignidad en aquellos rasgos que manifiestan esa unicidad según su esquema antropológico. El pensamiento aristotélico-tomista la funda en la naturaleza racional humana, es decir, en su capacidad de conocer y tomar decisiones⁴⁵. Y otros autores remarcan otros rasgos que constituyen el núcleo superior de su propuesta antropológica. Rahner, por ejemplo, señala un amplio conjun-

⁴⁵ Cfr. P. LEE and R. P. GEORGE, *The nature and bases of human dignity*, en Barbara T. LANIGAN (ed.), *Human dignity and Bioethics*, cit., pp. 285-301.

to de rasgos en un marco similar al del personalismo⁴⁶. Y Peces Barba apunta a la libertad como fundamento de la dignidad en el contexto de la ética pública. Sin duda, este rasgo es particularmente decisivo puesto que la libertad implica el dominio de sí y, en consecuencia, la autonomía que, para Kant, era el fundamento de la dignidad. Puesto que soy libre y dueño de mí mismo, nadie debe decidir por mí, y se debe respetar el libre desarrollo de mi personalidad, posición que funda el discurso de los derechos humanos.

Sin embargo, no parece ser suficiente. No todo lo humano se juega en el ámbito de la autonomía y de la decisión libre. Las personas también reclaman cuidado y atención, incluso aunque su autonomía esté limitada o “desaparecida”. Somos seres únicos y preciosos, pero también limitados. La fragilidad y vulnerabilidad son rasgos ineludibles de la persona, así como nuestra necesidad de relación, de interacción con los otros. Por ello, parece más adecuado sostener que la excelencia de la dignidad humana se funda, de manera central, en la posesión de la condición de persona, es decir, en *el hecho ontológico de la realidad personal*, con todo aquello que incluye, esté o no activado, esté en pleno desarrollo o en formación. Somos ontológicamente, intrínsecamente, personas en cualquier momento de nuestra vida y de nuestra existencia; y no podemos dejar de serlo. De ahí la constancia y permanencia de la dignidad. Pero, dando un paso más, quizá podemos situar más precisamente el núcleo de la dignidad en nuestra identidad personal, que permanece constante a lo largo de todo el itinerario biográfico y sostiene nuestra condición de personas. *Una identidad cuyo centro es el yo personal*, entendido como el núcleo, raíz y sostén de toda la actividad personal⁴⁷, y que se despliega en tres centros espirituales, la inteligencia, el corazón y la libertad⁴⁸. Estos rasgos, desligados de la materialidad en algún modo, identifican a la persona como persona al denotar unas cualidades exclusivas que ningún otro ser posee. De ahí que, según el Personalismo Integral, constituya el núcleo de la dignidad, que, sin embargo, también está presente en rasgos “inferiores” o más básicos, como la corporalidad, ya que la unidad

⁴⁶ Cfr. K. RAHNER, *Dignidad y libertad del hombre*, cit.

⁴⁷ Esta propuesta sustituye, desde la perspectiva del personalismo integral, la visión clásica de la sustancia que, aunque posee elementos muy relevantes, es un rasgo impersonal. Cfr. J. M. BURGOS, “El yo como raíz ontológica de la persona. Reflexiones a partir de John F. Crosby”, *Quién* 6 (2017), pp. 33-54; J. F. CROSBY, “On solitude, subjectivity and substantiality. Response to Juan Manuel Burgos”, *Quién* 8 (2018), pp. 7-19; J. M. BURGOS, “De la sustancia al yo como fundamento de la persona. Respuesta a John F. Crosby”, *Quién* 10 (2019), pp. 27-44.

⁴⁸ Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia* (6ª ed.), Palabra, Madrid 2018.

personal implica que todo aquello que es de la persona, es también personal, requiere respeto y posee dignidad⁴⁹. No insistiremos más en este punto porque su desarrollo supone presentar una antropología detallada, lo que no es posible ahora ni necesario. Pero todo lo dicho nos permite concluir que la dignidad puede fundamentarse en cualquier antropología que asuma la unicidad radical del ser humano, si bien nuestra propuesta apuesta por una fundamentación general en el conjunto de la persona y una fundamentación específica en un yo ontológico que se despliega en la inteligencia, libertad y corazón.

Conclusión

Partimos de una cierta fragilidad teórica de la noción de dignidad humana que algunos elevaban a una supuesta inutilidad fundándose, principalmente, en una falta de definición y en una carencia de fundamentación. Nuestro análisis nos ha permitido constatar, sin embargo, el inmenso valor de esta noción en el ámbito público como fundamento del sistema de los Derechos Humanos tal y como sostienen numerosos tratados internacionales, comenzando por la decisiva Declaración Universal de los Derechos Humanos. Esta manifiesta utilidad, de todos modos, no parecía sostenerse en una definición consistente, por lo que hemos procurado ahondar en el sentido de dignidad buscando una definición. En esta dirección hemos distinguido cuatro sentidos posibles de la dignidad, para evitar equívocos y ambigüedades y deshacer en lo posible el carácter analógico de la noción: dignidad ontológica, moral, institucional y social. Una vez establecido que el sentido principal y fundante es el de dignidad ontológica, hemos propuesto una definición: excelencia que requiere respeto absoluto e inviolabilidad. Una definición que añade un nuevo elemento a la caracterización general de la dignidad como perfección: la exigencia de un comportamiento determinado por parte de las demás personas y la sociedad. Finalmente, en la búsqueda de fundamentación hemos analizado dos intentos fallidos o insuficientes, el axiomático y el teológico, para proponer posteriormente la excelencia y unicidad de la persona en el conjunto de lo existente como fundamento antropológico válido. El contenido específico de este fundamento o, si se prefiere, su formulación, variará dependiendo de la antropología que se utilice, pero será siempre válido, en cualquiera de los casos, si esa antropología muestra la especificidad radical de la persona.

⁴⁹ Tal y como reclama L. R. KAAS, *Defending Human Dignity*, en Barbara T. LANIGAN (ed.), *Human dignity and Bioethics*, Nova Science Publishers, New York 2008, pp. 209-231.

Bibliografía

- ATIENZA, M., *Sobre la dignidad humana*, Trotta, Madrid 2022.
- BURGOS, J. M., *Antropología: una guía para la existencia* (6ª ed.), Palabra, Madrid 2018.
- , *Repensar la naturaleza humana*, Siglo XXI, México 2017.
- , “El yo como raíz ontológica de la persona. Reflexiones a partir de John F. Crosby”, *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 6 (2017), pp. 33-54.
- , “De la sustancia al yo como fundamento de la persona. Respuesta a John F. Crosby”, *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 10 (2019), pp. 27-44.
- , *Ética de la persona*, Eunsa, Pamplona 2025.
- , *Persona en bioética*, Eunsa, Pamplona 2026 (en prensa).
- CICERÓN, M. T., *De officiis*.
- CORTINA, A., *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid 2009.
- CROSBY, J. F., “On solitude, subjectivity and substantiality. Response to Juan Manuel Burgos”, *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 8 (2018), pp. 7-19.
- DICASTERIO DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dignitas infinita* (8-4-24).
- ENGELHARDT, H. T., *Fundamentos de bioética*, 2ª ed. Barcelona, Paidós, 1995.
- FERNÁN PÉREZ DE OLIVA, *Diálogo de la dignidad del hombre; Razonamientos; Ejercicios* (1546), Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.
- FRANCISCO DE VITORIA, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*, Tecnos, Madrid 2007.
- GELERNTER, D., *The irreducibly religious character of human dignity*, en B. T. LANIGAN (ed.), *Human dignity and Bioethics*, Nova Science Publishers, New York 2008, pp. 269-281.
- GONZÁLEZ URIBE, H., “Fundamentación filosófica de los derechos humanos, ¿personalismo o transpersonalismo?”, *Jurídica. Anuario del Departamento de derecho de la Universidad Iberoamericana* (19), 1988-1989, pp. 325-342.
- GRANDE, M., *Ampliando la dignidad humana*, Tyrant lo Blanch, Valencia 2023.
- HABERMAS, J., “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, en *Dianoia*, LV, n° 64 (Mayo 2010) pp. 3-25.
- JUAN PABLO II, *Discurso Asamblea ONU*, 1979.
- KAAS, L. R., *Defending Human Dignity*, en B. T. LANIGAN (ed.), *Human dignity and Bioethics*, Nova Science Publishers, New York 2008, pp. 209-231.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), Encuentro, Madrid 2003.
- LANIGAN, B. T., (ed.), *Human dignity and Bioethics*, Nova Science Publishers, New York 2008.

- LEE, P. and GEORGE, R. P., *The nature and bases of human dignity*, en B. T. LANIGAN (ed.), *Human dignity and Bioethics*, Nova Science Publishers, New York 2008, pp. 285-301.
- MAKLIN, R., "Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons or their autonomy", *British Medical Journal*, 327 (2003), pp. 1419-20.
- MARITAIN, J., *Man and the State*, Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1951.
- PECES-BARBA, G., *La dignidad humana*, accedido en el Repositorio UC3M.
—, *Lecciones de Derechos Fundamentales*, Dykinson, Madrid 2005.
- PÉREZ FRANCESCH, J. Ll. (dir.), *La dignitat*, Ateneu per la dignitat, Barcelona 2009.
- PÉREZ LUÑO, A., "La fundamentación de los derechos humanos", *Revista de Estudios Políticos*, 35 (1983).
- RAHNER, K., *Dignidad y libertad del hombre*, en *Escritos de Teología*, Cristiandad, Madrid 2002, pp. 231-258.
- ROBLES, G., *Los derechos humanos y la ética en la sociedad actual*, Civitas-Thomson Reuters, Madrid 2016.
- SENNET, R., *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Anagrama, Barcelona 2003.
- VILARROIG, J., *Dignidad Personal: aclaraciones conceptuales y fundamentación, Quién*. *Revista de Filosofía Personalista*, 2 (2015), pp. 49-63. <https://doi.org/10.69873/aep.i2.243R>.
- WHEITMAN, P., Two Arguments from Human Dignity, en B. T. LANIGAN (ed.), *Human dignity and Bioethics*, Nova Science Publishers, New York 2008.
- SINGER, P., *Ética práctica*, Barcelona, Ariel, 1984.
- SPAEMANN, R., *Ética, política y cristianismo*, Palabra, Madrid 2008.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2005.

Aproximación a la identidad digital desde la antropología filosófica personalista

*An approach to digital identity
from the personalist philosophical anthropology*

JOSÉ MARÍA BOLUFER FRANCIA*

Resumen: Las nuevas tecnologías ofrecen la posibilidad de adaptar, modificar y controlar de manera selectiva la forma en la que las personas pueden revelar su “identidad”, determinando, entre otros aspectos, qué, cómo o cuándo revelarla. Esta capacidad, que se denomina “identidad digital” o “identidad *online*”, representa un cambio de paradigma en comparación con los modelos tradicionales de comunicación y relación social. En este sentido, la identidad *online* abre un amplio abanico de oportunidades para explorar y participar en el entorno digital, pero al mismo tiempo plantea desafíos que pueden impactar de manera significativa en las dimensiones fundamentales del ser humano.

Este artículo tiene como objetivo ofrecer una perspectiva diferente de la influencia que la identidad digital, a través de la cual nos comunicamos en Internet y en redes sociales, genera en el ser personal. Para ello, se parte de la descripción de persona que ofrece la Antropología Filosófica Personalista, y a través de un análisis estructurado, se examinan las implicaciones que tiene esta identidad en la concepción de la persona como sujeto integral, libre y relacional. El estudio recoge, a su vez, aspectos relevantes que permiten comprender mejor las interacciones que se producen en el mundo *online*, y plantea cuestiones que podrían orientar el desarrollo y uso de las nuevas capacidades digitales.

Palabras clave: personalismo, filosofía de la tecnología, antropología, identidad digital, sociedad digital.

Abstract: New technologies offer the possibility of selectively adapting, modifying, and controlling the way in which people can disclose their “identity,” determining, among other aspects, what, how, or when to reveal it. This ability, termed “digital identity,” or “online identity” represents a paradigm shift in comparison to conventional models

* Universidad Villanueva, Madrid. E-mail: josemaria.bolufer@alumnos.villanueva.edu. ORCID 0009-0008-8308-8744

of communication and social interactions. In this sense, online identity facilitates a broad spectrum of opportunities for exploration and engagement within the digital environment, but at the same time, it poses challenges that can exert a substantial impact on fundamental aspects of human beings.

This article aims to offer a novel perspective on the influence that digital identity, through which we communicate on the Internet and social networks, has on the personal being. To this end, it begins with the description of the person offered by Personalist Philosophical Anthropology, and through a structured analysis, it examines the implications of this identity for the conception of the person as an integral, free, and relational subject. The study also highlights relevant aspects that allow for a better understanding of the interactions that take place in the online world and raises questions that could guide the development and use of new digital capabilities.

Keywords: Personalism, philosophy of technology, anthropology, digital identity, digital society.

Recibido: 04/02/2025
Aceptado: 18/02/2026

1. Introducción general

La persona, como ser intrínsecamente relacional, se encuentra profundamente vinculada al entorno social en el que se desenvuelve. En la actualidad, este entorno atraviesa una transformación radical impulsada por la irrupción y adopción generalizada de las tecnologías digitales, un fenómeno que ha llevado al mundo académico a conceptualizar este nuevo contexto bajo términos como “Sociedad Digital”, “Sociedad en Red”, “Sociedad *Online*”, “Era de la Información”¹, etc. En este escenario, la persona moderna se desarrolla, interactúa y se adapta, enfrentándose a tecnologías que reconfiguran su forma de relacionarse con los demás. Los cambios generados en la sociedad digital inciden profundamente en la autopercepción, en la concepción de la comunidad y en los procesos

¹ Los conceptos de sociedad digital, sociedad en red, sociedad *online* o era de la información se han utilizado en muchas ocasiones de forma similar, si bien, según el autor que ha abordado el estudio ha podido identificar características particulares para cada uno de estos conceptos. Entre las figuras más destacados que han tratado estas cuestiones se puede encontrar a Manuel Castells, Luciano Floridi, Jan van Dijk, Klaus Schwab o Nicolas Negroponte, entre otros.

de evolución cultural, lo que exige una reflexión crítica sobre sus implicaciones antropológicas.

De entre los diversos impactos que este nuevo contexto social puede tener, este estudio se centra en un aspecto específico, el relacionado con la “identidad *online*” o “identidad digital”, entendida como una de las manifestaciones más significativas de la universalización de las comunicaciones digitales. Esta identidad facilita la relación en el entorno virtual, pero plantea a su vez interrogantes sobre su influencia en la concepción misma del ser personal.

Para analizar estas cuestiones, el análisis se aborda desde la perspectiva antropológica del Personalismo Integral. El objetivo es reflexionar sobre las implicaciones más relevantes asociadas a la identidad de la persona en un mundo dominado por la tecnología y las nuevas formas de comunicación.

2. La antropología filosófica y el estudio de la identidad *online*

El impacto que las nuevas tecnologías digitales generan en el ser humano puede abordarse desde diversas disciplinas. Campos como la psicología, la sociología y la medicina han analizado los efectos en el comportamiento, en las dinámicas de relación social, en la comunicación o en la aparición de nuevos trastornos de salud. Sin embargo, todas estas perspectivas, aunque valiosas, tienden a centrarse en aspectos concretos, dejando en segundo plano a la persona como ser integral. Dado que la identidad *online* puede influir de manera transversal en todas las dimensiones fundamentales del individuo, e incluso cuestionar su propia concepción ontológica, este trabajo aborda su análisis de manera global. Para ello, se parte de la antropología propuesta por el Personalismo Integral y se desarrolla un modelo de evaluación que consiste en confrontar las dimensiones de la persona con las principales características que determinan a la identidad digital. Este enfoque ayuda a identificar los impactos más relevantes en cada dimensión del individuo, facilitando una comprensión detallada de sus implicaciones antropológicas.

En el análisis se respeta la concepción integral de la persona, reconociendo su valor único y carácter irrepetible. La categorización en dimensiones y características es únicamente un recurso metodológico, destinado a identificar los efectos e influencia que puede ejercer esta tecnología en el ser humano. En este sentido, Leonardo Polo, en su obra *¿Quién es*

*el hombre?*², subrayaba que la persona no puede reducirse a un objeto de estudio analítico como si fuera una máquina. Sin embargo, también reconoce que, cuando los modelos analíticos se aplican con rigor y respeto por la integridad personal, pueden contribuir a resolver problemas y a profundizar en la comprensión del ser humano.

Por todo ello, se ha combinado el análisis estructurado con una reflexión filosófica que preserva la concepción holística del individuo, ofreciendo propuestas concretas para gestionar los desafíos que la identidad digital plantea en el marco de una sociedad tecnificada.

3. El ser personal y sus dimensiones fundamentales

Como se acaba de indicar, para esta reflexión se utiliza el marco teórico ofrecido desde la Antropología Filosófica Personalista, y más concretamente el trabajo realizado por Juan Manuel Burgos en su obra *Antropología: Una guía para la existencia*. El motivo principal de optar por esta aproximación es que en esta obra se ha conseguido unificar y describir de una manera integral, no solo las características naturales del ser humano, sino también otros aspectos clave como son su conciencia, su sensibilidad, su libertad o las relaciones intersubjetivas a través del concepto de “acción”.

En concreto, la definición que ofrece Burgos de la persona es la siguiente:

“La persona es un ser digno en sí mismo, pero necesita entregarse a los demás para lograr su perfección, es dinámico y activo, capaz de transformar el mundo y de alcanzar la verdad, es espiritual y corporal, poseedor de una libertad que le permite autodeterminarse y decidir en parte no solo su futuro, sino su modo de ser está enraizado en el mundo de la afectividad y es portador y está destinado a un fin trascendente”³.

Una vez determinado el concepto de persona, el siguiente paso es identificar cuáles son las principales características que la constituyen. En general, la mayoría de las teorías antropológicas comparten una visión general. Sin embargo, estas suelen diferir principalmente en el carácter de los elementos concretos que conforman a la persona y en cómo

² Cfr. L. POLO, *Quién es el hombre: Un espíritu en el tiempo* (7ª ed.), Rialp, Madrid 2021, p. 26.

³ J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia* (6ª ed.), Palabra, Madrid 2017, p. 37.

se combinan dichos elementos⁴. En este sentido, la propuesta ofrecida por el Personalismo Integral resulta especialmente útil a la hora de organizar estos elementos en un conjunto de dimensiones fundamentales, ofreciendo así un esquema claro y sistemático que facilita su estudio.

Para este análisis, se han incorporado ligeras modificaciones respecto a la propuesta original de Burgos, siendo el resultado final un modelo que incluye tres dimensiones fundamentales: la dimensión corporal, la psíquica y la espiritual. A estas tres se añade una cuarta dimensión, la relacional, que refleja la interacción de la persona con los demás y con su entorno. Esta última dimensión adquiere una especial relevancia, por el papel que juega en la construcción de la identidad del individuo.

A continuación, se presenta una breve descripción de cada una de estas dimensiones, junto con las principales características que las componen.

3.1. Dimensión corporal o somática

Esta dimensión incorpora todos los aspectos relacionados con el cuerpo, desde una perspectiva biológica, y con especial foco en los rasgos físicos. El cuerpo humano constituye la estructura fisiológica de la persona, y sin ella la persona no existe.

Dentro de ella destacan dos características: los sentidos, que son el punto de acceso de la información y que dan lugar a los procesos de percepción por los que interpretamos y comprendemos la información, y la actividad física, que nos permite ejecutar acciones para interactuar con el mundo exterior.

3.2. Dimensión psíquica o psicosomática

La dimensión psíquica tiene una relación directa con la corporal, y en muchos aspectos se entrelaza con ella, ya que complementa su función biológica. Abarca principalmente temas relacionados con la mente y el estado emocional, e incorpora los procesos cognitivos que permiten trascender los modelos biológicos primarios. Por tanto, esta dimensión es el pilar fundamental que sustenta los procesos intelectuales y contribuye a la comprensión del mundo.

⁴ A. J. AYER, *The Concept of a Person and other essays* (1ª ed.), The Macmillan Press Ltd, London 1963.

Entre sus características principales destacan aquellas relacionadas con la capacidad de almacenamiento, interpretación, aprendizaje, creatividad y resolución de problemas. Todos ellos ligados con la memoria, la inteligencia y la imaginación. Es importante resaltar que la memoria, como base de nuestros recuerdos, es un factor clave de la constitución de la identidad personal, ya que es la fuente de las experiencias vividas⁵.

Por otro lado, también se encuentran dentro de esta dimensión las emociones, los sentimientos y los instintos y deseos, que son aspectos importantes que permiten responder a los estímulos generados al relacionarnos con el entorno. Respecto a los sentimientos, que son una cuestión prioritaria de la psicología, se valoran desde la propuesta desarrollada por Scheler, que los clasificaba en cuatro tipos: sentimientos sensibles, aquellos relacionados con las experiencias físicas, los sentimientos vitales, más complejos y que reflejan la vida del cuerpo como un todo, los sentimientos puros de la psique relacionados con la vida emocional del individuo y, por último, los sentimientos espirituales relacionados con valores universales y trascendentales⁶.

3.3. Dimensión espiritual

Esta tercera dimensión puede considerarse la más diferencial del ser humano. Si bien puede confundirse, por la semántica, con el concepto de alma, realmente no pretende abordar la vertiente religiosa de la persona. En ella se incluyen aquellas características asociadas a la capacidad del sujeto de tomar decisiones de forma libre, consciente y voluntaria.

Precisamente, Scheler incluía dentro de esta dimensión los principios de independencia, libertad y autonomía existencial⁷. Además, describía esta dimensión como “el centro activo en el que el espíritu se manifiesta dentro de la esfera del ser finito, a rigurosa diferencia de todos los centros funcionales de la vida”⁸.

Por todo ello, dentro de esta dimensión se incorporan los siguientes elementos: la conciencia o identidad personal del yo, la libertad, definida como elección libre en el momento de actuar y, finalmente, la voluntad entendida como una facultad o actividad consciente de dominio sobre las emociones.

⁵ Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., pp. 99-100.

⁶ Cfr. M. SCHELER, *Formalism in ethics and Non-Formal Ethics of Value. A new attempt toward the foundation of an ethical personalism* (5ª ed.), Northwestern University Press, Evanston, 1973.

⁷ M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, El Cid Editor (1ª ed.), 2019, pp. 54-56.

⁸ *Ibid.*, p. 54.

3.4. Dimensión intersubjetiva o social

Por último, la dimensión intersubjetiva sería aquella que incorpora todas las características fundamentales de la persona como ser social que interactúa con los demás. El carácter comunitario se encuentra impreso en la propia naturaleza del individuo y, salvo casos excepcionales, la vida no podría subsistir fuera de un contexto social.

Dentro de esta dimensión se consideran las siguientes características: los procesos de relación de la persona con los demás, su relación con la comunidad, la cultura en la que el hombre se integra y, finalmente, la conciencia moral que define el camino ético. Esta última es clave para determinar el juicio moral de una acción en relación con el objetivo que se pretende alcanzar⁹.

Adicionalmente, se puede añadir también un elemento que corresponde a la relación de las personas con su entorno natural, es decir, con el medio ambiente. En este sentido, el ser humano es un ser viviente que necesita del entorno biológico que lo rodea para prosperar y del que obtiene los recursos necesarios para su supervivencia. Esto implica que la persona tiene una responsabilidad con las demás especies y con los ecosistemas en los que habita¹⁰.

4. Características y perspectiva ontológica de la identidad digital

La identidad es un elemento fundamental en todo proceso de comunicación y de relación social. Sin la identidad, la persona no sería capaz de mostrarse a los demás, diferenciarse o relacionarse con el resto de los seres humanos¹¹. Esta identidad radica en el centro de la persona, y es el resultado de su vida pasada, por lo que es un concepto en permanente estado de evolución¹².

En la literatura académica existen diversas definiciones, tanto del concepto de identidad personal como del de identidad digital (o sus sinónimos identidad electrónica, virtual u *online*). De todas ellas, para esta reflexión, se va a definir identidad digital como aquella configuración de características que determinan y representan a una persona en el espa-

⁹ Cfr. J. M. BURGOS, *Ética de la persona*, Ediciones Universidad de Navarra (1ª ed.), 2025, pp. 242-268.

¹⁰ Cfr. N. JOUVE, "Singularidad humana y su impacto en la naturaleza", en *Quién*, 19 (2024), pp. 61-75.

¹¹ H. W. KIM, J.R. ZHENG, S. GUPTA, "Examining knowledge contribution from the perspective of an online identity in blogging communities", en *Computer in Human Behavior*, 27 (2011), pp. 1760-1770.

¹² Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., pp. 214-216.

cio virtual¹³, y que le permiten interactuar con otros a través de canales digitales.

Al igual que se ha hecho con la descripción del ser personal, se va a descomponer la identidad *online* en un conjunto de dimensiones y características que permitirán su análisis detallado. Para ello, se han identificado tres dimensiones: la primera es la que agrupa los elementos que permiten una identidad flexible, una segunda que determina la capacidad de crear máscaras digitales y, por último, la dimensión que describe los procesos de despersonalización. A continuación, se describen cada una de ellas.

4.1. Identidad flexible

El entorno digital proporciona un espacio singular para la configuración, adaptación y transformación de la identidad, permitiendo a los individuos moldear la percepción que otros tienen de ellos. Esta capacidad implica la posibilidad de proyectar una imagen distorsionada y de generar múltiples representaciones de uno mismo, adaptadas a los distintos contextos virtuales en los que se interactúa.

Modificar la manera en la que nos presentamos a los demás no es una característica exclusiva del mundo digital. A lo largo de la historia, las personas han adaptado, parcial o totalmente, su identidad según el canal de comunicación que utilizaran. En este sentido, Erving Goffman, en su teoría sobre la gestión de la identidad, argumenta que los individuos adaptan su presentación personal con el propósito de proyectar características que consideran que serán valoradas positivamente por su entorno social¹⁴. Este proceso responde a una dinámica inherente a la interacción humana, en la que se busca alinear la imagen proyectada con las expectativas del interlocutor.

No obstante, el entorno digital amplifica significativamente esta capacidad de autorrepresentación en comparación con el mundo físico, que requiere un esfuerzo mayor, y que está limitado por restricciones materiales y temporales. Las plataformas virtuales ofrecen un conjunto de herramientas, como perfiles personalizables, filtros visuales o la selección estratégica de contenidos, que facilitan la construcción de identidades dinámicas. Estas capacidades nos animan a generar múltiples

¹³ D. RUYTER, J. CONROY, "The formation of identity: The importance of ideals", en *Oxford Review of Education*, 28 (2002), pp. 509-522.

¹⁴ Cfr. V. GALLESE, "Digital visions: the experience of self and others in the age of the digital revolution", en *International Review of Psychiatry* (2024), pp. 1-11.

identidades diferentes de manera simultánea¹⁵, cada una adaptada a un canal o grupo social específico.

Por este motivo, dentro de esta dimensión, se van a destacar dos características relevantes: la primera asociada a la capacidad de autoconstruir la identidad, es decir, la posibilidad de determinar cómo nos manifestamos a través del entorno digital, y una segunda que describe la posibilidad de crear múltiples representaciones simultáneas de uno mismo, en función del canal y grupo con el que interactuamos.

a) La autoconstrucción de la identidad digital

La identidad *online* no necesita ser una representación fehaciente del físico de la persona. La tecnología actual permite reconfigurar, de una manera sencilla, la forma de presentación del “yo”, y de las características que el individuo desea mostrar. Todo ello, sin mantener las cargas asociadas a la constitución física, el género, la raza o la edad¹⁶. Por lo tanto, permite elegir la apariencia que desea proyectar o, incluso, cambiar radicalmente el aspecto original del sujeto. Esto puede dar lugar a diferentes versiones de la persona que no reflejen plenamente su realidad biológica. Se pretende conseguir una impresión positiva en los demás, de ser aceptado y de mostrar un “yo” idealizado y no limitado por la propia naturaleza humana¹⁷, dando, de este modo, rienda suelta a la imaginación y desvirtuando las condiciones naturales del cuerpo.

b) La identidad multifacética

La segunda característica identificada está relacionada con la capacidad que ofrecen las tecnologías digitales para mantener simultáneamente múltiples construcciones de la propia imagen¹⁸. Esto implica que la identidad en línea puede ser polifacética, estar adaptada al grupo con el que se interactúa y al tipo de relación que se desea establecer. Las personas pueden ofrecer identidades diferentes en cada comunidad digital, variando según el contexto o el interlocutor.

¹⁵ Cfr. S. TURKLE, “Looking Toward Cyberspace: Beyond Grounded Sociology Cyberspace and Identity”, en *Contemporary Sociology* (1999), 28 (6), pp. 643-648.

¹⁶ Cfr. S. TURKLE, *Life on the screen. Identity in the age of the Internet* (1ª ed.), Touchstone Edition, Nueva York 1997.

¹⁷ Cfr. J. WEISS, A. GLÜCK, “The LinkedIn Self: How Personality Influences Self-Presentations of LinkedIn Users”, en *Journal of Promotional Communications*, 10 (1) (2024), pp. 1-22.

¹⁸ Cfr. V. GALLESE, “Digital visions: the experience of self and others in the age of the digital revolution”, *op. cit.*, pp. 1-11.

Sin embargo, es importante destacar las diferencias entre los conceptos de identidad y de rol que se puede asumir en un momento dado. La identidad es una característica fuerte, permanente y estable asociada al ser personal, mientras que el rol es una asociación temporal a una función que se ejerce en un momento concreto, y que es parte natural de la vida (rol de padre, trabajador, estudiante, etc.). Tal y como lo expresa Manuel Castells; “las identidades organizan el sentido, mientras que los roles organizan las funciones”¹⁹.

En la imagen proyectada en el mundo *online* es posible confundir fácilmente el rol con la identidad. Por ejemplo, cuando una persona interactúa en Internet en un contexto profesional, es posible que se presente con aquellas características más centradas en su trabajo, actuando con su rol, pero sin ver alterada su propia identidad. Por lo tanto, adaptar el estilo de autopresentación en función de la audiencia no tiene por qué implicar automáticamente una alteración de la identidad.

Teniendo en cuenta esta importante diferencia, las implicaciones que tiene la creación y uso de múltiples identidades pueden llegar a ser determinantes en los procesos de relación y en la concepción del “yo”. ¿Cuál de todas las diferentes identidades es la intrínseca a la persona? ¿Cómo se integran múltiples identidades con la conciencia del propio yo? ¿Pueden existir múltiples identidades simultáneamente, o solo hay una que se expresa de diferentes formas?

4.2. Máscaras digitales

La segunda dimensión de la identidad virtual es la facilidad que nos ofrece para utilizar seudónimos, ofreciendo diferentes niveles de privacidad y anonimato. La identidad de los interlocutores en el mundo virtual es, en ocasiones, difícil de determinar. No existen códigos de autenticación, imágenes o señales sensoriales que ayuden a reconocer o distinguir a una persona. Esta particularidad de la comunicación digital se denomina “máscara digital”, y es un instrumento que permite disfrazar y ocultar el rostro en el mundo *online*²⁰.

¹⁹ M. CASTELLS, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen II: El poder de la identidad* (3ª ed.), Siglo XXI Editores, México 1997, p. 29.

²⁰ Cfr. S. CALVO, “Cultura e identidades digitales: la socialización líquida y su influencia en la construcción del self”, en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 22 (2018), y D. WISZNIEWSKI, R. COYNE, “Mask and Identity. The Hermeneutics of Self-Construction in the Information Age”, en K. A. RENNINGER, W. SHUMAR, *Building Virtual Communities*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 191-214.

Dentro de esta categoría se consideran dos elementos importantes: uno relacionado con la capacidad de controlar qué información se comparte, y que está ligada al concepto de privacidad, y un segundo que está ligado a la huella perdurable que queda en el mundo digital, y sobre el que la persona pierde el control.

a) Identidad privada y anonimato

Es interesante destacar cómo la privacidad no deja de ser una característica fundamentalmente social, ya que para hablar de privacidad debe existir previamente una audiencia. La máscara digital es un habilitador, que facilita el derecho a la privacidad y a la intimidad. Este derecho está recogido en diferentes normas y regulaciones, como el Reglamento General de Protección de Datos de la Unión Europea²¹, o la propia Constitución Española²² en su artículo 18, que incorpora el derecho fundamental de la persona a proteger su información íntima.

La facilidad de Internet para ofrecer un alto grado de anonimato permite al individuo ocultar aquella información relevante que, por diferentes motivos, prefiere no compartir con los demás. Esta sensación de autodominio y control puede amplificar su sentido de libertad y, en particular, el de la libertad de expresar abiertamente pensamientos u opiniones que de otro modo quedarían restringidos. Además, le permite navegar en territorios de la personalidad desconocidos o inexplorados.

El dilema, por tanto, se encuentra en ser capaces de alcanzar un equilibrio entre el derecho a la privacidad y la responsabilidad de mostrar la verdadera identidad. Determinar el punto intermedio entre la transparencia y la libertad de elegir que se comparte digitalmente, ya que este equilibrio será determinante a la hora de construir relaciones de confianza²³.

b) Identidad perdurable

La segunda característica de las máscaras digitales está ligada al rastro que deja nuestra actividad en el mundo virtual. En general, todas la actividades e interacciones *online* dejan una huella que puede contribuir

²¹ “Reglamento (UE) 2016/679 relativo a la protección de las personas físicas en lo que respecta al tratamiento de datos personales y a la libre circulación de estos datos”, en *Diario Oficial de la Unión Europea*, Bruselas 2016.

²² *Constitución Española*, en *Boletín Oficial del Estado*, España, 1978.

²³ Cfr. G.T. MARX, “What’s in a Name? Some Reflections on the Sociology of Anonymity”, en *Information Society* (1999) 15 (2), pp. 99-112.

a la identificación de la persona que está detrás. Publicaciones, participación en redes sociales, comentarios, accesos a contenidos y otras interacciones quedan almacenadas en sistemas y plataformas fuera del control directo del individuo y, por tanto, dificultando la posibilidad de eliminar o gestionar esos contenidos. La identidad *online*, o parte de ella, queda permanentemente fijada y expuesta, mostrando facetas o hechos que, en algunos casos, es posible que se hubieran preferido olvidar. Esta información digital perdura y puede generar consecuencias imprevistas en aspectos humanos tan fundamentales como el derecho al olvido o la capacidad de perdonar²⁴.

4.3. *Identidad relacional despersonalizada*

Hasta este punto, las dos dimensiones descritas tienen un punto de conexión común; la capacidad que ofrece el mundo virtual para que el individuo tome decisiones libremente sobre cómo mostrarse y qué información compartir.

Sin embargo, la constitución de la identidad es un proceso fundamentalmente social. La persona se presenta y se comunica a través de su identidad. La mayor sensación de libertad que experimenta el sujeto en el entorno virtual puede tentarle también a difuminar sus marcos morales y alterar su concepto de responsabilidad. La falta de conciencia de cercanía y de contacto físico podrían llegar a alterar su sentido ético y el compromiso debido hacia los demás.

Por este motivo, se identifica esta tercera dimensión asociada al riesgo de despersonalizar el proceso de relación con los demás, y que estaría compuesta por dos elementos clave: la desinhibición que incita el mundo digital y la alteración de los principios y valores morales.

a) Desinhibición y desconexión emocional

La falta de contacto que existe en la comunicación en línea puede producir una sensación de desconexión emocional, que llevaría a una pérdida de un sentimiento tan relevante como es la empatía. Esto es conocido como el “efecto de desinhibición en línea”, donde las personas dicen o hacen cosas que no harían en un contexto físico debido a la falta de señales sociales y de retroalimentación inmediata.

²⁴ Cfr. G. ZICCARDI, *The right to data oblivion*, en D. BIGO, E. ISIN, E. RUPPER, *Data politics: worlds, subjects, rights*, Routledge 2019, Nueva York, pp. 231-248.

El sujeto puede sentir que sus acciones no tienen consecuencias directas o tangibles, asumiendo que su “máscara digital” le protege. Esto puede fomentar comportamientos inapropiados que no se plantearían en otro contexto. Además, la falta de repercusiones inmediatas puede concluir en una disminución de su capacidad de autocontrol²⁵ que afectaría al proceso de relación con los demás.

b) Alteración de los principios morales

La segunda característica de esta dimensión está ligada con el juicio ético. En el entorno digital, la respuesta moral puede ser menos reflexiva y coherente con los principios generales que son compartidos en un contexto cultural concreto²⁶. La relación a través de identidades impersonales y multifacéticas puede provocar una distorsión del juicio moral. Cuando esto sucede, y se atenúa la importancia del bien y del mal, se puede llegar a despersonalizar al interlocutor.

Al verse el individuo obligado a adaptarse permanentemente a nuevas situaciones y a adoptar identidades cambiantes, puede desarrollar una sensación de desorientación y falta de sentido de la realidad. Esto genera una percepción de impunidad que le hace subestimar las consecuencias de sus actos, tanto hacia los demás como, incluso en algunas ocasiones, hacia sí mismo²⁷.

5. Comprendiendo la identidad *online* desde la perspectiva antropológica

Una vez identificadas, tanto las dimensiones fundamentales de la persona como las de la identidad *online*, se van a analizar las implicaciones antropológicas y la respuesta que se puede ofrecer desde el pensamiento personalista a estas cuestiones.

5.1. El valor del cuerpo y su representación en el entorno digital

Desde una perspectiva antropológica, el cuerpo es la estructura fundamental de la dimensión física de la persona, que integra sus funciones biológicas, orgánicas y materiales. El cuerpo humano, así como los dife-

²⁵ J. SULER, “The Online Disinhibition Effect”, en *Cyberpsychology & Behavior* 7 (3) (2004). pp. 321-326.

²⁶ I. ARROYO-ALMARAZ, I., R. GÓMEZ-DÍAZ, “Efectos no deseados por la comunicación digital en la respuesta moral”, en *Comunicar*, 22 (2015), pp. 149-158.

²⁷ J. SULER, “The Online Disinhibition Effect”, *op. cit.*, pp. 321-326.

rentes sentidos a través de los que percibimos la realidad, se constituye como una pieza indispensable que une la experiencia subjetiva del individuo con el mundo exterior y le permite identificarse de cara a los demás.

El cuerpo, además, desempeña un papel crucial en la configuración de las relaciones interpersonales, sirviendo como un medio primario para el establecimiento de lazos sociales. Los descubrimientos en torno a las neuronas espejo han evidenciado que la observación de las acciones corporales de otros activa procesos cognitivos que facilitan el aprendizaje de códigos de conducta y el desarrollo de capacidades relacionales²⁸. Así, la interacción física no solo enriquece el conocimiento mutuo, sino que también constituye una fuente esencial para la construcción de vínculos humanos auténticos, en los que la corporeidad actúa como un vehículo de reconocimiento y conexión con los demás²⁹.

La unidad e integridad del ser humano y su papel esencial en las relaciones interpersonales nos confirman que el cuerpo es mucho más que una mera entidad física; es un componente esencial de la existencia y la dignidad humana, y sin él no es posible comprender a la persona. Como expresa Mounier; “Mi cuerpo no es un objeto entre los objetos, es el más cercano de ellos”³⁰.

En el entorno *online*, sin embargo, la representación del cuerpo se ve alterada por las características propias de los canales tecnológicos. La identidad virtual, aunque ofrece una libertad significativa para trascender las limitaciones físicas, carece de la riqueza sensorial que define las interacciones presenciales. Esta limitación no es exclusiva del mundo digital pues otros medios tradicionales, como el texto de una carta o la voz en una llamada telefónica, también modifican la dimensión material de la persona. Sin embargo, la singularidad del entorno digital radica en las amplias posibilidades técnicas que permiten moldear la identidad proyectada, superando las restricciones impuestas por la constitución física y facilitando a la persona decidir cómo va a ser percibida.

Esta libertad, aunque valiosa, plantea desafíos significativos. La proyección de una imagen alterada o falseada, que omita o distorsione aspectos esenciales de la dimensión corporal, puede comprometer la autenticidad del “yo” y erosionar la confianza. La identidad digital debe

²⁸ L. BONINI, C. ROTUNNO, E. ARCUCI, V. GALLESE, “Mirror neurons 30 years later: implications and applications”, en *Trends in Cognitive Sciences*, 9 (2022), pp. 767-781.

²⁹ V. GALLESE, “Digital visions: the experience of self and others in the age of the digital revolution”, *op. cit.*, pp. 1-11.

³⁰ E. MOUNIER, *El Personalismo* (9ª ed.). Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1950, p. 16.

aspirar a reflejar el “yo” real de la persona, preservando la integridad de su ser, ya que la ocultación deliberada de rasgos relevantes puede distorsionar las conexiones humanas y menoscabar los valores fundamentales de la relación social.

Desde esta perspectiva, la libertad para construir una identidad digital conlleva la responsabilidad de actuar con autenticidad y respeto hacia los demás. La representación del cuerpo en el entorno virtual no debe convertirse en una herramienta para deformar la imagen propia, sino en un medio para expresar la verdad de la persona, coherente con su dignidad. La corporeidad, como dimensión inseparable del ser humano, sigue siendo un pilar esencial para dar significado a la realidad³¹ y construir relaciones auténticas. Por ello, la manipulación intencionada de la identidad en el mundo digital debe ser objeto de una profunda reflexión que evalúe hasta qué punto es legítimo alterar la representación real del cuerpo, considerando las implicaciones éticas de dichas decisiones en la construcción de vínculos y en el respeto por la dignidad.

5.2. Imaginación, afectividad y memoria en el mundo virtual

La imaginación es una de las facultades más significativas de la dimensión psicológica de la persona. Permite representar internamente objetos o realidades sin la necesidad de su presencia sensorial. Por este motivo, durante un proceso de comunicación *online*, la imaginación ocupa un lugar primordial tanto para el emisor como para el receptor de los mensajes. El emisor, al construir su identidad virtual, ejerce su libertad para crear un “yo” que refleja sus deseos y sentimientos, liberándose en cierta medida de las limitaciones impuestas por su historia personal o sus características físicas³². Por su parte, el receptor activa su imaginación para interpretar y dotar de significado sensorial la identidad del emisor, traduciendo la información recibida en una experiencia interna que trasciende los sentidos físicos³³.

Asimismo, cuando construimos varias identidades, estamos actuando la creación imaginaria de diferentes proyecciones de la misma persona. Este proceso no solo modifica la percepción de las diferentes identidades con las que se interactúa, sino que también puede dar lugar a

³¹ Cfr. A. CORTINA, *Ética o ideología de la Inteligencia Artificial* (1ª ed.), Ediciones Paidós, Barcelona 2024, pp. 22-23.

³² Cfr. M.M. FAREED, A. ADISAPUTERA, M. RIDWAN, “Digital Identity”, en *Konfrontasi: Jurnal Kultural, Ekonomi Dan Perubahan Sosial*, 7 (4) (2020), pp. 246-252.

³³ M. SZALAY, “La transformación de la persona: fantasía o imaginación”, en *Quién* 4 (2016), p. 86.

vínculos afectivos basados en estas representaciones ficticias. Al carecer de una dimensión corporal, la afectividad tiende a desvirtuarse, sustituyéndose por una construcción idealizada que depende de la imagen digital. En este sentido, la identidad virtual transforma la experiencia de los sentimientos, entendidos como expresiones de la psique, introduciendo una diferencia cualitativa en la vivencia emocional. Esto plantea interrogantes sobre la autenticidad de las experiencias afectivas en el mundo digital.

Otro aspecto que impacta directamente en la dimensión psíquica de la persona es la relacionada con la privacidad, el anonimato y, en última medida, la capacidad de olvidar. La memoria es un elemento esencial en la constitución de la identidad personal. Esta se ve alterada en el entorno digital, donde la información asociada a la identidad virtual —mensajes, imágenes, interacciones— queda registrada de manera permanente. A diferencia de las interacciones físicas, que suelen ser efímeras, los datos digitales persisten, escapando al control de la persona y desafiando la capacidad humana de olvidar. Esta persistencia de la huella digital dificulta el proceso de olvido, que es un componente fundamental en los procesos de perdón y reconciliación. El recuerdo constante de afrentas o perjuicios puede intensificar el dolor y, con ello, obstaculizar la restauración de relaciones dañadas³⁴. El perdón, entendido como un acto que implica un cierto “dejar ir” el pasado sin negarlo, se ve comprometido en un entorno donde las acciones digitales permanecen inalterables, dificultando de este modo el mecanismo natural de perdonar.

En este contexto, la conciencia moral adquiere una relevancia particular. La libertad de configurar la identidad digital conlleva también la responsabilidad de actuar conforme a principios que respeten la dignidad propia y ajena. La persistencia de la información digital exige un ejercicio consciente de libertad, orientado a proteger la privacidad y la intimidad, elementos que generan seguridad y confianza en el control de la propia vida. Sin embargo, la exposición potencial a una audiencia amplia en el entorno *online* lleva a menudo a estrategias de autocensura o autopromoción, que reflejan un esfuerzo por gestionar la imagen pública. Estas prácticas, si bien pueden ser necesarias para preservar la intimidad, subrayan la tensión entre la libertad de expresión y la responsabilidad moral de no dañar a los demás ni desvirtuar la propia identidad.

³⁴ Cfr. J. TRAN, “Emplotting forgiveness: narrative, forgetting and memory”, en *Literature & Theology*, 2 (23) (2009), pp. 220-233.

Por todo ello, la imaginación, la afectividad y la memoria en el entorno digital configuran una experiencia compleja de la identidad personal, donde la libertad debe ir acompañada de una conciencia moral que garantice la autenticidad y el respeto en las interacciones. Además, la dificultad de olvidar plantea desafíos éticos que requieren una reflexión profunda sobre cómo ejercer la libertad de manera responsable, asegurando que las acciones digitales contribuyan al desarrollo integral de la persona y al fortalecimiento de los vínculos humanos.

5.3. Libertad y conciencia moral en la configuración del ser personal

La conciencia moral, como expresión de la identidad que trasciende la dimensión biológica de la persona, constituye el fundamento desde el cual el ser humano percibe y evalúa sus propios actos. Según Karol Wojtyła, es a través de la acción, en el ejercicio libre de la voluntad, que la persona se revela a sí misma y a los demás, manifestando su esencia personal³⁵. En este sentido, la libertad no es meramente un atributo, sino un medio esencial para la autorrealización, que permite al individuo configurarse a través de sus decisiones y actos.

En las interacciones del mundo *online* se debe considerar que la identidad virtual no es más que una proyección parcial de nuestro yo, de quiénes somos y cómo nos sentimos. Y esta proyección está determinada por la libertad de decidir qué y cómo queremos proyectarnos hacia los demás. Pero, esta capacidad de autodeterminación no es absoluta pues está condicionada por los límites inherentes al ser humano, su contexto y su experiencia. Como señala Mounier, la libertad estaría condicionada por los factores socioculturales en los que se desarrolla la persona. Libertad sería, por tanto, poder tomar decisiones dentro de las propias limitaciones humanas³⁶.

Las tecnologías digitales amplifican esta libertad al permitir superar ciertas restricciones tradicionales, facilitando la construcción de identidades selectivas o de utilizar máscaras digitales. Este anonimato puede intensificar la sensación de libertad, al habilitar formas de expresión y relación que, en un entorno físico, podrían estar inhibidas. Sin embargo, esta ampliación de las capacidades incide significativamente en las dinámicas relacionales, ya que permite a la persona revelar únicamente

³⁵ K. WOJTYŁA, *Persona y acción* (2ª ed.), Palabra, Madrid 2011, p. 202.

³⁶ Cfr. E. MOUNIER, *El Personalismo*, *op. cit.*, pp. 35-40.

aquellos aspectos de sí misma que considera estratégicos para construir vínculos sociales deseados³⁷.

Sin embargo, esta libertad de autorrepresentación, aunque valiosa, plantea también desafíos, pues la construcción de la identidad digital debe estar alineada con la coherencia moral. La libertad es un valor inseparable de la responsabilidad. Exige que la persona asuma plenamente las consecuencias de sus actos, independientemente de si estos se desarrollan en el ámbito físico o digital. La conciencia moral debe actuar como un referente, como una brújula que orienta el comportamiento, exigiendo que las acciones digitales reflejen el mismo compromiso ético que las realizadas en el mundo físico.

5.4. El riesgo de despersonalización de las relaciones digitales

La dimensión social es un pilar fundamental de la identidad y el desarrollo personal. Desde la perspectiva personalista, la sociedad existe para servir a la persona, pero esta, a su vez, está llamada a contribuir activamente a la comunidad, enriqueciendo su autoconocimiento y autodeterminación a través de las relaciones interpersonales. Estas interacciones no solo fomentan la confianza³⁸, sino que también configuran espacios donde la singularidad de cada individuo se manifiesta y se fortalece.

En el entorno digital, sin embargo, las relaciones se median a través de canales tecnológicos que, al limitar el contacto sensorial, tienden a generar vínculos más frágiles y superficiales³⁹. Estas conexiones acabarán constituyendo comunidades digitales, donde los vínculos personales carecen de la profundidad que caracteriza a las relaciones presenciales, puesto que no existe una proximidad real con nuestro interlocutor.

Este fenómeno se ve agravado por la posibilidad de construir múltiples identidades y el uso de máscaras, que fragmentan la coherencia entre el yo interno y los roles asumidos en línea. Se produce una desconexión que compromete el reconocimiento de la dignidad ontológica del otro, despersonalizando su valor fundamental como persona. Por ello, es importante resaltar que las comunidades digitales deben reconocerse como una comunidad real, y que las personas que las componen deben

³⁷ J. BRONSTEIN, "Creating possible selves: information disclosure behavior on social networks", en *Information Research: An International Electronic Journal*, 19 (1) (2014).

³⁸ L. C. BOLZON, *Identidad e intimidad en tiempos de la (re) evolución 4.0*, en M. S. GONZÁLEZ, *Desarrollo humano en tiempos de la (re) evolución 4.0*, ICF- Universidad Austral 2022, pp. 137-160.

³⁹ M. CASTELLS, *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen I, La Sociedad Red* (8ª ed.), Alianza Editorial, S. A., Madrid 1997, pp. 427-428.

ser consideradas con los mismos valores que tendrían en un entorno físico. La comunidad debe, precisamente, favorecer la autorrealización a través de la participación del individuo, evitando de esta forma la alienación y la despersonalización⁴⁰.

Por último, al igual que sucede en el mundo físico, la identidad en el mundo virtual influye directamente en nuestro comportamiento. Surge el riesgo de disociación moral, especialmente bajo el anonimato que facilita el entorno virtual. La persona podría asumir que Internet es otro mundo, o un lugar donde sus interlocutores no son reales. La percepción de Internet como un espacio desvinculado de la realidad puede llevar a “desmaterializar” el canal y deshumanizar a los demás, reduciendo su valor intrínseco y menoscabando el compromiso moral que debe guiar toda interacción humana. Como expresa el profesor de sociología Gary T. Marx: “Es más difícil hacer daño a otros cuándo sabemos quiénes son y debemos confrontarnos a ellos”⁴¹.

Por este motivo, es crucial valorar por qué la construcción de una identidad digital altera el comportamiento y el juicio moral. ¿En qué medida las acciones en el entorno virtual reflejan la integridad de la persona? ¿Deben estas acciones considerarse una extensión inseparable de su identidad y responsabilidad?

Para poder responder, es necesario considerar que la singularidad y dignidad de cada persona exigen que las acciones, independientemente del canal, se alineen con un compromiso ético coherente. Como sostiene Burgos en su *Ética de la persona*, actuar conforme a la dignidad personal no solo enriquece al individuo, sino que también posibilita el desarrollo pleno de sus capacidades en armonía con su esencia⁴².

En consecuencia, la identidad digital no debe convertirse en una excusa para vulnerar la conciencia moral ni en una herramienta para despersonalizar a los demás. Tanto el emisor como el receptor de un mensaje digital son personas cuya dignidad debe preservarse en toda interacción. Las comunidades digitales, reconocidas como espacios reales de relación, deben fomentar la autorrealización mediante la participación activa y responsable, evitando la alienación y promoviendo un ejercicio de la libertad que contribuya al crecimiento integral de la persona y al fortalecimiento de los vínculos humanos.

⁴⁰ J. M. BURGOS, “La filosofía social de Karol Wojtyła II. Nosotros. Comunidad, sociedad y *communio personarum*. El bien común”, en *Quién* 18 (2023), p. 17.

⁴¹ G.T. MARX, “What’s in a Name? Some Reflections on the Sociology of Anonymity”, *op. cit.*, p. 105.

⁴² J. M. BURGOS, *Ética de la persona*, *op. cit.*, p. 280.

Conclusiones

Este análisis ha permitido mostrar cómo la antropología filosófica personalista constituye un marco teórico sólido para examinar y comprender mejor las dinámicas del entorno digital y, concretamente, de la identidad *online*. A lo largo del artículo se ha explorado, de manera sistemática, la influencia de esta capacidad en las dimensiones fundamentales de la persona, y se han identificado algunas de las principales consecuencias antropológicas que su uso puede generar.

También se ha podido determinar que, a pesar de todas las posibilidades que ofrece el mundo digital, es fundamental reafirmar que la persona es un ser único e irrepetible, independientemente del medio a través del que interactúe. La experiencia, la relación interpersonal y el autodescubrimiento en Internet no deben comprometer el valor integral de la persona ni justificar la despersonalización del otro. Por el contrario, este nuevo mundo debe concebirse como un instrumento que facilite el autoconocimiento y el desarrollo interior. Para ello, necesitamos de una identidad coherente, clara y unívoca, que sustente el crecimiento personal y social. En este sentido, la identidad digital, gestionada con responsabilidad, puede abrir nuevas vías para alcanzar dichos objetivos.

Asimismo, una sociedad carente de identidades auténticas resulta insostenible. La distinción constante entre los ámbitos virtual y físico es artificiosa, dado que la virtualidad es tan solo una parte de la realidad que nos conforma. Si bien la experimentación y libertad en el entorno digital es un recurso valioso, la posibilidad de actuar sin consecuencias inmediatas exige de un uso prudente. No se puede olvidar que detrás de una identidad siempre subyace una persona que, en última instancia, debe asumir la responsabilidad de sus acciones.

En consecuencia, la gestión de la identidad digital debe abordarse desde una perspectiva transversal, convirtiéndose la educación en un pilar fundamental de su manejo. Una formación adecuada permite enseñar que las interacciones digitales involucran a personas reales, y que los principios éticos aplicables en el mundo físico son igualmente válidos en el virtual. Que la autoconstrucción y adaptación de la identidad no es más que un reflejo de la propia concepción de la persona, y que las acciones digitales poseen una relevancia moral equiparable a las del ámbito físico.

En línea con lo anterior, la profesora Lorena Bolzon lo resumía del siguiente modo:

“Las tecnologías son, sin duda alguna, medios a través de los cuales las personas se manifiestan, son mediadoras de la acción del hombre y

portadoras de cultura, de historia y de identidad. El punto en que debemos poner el foco no es en las tecnologías en sí, sino en la persona que está frente y detrás de ellas, ya que el principal cambio que han traído las tecnologías está en las formas en que nos relacionamos y en la forma en que hacemos a otros partícipes de nuestra intimidad”⁴³.

Bibliografía

- ARROYO-ALMARAZ, I., GÓMEZ-DÍAZ, I.R., “Efectos no deseados por la comunicación digital en la respuesta moral”, en *Comunicar*, 22 (2015), pp. 149-158.
- AYER, A.J., *The Concept of a Person and other essays* (1ª ed.), The Macmillan Press Ltd., 1963.
- BONINI, L., ROTUNNO, C., ARCUCI, E., GALLESE, V., “Mirror neurons 30 years later: implications and applications”, en *Trends in Cognitive Sciences*, 9 (2022), pp. 767-781.
- BOLZON, L. C., *Identidad e intimidad en tiempos de la (re) evolución 4.0*, en M.S. GONZÁLEZ, *Desarrollo humano en tiempos de la (re) evolución 4.0*, ICF- Universidad Austral 2022, pp. 137-160.
- BRONSTEIN, J., “Creating possible selves: information disclosure behavior on social networks”, en *Information Research: An International Electronic Journal*, 19 (1) (2014).
- BURGOS, J. M., *Antropología: una guía para la existencia* (6ª ed.), Palabra, Madrid 2017.
- , *Ética de la persona* (1ª ed.), Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2025.
- CALVO, S., “Cultura e identidades digitales: la socialización líquida y su influencia en la construcción del *self*”, en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 22 (2018).
- CASTELLS, M., *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen I: La Sociedad Red* (8ª ed.), Alianza Editorial, S. A., Madrid 1997.
- , *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen II: El poder de la identidad* (3ª ed.), Siglo XXI Editores, 1997.
- CORTINA, A., *Ética o ideología de la Inteligencia Artificial* (1ª ed.). Ediciones Paidós, Barcelona 2024.
- FAREED, M. M., ADISAPUTERA, A., RIDWAN, M., “Digital Identity”, en *Konfrontasi: Jurnal Kultural, Ekonomi Dan Perubahan Sosial*, 7(4) (2020), pp. 246-252.
- GALLESE, V., “Digital visions: the experience of self and others in the age of the digital revolution”, en *International Review of Psychiatry* (2024), pp. 1-11.

⁴³ L. C. BOLZON, *Identidad e intimidad en tiempos de la (re) evolución 4.0*, op. cit., p. 150.

- JOUBE, N., "Singularidad humana y su impacto en la naturaleza", en *Quién*, 19 (2024), pp. 61-75.
- KIM, H.W., ZHENG, J. R., GUPTA, S., "Examining knowledge contribution from the perspective of an online identity in blogging communities", en *Computer in Human Behavior*, 27 (2011), pp. 1760-1770.
- MARX, G.T., "What's in a Name? Some Reflections on the Sociology of Anonymity", en *Information Society* (1999) 15 (2), pp. 99-112.
- POLO, L., *Quién es el hombre: Un espíritu en el tiempo* (7ª ed.), Rialp, 2021.
- RUYTER, D., CONROY, J., "The formation of identity: The importance of ideals", en *Oxford Review of Education*, 28 (2002), pp. 509-522.
- SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, El Cid Editor (1ª ed.), 2019.
—, *Formalism in ethics and Non-Formal Ethics of Value. A new attempt toward the foundation of an ethical personalism* (5ª ed.), Northwestern University Press, 1973.
- SULER, J., "The Online Disinhibition Effect", en *Cyberpsychology & Behavior* 7 (3) (2004), pp. 321-326.
- SZALAY, M., "La transformación de la persona: fantasía o imaginación", en *Quién* 4 (2016), p. 86.
- TRAN, J., "Emplotting forgiveness: narrative, forgetting and memory", en *Literature & Theology*, 2 (23) (2009), pp. 220-233.
- TURKLE, S., "Looking Toward Cyberspace: Beyond Grounded Sociology Cyberspace and Identity", en *Contemporary Sociology* 28(6) (1999), pp. 643-648.
—, *Life on the screen. Identity in the age of the Internet* (1ª ed.), Touchstone Edition, 1997.
- WEISS, J., GLÜCK, A., "The LinkedIn Self: How Personality Influences Self-Presentations of LinkedIn Users", en *Journal of Promotional Communications*, 10 (1) (2024), pp. 1-22.
- WISZNIEWSKI, D., COYNE, R., "Mask and Identity. The Hermeneutics of Self-Construction in the Information Age", en RENNINGER, K. A., SHUMAR, W., *Building Virtual Communities*, Cambridge University Press, 2009, pp. 191-214.
- WOJTYŁA, K., *Persona y acción* (2ª ed.), Palabra, Madrid 2011.
- ZICCARDI, G., *The right to data oblivion*, en D. BIGO, E. ISIN, E. RUPPER, *Data politics: worlds, subjects, rights*, Routledge 2019, pp. 231-248.

***El Principito,* en búsqueda de la esencia humana**

The Little Prince, In search of the human essence

JORDI CASTELLET I SALA*

Resumen: Antoine de Saint-Exupéry publicó, en 1943 en Nueva York, su penúltimo relato en forma de cuento mágico, aparentemente destinado a los más pequeños. No obstante, el niño deambulante por el universo esconde un mensaje de búsqueda de lo auténtico, verdadero y esencial, que solo acabará consumando tras su aventura de amistad con el piloto aviador, alter ego del mismo autor. El encuentro con diversos personajes le impulsará a descubrir la extrañeza, la absurdidad o lo ridículo que puede llegar a ser la vida, dependiendo de cómo se gaste o a qué se dedique. Tan solo la relación interhumana de amistad en la confianza del encuentro con el otro, con el diferente e insospechado, abrirá la puerta a la comprensión del sentido de la propia existencia, así como al futuro esperanzado de la vida misma. El tiempo, la vida y la atención dedicada al otro en particular y a los demás en general serán lo que, a fin de cuentas, otorgue sentido, profundidad, autenticidad y verdadera alegría a la propia experiencia de la existencia.

Palabras clave: Principito, amistad, esencial, vida, encuentro, persona.

Abstract: Antoine de Saint-Exupéry published his penultimate story in New York in 1943, in the form of a magical tale, apparently intended for children. However, the child wandering through the universe hides a message of searching for the authentic, true and essential, which will only be fulfilled after his adventure of friendship with the pilot, the author's alter ego. The encounter with various characters will lead him to discover the strangeness, absurdity or ridiculousness that life can become, depending on how it is spent or what it is dedicated to. Only the interhuman relationship of friendship in trust with the other, with the different and unsuspected, will open the door to understanding the meaning of one's own existence, as well as to the hopeful future of life itself. Time, life and the attention dedicated to the other in particular and in

* Institut Superior de Ciències Religioses de Vic. Ateneu Universitari Sant Pacià. E-mail: jrdkst@hotmail.com. ORCID 0000-0002-3280-878X

general will be what, in the end, gives meaning, depth, authenticity and true joy to the experience of existence itself.

Keywords: Little Prince, friendship, essential, life, meeting, person.

Recibido: 19/02/2025

Aceptado: 25/03/2026

1. Planteamiento

Antoine de Saint-Exupéry, el escritor aviador, nació en Lyon el 29 de junio de 1900 y desapareció en un vuelo pilotando su aparato, habiendo salido de Borgo de Córcega el 31 de julio de 1944. Se acababa de producir el desembarco de Normandía de las tropas aliadas contra los ocupantes alemanes el reciente 6 de junio. El 7 de mayo del año siguiente se firmaría la claudicación de la Alemania nazi y todavía el 6 y 9 de agosto de 1945 caerían las bombas atómicas en las ciudades niponas de Hiroshima y Nagasaki. La narración de «El Principito» fue publicada, como de forma providencial, justo antes de la muerte accidental de su autor y en plena cruenta guerra entre las fuerzas armadas representando las grandes ideologías que querían y continúan queriendo gobernar el mundo: desde el capitalismo, pasando por el liberalismo, el anarquismo, el comunismo, el nazismo del que aún no se conocían sus aplicaciones más salvajes y vergonzosas.

Su propósito lo explica el mismo autor repetidamente a lo largo de sus obras, cuando se da cuenta de que el cambio es lo que constituye la permanencia de la historia. Por el contrario, si aparece la tentación de anquilosarse en el pasado, será porque otorga a la persona una sensación falsa de seguridad y de certeza, pero el cambio se asienta y deja descolocado al ser humano en una historia enloquecida. Así lo explica en su «Tierra de los hombres», donde cristaliza su experiencia en Tarfaya del Sáhara español:

Todo a nuestro alrededor ha cambiado muy rápidamente: las relaciones humanas, las condiciones de trabajo, las costumbres. Nuestra propia psicología ha sido sacudida hasta sus cimientos más íntimos. Las nociones de separación, ausencia, distancia, retorno, si las palabras siguen siendo las mismas, ya no contienen las mismas realidades. Para entender el mundo de hoy, utilizamos un lenguaje que fue establecido para el mundo de ayer. Y la vida del pasado nos parece corresponder mejor a

nuestra naturaleza, por la sola razón de que corresponde mejor a nuestro lenguaje¹.

En este contexto, y en un descrédito por las grandes narraciones tradicionales, incluida la bíblica cristiana, aunque era sobradamente conocida su confesión religiosa católica, Saint-Exupéry logra crear un personaje que va a representar a todos los niños del mundo, al mismo tiempo que, desde allí, simbolizará la esencia de todo ser humano. Así, desde el punto de vista del pequeño infante protagonista, bajo el género de cuento mágico infantil, a la vez que, con un cariz netamente alegórico y filosófico, el autor del Principito consigue resaltar su afán por la búsqueda de la verdad.

Partiendo de su inocencia y de su *tabula rasa* experiencial, el principito busca la verdad de la persona humana, por los filtros del bien, la felicidad y el sentido mismo de la vida, más allá de cualquier ideología en boga. Desde la experiencia de la relación con cada personaje tipo, el pequeño protagonista sin nombre se dispone al encuentro de lo bueno, bonito, agradable, verdadero; aquello por lo cual la persona pueda dedicar y sacrificar su propia vida hasta entregarla por aquello que ama. Los personajes, el rey, el vanidoso, el bebedor, el hombre de negocios, el astrónomo, el amor por la rosa, la amistad del zorro domesticado, la amenaza de la muerte por la serpiente, encarnan, cada uno de ellos, una forma de entender la vida, el sino del sentido y del destino, la orientación fundamental de vida. Al mismo tiempo, el juego del encuentro interpersonal y la negación o el progreso de la amistad revelarán la verdad de la acción humana.

El relato se puede comprender en la órbita personalista, pues lo absoluto radica en la persona humana concreta e irrenunciable, a raíz de su propia presencia y existencia presente, frente a las ideologías reinantes y bélicamente enfrentadas, opuestas, intentando imponerse en el mundo de Saint-Exupéry. Él mismo encarna al piloto de aviación en busca del sentido de la existencia, remarcando lo que resulta irrenunciable, lo esencial de la vida: el amor, la amistad, la curiosidad, la imaginación, la apertura a una realidad siempre nueva, desafiante, retando las pro-

¹ «Tout a changé si vite autour de nous : rapports humains, conditions de travail, coutumes. Notre psychologie elle-même a été bousculée dans ses bases les plus intimes. Les notions de séparation, d'absence, de distance, de retour, si les mots sont demeurés les mêmes, ne contiennent plus les mêmes réalités. Pour saisir le monde aujourd'hui, nous usons d'un langage qui fut établi pour le monde d'hier. Et la vie du passé nous semble mieux répondre à notre nature, pour la seule raison qu'elle répond mieux à notre langage». A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Terre des hommes*, Gallimard, Paris 1939, pp. 65-66.

pias posibilidades, enfrentadas a las limitaciones de esta vida, incluida la muerte como último enemigo a batir.

La narración, en su género tan particular, se torna cautivadora a la hora de vislumbrar la esperanza de encontrar algún atisbo de verdad, más allá de lo inmediato, pasando, mental y automáticamente, de lo particular a lo general. Como subrayará el protagonista, la amistad, el amor, la belleza, la ternura, la melancolía, en definitiva, «lo esencial, que es invisible a los ojos»², será aquello que atribuye real sentido a la existencia, toca la verdad del ser y puede servir de guía para todo aquel que se encuentre en búsqueda de lo auténtico en lo humano. A este esencial se llegará a través de un peregrinaje por el encuentro con los diversos personajes, también anónimos, puesto que simbolizan al mismo tiempo la esencia humana tipo, así como a cada lector que se zambulla en el relato, porque cada cual podrá identificarse con alguno de ellos. La obra del Principito se torna así en cuento adulto, al mismo tiempo apto para los más pequeños, con un trasfondo filosófico importante, de raíz personalista, al tiempo que con un inconfundible tinte cristiano.

La ventaja del protagonista será que, desde la nada de su *tabula rasa*, acoge la revelación de lo bueno, bello y verdadero, como trascendentales de lo absoluto, de lo que se impone y deviene evidente por sí mismo. Por este sesgo, tiene la misión de ayudar a abrir los ojos espirituales ante los intentos de dar a la humanidad un reducido sentido de la existencia a partir del materialismo, del relativismo, del nihilismo o de los ideales antihumanos que amenazan permanentemente la sociedad.

Con todos estos movimientos de base ateos o anticristianos, en cambio los practicantes de la fe católica, como el propio Saint-Exupéry, no dudan cómo posicionarse. Se encuentran en aquel periodo de entreguerras europeas. Siguiendo la estela de Tolkien y de Lewis, los Inklings británicos, Saint-Exupéry muestra a través de los ojos de un niño lo que realmente importa. En realidad, apela a aquella advertencia de Jesucristo, reclamando la infancia espiritual: «dejad que los niños vengan a mí, no se lo impidáis, porque el reino de Dios es de los que son como ellos» (Lc 18, 16 y 19, 14).

En fin, el principito sin nombre, personaje universal y comodín, del que tan solo se conoce su graduación nobiliaria, representa la autobiografía existencial del autor, así como la búsqueda de sentido a través de

² A. de SAINT-EXUPÉRY, *El Principito*, Municipal, Lima 2019, c. XXI, p. 74.

la experiencia personal del encuentro con sus compañeros de viaje, que le ayudarán a reconocer lo esencial, la verdad de la existencia.

2. Saint-Exupéry y el personalismo

Se puede decir que Saint-Exupéry vivió en una época en que se estaba fraguando esta corriente filosófica, tal como fue conocida a posteriori. De hecho, la búsqueda del principito encarna su propia investigación en torno al qué y al quién, de lo humano, siguiendo las estelas de autores consagrados en los años 1930, como Jacques Maritain (1882+1973); Emmanuel Mounier (1905+1950); Maurice Nédoncelle (1905+1976); Gabriel Marcel (1889+1973) del ámbito francés, a los que se puede añadir a Romano Guardini (1885+1968) en el ámbito alemán. Todos ellos escriben y comienzan a publicar en el periodo de entreguerras. Saint-Exupéry los tiene que ver como hermanos mayores en el pensamiento, en la vida de la fe católica, así como en la comprensión de la misma persona humana. Su personaje infantil le servirá para explicar, en un relato aparentemente para los más pequeños, su investigación para con la verdad del ser humano.

Desde el primer momento, el personalismo se autoconsideró como aquella corriente filosófica de inspiración cristiana, que se desarrolló principalmente en Francia en los años 1930. Se trataba de considerar la unicidad de la persona humana en el seno de la naturaleza, teniéndola presente como ser relacional, esencialmente social y comunitario, libre, trascendente y con un valor por sí mismo que le impide convertirse, de todas todas, en objeto o medio para conseguir otros fines que no sean él mismo. En definitiva, el personalismo quiere contemplar al ser humano como moral, capaz de amar, de actuar en función de una actualización de las potencias para, finalmente, definirse a sí mismo, presentando en todo momento la naturaleza que lo determina en tanto que absoluto, alejándole de ser medio, medio u objeto.

En todo momento, el personalismo se va a encargar de defender al ser humano como sujeto de derechos y deberes, en el que reside un absoluto irreductible, delante de la relativización a la que lo han sometido las corrientes filosóficas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX; aquellas citadas más arriba, si se las combina además con el nihilismo de Friedrich Nietzsche (+1900), el descubrimiento de la psique por Sigmund Freud (+1939) o el relativismo filosófico, nacido como efecto colateral a la teoría de la relatividad de Albert Einstein (+1955) y de los físicos del proyecto Manhattan.

En todo caso, Saint-Exupéry debe considerarse entre esos escritores de entreguerras, convertidos en buscadores de la verdad y del sentido en medio de un mundo caótico, salvaje y dudoso de *sí* mismo. López Quintás así lo asevera:

Los escritores que se revelaron en Francia entre 1925 y 1930 escogieron la novela no tanto para contar una historia (al modo de F. Mauriac o Martin du Gard) cuanto para exponer su concepción de la vida humana, su lucha interna por acercarse a la verdad. La novela, como género literario, se acerca con ello sugestivamente al tratado moralístico, al poema, al ensayo filosófico. Claramente influenciados por Charles Péguy y M. Barrès, estos escritores (G. Bernanos, A. Malraux, A. de Montherlant, L. Aragon, J. Giono, A. de Saint-Exupéry) forman una «generación ética» de muy notables valores humanos³.

La obra de Saint-Exupéry no es una excepción de lo que afirmaba Sartre, cuando subrayaba que la obra literaria, una vez terminada, se independiza del autor y pasa a poseer autonomía propia⁴. Eso es, que el texto se desprende de su creador y pasa al ámbito de comprensión de su lector, quien, a su vez, interpreta nuevamente el texto a partir de una nueva factura. Puesto que no se puede pedir la opinión al autor, el lector hermeneuta empieza a leer, en el sentido más amplio, el sentido renovado que para él toma. No se trata de interpretar a contrario, sino de ensanchar el significado que para el autor tenía, sobre todo si el lector se encuentra en un contexto diferente, como será un tiempo, un espacio, un entorno socioeconómico que precise una nueva interpretación, que venga a desplegar aquello aportado por el autor en un principio, que debe explicarse de nuevas formas.

3. La pretensión de aportación de sentido de Saint-Exupéry

Veamos lo que cuenta Alfonso López Quintás a propósito, más que de la literatura, del sentido aportado y estructurado en Saint-Exupéry. Al objeto en sí, que se sitúa en el nivel 1, en este caso el avión querido por el alter ego aviador, cabe aportar un plus de significado, el sentido profundo y vital que aporta a su usuario, que nombrará nivel 2⁵.

³ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Literatura francesa del siglo XX: Sartre, Saint-Exupéry, Camus, Anouilh*, Beckett, Promesa, San José - Costa Rica 2011, p. 262. Dedicó el segundo capítulo a nuestro autor, incluido un estudio de *El Principito* en su quinta parte, entre las pp. 257-303, que aquí en buena parte se recensionarán.

⁴ J.P. SARTRE, *Escritos sobre literatura*, Alianza, Madrid 1985, pp. 175-177. J.M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *La creación poética*, Rialp, Madrid 1964, p. 91.

⁵ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Literatura francesa del siglo XX*, cit., enumera y distingue ocho niveles de significación, que describe en las pp. 94-96.

Recuerde el lector el conocido pasaje de *El Principito*, de Saint-Exupéry, en el cual se narra que el pequeño se acercó al piloto, ocupado en arreglar el avión, y mirando hacia este le preguntó: «¿Qué es esa cosa?». El piloto lo corrigió inmediatamente: «No es una cosa. Vuela. Es un avión. Es mi avión». «Y me sentí orgulloso —añadió— haciéndole saber que volaba» [EP III, 18]. El principito vio algo extraño e inmóvil sobre la arena. Ignoraba para qué podía servir, qué relación era capaz de establecer con otras realidades, por ejemplo, el aire, las nubes, otros países... Por eso lo consideró, en principio, como una cosa. Pero el piloto sabía que es una realidad hecha para volar, es decir, para crear rutas aéreas y fundar vínculos con otras tierras y otros cielos y servir de medio a los hombres para relacionarse rápidamente. Lo veía como fuente de posibilidades (nivel 2). El avión le ofrecía a él, como piloto, tales posibilidades (energía, forma aerodinámica, espacio interior...), y él le ofrecía su capacidad de pilotar; es decir; de asumir activamente esas posibilidades. El piloto consideraba el avión como un «ámbito» —o realidad abierta—, no solo como un objeto o realidad cerrada. Por eso se sentía orgulloso de su relación con él. Eso que está ahí, abatido sobre la arena del desierto, no parece ser un «avión», sino un conjunto de objetos, dispuestos de una determinada forma. Al que no sepa para qué sirve, de qué es capaz, qué tipo de relaciones puede establecer, tenderá a verlo más bien como una cosa u objeto que como un ámbito. De hecho, si se estropea y no puede ser arreglado, deja de funcionar como avión y se convierte en «chatarra». Pierde el sentido que le es propio: el ser medio de transporte aéreo. Cabe decir que el significado básico sigue siendo el mismo: es un artefacto de tales medidas, tal peso, tal situación en el espacio y tiempo, tales materiales, tal potencia en el motor, tal envergadura, tal amplitud de vuelo... Pero cierto fallo le impide volar. Con ello pierde su sentido propio. Sin embargo, podría ser utilizado para otros fines, por ejemplo, como restaurante en un club juvenil. Su significado no cambiaría sustancialmente, pero cobraría un sentido nuevo⁶.

Una aportación de sentido en el ámbito de la luz, como revelándose más allá de la oscuridad del sinsentido del mal, el absurdo o la muerte:

El principito, en el relato de Saint-Exupéry, aparece en el desierto al alba. No podía ser de otra manera, pues el alba es la

⁶ *Ibid.*, pp. 32-33.

imagen de la luz. Él es el heraldo del encuentro, fuente de luz para quienes lo realizan. Recordemos la bellísima observación del ciego a su lazarillo Marianela en la obra homónima de Pérez Galdós: «Es de día cuando estamos juntos tú y yo; es de noche cuando nos separamos»⁷.

Esta aportación de sentido se revela como el propósito de las obras de Saint-Exupéry, como a propósito de «Tierra de hombres», afirma aquí López Quintás:

Al hilo de varias anécdotas e incluso situaciones límite provocadas por su actividad de pionero del correo aéreo, Saint-Exupéry se esfuerza por descubrir el verdadero sentido de la vida humana, la fecundidad de la amistad —sobre todo, la forjada en situaciones difíciles—, la capacidad de las actitudes generosas para revelarnos el valor decisivo de la convivencia, la necesidad de volver a lo esencial y retornar a nuestra existencia su condición genuina, la urgencia de descubrir el carácter relacional de la vida humana en todas sus vertientes y hacerse cargo, consecuentemente, de la importancia del habitar, visto en sentido transitivo⁸.

A Saint-Exupéry le interesó siempre desentrañar el sentido de la vida, el enigma de la existencia humana, lo que la hace noble y digna de ser vivida. Para realizar esta labor de ahondamiento en el ser del hombre tejió varias historias, que, a primera vista, querían relatar varias aventuras de la aviación comercial balbuciente, pero, en el fondo, tenían un solo empeño: descubrir la grandeza de la vida humana cuando en ella alienta un impulso creativo. Y, como la creatividad se da en realidades concretas, Saint-Exupéry consagra su atención a realidades que le salen al paso en la vida cotidiana. A menudo, son realidades de apariencia hosca, incluso hostil, pero imponentes, formidablemente expresivas, como el mar, el desierto, la cordillera... Esa atención a lo concreto inspiró al autor notas y crónicas en las que se vinculan y enriquecen mutuamente la narración inmediata y el pensamiento de lo esencial, la levedad de expresión y la densidad reflexiva, lo arriesgado y lo tierno, lo efímero y lo permanente. Notas y crónicas unidas por la voluntad de adquirir «una cierta luz espiritual»⁹.

⁷ *Ibid.*, p. 69. Cfr. B. PÉREZ GALDÓS, *Marianela*, Madrid 1984, p. 70.

⁸ *Ibid.*, p. 166.

⁹ *Ibid.*, p. 167.

Saint-Exupéry lo irá remarcando una y otra vez a lo largo de su obra, como en su póstuma «Ciudadela» del 1948, cuando afirma que «este es el gran misterio del hombre, pierde lo esencial y luego ignora lo que ha perdido». De esta forma, «los hombres dilapidan así su bien más preciado: el sentido de las cosas»¹⁰. Puesto que el propósito del autor del Principito no es el de un simple cuento infantil, ni mucho menos, se trata de ahondar en la profundidad del misterio humano, de la búsqueda de lo que es esencial, para ponerlo en relieve. Como dirá el mismo en su obra póstuma: «para el hombre, solo cuenta el sentido de las cosas»¹¹, expresión que se encuentra repetida siete veces a lo largo de las 247 páginas del libro, del cual el autor no vio la luz. Dicho lo cual, cabe penetrar en el pensamiento de Saint-Exupéry, transmitido por esa obra única en su género. En apariencia, un cuento infantil, cargado de magia y de imaginación; en realidad, la transmisión simbólica y parabólica de la esencia de la persona humana que se autodescubre en el encuentro con los demás.

4. Las cuatro fases del encuentro interhumano

El Principito se puede entender como un manual de aprendizaje sobre la calidad y la verdad del encuentro interhumano, tal como lo nombra López Quintás. Por cierto, a semejanza de este autor, se escribe en mayúscula «Principito» cuando se refiere a la obra. En minúscula, cuando se habla del pequeño protagonista del cuento fantástico.

Cuando todo parece haber fracasado, una voz interior —el «principito» que llevamos dentro— nos advierte que tenemos todavía una salida airosa: dar el salto a un nivel superior de realización personal, el nivel de la creatividad (nivel 2).

Dos personas cometen el error de abandonar a los suyos por la decepción que las produce observar en ellos un defecto (nivel 1). No pierden, sin embargo, el deseo básico de vivir creativamente, que lleva al «principito» a buscar en otra parte auténticos amigos (nivel 2). El piloto, por su parte, cae en la tentación de entregarse a las realidades que puede dominar y manejar (nivel 1). Esas realidades hacen quiebra y dejan, a quien puso en ellas su corazón, en el grado cero de creatividad, el desierto lúdico, la aparente falta absoluta de posibilidades para hacer juego creador. A instancias del principito, el piloto se une a él en la búsqueda de lo que es la verdadera amistad. Una vez que la descubren a través de

¹⁰ A. de SAINT-EXUPÉRY, *Citadelle*, Gallimard, París 1948, pp. 59.58.27.

¹¹ *Ibid.*, c. XI, p. 26.

su trato mutuo, regresan cada uno a los suyos, para reanudar la relación perdida (nivel 2)¹².

4.1. Actitud de disponibilidad y acogida¹³

Esta será la primera actitud a partir de la que dos personas podrán entablar una relación: considerando la mutua aceptación, apartando todo prejuicio y con un respeto profundo el uno por el otro. Entonces resultará posible empezar una nueva realidad.

Ambos —principito y piloto— están solos en la soledad del desierto, que expresa aquí simbólicamente el kilómetro cero en la marcha hacia las formas auténticas de convivencia. El piloto parece preocuparse en exclusiva de reparar el avión y regresar a la tierra habitada. Pero antes ha confesado su frustración ante la vaciedad de las personas «serias» que no saben adivinar la presencia de lo profundo más allá de lo útil. Era, pues, un hombre en busca de autenticidad, a medio camino entre la actitud objetivista y la lúdica. Esta condición itinerante le permitió descubrir en la presencia desconcertante del principito un «misterio»¹⁴.

En esta primera etapa, modelo del encuentro intersubjetivo, los dos protagonistas entran en contacto, empiezan a conocerse, pero todavía no se encuentran; de donde rezuma un clima de cierta tensión, porque cada uno está arrinconado en su propia realidad, en su objeto primario, sin darse demasiada cuenta de las necesidades del otro. Por esta razón, a pesar de que el piloto se encuentra sumergido en el nivel 1 de los objetos materiales, en cambio el principito sugiere que se necesita alzar la mirada al sentido real de las cosas y de las actividades que cabe realizar con talante creador. Por esta razón, apela a la creatividad, así como a las relaciones del cordero y la flor, los baobabs y el asteroide, la razón de ser de las espinas de la rosa o bien la melancolía y la belleza de los crepúsculos¹⁵.

La apertura a las necesidades del principito dan al piloto una nueva motivación para vivir, a pesar de encontrarse perdido en su propio planeta, pero sin horizonte. «Solo el que se eleva al plano de lo superobjetivo-relacional-ambiental puede abrirse de modo creador a los demás

¹² A. LÓPEZ QUINTÁS, *Literatura francesa del siglo XX*, cit., p. 261.

¹³ *Ibid.*, pp. 283-287.

¹⁴ *Ibid.*, p. 284.

¹⁵ *Ibid.*, p. 285.

y fundar con ellos ámbitos de convivencia y vínculos personales»¹⁶. Así descubre el principito que la vida vale la pena y toma su auténtica dimensión cuando entra en juego el amor, aprendido, purificado y exaltado por la devoción de sus practicantes. Así valora su afecto por su rosa, lejana, vanidosa, pero al mismo tiempo amada incondicionalmente y, hasta qué punto, más allá de su propia razón: «Si alguien ama a una flor de la que no existe más que un ejemplar entre los millones y millones de estrellas, es bastante para que sea feliz cuando mira a las estrellas»¹⁷.

4.2. *El secreto de la amistad y del conocimiento personal*¹⁸

A partir de una actitud de reconocimiento del otro y del diálogo abierto, sincero e interesado mutuamente, se podrá llegar a una amistad practicada en profunda verdad, verdadero núcleo de la historia del Principito. De ahí, se arribará a reconocer que lo esencial queda invisible a los ojos de la carne, pero comprensible desde la razón del corazón, porque solo se ve correctamente la vida, el mundo, las personas, las cosas, gracias a la mirada interior. «¡Solo se ve bien con el corazón!», aconsejará en este caso el zorro, representando la sabiduría, llegada para asistir al principito que todos conllevamos.

En un clima de serena confianza y libertad, el principito revela al piloto la extraña y aleccionadora historia de su viaje sideral. Decepcionado de su flor, a causa de su infantil arrogancia, inicia un largo periplo en busca de una amistad verdadera. Visita diversos asteroides y entra en contacto con personas que encarnan diferentes papeles y actitudes: el rey, el vanidoso, el bebedor, el hombre de negocios, el farolero, el geógrafo...¹⁹.

Los personajes, que no personas, encarnarán las actitudes de pérdida de tiempo o de sentido. No va a encontrar eco de su humanidad en las dimensiones incompletas, absurdas o extrañas de los personajes, que «le parecen ridículos, por no consagrarse a fundar auténticas relaciones con lo real»²⁰, hasta llegar al sabio zorro.

Todo ser humano necesita de la amistad interpersonal, que no es fácil de encontrar, sino que pide un soberano esfuerzo y sacrificio de energías. «No es bueno que nadie se encuentre solo» (Gn 2, 18), reza uno

¹⁶ *Ibid.*, p. 287.

¹⁷ A. de SAINT-EXUPÉRY, *El Principito*, cit., c. VII, p. 32.

¹⁸ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Literatura francesa del siglo XX*, cit., pp. 288-293.

¹⁹ *Ibid.*, p. 288.

²⁰ *Ibid.*, p. 289.

de los primeros versos bíblicos. Resultará ardua la tarea por encontrar al amigo verdadero, pero quien lo encuentra, posee un tesoro. A fin de cuentas, ahí se puede encontrar la llave de la verdadera felicidad, porque «la máxima dignidad la adquiere el hombre cuando despliega su ser personal abriéndose creadoramente a las realidades del entorno»²¹.

La amistad se basará en «la decisión positiva de establecer vínculos amistosos»²². Esta característica se revelará en el momento en que el cuento se torna fábula, con la entrada en escena del zorro en el capítulo XXI, dedicado a la amistad. Siguiendo la intuición de Saint-Exupéry, esta cima de la relación interpersonal consistirá en una domesticación, que el autor tilda con el uso del verbo francés *apprivoiser*. Lo señala el mismo Quintás:

Domesticar es «crear lazos», fundar ámbitos de convivencia o campos de juego en los que cada ser despliega sus virtualidades y alcanza su configuración genuina, que le otorga una condición peculiar y lo convierte en algo no canjeable, irrepetible, único²³.

Si me domesticas, tendremos necesidad el uno del otro.

Serás para mí único en el mundo. Seré para ti único en el mundo²⁴.

La amistad no se dará de forma automática ni mágica, sino como un proceso demandando la interacción de ambas personas implicadas. Personalizado, el zorro representa a un otro, un ser personal con el que entablar una relación interactiva de calidad. En efecto, esta «domesticación funda calidad, novedad, sorpresa, luminosidad. Vence a la monotonía aburrida del mundo en que todos los seres están nivelados, igualados, amorfamente indiferenciados, por tratarse de modo objetivista, sin ímpetu creador de ámbitos de convivencia, de esa red de lazos que hace llegar a ser»²⁵. Sin verdadera amistad, ni un simple afecto, no existe relación interhumana y se bloquea el acceso al desarrollo personal.

Ahí está el secreto de la actividad cognoscitiva, porque lo esencial se hace patente cuando se entra en la relación de amistad. El tiempo dedicado a las personas y a los asuntos los convierte en verdaderamente importantes. Ya no importa la cosa en sí, la rosa, el amigo, la persona, sino

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 290.

²³ *Ibid.*

²⁴ A. de SAINT-EXUPÉRY, *El Principito*, cit., c. XXI, pp. 70-71.

²⁵ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Literatura francesa del siglo XX*, cit., p. 290.

que lo relevante se da en la dedicación, el afecto y el amor, convertido en tiempo sacrificado en favor de los demás, que acaban dando sentido a la vida, a la actividad y el trabajo desarrollado. Así lo afirma el principito:

El tiempo que perdiste por tu rosa hace que sea importante²⁶.

No se ve bien sino con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos²⁷.

Hasta que se llega a la experiencia de la verdadera amistad, el tiempo gastado parece inútil. En cambio, «el trato discreto que implica la vida íntima exige la adopción de un tempo lento. Esta temporalidad propia de la actitud creadora contrasta con la agitación alocada de los hombres, que se desplazan de un lado a otro sin perseguir ninguna meta valiosa»²⁸. Será en el cruce de caminos personales donde realmente se da una relación de amistad, donde van a surgir los símbolos interpersonales, la afloración del sentido, que solo las personas son capaces de vislumbrar desde su experiencia, siempre más elevada que las cosas, las necesidades primarias o la resolución de problemas técnicos, como reparar un avión para poder sobrevivir físicamente.

La amistad constituirá ese ámbito de libertad creativa, donde cada cual podrá elevarse para gustar del sentido profundo de la vida; no desarrollando otras actividades que no sean la vida misma, pero con gusto, sentido y profundidad distintas.

4.3. *La fiesta de la solidaridad en el riesgo compartido*²⁹

Una vez entablada la relación de amistad, puede empezar la aventura de la mutua interdependencia. En el Principito, se expresa con la búsqueda, un tanto irracional, de una fuente o un pozo en medio del desierto. Solo la amistad y la relación consolidada permitirá que ambos se pongan en camino, compartiendo esfuerzo, ilusión y fatiga, hasta llegar a un pozo de diseño europeo: luz, amistad, esperanza cumplida, apertura a la fiesta por el logro conseguido, a pesar de las dificultades, hasta llegar al peligro de la vida.

Tengo sed de esta agua —dijo el principito—. Dame de beber... Y comprendí lo que había buscado. Levanté el balde hasta

²⁶ A. de SAINT-EXUPÉRY, *El Principito*, cit., c. XXI, p. 75.

²⁷ *Ibid.*, c. XXI, p. 74.

²⁸ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Literatura francesa del siglo XX*, cit., p. 293.

²⁹ *Ibid.*, pp. 294-297.

sus labios. Bebió con los ojos cerrados. Todo era bello como una fiesta. El agua no era un alimento. Había nacido de la marcha bajo las estrellas, del canto de la roldana, del esfuerzo de mis brazos. Era buena para el corazón, como un regalo³⁰.

El pasaje apela directamente al encuentro y diálogo joánico de Jesús con la samaritana (Jn 4). En realidad, se refiere al simbolismo del agua buscada solidariamente y apela a una auténtica transubstanciación. Ya no importa el cómo, sino el qué: el agua se convierte en símbolo de amistad, de esfuerzo compartido y de relación inquebrantable. Más allá de las pretendidas soluciones técnicas a los problemas y necesidades humanas, a fin de cuentas, lo importante se encontrará en las experiencias de bienestar, placer, felicidad y alegría conseguidas gracias a la colaboración con quien se han compartido las fatigas, desde la amistad y la conjunción de voluntades. Por eso, exclamará el principito: «si tuviera cincuenta y tres minutos para gastar, caminaría muy suavemente hacia una fuente»³¹. Entonces, no tan solo lo afirma, sino que cumple su profecía, realizando así que es mucho más que agua, aquella buscada, encontrada, trabajada, bebida, disfrutada y convertida en una fiesta de la vida y de la amistad.

La historia se aboca, desde ese momento, hacia su final, puesto que se ha llegado a la iluminación interior de la amistad, el trabajo en común, el peregrinaje, la confianza certificada por la entrega mutua, convertida en compromiso, que eleva al principito y al piloto a un alto nivel de comprensión. Entonces, la sonrisa del niño se va a convertir en aquella fuente de agua viva que el adulto, siempre de aquí para allá, podrá encontrar a lo largo de sus viajes. El pequeño lord se asegura que su amigo va a entrenar su mirada para captar aquello fuera del ámbito más inmediato, material y objetivo. Es necesario alzar la vista a los cielos y vislumbrar la estrella, que va a recordar el antiguo niño en su nueva existencia:

–Tú tendrás estrellas como nadie las ha tenido. Cuando mires al cielo, por la noche, como yo habitaré en una de ellas, como yo reiré en una de ellas, será para ti como si rieran todas las estrellas. ¡Tú tendrás estrellas que saben reír! Y volvió a reír.

–Y cuando te hayas consolado (siempre se encuentra consuelo), estarás contento de haberme conocido. Serás siempre mi amigo. Tendrás deseos de reír conmigo. Y abrirás a veces tu ventana, así... por placer... Y tus amigos se asombrarán al verte reír

³⁰ A. de SAINT-EXUPÉRY, *El Principito*, cit., c. xxv, pp. 83-84.

³¹ *Ibid.*, c. xxiii, p. 78.

mirando el cielo. Entonces les dirás: “Sí, las estrellas siempre me hacen reír”, y ellos te creerán loco. Te habré hecho una muy mala jugada...³².

El piloto, alter ego de Saint-Exupéry, descubre al mismo tiempo, su nueva existencia. La relación interpersonal le ha llevado a aceptar al otro en su diferencia y originalidad. Se ha volcado en su conocimiento, así como él mismo se ha prestado abiertamente a una nueva relación, que lo presenta a una nueva realidad, aún desconocida. No obstante, no se queda en una cerrazón de comodidad íntima, sino que, fruto del crecimiento en la relación verdadera, se lanzan a la aventura, en la búsqueda de lo que tiene que saciar su sed. Aquí el agua se torna más simbólica que nunca, porque como dice Jesús a la samaritana: «esa agua que yo daré hará brotar, en quien la beba, un manantial de vida eterna» (Jn 4, 14). Solo se ha llegado a ese punto después de un largo proceso que, a fin de cuentas, no tan solo ha salvado la vida física, inmediata y objetiva del nivel 1, sino que ha abierto la dimensión de nivel 2, alcanzando el significado que otorga sentido a la existencia.

4.4. *La plenitud del encuentro y la prueba de la ausencia*³³

La amistad, en su relación de autenticidad, eleva a sus practicantes al nivel más alto de experiencia de la vida y de la comprensión de su sentido. No se va a tratar de permanecer en una constante interacción, interdependencia o conexión ineludible, como si de un nuevo cordón umbilical se tratara, uniendo permanentemente a los amigos, sino que la verdadera amistad va a conferir un estilo de libertad inusitado, capacitando rehacer las experiencias tan solo con una palabra, una mirada o un apretón de manos. Saint-Exupéry apela a aquel tipo de unión indisoluble que se establece entre los esposos, los camaradas de trabajo o de estudio, que han compartido verdadera y amigablemente tiempo, esfuerzo, juegos, conversaciones, sufrimientos o sentimientos de todo tipo. A pesar de que la vida los separe por años, en el reencuentro, renacen las antiguas experiencias para recrear otras de nueva factura. Si bien se proviene del pasado, no obstante, se vislumbra el futuro con esperanza imbatible. Se despiden el principito, el monarca que todo peregrino lleva dentro, para retomar su antigua naturaleza en la vida interior del aviador, al mismo tiempo alter ego del autor:

³² *Ibid.*, c. xxvi, pp. 90-91.

³³ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Literatura francesa del siglo XX*, cit., pp. 298-299.

Yo también miraré las estrellas. Todas las estrellas serán pozos con una roldana enmohecida.

Todas las estrellas me darán de beber...³⁴.

El principito y el piloto han logrado llegar a la forma de unión personal de la amistad. Seguidamente, en virtud de la fidelidad que implica aquel auténtico ágape, se ven impulsados a renunciar a la proximidad física para poder regresar y retomar su vida anterior. Se ha cumplido el tiempo pasado en el desierto interior para poder alcanzar cuotas más altas de autenticidad. En realidad, la aventura interpersonal los ha sometido a una depuración espiritual en los ámbitos del sentido de sus existencias. El reencuentro se celebrará, a partir de entonces, en el nivel lúdico y creador de sentido. Ambos han crecido en la madurez de espíritu, que les permite establecer estrechos e intensos vínculos, a pesar de la lejanía física inmediata. A partir de entonces, la relación va a crecer, sublimando los defectos y las limitaciones espaciotemporales que la vida impone por su propia naturaleza.

En definitiva, el Principito ha narrado el encuentro neto de dos personas en medio de la nada; donde una significa el alter ego de la otra y, ambas, la proyección psicológica de su autor, con sus debates internos. Solo será posible el crecimiento y el despliegue personal a partir del don recíproco gratuito, la búsqueda sincera, la confianza mutua, la aventura compartida y la satisfacción recibida, así como la celebración de la fiesta de la amistad. Desde entonces, la persona podrá retomar sus quehaceres con fuerzas renovadas. Los ejercicios espirituales en el desierto de la vida van a permitir abordar las urgencias de la propia existencia gracias a nuevas energías, retomadas por el descubrimiento de la verdad inscrita, a fin de cuentas, en el corazón humano.

5. Personalismo de *El Principito*

¿De qué forma Saint-Exupéry ha tratado la categoría de persona, a través de sus personajes? Cada planeta, una persona; cada persona, un carácter con su forma de entender la vida. Ciertamente, en su núcleo, el Principito trata de transmitir lo esencial, al tiempo que invisible a los ojos humanos, puesto que solo se ve bien con el corazón³⁵, ha dicho Saint-Exupéry. Aquí parafrasea uno de los pensamientos más citados de Blaise Pascal (+1662): «⁴²³ el corazón tiene unas razones que la misma

³⁴ A. de SAINT-EXUPÉRY, *El Principito*, cit., c. XXVI, p. 92.

³⁵ *Ibid.*, c. XXI, p. 74.

razón no puede comprender»³⁶. El objeto de la comprensión es Dios mismo, aunque Saint-Exupéry no lo cite directamente para nada. Sentir el absoluto y comprender a Dios en el fondo del corazón sensible, se tendrá que poner en relación con la fe, el corazón y la razón misma. Sentencia en ese sentido el sabio de Clermont-Ferrand: «⁴²⁴ el corazón es el que siente Dios y no la razón. Así es la fe: Dios sensible al corazón y no a la razón»³⁷. Comprendido Dios como fondo y sentido de la existencia, la capacidad de comprensión necesitará de una complejidad de razonamiento, que supere lo estrictamente racional, estrecha y reducidamente racionalista. Saint-Exupéry vivió en sus propias carnes como, en el siglo xx cargado de modernidad, se cometieron muy racionalmente los más grandes crímenes contra la humanidad en general y contra las personas en particular.

Por su parte, el papa Juan Pablo II prestaba su inspiración a una nueva síntesis de solución; una aportación de articulación de sentido en el inicio de su encíclica sobre la fe y la razón, cuando reclamaba una más inteligente forma de abordar aquello que resulta esencial para el ser humano. En efecto, escribía desde el año 1991: «La fe y la razón - *Fides et ratio* - son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad». Y seguidamente expone, desde la precomprensión fiducial, que «Dios ha puesto en el ser humano el deseo de conocer la verdad; en definitiva, de conocerle a él, para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar la plena verdad sobre sí mismo»³⁸.

El relato se revela como una escuela de encuentro interpersonal, una experiencia y acontecimiento que exige un largo aprendizaje y una dura ascesis³⁹. En un inicio, el piloto y su nuevo compañero principito sentían nostalgia por la vida creativa, pero se hallaban lejos de conocer el secreto de su poderosa lógica interna. Se trata de descubrir y contar lo que pudiera parecer, gracias a un enigmático descenso de una región superior, que sugerirá un talante divino-cristico. En cambio, el principito no representa el papel de maestro infalible que venga a transmitir un mensaje de sabiduría, sino más bien a intentar dilucidar de qué trata la vida humana en el planeta Tierra. Más bien, la sabiduría viene encarnada por el zorro, quien sí aparece y desaparece sin dar más explicaciones. El niño príncipe se presenta como figura noble, preocupado como está por

³⁶ B. PASCAL, *Pensamientos* (Grandes obras del pensamiento 24) Altaya, Barcelona 1993, p. 131.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ JUAN PABLO II, *Encíclica Fides et ratio*, Vaticana, Roma 1998, p. 1.

³⁹ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Literatura francesa del siglo XX*, cit., p. 303.

plantear con radicalidad, de frente y en exclusiva, los temas básicos de la vida personal.

Entonces, y tras un tiempo de trato interpersonal entre los dos protagonistas, piloto y niño misterioso se empiezan a mostrar las características de un encuentro en profundidad entre dos, en un tú a tú, al que han llegado después de múltiples experiencias de diálogos interpersonales. En especial el principito ha conocido las sorprendentes vidas, a menudo malgastadas y absurdas, del rey, del vanidoso, del hombre de negocios, del farolero, así como del zorro y de la serpiente. La expresión del pequeño príncipe revelará su estado espiritual: «las personas mayores son bien extrañas!»⁴⁰.

En realidad, estos personajes no tan solo vendrán a representar a gente u oficios determinados, sino a una forma concreta de ser persona, de estar en el mundo, de vivir el tiempo recibido para usarlo en una dirección más o menos provechosa. En realidad, Saint-Exupéry está retratando dimensiones mismas del ser humano, así como sus capacidades para orientar bien o mal su propia vida, su existencia, en el desarrollo del trabajo del que cada uno es capaz. De lo contrario, es decir, si se abandona el trabajo, se cae en el abandono más absoluto, como le sucede al planeta invadido por los gigantes baobabs⁴¹; en realidad, una traducción de las parábolas crísticas del sembrador (Mt 13, 1-8; 18-23) y la de la cizaña con el trigo (Mt 13, 24-30).

Así pues, el piloto y el copiloto aprenden a relacionarse, comprenderse y ayudarse mutuamente en la interacción ambidireccional. Este proceso solo se dará tras un tiempo importante de ejercitación valerosa para ambos, para poder llegar a una madurez mayor.

Será desde esta experiencia de encuentro interpersonal, de igual a igual, de tú a tú, de un yo a un tú, así como de un tú a un yo, que el trato personal abre a los dos pilotos de la vida un campo de iluminación nada terrorífico, sino misterioso por desconocido aún, profundo y verdadero. Desde esta experiencia, se arroja luz sobre toda la obra y la inunda con sus atributos: el resplandor de la belleza, la verdad de la amistad auténtica, el descubrimiento del otro en la relación franca, abriendo la persona a la autorrevelación del sentido existencial.

Este proceso de verificación existencial, tan solo se habrá producido después de una larga y profunda experiencia de relación personal, donde

⁴⁰ A. de SAINT-EXUPÉRY, *El Principito*, cit., c. x, p. 45; c. xi, p. 47; c. xii, p. 48; c. xiii, p. 53; c. xiv, p. 53.

⁴¹ *Ibid.*, c. v, p. 27.

cada uno paga un precio pero donde la recompensa se va a encontrar en el conocimiento de sí mismo, precisamente gracias al reconocimiento del otro, del diferente, del sorprendente, inesperado, misterioso y, por esto mismo, reconocido como persona: sujeto de interioridad, con sus derechos, deberes, deseos, ilusiones, imaginaciones y capacidad para devenir otro. Tan solo desde la gratuidad del encuentro interpersonal será posible entrar en la misteriosa realidad del otro, interesante, misterioso, diferente pero reconocido como igual, como única, irrepetible y original persona.

Bibliografía

- BURGOS, J.M., *Introducción al personalismo* (Pensamiento 41) Palabra, Madrid 2012.
- IBÁÑEZ LANGLOIS, J.M., *La creación poética*, Rialp, Madrid 1964.
- JUAN PABLO II, *Encíclica Fides et ratio*, Vaticana, Roma 1998.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *Literatura francesa del siglo XX: Sartre, Saint-Exupéry, Camus, Anouilh, Beckett*, Promesa, San José - Costa Rica 2011.
- PASCAL, B., *Pensamientos* (Grandes obras del pensamiento 24), Altaya, Barcelona 1993.
- PÉREZ GALDÓS, B., *Marianela*, Planeta, Madrid 1984.
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, *Terre des hommes*, Gallimard, París 1939.
- , *Pilote de guerre*, Folio, Mayenne 1942, 1986.
- , *Lettre à un otage*, Brentano's, Nueva York 1943.
- , *Le Petit Prince*, Gallimard, Bourges 1944. 1984.
- , *El Principito*, Editorial Municipal, Lima 2019.
- , *Citadelle*, Gallimard, París 1948 = *Ciudadela*. Barcelona 1992.
- SARTRE, J.P., *Escritos sobre literatura*, Alianza, Madrid 1985.

Enseñanza-aprendizaje de la dimensión relacional de la persona a través de la literatura: método lúdico-ambital asistido por Inteligencia Artificial Generativa (IAG)

Teaching and learning the person's relational dimension through literature: ludic-ambit method assisted by Generative Artificial Intelligence (GenAI)

FABIOLA TORRES ADAME*

Resumen: La humanidad atraviesa por una crisis antropológica debida a la mala calidad de las relaciones que las personas establecen con la realidad. En una sociedad posmoderna caracterizada por el consumo, la variedad, la inmediatez y el individualismo, imperan las relaciones egoístas por disfrute, dominio o posesión, donde incluso las personas son tratadas como objetos de consumo. Por ello, es fundamental promover la reflexión sobre la dignidad y la dimensión relacional de la persona, a fin de orientar su conducta. Un medio por excelencia es la literatura, como ámbito de posibilidades creativas para la formación del hombre. En el marco del personalismo literario, se verá que el método lúdico-ambital para el análisis de obras literarias permite extraer de las historias y sus personajes las relaciones que subyacen a las experiencias de éxtasis que humanizan y de vértigo que deshumanizan. Y desde un humanismo digital, se plantea una estrategia de enseñanza-aprendizaje para nivel universitario, que muestra, a partir del análisis de dos obras literarias, de qué forma el uso de la IAG puede potenciar este método, favoreciendo la lectura individual y la socialización de la lectura.

Palabras clave: Dimensión relacional, personalismo literario, humanismo digital, método lúdico-ambital, Inteligencia Artificial Generativa (IAG).

Abstract: Humanity is experiencing an anthropological crisis due to the poor quality of the relationships people establish with reality. In a postmodern society characterized by consumption, variety, immediacy, and individualism, selfish relationships based on enjoyment, domination, or possession prevail, where even people are treated as objects

* Universidad Anáhuac México. E-mail: fabiola.torresa@anahuac.mx. ORCID 0000-0002-2557-4401

of consumption. Therefore, it is essential to promote reflection on the dignity and relational dimension of the person in order to guide one's behavior. A way par excellence is the literature as an ambit of creative possibilities for human development. As part of literary personalism, it will be seen that the ludic-ambit method for analyzing literary works, allows us to extract from the stories and its characters the relations that underlies the experiences of ecstasy that humanize and vertigo that de-humanize. And from a digital humanism perspective, a teaching-learning strategy for university level is proposed, which shows, based on the analysis of two literary works, how the use of GenAI can enhance this method, promoting individual reading and the socialization of reading.

Keywords: Types of relationships, literary personalism, digital humanism, ludic-ambit method, Generative Artificial Intelligence.

Recibido: 31/07/2025
Aceptado: 30/01/2026

1. Introducción

Zygmunt Bauman describe nuestra época como una modernidad líquida, un estado de fluidez en el que no hay nada sólido y estable; los valores se disuelven y las relaciones humanas se vuelven superficiales¹. Una sociedad de consumo que promueve liviandad, velocidad, novedad y variedad, donde impera la cantidad por sobre la calidad, y las personas también son vistas y tratadas como “objetos de consumo” para usar, tirar y reemplazar². Pero el hombre, para humanizarse, necesita algo que no se encuentra en las cosas, sino en un otro; un “tú” que le posibilite salir del monólogo ontológico para entrar en relación y diálogo³.

Para Byron Osorio, la humanidad atraviesa por una crisis que hunde sus raíces en la calidad de las relaciones que el hombre establece. Una relación perniciosa con el dinero motivada por la codicia que beneficia solo a unos cuantos, sin importar las consecuencias de explotación y dominio sobre la naturaleza y la cosificación de los seres humanos⁴.

¹ Cfr. Z. BAUMAN, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 2007, pp. 7-14.

² Cfr. Z. BAUMAN, *Vida líquida*, Paidós, México 2013, pp. 24-32.

³ Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, Ediciones Palabra, S.A., Madrid 2013, p. 178.

⁴ Cfr. B. L. OSORIO, “Antropología de la donación: el don como principio de la acción humana”, en *Escritos*, Vol. 23, 50 (2015), pp. 67-82.

Esto ha derivado en “una pérdida de sentido y una fractura antropológica sobre el valor de la vida”⁵, que se asocia a las motivaciones egoístas que guían la conducta del hombre y sus efectos destructivos: violencia, pobreza, corrupción, desigualdad, guerras, daño ecológico, conflictos políticos y religiosos, entre otros⁶.

Por su parte, Cipriano Sánchez refiere que, al individualismo y consumismo extremos se les encuentra “operando en algunas dimensiones de la vida personal, familiar y social”⁷, distorsionando la idea sobre el vínculo entre las personas. Estas, si bien viven en grupos, entablan principalmente relaciones superficiales para obtener algún beneficio, imposibilitando la construcción de una comunidad auténtica basada en la solidaridad y el bien común. Por eso es importante profundizar en las luces y sombras de esta sociedad, para buscar soluciones a la problemática como algo que a todos interpela⁸.

En esa línea, se deben buscar formas creativas para promover la reflexión sobre el ser humano y su forma de estar en el mundo. Un aliado por excelencia es la obra literaria, como agencia especial del espíritu (drama, novela, poesía)⁹ que encapsula y transmite la condición humana y, por tanto, su dimensión relacional. Por el contenido que custodia, es un ámbito de posibilidades creativas o campo de juego para la formación del hombre¹⁰ y, en definitiva, una fuente que democratiza el acceso al conocimiento sobre la experiencia humana, que puede enriquecer y guiar la propia existencia en la búsqueda del sentido. Se apela, por tanto, al potencial poder transformador de la literatura¹¹.

Y para extraer de la obra literaria la mayor riqueza posible, es preciso valerse de un método que permita profundizar en la experiencia y la dimensión relacional del hombre, más allá de las concepciones de argumento, estilo, influencias, etc.¹². Con este fin, en una época en la que el uso de la Inteligencia Artificial Generativa (IAG) está impactando en el ámbito educativo, cabe preguntarse si esta tecnología puede enri-

⁵ *Ibid.*, p. 76.

⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁷ C. SÁNCHEZ, *Construcción de comunidad en tiempos posmodernos. Dos polacos en diálogo: Zygmunt Bauman y Karol Wojtyła*, Siglo Veintiuno, Ciudad de México 2016, p. 50.

⁸ *Ibid.*, p. 50.

⁹ Cfr. A. REYES, *El deslinde*, Fondo de Cultura Económica, México 1944, p. 25.

¹⁰ Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estética de la creatividad*, Ediciones Rialp, S.A., Madrid 1998, p. 22.

¹¹ Cfr. J. LARROSA, *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, Fondo de Cultura Económica, México 2003, pp. 25-28.

¹² Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El arte de leer creativamente*, Stella Maris S.L., Barcelona 2014, p. 11.

quecer el proceso del análisis literario para la formación de los lectores, en particular, de los estudiantes universitarios, por ejemplo, en materias humanísticas, como antropología, ética o literatura.

En este marco de referencia, las preguntas de investigación son: desde la antropología filosófica, ¿qué caracteriza la dimensión relacional del ser humano y cuál es su importancia en el proceso de humanización? ¿Cuáles son los niveles de relación que establece el ser humano y qué los caracteriza? ¿De qué manera, a través de ejemplos concretos, se puede extraer de una obra literaria la dimensión relacional de la persona? ¿De qué forma la IAG puede favorecer y enriquecer el análisis literario para una mejor comprensión de la dimensión relacional?, ¿cómo puede potenciar esta herramienta no solo la lectura individual, sino la socialización de la lectura en el proceso formativo de estudiantes universitarios?

Las respuestas a estas preguntas se dan en el marco de la filosofía personalista y del humanismo digital. Para el análisis literario, se han seleccionado como ejemplos el cuento *El Príncipe feliz* de Oscar Wilde¹³ y la novela *1984* de George Orwell¹⁴, siguiendo el método lúdico-ambiental de Alfonso López Quintás, asistido por la herramienta de IAG NotebookLM.

El objetivo general es proponer una estrategia de enseñanza-aprendizaje en el ámbito universitario, para promover la reflexión sobre la persona como un ser relacional que se dona y transforma el entorno, a través del análisis formal de obras literarias, asistido por IAG.

2. La dimensión relacional de la persona

Para responder a las preguntas sobre aquello que caracteriza la dimensión relacional del ser humano y su importancia en el proceso de humanización, es preciso partir de la noción de persona.

Mauricio Beuchot presenta un recorrido por la evolución del concepto, que se inicia en las culturas griega y romana en la Antigüedad, para dar paso al hito de su abordaje desde el marco de referencia cristiano que extiende la noción de persona a todo ser humano. Posteriormente, explica de qué forma este concepto se formaliza y complementa desde la filosofía en la Edad Media y la Modernidad, hasta el nuevo impulso tras las guerras mundiales y la crisis de la Modernidad, que desemboca

¹³ Cfr. O. WILDE, *El príncipe feliz*, Imprenta Nacional, Costa Rica 2012.

¹⁴ Cfr. G. ORWELL, *1984*, Sistema de Universidades Estatales de Oaxaca, 1 de julio de 2025, <https://www.suneo.mx/literatura/subidas/George%20Orwell%201984.pdf>.

en la actual filosofía personalista¹⁵, de cuyo marco se extraen aquellos atributos esenciales del ser humano.

Al respecto, Juan Manuel Burgos sintetiza las aportaciones de la corriente personalista y plantea las siguientes notas que caracterizan a la persona¹⁶: 1) substancialidad-subsistencia, pues la persona “permanece en sí misma a través de los cambios”¹⁷, ya sean propios del devenir humano o del mundo, 2) intimidad-subjetividad, que se refiere a la riqueza interior de un “yo”, un “alguien” concreto, consciente de sí mismo y, por ello, dueño de sí mismo. Identidad que se manifiesta o comparte a través de la sensibilidad y la afectividad, 3) un ser corporal que vive y se realiza en el tiempo y en un espacio geográfico, 4) ser de apertura y relación, que trasciende su intimidad y se ofrece como un don para los demás en todo lo que lo constituye, inteligencia, libertad y afectividad, gracias a lo cual se plenifica y transforma el mundo, y 5) es hombre o mujer; una misma esencia humana en dos modalidades que se complementan y enriquecen.

De estas características, cobra especial interés el rasgo de apertura y relación en la persona humana. Para Beuchot, “el hombre es perfectible, está abierto o en proyección. Es susceptible de desarrollo o evolución, no tanto en su esencia y substancia, sino en sus relaciones, incluso consigo mismo, como mayor conciencia de su personalidad, o profundización de la personalización, lo cual se da en la relación con los demás”¹⁸.

El hombre se perfecciona a través de las relaciones que establece, y en ese hacerse hombre o humanizarse, ha de relacionarse consigo mismo, con las cosas, con los otros y con Dios. “Es en las calles donde los seres humanos, al lado de otros seres humanos, encuentran su acontecimiento vital y se enfrentan a la vida misma y en muchas ocasiones a situaciones desfavorables para su humanización”¹⁹. Es en la interacción con la realidad donde el hombre ejerce su libertad y despliega su esencia. Al salir de sí, trasciende para relacionarse en diferentes niveles con la realidad. Por ello, es de vital importancia apreciar con una mirada profunda cuáles son esos niveles de relación y qué los caracteriza, a fin de entablar verdaderos encuentros que incidan favorablemente en el proceso de humanización.

¹⁵ Cfr. M. BEUCHOT, “La persona y su entorno. Bases de un personalismo analógico”, *Thémata*, España (2020), pp. 92-97.

¹⁶ Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., pp. 27-29.

¹⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹⁸ M. BEUCHOT, *La persona y su entorno. Bases de un personalismo analógico*, cit., p. 95.

¹⁹ B. L. OSORIO, “Antropología de la donación: el don como principio de la acción humana”, cit., p. 69.

3. Niveles de relación: éxtasis y vértigo

Para Alfonso López Quintás, el ser humano se relaciona en cuatro niveles con las distintas realidades que lo rodean, tanto objetivas como no objetivas²⁰: el Nivel 1 representa la relación del hombre con los objetos para ser utilizados y bajo la voluntad de dominio, posesión y disfrute. El Nivel 2 corresponde a la creatividad, al encuentro interpersonal y con otros ámbitos enriquecedores como las obras culturales, para el crecimiento y desarrollo del hombre, donde la actitud que subyace es de respeto, estima y colaboración²¹. En el Nivel 3, la persona guía sus acciones conforme a los grandes valores (verdad, bondad, belleza y justicia), descubriendo así el ideal de la unidad al crear genuinos encuentros con la realidad. El Nivel 4 da cuenta del ámbito religioso y representa la relación del ser humano con Dios, en quien los valores del Nivel 3 encuentran su fundamento y perfección²².

Para el autor, en la vida humana, crecer, hacerse persona, supone poner en juego creativo nuestras potencias en la interacción con esos niveles de realidad. En el marco filosófico, jugar significa “recibir posibilidades para crear con ellas algo nuevo valioso”²³, ya sean, por citar algunos ejemplos: juegos de mesa, deportes, obras de arte, coreografías, representaciones, entre otros.

Ascender de nivel de realidad muestra la profundidad y enriquecimiento de las relaciones. Subir del Nivel 1 al 2 supone pasar de la objetivación o dominio a actuar en interacción con los objetos y las personas en un nivel creativo o de encuentro, que consiste en asumir de forma activa las posibilidades que se nos ofrecen²⁴. Por ejemplo, un lienzo en blanco es solo un objeto, pero cuando un pintor se posa frente a él, le ofrece infinitas posibilidades creativas para desarrollar su talento artístico. Si esto es importante tratándose de los objetos, resulta especialmente significativo y enriquecedor asumir las posibilidades de esa forma elevada de unidad que es la relación interpersonal “yo-tú” y establecer encuentros genuinos.

²⁰ Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, “La mirada profunda. Sus condiciones y su fecundidad”, en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales Políticas*, 1 (2024), pp. 257-286.

²¹ Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El arte de leer creativamente*, cit., p. 14.

²² *Ibid.*, p. 20.

²³ Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El ascenso a la creatividad. Una autobiografía dialogada con Catalina Elena Dobre y Rafael García Pavón*, Porrúa, México 2016, p. 196.

²⁴ Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Descubrir La Grandeza de la Vida*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, pp. 105-106.

Para ascender al Nivel 3, el hombre como ser cultural debe buscar la realización de un ideal auténtico de vida, “crear formas elevadas de unidad con espíritu de amor incondicional a la bondad, la verdad, la justicia y la belleza”²⁵. Es en los niveles 2 y 3 que el encuentro genuino con los otros se hace posible, al cumplirse ciertas exigencias: generosidad, disponibilidad de espíritu, veracidad, sencillez, comunicación mutua, fidelidad, paciencia, cordialidad y compartir actividades valiosas²⁶. Si se asumen realmente como valores que guían la conducta, se convierten en virtudes de un hombre éticamente valioso, que se ofrece a sí mismo como un ámbito de posibilidades creativas para el enriquecimiento de los demás.

Finalmente, al ascender al Nivel 4 de la religiosidad, la persona se siente religada a Dios, porque “Dios, por amor, crea las personas a su imagen y semejanza. Este acto creador las dota de una dignidad suma e inquebrantable, que las hace acreedoras a un respeto absoluto, es decir, absuelto o desligado de cualquier condición... merece ser tratado con respeto y bondad compasiva, porque su origen es el Señor absolutamente bueno”²⁷.

De esta forma, el Nivel 2 alcanza su plenitud en el Nivel 3 y este encuentra su fundamento en el Nivel 4. Este proceso ascensional, que los griegos llamaron “éxtasis”, representa el trayecto de ennoblecimiento que cada persona recorre hacia lo mejor de sí misma y a la construcción de su personalidad. Pero este ascenso no solo podría truncarse, sino también sumergir a la persona en la degradación y el envilecimiento de los 4 niveles negativos del proceso de *vértigo*, que López Quintás describe como sigue²⁸:

En el Nivel -1, el hombre se ha dejado arrastrar por el egoísmo y el egocentrismo que solo buscan placer, dominio o posesión, cerrándolo a los grandes valores. No importan los demás, ni su felicidad y bienestar. Este desinterés lo lleva a herir la sensibilidad y la autoestima del otro y, en última instancia, lo convierte en un medio para sus propios fines. En el Nivel -2, no conforme con objetivar al otro, escala su frustración al insulto y maltrato psíquico o físico, y cuando esto se convierte en un alud sin control, desciende al Nivel -3, donde la enemistad, el odio y el rechazo son tan extremos, que es capaz de arrebatar la vida al otro. Finalmente, en el último escalón de envilecimiento o Nivel -4, el hombre, además, se

²⁵ Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El arte de leer creativamente*, cit., p. 20.

²⁶ *Ibid.*, pp. 102-105.

²⁷ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El arte de leer creativamente*, cit., p. 20.

²⁸ *Ibid.*, p. 21.

atreve a mancillar la memoria de las víctimas. “La burla y la mofa son formas prepotentes de dominio, propias de quien disfruta altaneramente al presenciar el espectáculo del ídolo caído²⁹.”

Estos son los niveles de relación del ser humano, a través de los cuales, puede ascender al éxtasis de la humanización o descender al envilecimiento de la deshumanización (Figura 1). “El hombre está dotado del poder de crear libremente relaciones con el entorno y anular las ya creadas, de relacionarse con los demás para fundar relaciones de convivencia o de colisión, para tratar a otros como personas y promocionar su personalidad o bien para reducirlos a condición de meros objetos y entorpecer su desarrollo personal. El hombre tiene la posibilidad de adoptar ante la realidad una actitud constructiva o destructora”³⁰.

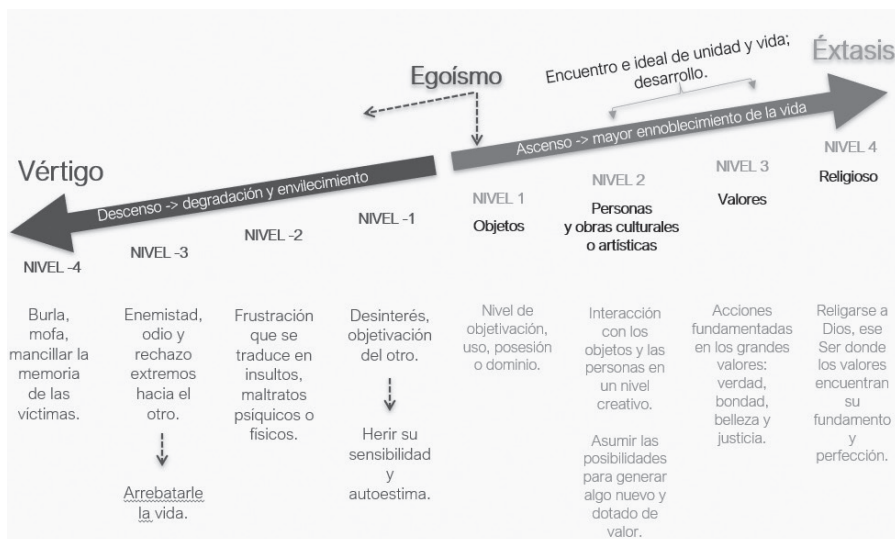


Figura 1. Esquema de los niveles de éxtasis y de vértigo de Alfonso López Quintás. (elaboración propia)

Y es la relación con los demás “especialmente rica y difícil de clasificar porque las personas pueden activar en ella una gama prácticamente infinita de registros”³¹. Por ello es imprescindible abordar las relaciones intersubjetivas y sus niveles de profundidad.

²⁹ *Ibid.*, p. 22.

³⁰ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estética de la creatividad*, cit., p. 190.

³¹ J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., p. 179.

3.1. Tipos de relaciones interpersonales

Para Burgos, los tipos de relaciones interpersonales pueden clasificarse en orden de menor a mayor profundidad, como sigue: relación instrumental, actitud benevolente, amistad y amor. Se resumen a continuación³²:

La relación instrumental es la más frecuente y superficial. Su finalidad es la de obtener un servicio o lograr un objetivo junto con otra u otras personas. No existe el interés de establecer un vínculo, sino más bien obtener un beneficio. Sin embargo, cabe aclarar que no supone instrumentalizar a la persona, quien siempre es digna y debe tratarse como tal. La actitud benevolente, en cambio, es una actitud positiva derivada de un trato más frecuente o habitual al que supone el nivel anterior, pero sin que exista todavía un vínculo estrecho (compañeros de trabajo o de clase, conocidos a los que tratamos con frecuencia, etc.). Le sigue la relación de amistad, donde el vínculo entre las personas es ya estrecho y profundo. El amigo existe para compartir la vida y todo lo que conlleva (proyectos, sentimientos, anhelos, tristezas, etc.). Se espera reciprocidad y se desea auténticamente el bien el otro.

El más profundo es el nivel del amor, y cabe distinguir entre cuatro tipos: 1) el amor como un acto genérico, en el que tiene cabida cualquier tipo de bien al que se dirige la inteligencia y la voluntad (se “ama” el chocolate, las mascotas, los libros, a los padres, etc.). Tiene el inconveniente de no distinguir adecuadamente la relación que establecemos con los objetos o los animales, de la relación especial que supone la relación interpersonal. Solo en esta última, la palabra “amor” cobra un sentido pleno; 2) el amor propio, cuando la persona se relaciona consigo misma y se trata con dignidad y responsabilidad, lo que se traduce en autocuidado y atención. Busca su bien y lo encamina hacia la realización personal y la felicidad. Este amor es fundamental para salir de sí hacia los otros, con quienes se hace persona; 3) el amor al prójimo, que desea el bien de los demás, especialmente de quienes más lo necesitan, y encuentra un sentido de trascendencia en la donación genuina hacia ellos, por quienes se compromete, se involucra e incluso se sacrifica; y 4) los seres humanos se relacionan en un vínculo estrechísimo y profundo con quienes la palabra “amor” alcanza su plenitud. Esas personas irremplazables, cuya presencia otorga la mayor felicidad y su pérdida, un gran dolor (amistades especialmente profundas, familiares o la pareja). Va más allá del amor al prójimo en un desprendimiento y donación total, incluso la vida misma.

³² *Ibid.*, pp. 179-189.

En definitiva, “el amor es un acto de la voluntad, consciente y responsable”³³, conlleva apertura, donación y entrega a los demás. No se puede exigir, se otorga y se asumen las consecuencias: la felicidad del otro y con el otro, pero también el sufrimiento ante la separación, la enfermedad, la desgracia o el desamor de quien se ama³⁴.

Una vez expuestos los niveles de relación en general y los tipos de intersubjetividad, es preciso introducir el papel que juega la literatura como medio de formación, y cómo esta se convierte en ámbito de posibilidades creativas para extraer la dimensión relacional del ser humano.

4. El personalismo literario y el método lúdico-ambital para el análisis de obras literarias

Helena Ospina planteó la necesidad de abordar desde un enfoque personalista la conexión “arte y persona”, como un vínculo que existe entre el artista y su obra. En el caso de la literatura, derivó en el “personalismo literario” para el análisis de obras utilizando el método lúdico-ambital de Alfonso López Quintás³⁵. Desde este enfoque³⁶: la literatura es comunicación interpersonal entre el autor y el lector mediada por el texto (*autor-texto-lector*), capaz de entablar vínculos y ahondar en lo más íntimo del ser humano y de su entorno. Autor y lector son capaces de entrar en diálogo y en un encuentro que configura la identidad personal y colectiva. Con ello, la obra literaria ya no se reduce al texto, puesto que ha sido pensada desde la persona y para la persona, como fuente para el autoconocimiento y el conocimiento de la realidad, esto es, un medio para la reflexión sobre el ser humano y su forma de estar en el mundo.

En este sentido y como señala López Quintás, la obra literaria puede ser vista como un ámbito de posibilidades creativas para la formación del hombre, pues no se limita a un compendio de palabras escritas (objeto en el Nivel 1), sino que configura el tiempo libre de lector y le brinda acceso a la condición y la experiencia humana, a través de historias que podrá resignificar para su propia existencia (Nivel 2 de la creatividad y el desarrollo personal)³⁷.

En el juego artístico se crean obras de diferente naturaleza (musicales, literarias, pictóricas, cinematográficas, arquitectónicas, etc.) y

³³ R. LUCAS, *Explicame la persona*, ART, Roma 2010, p. 123.

³⁴ Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., pp. 186-187.

³⁵ H. OSPINA, “Arte y persona: una propuesta teórica y un método de análisis personalista para la estética y la literatura”, *Revista Multidisciplinaria* (2015), pp. 384-385.

³⁶ *Ibid.*, p. 389.

³⁷ Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estética de la creatividad*, cit., pp. 17-18.

en el juego humanista, se crean modos de diálogo y encuentro³⁸. “Una obra literaria es el fruto de los campos de juego creados por el autor con la realidad circundante”³⁹, por lo tanto, al interpretar la obra se entra en juego con ella. El método para la interpretación se vuelve lúdico-ambiental, porque entra en juego con realidades abiertas que se convierten en ámbitos de posibilidades creativas, y tanto el escritor como el lector entran en ese campo de juego que es la obra literaria, para la configuración de su personalidad⁴⁰.

Así, el objetivo del método lúdico-ambiental es extraer, desde una mirada profunda, la “intrahistoria de los personajes, la peripecia íntima que viven, los ámbitos de realidad que crean o que destruyen, los procesos de vértigo o de éxtasis que siguen, los mundos que construyen o que aniquilan...”⁴¹. Esto convierte la práctica de la lectura en una forma creativa que pondera la calidad de la obra literaria, pues ayuda al lector a captar su poder formativo, cuestionar lo que intenta decirle, el nivel en el que se relaciona y al que lo invita a subir, los sentimientos profundos que le despierta, etc.⁴².

Para el autor, este método facilita a los educadores la pedagogía que subyace a la formación de niños y jóvenes, convirtiéndose en una lección de ética. Ayuda a las personas a descubrir las pautas para el crecimiento personal y el papel que juegan los valores para alcanzar un auténtico ideal de vida⁴³. Esto es fundamental, ya que: “El desconocimiento de una sociedad que ´no sabe qué hacer con la libertad´ no se supera con la mera promoción de la lectura. Hace falta una clarificación certera de las ideas, un mejor conocimiento de la realidad y una voluntad decidida de realizar todas las transformaciones que exige nuestro crecimiento como personas”⁴⁴, esto es, dejar que nos forme y nos transforme.

Las obras de calidad invitan a pensar y tienen el potencial de incidir en la vida del lector. Como ejemplos, el autor señala algunas obras y lo que de ellas emana para el proceso formativo, como la posibilidad de la amistad en *El principito*, de Antoine de Saint-Exupéry, la imposibilidad

³⁸ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El arte de leer creativamente*, cit., p. 11.

³⁹ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁴¹ *Ibid.*, p. 12.

⁴² *Ibid.*, pp. 8-9.

⁴³ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El ascenso a la creatividad. Una autobiografía dialogada con Catalina Elena Dobre y Rafael García Pavón*, cit., p. 194.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 258.

de vivir creativamente en *La metamorfosis*, de Franz Kafka, la vida ilusa del gozador voluble en *Don Juan*, de Tirso de Molina, entre otros⁴⁵.

Por todo lo anterior, la literatura, en su doble rol como receptáculo y transmisor de la dimensión relacional del ser humano, se convierte en una herramienta poderosa para confrontar al lector con la condición humana y el tipo de relaciones que establece consigo mismo y con la realidad en la época que le ha tocado vivir; sus luces y sus sombras, haciéndolo más consciente de las crisis que lo afectan y a las que contribuye.

Pero ese potencial influjo y enriquecimiento de la literatura en la vida del lector puede ir más allá del diálogo que supone la lectura individual en la unidad *autor-texto-lector* planteada por Ospina. Si bien esa comunicación interpersonal entre autor y lector mediada por el texto es ya potencialmente formativa, es posible “escalar a un ámbito posterior y complementario de reflexión y análisis, al pasar de la práctica de la lectura individual a la socialización de la lectura”⁴⁶. Este nuevo ámbito entreverado puede ser un grupo o club de lectura, como “espacio o intervención cultural que posibilita el encuentro, la relación y el diálogo, que brinda la posibilidad directa de experimentar las funciones individual y social de la literatura”⁴⁷ en la relación *autor-texto-lectores* (el texto media la relación del autor con una comunidad lectora) y *lector-texto-lectores* (la socialización propicia que cada lector se relacione con el resto a propósito del texto).

Por lo anterior, al grupo o club de lectura también subyacen ciertos rasgos personalistas, como la interpersonalidad, la afectividad, la donación y el sentido de comunidad, si se constituye como un campo de encuentro que invita al diálogo y a las relaciones fraternas o amicales cuando el grupo interactúa para compartir genuinamente su experiencia, puntos de vista, hallazgos o el conocimiento que emerge del análisis literario⁴⁸. Y en ese acompañarse y compartir, cada lector puede ser en sí mismo un ámbito de posibilidades creativas para el enriquecimiento del otro, si se dona genuinamente con todo lo que lo constituye como persona. Más aún, si el bien común que persigue el grupo es el enriquecimiento y la formación conjunta, entonces podría constituirse como una comunidad de participación, si se asumen las actitudes auténticas de

⁴⁵ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El arte de leer creativamente*, cit., p. 9.

⁴⁶ Cfr. F. TORRES, “De la lectura individual a la socialización de la lectura: carácter ambital y personalista de la literatura y del club de lectura”, en *Quién*, 17 (2023), p. 129.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 133.

solidaridad y constructiva oposición⁴⁹. La primera, como la disposición de aceptar y realizar la parte que como lector le corresponde a cada uno dentro de la comunidad lectora, encontrando en ello la propia realización; y la segunda, como la apertura al diálogo frente a las diferencias entre sus miembros y sus contribuciones al momento de interactuar a propósito de la lectura, para el enriquecimiento de la comunidad⁵⁰.

Con esto, se han perfilado los ámbitos individual y social en los que la literatura puede ejercer su poder transformador. Pero, a fin de experimentar el potencial formativo de la obra literaria, es importante señalar que el texto debe leerse con actitud de apertura y escucha, para descubrir los hitos del proceso humano de crecimiento⁵¹: ámbitos, valores y virtudes, la libertad creativa, el sentido y el encuentro, etc., ya que “al ver todo ello de forma bien concatenada y muy honda, se descubren los niveles de realidad y la lógica propia de cada uno”⁵². Como parte de este proceso, a fin de descubrir de qué forma la IAG puede favorecer y enriquecer el análisis literario en el ámbito individual y social, se encuadra la respuesta en torno al humanismo digital.

5. Humanismo digital e IAG como un ámbito de posibilidades creativas

Para Yuselsy, Roys, Garavit y Plata, desde un enfoque relacional, el humanismo digital debe partir de la diferencia que existe entre el hombre (condición humana) y la máquina⁵³ a la luz de la informática, las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), la cibernética, la ciencia de datos, la robótica y, por supuesto, la Inteligencia Artificial (IA), que se define como “la ciencia e ingeniería que se encarga de crear máquinas inteligentes, especialmente programas informáticos”, entendiéndose por “inteligencia” la capacidad computacional para el logro de los objetivos fijados por el ser humano⁵⁴. Un sistema de IA genera resultados (contenido, pronósticos, recomendaciones, etc.), utilizando diferen-

⁴⁹ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Palabra (2ª ed.), Madrid 2014, p. 385.

⁵⁰ Cfr. F. TORRES, “De la lectura individual a la socialización de la lectura: carácter ambiguo y personalista de la literatura y del club de lectura”, en *Quién*, cit., pp. 135-136.

⁵¹ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El arte de leer creativamente*, cit., p. 9.

⁵² *Ibid.*, p. 10.

⁵³ E. YUSELSY, M. ROYS, J. GARAVIT Y R. PLATA, “Fundamentos del humanismo y su lugar en la presente era digital”, *Revista Innocæ*, Vol. 5, Número 1 (2021), p. 42.

⁵⁴ J. MCCARTHY, “What Is Artificial Intelligence”, *Computer Science Department*, Stanford University, California 2007, p. 2.

tes técnicas y enfoques para desarrollar modelos que representen datos, procesos, conocimiento, entre otros⁵⁵.

Los autores señalan que existe un debate entre el abordaje que defiende lo esencial del ser humano y las tendencias antihumanistas de lo digital, que tratan de diluir o desdibujar aquello universal que, como se ha expuesto, constituye a la persona y, por tanto, a la especie humana (subjetividad, racionalidad, inteligencia, libertad, afectividad, apertura y relación, corporeidad, ser espacial y temporal, etc.)⁵⁶. Advierten que es preciso marcar una clara línea divisoria entre lo humano y la máquina digital, y en este sentido, en el humanismo digital posmoderno, la creatividad inherente al ser humano es una condición fundamental⁵⁷. Esta supone “apertura, evaluación interior y juego con el lenguaje y las cosas materiales”⁵⁸, hasta conseguir la experiencia satisfactoria que provoca un juicio interno, la alegría de la autorrealización y la sorpresa ante lo creado⁵⁹.

El antihumanismo pretende trasladar lo que es propio del ser humano a la máquina. Otorgarle el poder creativo de cambiar el curso de la historia o eliminar lo universal del hombre⁶⁰. La IA como prototipo de la máquina digital posee una racionalidad calculable, mecánica, algorítmica, formal, selectiva, uniforme y operativa en el procesamiento de datos. Esto contrasta con las preferencias, valores, voluntad y visión estética del mundo en el ser humano, la indeterminación de su comportamiento, su sensibilidad, selectividad y la creatividad original y espontánea con las que se desenvuelve, y que le permite crear nuevos modelos para superar los existentes⁶¹.

El hombre, como ser espacial y temporal, diseña, configura y habita el espacio. El humanismo digital encuentra su expresión en una arquitectura de lo digital moldeada por el ser humano y a la que transfiere sus usos y prácticas culturales⁶². Y en esa transferencia también es preciso integrar los principios de moralidad y ética que supone el humanismo científico, cuyo objetivo es el bienestar, la mejora de las condiciones de vida y el de-

⁵⁵ ISO, *International Standard ISO/IEC 22989:2022, Information Technology-Artificial intelligence concepts and terminology*, Vernier, 2022, p. 1.

⁵⁶ Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., pp. 27-29.

⁵⁷ Cfr. E. YUSELSY, M. ROYS, J. GARAVIT y R. PLATA, “Fundamentos del humanismo y su lugar en la presente era digital”, cit., pp. 42, 44.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 41, 44.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁶¹ N. Meder citado en Cfr. E. YUSELSY, M. ROYS, J. GARAVIT y R. PLATA, “Fundamentos del humanismo y su lugar en la presente era digital”, p. 43.

⁶² Cfr. E. YUSELSY, M. ROYS, J. GARAVIT y R. PLATA, “Fundamentos del humanismo y su lugar en la presente era digital”, cit., p. 44.

sarrollo de las personas⁶³. En esta línea, Guerrero define el humanismo digital como “una corriente de pensamiento que promueve la utilización de las tecnologías digitales para mejorar el bienestar de los seres humanos y proteger el medio ambiente, con especial atención a los intereses de las generaciones futuras”⁶⁴, pero ponderando en todo momento lo humano, sus capacidades, la toma de decisiones, su juicio y autonomía.

El Manifiesto sobre el Humanismo Digital⁶⁵ promueve principios clave para el uso de tecnologías que promuevan los derechos humanos, la inclusión y la democracia. En este documento, se establece que es importante la colaboración interdisciplinaria de las ciencias tecnológicas con las ciencias sociales y humanidades, entre otras, para afrontar los retos futuros. Y que son las universidades las que tienen una especial responsabilidad por ser el lugar donde se generan nuevos conocimientos y se promueve el avance tecnológico, a la vez que se cultiva el pensamiento crítico en general y sobre el impacto de las tecnologías de la información. Se necesita que los nuevos currículos educativos integren esta disciplinariedad, ya que en la era de la toma de decisiones automatizada y la IA, la creatividad y la atención a los aspectos humanos, éticos y sociales son fundamentales para la educación⁶⁶.

Al respecto, Genone & Hughes⁶⁷ señalan que la IA es una poderosa herramienta que está transformando diferentes ámbitos del quehacer humano y el sector educativo no es la excepción. Con el lanzamiento de la herramienta ChatGPT por OpenAI en noviembre de 2022, se ha experimentado un *boom* en la generación de múltiples aplicaciones de IA, un nuevo ecosistema de IAG, que está impactando en la forma de crear nuevos productos en diversos campos. Estas herramientas y las posibilidades que brindan, impactan en el ámbito de la Educación Superior y se ha vuelto necesario replantear la enseñanza tradicional y encontrar formas innovadoras de integrarlas al proceso de enseñanza-aprendizaje, y seguir desarrollando otras habilidades duraderas como: “pensamiento crítico, resolución de problemas, comunicación, la inteligencia emocional y colaboración”⁶⁸.

⁶³ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁴ J. GUERRERO, *Humanismo digital: La integración de las nuevas tecnologías y la IA en el área de Recursos Humanos*, Comillas Universidad Pontificia, Madrid 2023, p. 13.

⁶⁵ H. WERTHNER, *Manifiesto de Viena sobre Humanismo Digital*, Viena 2019, p. 2. Liderado por la Universidad Técnica de Viena y firmado por más de treinta académicos de más de veinte instituciones educativas y de investigación de diferentes países.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 2.

⁶⁷ Cfr. J. GENONE Y S. HUGHES, *Integrating Artificial Intelligence. Key Strategies for Higher Education*, Minerva Project Inc., 2023, p. 4.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 25.

La UNESCO define la IAG como “una tecnología de inteligencia artificial (IA) que genera contenidos de forma automática en respuesta a instrucciones escritas en interfaces conversacionales de lenguaje natural”⁶⁹; instrucciones conocidas como *prompts*. La IAG se entrena a partir de datos e información obtenidos de páginas web, redes sociales y otros medios en línea, y el contenido que genera puede abarcar todas las representaciones simbólicas del pensamiento humano (textos, imágenes, videos, música y código de software)⁷⁰.

Los profesores deben asumir ahora el rol de orquestadores, con los conocimientos y habilidades pedagógicas y tecnológicas que les permitan comprender, justificar e integrar efectivamente la IA en el proceso enseñanza-aprendizaje, así como evaluar éticamente las decisiones tomadas con base en ella⁷¹. Llevar el potencial poder transformador de la IA dentro y fuera del aula y promover en los estudiantes los valores, los conocimientos y las habilidades necesarios para su uso eficaz y la cocreación⁷².

Para lo anterior y, solo con el fin de procurar un marco de referencia sobre la integración de la IA que oriente la propuesta del presente trabajo, se consideran las pautas de la “Rueda de la Pedagogía para la Inteligencia Artificial”⁷³ como una adaptación de la Rueda de Carrington. Esta organiza las aplicaciones tecnológicas de acuerdo con los componentes del modelo SAMR y los seis dominios o niveles cognitivos de la taxonomía de Bloom (recordar, comprender, aplicar, analizar, evaluar y crear), pero integrando herramientas de IA para el proceso enseñanza-aprendizaje, a fin de adaptarla a los cambios en el ámbito educativo.

El modelo SAMR que integra las TIC de manera intencionada, enfocada y efectiva en los procesos educativos, plantea cuatro niveles de impacto tecnológico en un ambiente de aprendizaje: Sustituir, Aumentar, Modificar y Redefinir (SAMR). En los dos primeros niveles, las TIC se utilizan como herramientas sustitutas para mejorar las actividades de aprendizaje ya existentes. En los componentes tercero y cuarto, el uso de las TIC se orienta al rediseño de las actividades de aprendizaje, o bien, a

⁶⁹ UNESCO, *Guía para el uso de IA generativa en educación e investigación*, UNESCO, París 2024, p. 8.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ I. CELIK, “Towards Intelligent-TPACK: An empirical study on teachers’ professional knowledge to ethically integrate artificial intelligence (AI)-based tools into education”, *Computers in Human Behavior*, 138 (2023), p. 2.

⁷² UNESCO, *AI competency framework for students*, UNESCO, París 2024, p. 12.

⁷³ E. JIMÉNEZ, N. ORENES y L. A. LÓPEZ QUINTÁS, “Rueda de la Pedagogía para la Inteligencia Artificial: adaptación de la Rueda de Carrington”, *RIED-Revista Iberoamericana de Educación a Distancia*, 27(1), pp. 87-113.

la creación de nuevas actividades que antes no era posible, abriendo un extenso campo para la innovación⁷⁴.

De acuerdo con el modelo SAMR, la propuesta que plantea este trabajo se sitúa en el cuarto componente, “Modificar”, ya que a través del uso intencionado de IAG, se rediseñarán experiencias de enseñanza-aprendizaje en torno al análisis de obras literarias. En lo que respecta a la taxonomía de Bloom, las actividades favorecen cuatro dominios cognitivos: recordar, comprender, analizar y aplicar.

Adicionalmente y considerando que la IAG posibilita el paso de la enseñanza pasiva a la enseñanza activa centrada en el estudiante, también se podría utilizar en el diseño de la llamada “clase invertida”, cuyo objetivo, en general, consiste en que: “los estudiantes asimilen nueva información con anticipación, a través de lecturas o clases grabadas, y lleguen a la clase listos para aplicar lo que están aprendiendo. Las clases en vivo se reemplazan con ejercicios de aprendizaje activo facilitados por el instructor, en los que los estudiantes toman los conceptos y las habilidades adquiridas antes de la clase y practican aplicándolos en nuevos contextos y situaciones para resolver problemas prácticos del mundo real”⁷⁵.

La IAG se puede utilizar para generar preguntas reflexivas sobre los temas y que los estudiantes profundicen en ellas para facilitarles la comprensión de conceptos y su vinculación o aplicación a nuevos contextos o proyectos. Esto puede favorecer la socialización de respuestas y puntos de vista, convirtiéndose en una práctica enriquecedora que fomente el pensamiento crítico⁷⁶. Asimismo, se puede utilizar para la generación de materiales de aprendizaje, enriquecer actividades o dinámicas dentro y fuera del aula y para promover mejores esquemas de evaluación y retroalimentación para los estudiantes. Esto coadyuva para que sean responsables de su propio proceso de aprendizaje en interacción con sus profesores y compañeros, haciéndolos conscientes del adecuado uso de las herramientas, vigilando la veracidad de la información y los lineamientos que aseguren la integridad y la calidad académica.

Con base en lo anterior, este trabajo propone el uso de la IAG como una herramienta que puede favorecer o facilitar a los lectores, el análisis literario, toda vez que posibilita recordar, comprender, analizar y aplicar los hallazgos extraídos del entramado de las obras literarias sobre la di-

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 105-106.

⁷⁵ J. GENONE y S. HUGHES, *Integrating Artificial Intelligence. Key Strategies for Higher Education*, cit., p. 19.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 19.

mensión relacional del ser humano, con base en el método lúdico-ambiental. No se pretende que el uso de la IAG reemplace la lectura individual de la obra literaria, ese encuentro y comunicación interpersonal entre el autor y el lector mediados por el texto, pues sería suprimir o limitar el potencial poder transformador del efecto estético de la literatura: aquello que le sucede al lector cuando ha interpretado y resignificado el texto⁷⁷. Se busca que la herramienta potencie la comprensión del lector respecto a la dimensión relacional del ser humano en la lectura individual y, con lo anterior, potenciar el efecto estético en la socialización de la lectura. La interpretación final de los hallazgos corresponde a los estudiantes con la guía del profesor, quienes, haciendo uso de su creatividad, determinarán cómo utilizar de la mejor manera la funcionalidad de la herramienta y proporcionarán las instrucciones (*prompts*) para profundizar y ampliar el conocimiento sobre la obra. Así, desde una mirada crítica, los resultados del procesamiento podrán integrarlos como parte de la reflexión y el diálogo constructivo dentro o fuera del aula.

Bajo estas consideraciones y ante las diversas funciones y posibilidades que ofrecen las herramientas de IAG, este trabajo también plantea que podrían concebirse, a su vez, como ámbitos de posibilidades creativas con las que se relacionan las personas en un Nivel 2. Dejan de ser “objetos virtuales” para convertirse en ámbitos que promueven el crecimiento y el desarrollo del hombre, en tanto que potencian el proceso de enseñanza-aprendizaje. Se verá a continuación cómo la herramienta NotebookLM favorece el análisis de obras literarias, con base en el método lúdico-ambiental.

6. Propuesta para el análisis de obras literarias asistido por IAG⁷⁸

Para ejemplificar la propuesta, se eligieron las obras literarias *El Príncipe Feliz* de Oscar Wilde y la obra distópica *1984* de George Orwell, porque al tratarse de obras clásicas, son en cierta medida conocidas y resultan convenientes para abordar la temática de estudio y contrastar los procesos de vértigo y éxtasis que subyacen.

⁷⁷ W. ISER, *El acto de leer. Teoría del efecto estético*, Taurus, Madrid 1987, pp. 11, 44.

⁷⁸ Declaración de uso de IA: En la elaboración de este apartado, se utiliza NotebookLM para ejemplificar cómo favorece y potencia el conocimiento y la comprensión de textos específicos, para efectuar un análisis de obras literarias a la luz de los mismos. La contribución de la IAG se limitó a utilizar directamente los elementos que ofrece la herramienta sobre los textos y al uso de *prompts* definidos por la investigadora. Se incluyen los *prompts* utilizados y algunos fragmentos o salidas directamente de la herramienta.

La herramienta seleccionada, Notebook LM, es un asistente de investigación potenciado por IA, disponible para usuarios de Google. Para los fines de este ejercicio, se utiliza una cuenta institucional educativa que, de acuerdo con las políticas de Google, asegura la protección de datos personales y solo el usuario puede acceder a los textos subidos y las consultas y respuestas generadas con base en ellos, por la herramienta.

En resumen, Notebook LM permite al usuario: 1) precargar fuentes de interés en distintos formatos para trabajar con ellas (documentos o presentaciones de Google, archivos PDF, sitios Web, videos en YouTube, archivos de audio, entre otros), 2) procesar las fuentes para generar otro tipo de formatos que faciliten el aprendizaje y la comprensión, como guías de estudio, resúmenes, mapas mentales, archivos de audio, presentaciones, infografías, tarjetas didácticas, etc. y 3) chatear con la herramienta para solicitar procesamientos específicos de las fuentes precargadas, a fin de obtener información, análisis, comparativos u otras salidas que contendrán citas a las fuentes de procedencia, lo cual les otorga exactitud, transparencia y confiabilidad⁷⁹. De todas estas consultas se pueden generar y guardar “notas” o informes como fuentes para reutilizar.

Para ejemplificar cómo a partir de una obra literaria se puede extraer la dimensión relacional del ser humano con base en el método lúdico-ambital, asistido por la IAG Notebook LM, la propuesta metodológica es la siguiente.

6.1. Metodología para el uso de Notebook LM

Como se expuso en secciones anteriores, esta propuesta busca rediseñar experiencias para la enseñanza-aprendizaje de la dimensión relacional del ser humano desde el marco de la filosofía personalista, a través del método lúdico-ambital asistido por IAG en cuatro dominios cognitivos: recordar, comprender, analizar y aplicar. Para lo anterior, la estrategia se enfoca en cuatro fases: 1) cargar las fuentes que proporcionen a la IAG, el marco de referencia antropológico y literario de interés; 2) explorar el uso de la IAG para conocer, recordar y/o comprender los temas o conceptos teóricos y las obras literarias; 3) efectuar consultas vía *prompt* de manera dirigida combinando las fuentes para generar los análisis que permitan una comprensión más integral, completa y profun-

⁷⁹ Google, *Más información sobre Notebook LM*, Google, 10 de febrero de 2025, https://support.google.com/notebooklm/answer/16164461?hl=es419&ref_topic=16164070&sjid=10063974777108038635-NC

da de los temas, y 4) promover la aplicación de los temas aprendidos en nuevas situaciones o contextos. Las actividades asociadas se proponen en tres momentos: antes, durante o después de la clase.

Fase 1: El profesor proporciona a sus estudiantes las fuentes que resulten pertinentes para los objetivos del curso, a fin de que puedan preparar la herramienta. En este ejercicio se contemplan las siguientes: “Antropología de la donación” de Byron Osorio⁸⁰; un resumen del capítulo 11 “Las relaciones interpersonales” del libro “Antropología: una guía para la existencia” de Juan Manuel Burgos⁸¹; el libro “El arte de leer creativamente” de Alfonso López Quintás⁸², que concentra la teoría sobre la mirada profunda, los niveles de relación, las experiencias de éxtasis y vértigo y el método lúdico-ambiental y, finalmente, las obras literarias “El Príncipe Feliz”⁸³ y “1984”⁸⁴.

Fase 2: Antes o durante la clase, los estudiantes pueden utilizar directamente las opciones que brinda la interfase (resumen de audio y video, guía de estudio, mapa mental, tarjetas didácticas, infografía, cronología, etc.) para conocer, recordar y/o comprender a mayor profundidad los temas o conceptos teóricos y las obras literarias. De esta forma, estarán mejor preparados para la interacción y trabajo posterior con el profesor y otros estudiantes. Se sugiere seleccionar un texto a la vez y ejecutar todas las opciones.

Como ejemplo para visualizar de qué forma la IAG puede favorecer estos dominios cognitivos y la identificación de la dimensión relacional del ser humano que subyace a la obra literaria, la Figura 2 presenta una infografía de “El Príncipe Feliz”. Como se observa, la primera etapa de la trama que la IAG sugiere va “de la opulencia al dolor”. Si se ha leído el texto, el estudiante podría asociar esta etapa con el estadio inicial de aparente felicidad en la vida del Príncipe, rodeado de lujos, belleza y placeres, ajeno y displicente al sufrimiento de su pueblo tras los muros del palacio (el egoísmo y la objetivación del Nivel 1). Hasta que el Príncipe muere y, reducido a su condición de estatua, puede apreciar desde su pedestal la miseria y las necesidades de sus súbditos. Esto lo confronta con la realidad más allá de sí mismo y de las comodidades del palacio. Se vuelve consciente de los otros y surge en él el deseo de ayudar. En esa nueva

⁸⁰ Cfr. B. L. OSORIO, “Antropología de la donación: el don como principio de la acción humana”, cit., pp. 67-82.

⁸¹ Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit.

⁸² Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El arte de leer creativamente*, cit., pp. 1-233 (Descarga gratuita de la Universidad Francisco de Vitoria).

⁸³ Cfr. O. WILDE, *El príncipe feliz*, cit. (De dominio público).

⁸⁴ Cfr. G. ORWELL, *1984*, cit. (De dominio público).

etapa de “el encuentro y el despertar”, ocurre un encuentro genuino entre el Príncipe y la golondrina, quien también saldrá de su egoísmo para colaborar con el Príncipe en las “misiones de misericordia” como actos de donación de ambos personajes (Niveles 2 y 3 del encuentro y los valores). La última etapa refiere el “El sacrificio y la recompensa”. Se han donado al extremo movidos por la generosidad. El corazón de plomo del Príncipe y el cuerpo sin vida de la golondrina son despreciados por las autoridades como desechos materiales inútiles, no obstante, se convierten en lo máspreciado en el cielo gracias a sus obras (pauta para desarrollar el Nivel 4 en la relación trascendental con Dios).



Figura 2. Infografía de “El Príncipe Feliz”⁸⁵.

Estas etapas sugeridas por la IA también pueden propiciar la reflexión en torno al tipo de relaciones interpersonales, como ejemplos: la relación instrumental asociada a la utilidad y la belleza que las autoridades veían en la estatua del Príncipe; la relación de amistad y encuentro entre el Príncipe y la golondrina; el amor al prójimo en los actos de donación de los personajes para con los más necesitados, entre otras. Asimismo, podrían detenerse a reflexionar si el título de la infografía que plantea la IAG, les parece adecuado y por qué: “La Metamorfosis del Sacrificio y la Redención”, ¿cómo se explica a la luz de la historia?

⁸⁵ Esta funcionalidad para la generación de infografías se encuentra en versión de prueba (beta), por lo que presenta algunos errores de escritura. No obstante, el aporte visual y la síntesis de la historia no se ven significativamente afectados.

Otro ejemplo en esta fase, si se desea profundizar a detalle en la obra, es la generación de un resumen. La Figura 3 presenta solo un fragmento de la obra “1984”. La versión en extenso describe los aspectos principales de esta distopía: el control totalitario y la vigilancia extrema ejercidos por el partido (“El gran hermano te vigila”), la manipulación de la verdad, la realidad y la historia, la represión de la individualidad y de las relaciones humanas, la naturaleza del poder y la tortura. La IAG favorece la identificación de elementos importantes sobre la crisis radical que sufre la dignidad humana y la dimensión relacional del ser humano en el descenso a todos los niveles de vértigo.



Figura 3. Fragmento - resumen de “1984”.

Fase 3: En la etapa de análisis, el uso de IAG permite extraer de manera más directa, detallada y explícita, la riqueza que subyace a la obra literaria. Para ello, es importante seguir las siguientes recomendaciones para la construcción de *prompts*: utilizar lenguaje simple, ilustrar el formato deseado, incluir contexto y refinarlo iterativamente hasta obtener los resultados esperados⁸⁶. Como ejemplo para descubrir o profundizar sobre el valor formativo de la obra, un *prompt* inicial es:

⁸⁶ Cfr. UNESCO, *Guía para el uso de IA generativa en educación e investigación*, cit., p. 12.

Prompt 1: Asume el rol de un experto en la obra de Oscar Wilde y, explica de qué forma el cuento de “El Príncipe Feliz” puede incidir en la formación de los lectores. Utiliza lenguaje académico y organiza las ideas en categorías y bullets.

La Figura 4 presenta un fragmento de la salida. Expone aspectos de la condición humana que emergen de la obra literaria: empatía, compasión, conciencia social, una crítica a la desigualdad, el contraste entre la verdadera belleza y la superficialidad, el valor del sacrificio y el altruismo, el amor y la lealtad, entre otros. Esto permite a los estudiantes descubrir el potencial que encierra la obra literaria con la teoría sobre ámbitos de posibilidades. Asimismo, el profesor podría orientar la reflexión hacia el vínculo que guarda con la crisis de valores en la época actual. Cabe destacar los pequeños círculos grises numerados, ya que, al dar clic sobre ellos, se despliega un recuadro con el fragmento literal que toma de la fuente para emitir las aseveraciones de salida y esto posibilita validar las aportaciones.

Estimado interlocutor, como experto en la obra de Oscar Wilde, es un placer abordar cómo su célebre cuento “El Príncipe Feliz” puede incidir profundamente en la formación de los lectores, especialmente en el desarrollo de su comprensión moral, social y estética. Esta narrativa, a menudo clasificada como un cuento de hadas para adultos, trasciende la mera fábula para ofrecer una crítica perspicaz de la sociedad y una reafirmación de valores esenciales que resultan formativos para cualquier lector.

A continuación, se detalla el impacto formativo de la obra, organizado por categorías temáticas:

I. Desarrollo de la Empatía y la Conciencia Social

- **Revelación de la Miseria Humana:** El cuento expone de forma vivida la desigualdad y el sufrimiento que existen más allá de las esferas de privilegio. El Príncipe, en vida, habitó el “Palacio de Sans-Souci” donde “a la tristeza no se le permite entrar” ① ②, viviendo ajeno a las penurias. Es solo como estatua, elevado sobre la ciudad, que “puede ver toda la fealdad y toda la miseria” ③. Esta revelación inicial del Príncipe sirve como un espejo para el lector, que es invitado a confrontar la realidad de aquellos menos afortunados, como la costurera empobrecida con su hijo enfermo ④, el joven estudiante famélico ⑤, o la niña vendedora de cerillos descalza y asustada ⑥.
- **Fomento de la Compasión Activa:** La transformación de la golondrina es central para este aprendizaje. Inicialmente egoísta y reacia a ayudar, más preocupada por su viaje a Egipto y sus experiencias pasadas con niños groseros ⑦ ⑧, la golondrina se conmueve por la tristeza del Príncipe y acepta ser su mensajera ⑨ ⑩. Sus acciones de llevar el rubí a la costurera ⑪ ⑫, el zafiro al estudiante ⑬ ⑭ y el otro zafiro a la vendedora de cerillos ⑮ ⑯, y finalmente distribuir el oro del Príncipe ⑰, son ejemplos concretos de altruismo y acción desinteresada. El cuento enseña que la verdadera felicidad y el calor (metafórico y literal, como siente la golondrina después de su primera buena acción ⑱) provienen de ayudar a los demás.

↓ Ir al final

Figura 4. Fragmento del Prompt 1 – “El Príncipe Feliz”.

El *prompt* pueden actualizarse iterativamente para incorporar de manera explícita nuevos elementos del marco de referencia o profundizar en alguno de ellos, por ejemplo (ver texto subrayado):

Prompt 2. Asume el rol de un experto en la obra de Oscar Wilde y, explica de qué forma el cuento de “El Príncipe Feliz” puede incidir en la formación de los lectores, a partir de los conceptos de mirada profunda y experiencias de vértigo y éxtasis que se definen en el texto “El arte de leer creativamente”. Utiliza un lenguaje sencillo y organiza las ideas en categorías y bullets.

En este caso, la IAG combina dos de las fuentes de referencia y extrae de qué forma estos conceptos emergen de la trama y sus personajes, enriqueciendo el análisis. El fragmento de la Figura 5 da cuenta de la mirada profunda en los personajes del Príncipe y la golondrina, a los que considera ejemplos de éxtasis, pues han pasado del egoísmo a los actos de generosidad y de servicio dotados de sentido y valor (Niveles 2 y 3). Se han mirado el uno al otro y también la necesidad y la pobreza de los demás. En contraste, también se puede apreciar la actitud de las autoridades y los ciudadanos, quienes no ven más allá de las apariencias y del interés propio del Nivel 1, cuando la estatua del Príncipe ha perdido su belleza y utilidad.

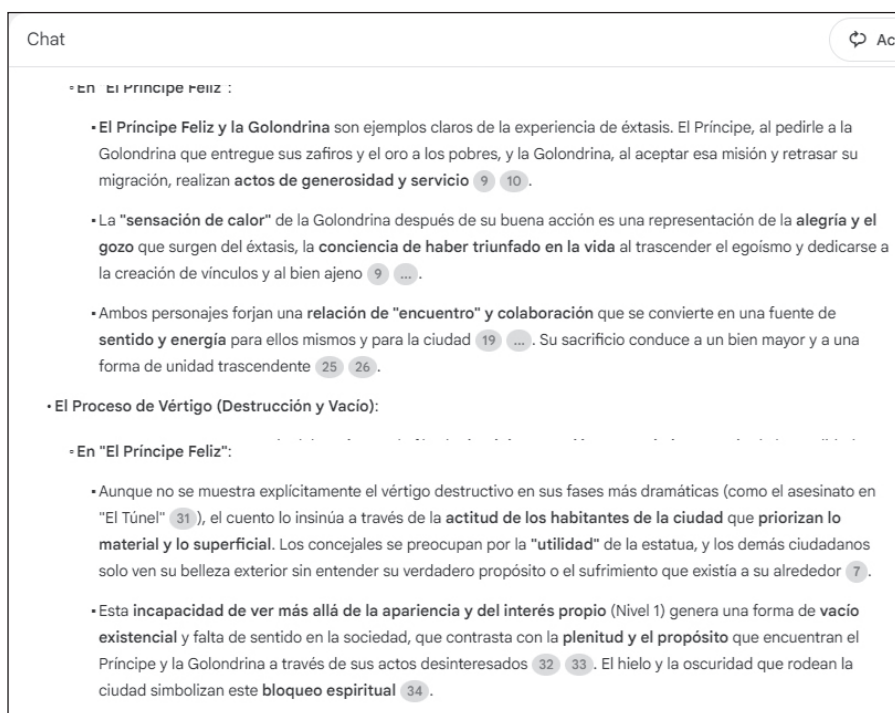


Figura 5. Fragmento del Prompt 2.

Así, se va profundizando en un análisis más integral de los conceptos antropológicos que subyacen a la obra literaria. Profesor y estudiantes podrían interactuar para enriquecer el *prompt* y hacer que emerja con mayor calado, la dimensión relacional del ser humano. El siguiente *prompt* integra los diferentes temas y fuentes partiendo de un resumen para la comprensión de los conceptos clave y, posteriormente, a partir de ellos efectuar el análisis de la obra literaria de acuerdo con el método lúdico-ambiental:

Prompt 3: Asume el rol de un experto en filosofía y literatura. Analiza detalladamente los documentos “El arte de leer creativamente” y “El Príncipe Feliz”. A partir de estos textos y en un lenguaje sencillo y claro, genera lo siguiente de manera estructurada en categorías y bullets.

1. De la primera fuente, extrae un resumen de los conceptos de mirada profunda, niveles de relación y lo que caracteriza a cada uno, definición de ámbitos de posibilidades creativas, lo que se entiende por un encuentro genuino y las experiencias de vértigo y de éxtasis.
2. Analiza de qué forma los conceptos anteriores se ven reflejados en los personajes de la obra literaria “El Príncipe Feliz” y sus circunstancias.
3. Considerando además el texto “Antropología de la donación”, ¿de qué forma se manifiestan en la trama de “El Príncipe Feliz” las nociones de sentido de vida y donación?
4. Presenta la evolución o involución de cada personaje a lo largo de la trama, a partir de sus experiencias de vértigo y éxtasis, situándolos con base en ello, en los niveles de relación correspondientes y explica por qué.
5. A partir del “Resumen Capítulo 11 – Las relaciones interpersonales”, describe qué tipo de relación interpersonal se establece entre los personajes. Organízalas de menor a mayor profundidad.

El mismo *Prompt 3* se ejecutó considerando la obra literaria “1984” de George Orwell. Se presentan a continuación pequeños fragmentos para ejemplificar la salida del *prompt* para los puntos 3 a 5, sin embargo, cabe señalar que las salidas de la IAG presentan un análisis en extenso que contempla a todos los personajes de las obras literarias.

Donación y sentido de vida. En la obra de Oscar Wilde, el Príncipe y la golondrina encuentran el sentido y la trascendencia a través de la donación de sí mismos en sus actos desinteresados de servicio (Figura

6). El profesor podría promover un diálogo sobre la forma en la que la IAG ha relacionado la caracterización de la sociedad en el texto “Antropología de la donación” con la trama del cuento, y pedir a los estudiantes ejemplos de personas que tienen actos genuinos de donación en la vida real.

En contraparte, el análisis de la obra distópica concluye que en “1984” el sentido de donación se pervierte y suprime, ya que el Partido fomenta el odio y la desconfianza hacia el otro; todos pueden ser el enemigo, incluso los familiares (Figura 7). A partir de este resultado, la reflexión y el diálogo pueden orientarse hacia los niveles de vértigo por los que transitan los personajes, movidos por el desinterés, la objetivación o el miedo, que derivan en rechazo, odio, violencia física (tortura) o psicológica, que podría escalar hasta la muerte.

3. Nociones de Sentido de Vida y Donación en “El Príncipe Feliz” (a partir de “Antropología de la Donación”)

La antropología de la donación de Bayron León Osorio Herrera resuena profundamente con la narrativa de Wilde, ofreciendo una lente para comprender el verdadero “sentido de vida” y la “donación” en la obra.

• Sentido de Vida:

• Según Osorio, la antropología de la donación “prescribe la gratuidad de la existencia y entiende al hombre como un don” 95 Propone una reorientación de las acciones y vínculos humanos hacia un “orden de gratuidad y donación” 95 En “El Príncipe Feliz”, el sentido de vida del Príncipe y la golondrina se reconfigura radicalmente cuando comprenden que **la verdadera plenitud no reside en el placer egoísta o la apariencia, sino en la entrega desinteresada y el servicio a los demás** 90 91 . El Príncipe, “Feliz” por haber vivido en el placer, encuentra un sentido trascendente al aliviar el sufrimiento, una felicidad más profunda que la que experimentó en vida [conversación anterior].

Figura 6. Fragmento del Prompt 3 – donación y sentido en “El Príncipe Feliz”.

• **Donación:**

- La Antropología de la Donación prescribe la donación como la **praxis de un acontecimiento del don para cualquier "otro"**, reconociendo al otro como una persona concreta, que sufre, y a quien se le dona la vida sin reparo 137 145 . Implica ser "ofrenda para el otro" y eliminar la codicia y el apego 137 138 . El otro no es un enemigo, sino un don 138 .
- En "1984", la **donación es pervertida y suprimida**.
 - El Partido fomenta el **odio y la desconfianza hacia el "otro"** (el enemigo, los traidores, incluso los propios familiares que pueden denunciarte) 97 Esto es lo opuesto a ver al otro como un don 138 .
 - Cualquier acto de donación personal o lealtad privada, como el amor de la madre de Winston 131 o la lealtad mutua entre los proles 118 , es visto como una amenaza y se busca erradicarlo o transformarlo.
 - La "**donación**" exigida por el Partido es una entrega total y forzada del individuo al Gran Hermano, no una donación libre. La tortura en la Habitación 101 fuerza a Winston a "amar al Gran Hermano" y a traicionar a Julia 113 146 , lo que es una **antítesis de la donación genuina**. En lugar de darse libremente, el individuo es forzado a **anular su propia voluntad y afecto** para cumplir con la ortodoxia.

Figura 7. Fragmento del Prompt 3 – donación y sentido en "1984".

Éxtasis y vértigo. La Figura 10 explicita el ascenso al éxtasis en el personaje del Príncipe Feliz. Cómo transita por los cuatro niveles positivos de relación gracias a la mirada profunda, que lo lleva de la superficialidad y el egoísmo mientras vivía en el palacio (Nivel 1), al encuentro con la golondrina y las acciones de donación sustentadas en la mirada profunda y los grandes valores (Nivel 3), hasta alcanzar el nivel 4 de la trascendencia.

• **El Príncipe Feliz:**

- **Involución inicial (en vida) y Éxtasis (como estatua):** En vida, el Príncipe, a pesar de su nombre, se hallaba en un estado de **ignorancia y egoísmo placentero (Nivel 1)** [conversación anterior]. Vivía en un "Palacio de Sans-Souci" ajeno al sufrimiento, lo que podría considerarse una forma de **vértigo de la complacencia**, donde el disfrute superficial lo aleja de la realidad y del verdadero sentido de la vida **80**. Esta "felicidad" era, de hecho, una ilusión que lo ennegrecía ante los valores genuinos **103**.
- Su verdadera evolución comienza una vez que es una estatua. Al "ver" la miseria de su ciudad, experimenta una "**mirada profunda**" que lo saca de su engañosa felicidad. Este acto de "ver" y sentir compasión es el inicio de su **proceso de éxtasis**, un "salir de sí hacia lo más alto" **43 48**.
- Cada joya que entrega es un acto de **donación y sacrificio**, llevándolo a un **Nivel 2 (Creatividad y Colaboración)** y luego a un **Nivel 3 (Ético)**. Su corazón de plomo, inútil para la fundición, pero valioso para Dios, simboliza su ascenso a un **Nivel 4 (Religioso/Trascendente)**, donde el valor se mide por el amor y la entrega, no por lo material **4 46**. Ha abandonado la lógica del cálculo y la posesión para abrazar la de la gratuidad y el gasto excesivo de sí mismo **100**. Su felicidad se transforma de un "placer" efímero en una "alegría" profunda, inherente a la creación y el altruismo **67**.

Figura 8. Fragmento del Prompt 3 – éxtasis en "El Príncipe Feliz".

Por otra parte, "1984" ofrece un ejemplo del vértigo extremo en el personaje de O'Brien, cuya actitud inicial solo es apariencia de encuentro en el Nivel 2, para camuflar sus verdaderas intenciones. En realidad, y como sugiere la IAG, este personaje es un "maestro del vértigo" y de la deshumanización, pues a través de la manipulación y la tortura, busca aniquilar lo esencial en el hombre: pensamiento, voluntad, libertad y la capacidad de amar; actos aberrantes contra la dignidad humana (Figura 9).

Chat ↻ Actu

• O'Brien:

- **Percepción inicial (Ilusión de Nivel 2 o 3):** Winston lo ve como un intelectual, un posible "heterodoxo" ¹⁴⁹, con una "mirada" que revela comprensión ¹²⁴ ¹²⁵. Winston proyecta en él la posibilidad de un "encuentro" basado en la inteligencia y la verdad, que lo situaría en un Nivel 2 o incluso 3.
- **Verdadera Naturaleza (Maestro del Vértigo, Nivel -4):** O'Brien es el **encarnación máxima del sistema de vértigo y dominio del Partido**. Es un "cerebro director" ¹¹¹, un "maestro" que, con una inteligencia superior, diseña y ejecuta la destrucción de la individualidad ¹⁰⁷ No es un "loco" en el sentido común, sino alguien que ha abrazado la "locura" del Partido de manera consciente y total, demostrando que "a mayor comprensión, mayor autoengaño" ¹⁰⁵.
- Su "**gracia**" de movimientos y su "**tono irónico**" ¹⁶⁰ ¹⁶¹ son herramientas de manipulación, no de genuina cordialidad.
- Él opera en el **Nivel -4**, el de la destrucción y el absurdo integral ¹³⁴, llevando a otros a la "soledad asfixiante" y la "desesperación" ⁴⁰. Su objetivo es el "poder sobre los hombres" ¹⁰⁹, no el bien de la humanidad, y lo logra aniquilando la capacidad de pensar y de amar de sus víctimas. Él mismo es un ejemplo de cómo "el que sabe mejor lo que está ocurriendo está más lejos de ver el mundo como realmente es" ¹⁰⁵.

Figura 9. Fragmento del Prompt 3 – vértigo en "1984".

Intersubjetividad. Para ejemplificar el tipo de relaciones interpersonales que se entretajan en las historias a partir de la fuente de referencia proporcionada en la Fase 1, la Figura 10 concentra la evolución entre el Príncipe Feliz y la golondrina. Pasan del nivel instrumental que, para los fines del Príncipe, tiene la golondrina, al nivel benevolente cuando esta empatiza con él y con su causa, aunque en principio solo pretendía ayudarlo por un tiempo breve, antes de emigrar. Con la interacción que se gesta entre ellos, el vínculo inicial se fortalece para convertirse en una amistad genuina, que los embarca de lleno en un proyecto común de amor al prójimo, llegando incluso a dar su vida como acto supremo de donación.

1. Relación entre el Príncipe y la Golondrina:

- **Inicios (Benevolencia/Instrumentalidad):** La relación comienza con una mezcla de instrumentalidad y benevolencia. El Príncipe pide a la golondrina que sea su "mensajera" y realice acciones específicas [conversación anterior], lo que podría parecer instrumental. Sin embargo, ya desde el principio, el Príncipe expresa su "tristeza" y "dolor" por lo que ve [conversación anterior], lo que apela a la sensibilidad de la golondrina, moviéndola más allá de la mera función instrumental. La golondrina, inicialmente, coopera por un breve tiempo antes de emigrar, mostrando una benevolencia limitada 108.
- **Desarrollo (Amistad):** A medida que la golondrina se queda más tiempo con el Príncipe, realizando sus peticiones, la relación se profundiza hacia una **verdadera amistad**. La golondrina se vuelve "responsable por el otro" 109, compartiendo el sufrimiento del Príncipe y ofreciendo su tiempo y esfuerzo. La golondrina abre su "mundo interior" al Príncipe a través de sus experiencias y relatos 109 116, y este, a su vez, comparte su conciencia del dolor del mundo. Hay una "atención hacia el amigo y sin darle tiempo" 109.
- **Culminación (Amor al Prójimo / Amor Personal Sacrificial):** La relación culmina en un amor de la más alta profundidad, trascendiendo la amistad. La golondrina, al decidir quedarse con el Príncipe y morir por él, manifiesta un "**amor al prójimo**" llevado al extremo, que implica "grandes sacrificios" y una "renuncia y una desposesión" 110 112. Es una "voluntad de trascendencia" por parte de la golondrina que "sale hacia fuera, deja el yo para relacionarse con los demás con el objetivo de lograr su bien" 112. Se convierte en una relación de "te quiero" en el sentido más sublime, donde la vida del otro se vuelve "esencial" 113 y el vínculo es "absolutamente único e insustituible" 114. El acto de la golondrina de besar al Príncipe antes de morir es el sello de este amor trascendente [contenido no en los fragmentos de la fuente, pero asumido como parte de la obra].

Figura 10. Fragmento del Prompt 3 – intersubjetividad en "El Príncipe Feliz".

En cuanto a "1984", se extrae que el tipo de relación predominante es la instrumental (Figura 11), ya que las personas son vistas como medios para los fines de otros y del Partido. El amor se ha distorsionado o aniquilado en aras del sometimiento (Figura 12). La historia transcurre en un contexto hostil, de vigilancia, desconfianza y traición. No existe al menos la seguridad y el cuidado que debería proporcionar el seno familiar, porque también los lazos fraternos han sido destruidos por el Partido; los hijos son entrenados para denunciar a sus padres.

En este caso, los alumnos podrían comparar sus hallazgos con el tipo de relaciones que perciben en su entorno. ¿Qué formas de sometimiento están presentes en nuestra sociedad?, ¿cuáles son las causas?, ¿cuáles son las posibles soluciones? ¿Qué formas de vigilancia nos controlan?, etc.

• **1. La relación instrumental:**

- **Definición:** Tratar al otro como un **medio para los propios fines o para los fines de una institución** 9 162 . Es el nivel de la utilidad y el manejo.
- **Manifestación en 1984:** Este es el **tipo de relación predominante** y activamente fomentado por el Partido.
 - **Ciudadanos entre sí:** Las personas son instruidas para verse mutuamente como **potenciales espías o amenazas**. Los vecinos, compañeros de trabajo y hasta los familiares son medios para la vigilancia y el control. Los niños son entrenados para denunciar a sus padres, convirtiendo la "familia en una ampliación de la Policía del Pensamiento" 110 .
 - **El Partido hacia los ciudadanos:** Los individuos son meras unidades, "piezas" que sirven al sistema. Su valor se mide por su "utilidad" o por su amenaza para la ortodoxia 106 111 . Las purgas y vaporizaciones no son castigos, sino "barrido de personas que quizás algún día pudieran cometer un crimen político" 106 , es decir, la eliminación de elementos inútiles o peligrosos.
 - **O'Brien hacia Winston y Julia:** Su "amistad" es puramente instrumental, un engaño calculado para manipularlos y lograr su sumisión al Partido 126

Figura 11. Fragmento del Prompt 3 – intersubjetividad en "1984".

- **Manifestación en 1984:** El amor es **totalmente subvertido y distorsionado** por el Partido.
 - **Amor romántico/sexual:** Reducido a la procreación ("buensexo") o criminalizado ("sexocrimen") si hay placer 110 114 . Se busca eliminar el impulso sexual para canalizar la energía en odio al enemigo 110 . La relación entre Winston y Julia es un acto de **rebelión sexual y física** que, aunque les da una sensación de "felicidad" y "privacidad" 110 , no es el "amor auténtico" que "crea" y "no se posee" 67 88 . Julia misma no se interesa en las implicaciones más profundas de su relación 129 .
 - **Amor filial/familiar:** Aunque la familia no es abolida, se "socava sistemáticamente la solidaridad de la familia" al enfrentar a los hijos contra los padres para que los espíen y denuncien 110 . El "amor" a los hijos se permite solo para criar "futuros espías" 110 .
 - **El amor al prójimo o la humanidad:** Es **reemplazado por el odio hacia el enemigo** y la adoración **hacia el Gran Hermano**. La capacidad de amar incondicionalmente es destruida. Al final, Winston es torturado para que "ame al Gran Hermano" 113 , lo que significa la **aniquilación del amor personal en favor de un sometimiento total y perverso**. El Partido busca una "conversión perfecta" donde toda "suciedad mental" (que incluye la capacidad de amar libremente) desaparece 157 .

Figura 12. Fragmento del Prompt 3 – intersubjetividad en "1984".

De esta forma, se muestra que utilizar la IAG permite profundizar en la riqueza del texto y el análisis de la obra literaria, para afinar o complementar las apreciaciones individuales. Esta preparación, ya sea previo a la clase y/o durante la misma, favorecerá la socialización de la lectura en un segundo momento. Cabe señalar que, en ocasiones, la IAG podría proporcionar información imprecisa, por lo que es importante abordarla con una mirada crítica y subsanar cualquier duda o imprecisión junto con los estudiantes.

Análisis y socialización de la lectura. Esta actividad a realizarse durante la clase tiene como finalidad potenciar el enriquecimiento de los hallazgos individuales a través de la socialización como un ámbito entreverado que propicia el encuentro y la formación⁸⁷. El profesor prepara una guía semiestructurada para conducir la sesión con los objetivos de: 1) afianzar el conocimiento y la comprensión de los conceptos clave sobre la dimensión relacional del ser humano a través del diálogo y la resolución de dudas, 2) que los alumnos dialoguen sobre la forma en la que estos conceptos se reflejan en los personajes de la obra literaria, enfatizando los niveles y tipos de relación, 3) identificar qué aspectos de los presentados en la obra tienen un eco en la sociedad posmoderna, caracterizada por el consumo, la inmediatez, el individualismo, las relaciones superficiales y la objetivación humana; 4) cuáles son sus propuestas para que los personajes transiten del vértigo al éxtasis; 5) intercambiar su apreciación general de la obra a manera de conclusiones, donde puedan compartir sus reflexiones sobre los valores, los modelos y antimodelos de conducta que identifican, los aprendizajes que les deja la historia y de qué forma pueden hacerlos vida. Este es el momento más importante, abrirse a la literatura para dejar que los transforme.

La socialización podría realizarse en una o varias sesiones de clase, de acuerdo con la dinámica de la misma y la profundidad del abordaje que determine el profesor. Como se ha expuesto, es deseable que el aula se convierta en un espacio de encuentro, de intercambio y diálogo constructivo que enriquezca el aprendizaje a partir de las reflexiones, hallazgos, opiniones, puntos de acuerdo o desacuerdo que derivan de la socialización, favoreciendo con ello los rasgos personalistas de la interpersonalidad, la afectividad y la donación de sí mismo como un ámbito de posibilidades creativas para los otros.

⁸⁷ Cfr. F. TORRES, "De la lectura individual a la socialización de la lectura: carácter ambital y personalista de la literatura y del club de lectura", cit., p. 129.

Aplicación. Como tarea y a manera de cierre, se sugiere que los estudiantes realicen una actividad creativa en la que apliquen lo aprendido. Por ejemplo, pueden elegir dos o tres personajes de la obra y proponer una historia alternativa, que lleve a los personajes al ennoblecimiento del éxtasis o al envilecimiento del vértigo. Posteriormente, deben explorar otras herramientas de IAG para transformar su nueva narrativa en imágenes, audio o video para compartirlos con el grupo y tener una socialización y retroalimentación final en la siguiente clase.

Finalmente, cabe señalar que esta propuesta podría adaptarse para convertirse en una estrategia de aprendizaje invertido. El profesor utilizaría la IAG para generar materiales sencillos sobre la temática y ponerlos a disposición de los alumnos para su revisión previo a la clase. Con las nociones generales, durante la clase podrían utilizar la IAG en equipos, para generar el análisis literario y dar paso a la socialización de la lectura a nivel grupal. Después de clase, las mismas actividades creativas antes propuestas les permitirán aplicar lo aprendido y reforzar.

Conclusiones

1. En la sociedad posmoderna, es urgente promover la reflexión sobre el tipo de relaciones que el ser humano establece consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y con Dios, por el papel que juegan en su proceso de humanización y el encuentro con un sentido de vida. La corriente personalista ofrece un marco de referencia idóneo sobre la noción de persona y la dimensión relacional a través de la cual se desarrolla y perfecciona.
2. La obra literaria, al dar cuenta de la condición y la experiencia humana, se convierte en un potencial medio de formación sobre la dimensión relacional del ser humano. El método lúdico-ambiental para el análisis de obras literarias permite extraer los niveles de relación y la intersubjetividad de los personajes, a través de las experiencias de éxtasis y de vértigo que inciden en la construcción o destrucción de la personalidad y en las que el lector se puede ver reflejado.
3. En el marco del personalismo literario, la obra literaria es pensada desde la persona y para la persona, revelando la comunicación interpersonal entre el autor y el lector mediada por el texto (*autor-texto-lector*). Esta relación, su efecto estético y el enriquecimiento que emana de la obra literaria, puede potenciarse al pasar de la lectura individual a la socialización de la lectura. Los grupos o clubes de lectura son espacios de diálogo y encuentro que posi-

bilitan la relación *autor-texto-lectores* y *lector-texto-lectores*, y a los que subyacen los rasgos personalistas de la interpersonalidad, la afectividad, la donación y el sentido de comunidad.

4. El humanismo digital promueve la utilización de la tecnología para mejorar las condiciones de vida, el bienestar y el desarrollo de los seres humanos. En este sentido, se plantea el uso de la IAG en el ámbito universitario, como una herramienta que puede favorecer el proceso enseñanza-aprendizaje dentro y fuera del aula.
5. La propuesta de este trabajo consiste en el rediseño de experiencias para la enseñanza-aprendizaje de la dimensión relacional del ser humano, a través del análisis de obras literarias siguiendo el método lúdico-ambiental de Alfonso López Quintás, asistido por la IAG Noteboo LM. Abarca los dominios cognitivos de recordar, comprender, analizar y aplicar. A partir de las obras “El Príncipe Feliz” y “1984”, se demuestra que la integración de la IAG favorece de manera creativa el conocimiento y la comprensión de la dimensión relacional del ser humano, potenciando tanto la lectura individual como la socialización de la lectura. Esta propuesta podría adaptarse a otros niveles educativos y contextos, como clubes de lectura o el autoaprendizaje.
6. Ante las múltiples funciones que ofrece la IAG, se le puede considerar como un ámbito de posibilidades creativas. Pasa de ser un “objeto virtual” a una herramienta que incide en el desarrollo del hombre, en tanto que potencia el proceso de enseñanza-aprendizaje.
7. Finalmente, como señala López Quintás, mirar profundamente las experiencias o realidades capturadas en la obra literaria se asocia directamente con la antropología filosófica. Hay una colaboración entre literatura y filosofía donde se encuentra el potencial formativo de la obra⁸⁸. En ese sentido, el método lúdico-ambiental asistido por IAG se puede utilizar para comparar la riqueza formativa de diferentes obras, a fin de valorar cuáles son de mayor utilidad para la enseñanza-aprendizaje de las distintas dimensiones de la persona.

⁸⁸ Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El arte de leer creativamente*, cit., p. 11.

Bibliografía

- BAUMAN, Z., *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 2007.
- , *Vida líquida*, Paidós, México 2013.
- BEUCHOT, M., *La persona y su entorno. Bases de un personalismo analógico*, THÉ-MATA, España 2020.
- BURGOS, J. M., *Antropología: una guía para la existencia*, Ediciones Palabra, S.A., Madrid 2013.
- Celik, I., “Towards Intelligent-TPACK: An empirical study on teachers’ professional knowledge to ethically integrate artificial intelligence (AI)-based tools into education”, en *Computers in Human Behavior*, 138 (2023), pp. 1-12.
- GENONE, J. y HUGHES, S., *Integrating Artificial Intelligence. Key Strategies for Higher Education*, Minerva Project 2023.
- Google, *Más información sobre Notebook LM*, Google, 10 de febrero de 2025, https://support.google.com/notebooklm/answer/16164461?hl=es-419&ref_topic=16164070&sjid=10063974777108038635-NC
- GUERRERO, J., *Humanismo digital: La integración de las nuevas tecnologías y la IA en el área de Recursos Humanos*, Comillas Universidad Pontificia, Madrid 2023.
- ISER, W., *El acto de leer. Teoría del efecto estético*, Taurus, Madrid 1987.
- ISO, *International Standard ISO/IEC 22989:2022, Information Technology-Artificial Intelligence Concepts and Terminology*, Vernier 2022, p. 1.
- JIMÉNEZ, E., ORENES N., y LÓPEZ, L.A., “Rueda de la Pedagogía para la Inteligencia Artificial: adaptación de la Rueda de Carrington”, en *RIED-Revista Iberoamericana de Educación a Distancia*, 27(1), pp. 87-113.
- LARROSA, J., *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, Fondo de Cultura Económica, México 2003.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *Estética de la creatividad*, Ediciones Rialp, S.A., Madrid 1998.
- , *Descubrir La Grandeza de la Vida*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao 2009.
- , *El arte de leer creativamente*, Stella Maris S.L., Barcelona 2014.
- , *El ascenso a la creatividad. Una autobiografía dialogada con Catalina Elena Dobre y Rafael García Pavón*, Porrúa, México 2016.
- , “La mirada profunda. Sus condiciones y su fecundidad”, en *Anales de la real Academia de Ciencias Morales Políticas*, 1 (2024), pp. 257-286.
- LUCAS, R., *Explicame la persona*, ART, Roma 2010.
- MCCARTHY, J., “What Is Artificial Intelligence”, *Computer Science Department*, Stanford University, California 2007, pp. 1-15.
- ORWELL, G., 1984, Sistema de Universidades Estatales de Oaxaca, 1 de julio de 2025, <https://www.suneo.mx/literatura/subidas/George%20Orwell%201984.pdf>

- OSORIO, B. L., “Antropología de la donación: el don como principio de la acción humana”, en *Escritos*, Vol. 23, 50 (2015), pp. 67-82.
- OSPINA, H., “Arte y persona: una propuesta teórica y un método de análisis personalista para la estética y la literatura”, en *Revista Multidisciplinaria* (2015).
- REYES, A., *El deslinde*, Fondo de Cultura Económica, México 1944.
- SÁNCHEZ, C., *Construcción de comunidad en tiempos posmodernos. Dos polacos en diálogo: Zygmunt Bauman y Karol Wojtyła*, Siglo veintiuno, Ciudad de México 2016.
- TORRES, F., “De la lectura individual a la socialización de la lectura: carácter ambiental y personalista de la literatura y del club de lectura”, en *Quién*, 17 (2023), pp. 117-140.
- UNESCO, *AI competency framework for students*, UNESCO, París 2024.
- , *Guía para el uso de IA generativa en educación e investigación*, UNESCO, París 2024.
- WERTHNER, H., *Manifiesto de Viena sobre Humanismo Digital*, Viena 2019.
- WILDE, O., *El príncipe feliz*, Imprenta Nacional, Costa Rica 2012.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Palabra (2ª ed.), Madrid 2014.
- YUSELSY, E., ROYS, M., GARAVIT, J. y PLATA, R., “Fundamentos del humanismo y su lugar en la presente era digital”, en *Revista Innocae*, Vol. 5, Número 1 (2021), pp. 37-48.

Identidad escatológica: la persona humana y su horizonte último en la filosofía de Paul Ricoeur

Eschatological Identity: The Human Person and her Ultimate Horizon in Paul Ricoeur's Philosophy

JORGE OLAECHEA*

Resumen: El artículo pone en relieve la dimensión escatológica en la hermenéutica de la identidad humana de Paul Ricoeur, argumentando que su noción de identidad narrativa está intrínsecamente ligada a un “horizonte último” de sentido. Ricoeur concibe la existencia humana como radicalmente inacabada, resistiendo clausuras en favor de una tensión dinámica entre finitud y esperanza. El análisis subraya su crítica a ontologías totalizadoras y su énfasis en el *conatus* de Spinoza. El enfoque escatológico de Ricoeur, arraigado en la incompletitud existencial, presenta la identidad como proyecto narrativo moldeado por el compromiso ético y la fidelidad temporal. Se concluye que su filosofía ofrece un marco para reconciliar la fragilidad humana con una ética de la esperanza, enfatizando la vida como horizonte de devenir. Esta perspectiva invita a explorar antropologías y éticas centradas en la persona como ser en perpetua apertura hacia un horizonte inasible, pero generador de sentido.

Palabras clave: persona, escatología, horizonte, identidad narrativa, *conatus*.

Abstract: The article highlights the eschatological dimension in Paul Ricoeur's hermeneutics of human identity, arguing that his notion of narrative identity is intrinsically tied to an “ultimate horizon” of meaning. Ricoeur frames human existence as radically unfinished, resisting closure in favor of a dynamic tension between finitude and hope. The analysis underscores his critique of totalizing ontologies and his emphasis on Spinoza's *conatus*. Ricoeur's eschatological approach, rooted in existential incompleteness, presents identity as a narrative project shaped by ethical commitment and temporal fidelity. The study concludes that his philosophy provides a framework for reconciling human fragility with an

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

ethics of hope, emphasizing life as a horizon of becoming. This perspective invites exploration into anthropologies and ethics centered on the person as a being in perpetual openness toward an ungraspable yet meaning-generating horizon.

Keywords: person, eschatology, horizon, narrative identity, *conatus*.

Recibido: 28/02/2025
Aceptado: 24/09/2025

1. Introducción

La doctrina de la “identidad narrativa” es quizá uno de los aspectos más conocidos y comentados de la filosofía de Paul Ricoeur. Se trata de una propuesta en la que el filósofo francés intenta articular desde su hermenéutica narrativa lo más propio de nuestra condición humana: el *ser personas*, únicos seres en este mundo capaces de dar razón de la propia existencia, de hacerse la pregunta “¿quién soy?” y buscar una respuesta a la misma.

El objetivo de este trabajo será intentar mostrar si lo que podríamos denominar una “aproximación escatológica” a la existencia humana está presente en el planteamiento que hace Ricoeur en su hermenéutica del ser humano, y, si lo está, qué relevancia tiene para la comprensión de su dimensión personal y —más específicamente— para la comprensión de su identidad.

Para lograr dicho objetivo, deberemos profundizar primero en la idea que plantea Ricoeur de escatología y su uso filosófico. Luego haremos una revisión metodológica sobre el modo que tiene Ricoeur de aproximarse a la persona humana a través de su hermenéutica como “vía larga”, tratando de entender si ya ahí se ven elementos de esta aproximación escatológica. En un tercer momento nos centraremos en la propuesta que hace Ricoeur acerca de la dialéctica entre mismidad e ipseidad para comprender la identidad narrativa de la persona. Ahí nos preguntaremos: ¿será que en esta dialéctica se puede encontrar también esta aproximación? Y si es así, ¿qué elementos aporta su consideración para responder mejor a la pregunta antropológica fundamental?

2. La aproximación escatológica en la filosofía de Ricoeur

Es importante aclarar en primer lugar qué se entiende por “escatología” o “dimensión escatológica” en el contexto de la filosofía de Ricoeur.

Ya desde sus primeros escritos, el filósofo francés plantea una aproximación que tenga como punto de referencia “lo último” (*eschaton* en griego), entendido no tanto como un simple “más allá” de este mundo y su historia —es decir, aquello que se encuentra “más allá de la muerte”, como normalmente vemos en diversos contextos religiosos o filosóficos—, sino como un *horizonte de sentido* que, permaneciendo en parte oculto y más allá de lo que podemos aferrar con nuestras capacidades naturales, actúa en instancias del sentir, pensar y querer del ser humano, justamente como polo de tensión y condición de posibilidad de una vida que se realiza y despliega más allá de su simple condición natural.

Este enfoque se manifiesta particularmente ante la pregunta sobre el sentido de la vida humana, que Ricoeur aborda una y otra vez en su extensa obra, intentando colocarse siempre que es posible en esta perspectiva de “lo último”. Él reflexiona —ya desde su primer trabajo sobre las filosofías de Marcel y Jaspers— acerca de la esperanza como actitud humana esencial, e insiste en la condición “inacabada” de la existencia, señalando tanto su falibilidad y limitación como la necesidad de completitud de la misma. Ricoeur se sitúa, así, en una tradición de pensamiento que no deja nunca de lado la reflexión sobre un sentido último de la vida y existencia humana, algo que Ricoeur recibe por sus constantes vínculos —personales e intelectuales— con autores como Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier¹.

La aproximación escatológica en el planteamiento de Ricoeur es —como veremos a través del tema específico que aquí desarrollamos— expresión de una afirmación esperanzada de la vida que se manifiesta a lo largo de toda su obra². Nuestro autor critica abiertamente las actitudes

¹ En el caso de Marcel, tenemos el testimonio de su vínculo personal y también intelectual. Es interesante el modo como Dosse —el más importante biógrafo de Ricoeur— destaca algunos elementos propios de este vínculo: “El carácter cuestionante, neosocrático de la posición filosófica [de Ricoeur], ha sido también inspirado por su proximidad con Gabriel Marcel. Esto hace reaparecer constantemente la cuestión surgida de esta tensión entre el ‘sí a la vida’, la confianza en la parte sagrada de lo humano, fuente de esperanza, y su reverso, la itinerancia, la presencia persistente del mal, tinieblas que atormentan el mundo. El hecho de ‘tomar en conjunto’ estas dos dimensiones contradictorias debe guiar la travesía de la experiencia en un movimiento indefinido” (F. DOSSE, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2013, p. 44). Se puede ver también la lectura que hace Ricoeur de la esperanza en su obra juvenil sobre Marcel: P. RICOEUR, *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofía del misterio e filosofía del paradosso*, TAB, Roma 2021, pp. 344-350.

² Es interesante también leer las últimas reflexiones de Ricoeur acerca de la muerte y su vínculo con esta afirmación de la vida (cfr. P. RICOEUR, *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2008). Allí nuestro autor critica la idea de una vida eterna entendida simplemente como una “sobrevida”, una reduplicación de nuestro presente. Por el contrario, Ricoeur hace el ejercicio personal y existencial de

extremas que distorsionan nuestra colocación “humana” en el mundo, ya sea en la línea de un optimismo ingenuo (hoy tan de moda) como también de un pesimismo que niegue las posibilidades últimas del bien. En los tiempos actuales, esta aproximación de Ricoeur podría iluminar la vida humana tanto a nivel personal como social, recuperando el sentido último y positivo de existir en medio de las dificultades y amenazas que enfrentamos como humanidad.

3. La ontología como “tierra prometida” de la hermenéutica

3.1. La hermenéutica como “vía larga” y su horizonte escatológico

Paul Ricoeur se propone desarrollar una hermenéutica de la existencia humana que sea una “vía larga”³, es decir, un rodeo o recorrido a través de mediaciones en las que, poco a poco y de manera siempre preliminar, se vaya revelando la figura de nuestra condición ontológica. En esta propuesta, se trata de negar metodológicamente una autotransparencia radical del *cogito* para recuperarlo a través de sus mediaciones y sus símbolos como “ser interpretado”:

“El sujeto que se interpreta al interpretar los signos ya no es el *Cogito*: es un existente que descubre, por la exégesis de su vida, que está puesto en el ser aun antes de que se sitúe y se posea. Así, la hermenéutica debería descubrir un modo de existir que fuese, de cabo a cabo, *ser-interpretado*. Solo la reflexión, al abolirse a sí misma como reflexión, puede guiarnos hacia las raíces ontológicas de la comprensión. Pero esto no cesa de acontecer [*ne cesse d’arriver*] en el lenguaje y mediante el movimiento de la reflexión. Tal es la ardua vía que vamos a seguir”⁴.

colocarse en una actitud de auténtica “espera” de aquello que la misericordia divina tiene preparado para él, permitiendo, sin embargo, que ella se convierta en horizonte último de una vida plena en el “más acá”.

³ Cfr. P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003, p. 11. “Testigo privilegiado de nuestro tiempo, de sus sufrimientos y angustias, así como de sus difíciles esperanzas, Ricoeur, en un famoso ensayo, ha caracterizado su reflexión filosófica con la imagen de la ‘vía larga’ que hay que recorrer con paciencia hasta el final, enfrentando todos los obstáculos y todas las asperezas del camino, sacando partido de todas las ocasiones de encuentro y debate. Él ha permanecido constantemente fiel a este estilo de pensamiento, y nosotros quisiéramos seguirlo en este recorrido, al final del cual se entrevé la ‘tierra prometida’ de una ontología ya no ‘triumfante’ sino más bien ‘militante y quebrada’ que, como Moisés, puede ser divisada desde lejos antes de morir por el sujeto que habla y reflexiona” (D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 11-12).

⁴ P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, cit., p. 16. Cfr. P. RICOEUR, *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*, Siglo XXI, México D.F. 2012, pp. 90-97.

El horizonte hacia el que apunta esta hermenéutica es una “estructura ontológica” de la que ya habla Ricoeur en sus primeras obras, pero que desarrollará de manera más decidida a partir de *Sí mismo como otro*. Es importante, sin embargo, para el tema que aquí consideramos, que en *El conflicto de las interpretaciones* (1969) Ricoeur precise que en esta labor hermenéutica, “en la dialéctica de la arqueología, la teleología y de la escatología, se anuncia una estructura ontológica susceptible de reunir las interpretaciones discordantes en el plano lingüístico”, añadiendo al mismo tiempo, sin embargo, que “esta figura coherente del ser que somos, en la que se implantarían las interpretaciones rivales, no se da fuera del contexto de la dialéctica de las interpretaciones”⁵.

Estas breves referencias indican el carácter “escatológico” del planteamiento de nuestro autor, especialmente desde el punto de vista metodológico: la meta nunca es alcanzada, sino que “se anuncia”; se hace presente, pero siempre a modo de un *horizonte*. Hay un límite que no es posible superar, y que Ricoeur mantendrá a lo largo de toda su obra. Como él mismo añade renglón seguido: “la hermenéutica es insuperable [*indépassable*]”⁶.

En este contexto —como precisa Evink—, la noción de horizonte “se refiere a aquello que aparece sin llegar a ser un objeto”, es decir, a aquello que “se acerca a la reflexión permaneciendo siempre inalcanzable y ‘más allá’”⁷. En su meditación sobre el sentido de la existencia humana —donde la cuestión de la identidad encuentra su lugar—, Paul Ricoeur mantendrá siempre viva esta tensión hacia un punto inalcanzable por el camino de la arqueología y de la teleología.

A modo de metáfora que condensa este carácter escatológico de la “meta” de una ontología de la persona, encontramos aquí la comparación de esta con la “tierra prometida” a Israel por Dios en el Antiguo Testamento: Moisés, el más grande de todos los profetas para el pueblo judío, no la llegó a tocar, sino solamente pudo verla a lo lejos —en el horizonte— pocos momentos antes de abandonar este mundo: “la ontología es la tierra prometida para una filosofía que comienza por el lenguaje y por la reflexión; pero, como Moisés, el sujeto que habla y reflexiona solo puede percibirla antes de morir”⁸.

⁵ P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, cit., p. 27.

⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁷ E. EVINK, “Horizons of Expectation. Ricoeur, Derrida, Patocka”, en *Studia Phaenomenologica*, 13 (2013), p. 306.

⁸ P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, cit., p. 27.

Ricoeur va a insistir una y otra vez sobre la importancia de no anticipar esta meta, que supone una cierta totalidad, con respecto a ninguna dimensión trascendental del ser humano. Dicha anticipación será una constante tentación para el pensamiento y la voluntad humanas, y ceder a ella constituye la fuente de grandes violencias y atentados contra la persona a lo largo de la historia⁹.

Esta modalidad de aproximación es, para Ricoeur, inherente al pensamiento humano y a la filosofía reflexiva (que es como nuestro autor designa su propio intento de meditación filosófica), y es un signo del “impacto filosófico de la esperanza”¹⁰. La escatología se ubica, así, en el corazón de la reflexión, constituyendo un elemento esencial de su armazón metodológica. Si la filosofía es, para nuestro autor, siempre dialéctica, el horizonte escatológico es el que garantiza aquella apertura que mantiene en tensión y en movimiento la reflexión misma. “Ya pero todavía no”: esta síntesis —tan común en la teología cristiana— de la aproximación a las realidades últimas resume, para Ricoeur, las dos funciones de la idea escatológica en la filosofía: una positiva, de afirmación, y otra negativa, de dilación¹¹.

3.2. ¿Hacia qué ontología?

“¿Hacia qué ontología?” (*Vers quelle ontologie?*), es el título del último estudio de *Sí mismo como otro*. En la formulación se evidencia ese carácter de horizonte del que venimos hablando y que el mismo Ricoeur tenía muy claro al plantear el vínculo entre ontología y hermenéutica:

“La ontología de la comprensión, que Heidegger elabora directamente por un súbito vuelco que sustituye la consideración de un modo de conocer por la consideración de un modo de ser, no podría ser, para nosotros que procedemos indirectamente y por grados, sino un horizonte —es decir, una intención [*une visée*]—, más que un dato. Una ontología separada está fuera de nuestro alcance: únicamente en el movimiento de la interpretación podemos percibir el ser interpretado”¹².

⁹ Cfr. P. RICOEUR, *Historia y verdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2005, pp. 193-224.

¹⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹¹ “Lo que el lenguaje escatológico llama esperanza se recupera reflexivamente en la dilación de toda síntesis, en el aplazamiento del desenlace de todas las dialécticas; el Último Día, para la filosofía, no puede ser el sueño de algún *happy end* en el horizonte fantasmagórico de nuestros combates; es en ese sentido que ‘el Reino de Dios está cerca’; es esa proximidad la que mantiene abierta la historia” (*Ibid.*, pp. 21-22).

¹² P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, cit., p. 23.

Al plantear el camino de una ontología “implicada” en la hermenéutica, en el método de la interpretación, Ricoeur establece también su carácter *militante* (es decir, que está siempre en camino) y *quebrado* (es decir, que es siempre fragmentaria). Como ya vimos, se excluye una ontología unificada y triunfante, que —según Ricoeur— sería inaccesible al método mismo: “la filosofía de la hermenéutica es, contra toda reabsorción hegeliana en el saber absoluto, una filosofía de la finitud”¹³.

Pero no se trata solamente de una cuestión de método. Estos aspectos, más bien, están en correspondencia con el carácter propio de la realidad que se va mostrando —se va revelando— en las diversas etapas y regiones de la investigación. Como Navarro Cordón precisa respecto a la perspectiva de Ricoeur: “que haya un ámbito abierto, un espacio de promesa, que pudiera constituir el sentido de lo real, no niega ni impide, antes bien exige, que el territorio de la ontología lo constituya la realidad que somos como ser en el mundo”, realidad que —tanto por su estructura como por las capacidades del discurso especulativo— “no instituye ninguna de las referidas totalizaciones”¹⁴. Esta condición “abierta” del existir humano se revela —según nuestro autor— en el lenguaje y en la acción, y muy especialmente en la capacidad humana de narrarse¹⁵.

4. La persona en la dialéctica de *mismidad* e *ipseidad*

4.1. *Persona* y *temporalidad*

En 1983, año de su regreso a las filas de la revista *Esprit*, Ricoeur escribe su famoso artículo titulado, de manera controversial, *Meurt le personnalisme, revient la personne...* Allí desarrolla lo que él mismo denomina una “criteriología de la actitud-persona”¹⁶. Junto al criterio de la

¹³ P. RICOEUR, *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*, cit., p. 101.

¹⁴ J.M. NAVARRO CORDÓN, *Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica*, en G. ARANZUEQUE (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, Madrid 1997, p. 246.

¹⁵ “La obra de Ricoeur, considerada en su conjunto, permanece marcada por el injerto de la hermenéutica sobre la fenomenología y se nos presenta como una «fenomenología hermenéutica», cuyo principio basilar está en esa palabra de Aristóteles que Ricoeur ama citar: *to on léghetai pollachós*. En el darse del fenómeno gracias al poder revelador del lenguaje, nosotros captamos los múltiples aspectos de la humanidad que es propia a los hombres que actúan y que sufren” (D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, cit., p. 78).

¹⁶ P. RICOEUR, *Amor y Justicia*, Caparrós, Madrid 1993, p. 100. “¿Cómo hablar de la persona sin el apoyo del personalismo? Por mi parte solo veo una respuesta: consiste en dar un estatuto epistemológico apropiado a lo que llamo, con Éric Weil, una ‘actitud’” (*Ibid.*, p. 99).

crisis, que marca esencialmente la situación de la persona, nuestro autor indica también el criterio del *compromiso*, que genera una *convicción*:

En la convicción yo me arriesgo y yo me someto. Yo elijo, pero me digo: no puedo hacer otra cosa. Yo tomo posición, tomo partido y así *reconozco* lo que, más grande que yo, más durable que yo, más digno que yo, me constituye en deudor insolvente. La convicción es la réplica a la crisis: mi puesto me es asignado, la jerarquización de preferencias me obliga, lo intolerable me transforma de cobarde o de espectador desinteresado, en hombre de convicción que descubre creando y crea descubriendo¹⁷.

A partir de este punto —del compromiso en medio de la crisis—, Ricoeur plantea que esta actitud-persona que está tratando de delinear constituye “un cierto comportamiento con respecto al tiempo”¹⁸, un comportamiento de duración (opuesta al instante) y de “fidelidad a una dirección elegida”¹⁹. Es así como, para el filósofo francés,

la intimidad, la interioridad, vuelve a adquirir sentido en la medida en que las implicaciones espirituales están vinculadas a la capacidad de suspensión, de retirada, de silencio, por la que hago balance de las fidelidades que me unifican [*rassemblent*] y me confieren, como por añadidura, una identidad²⁰.

Nuestro autor utiliza la terminología —intimidad, interioridad, retirada— de toda una larga tradición de la que bebe el personalismo francés de Mounier, pero la resignifica desde la atención que le da a la *temporalidad*, y especialmente a la *duración* como aquello que la persona deberá “mantener”, siendo fiel a sí misma y a lo que está por encima de ella, en medio de la fragilidad de su situación, para “recibir” una identidad. Será esta *capacidad de compromiso en la crisis* el punto de unificación de la persona y de acogida de su identidad²¹.

¹⁷ *Ibid.*, p. 101.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, pp. 101-102.

²¹ En este texto, que es indicativo de las reflexiones que irán madurando en la obra del filósofo francés en años posteriores, podemos observar la preocupación por recuperar de un modo diverso la meditación sobre la persona y su identidad. Diverso, por un lado, respecto a posturas que no tengan en consideración la fragilidad, la falibilidad y la situación de crisis, no solo de la sociedad en sus avatares históricos, sino sobre todo del ser humano en su existencia misma. Diverso, por otro lado, respecto a quienes pretenden afirmar a la persona y a su identidad como instancias ya dadas, confundiendo con la naturaleza humana y sus facultades más altas, o dejando de lado la temporalidad y la alteridad como determinantes de la constitución de esa identidad personal.

4.2. La narración como paradigma de comprensión de la persona

Años más tarde —y siempre escribiendo para la revista *Esprit*—, Ricoeur desarrolla su tan conocida distinción entre la identidad *idem* (o “mismidad”) y la identidad *ipse* (o “ipseidad”), cuya dialéctica constituye la respuesta a la pregunta por el *quién* del lenguaje, de la acción, de la historia, de la ética, introduciendo, sin embargo, “los problemas vinculados a la consideración del tiempo en la constitución de la persona”²².

Esta “mediación narrativa” coloca al centro la cuestión de la identidad de la persona, haciéndose la pregunta sobre aquello que puede permanecer idéntico en el curso de una vida humana. La respuesta busca superar “la permanencia de una sustancia inmutable a la que el tiempo no afecta” (mismidad), considerando “el mantenimiento de sí mismo a pesar de [...] las vicisitudes del corazón”²³ (ipseidad). Aquí no habría inmutabilidad, ni posibilidad de aferrar “lo que” somos como si se tratara de una determinación (del ser, de alguna facultad, etc.) más allá de la que ya no habría nada más que buscar. Ricoeur afirma la necesidad de llegar a decir “quiénes somos” a través de una dialéctica entre estas dos dimensiones ya señaladas de nuestra identidad.

Esta dialéctica es lo fundamental para nuestro autor, y es el sentido más importante de la distinción entre “mismidad” e “ipseidad”:

“No quiero limitarme a oponer pura y simplemente mismidad e ipseidad, como si la mismidad correspondiera a la cuestión *qué* y la ipseidad, a la cuestión *quién*. En un sentido la cuestión *qué* es interna a la cuestión *quién*. ¿Puedo plantear la cuestión: «¿Quién soy yo?» sin preguntarme sobre *lo que* yo soy? La dialéctica de la mismidad y de la ipseidad es interna a la constitución ontológica de la persona”²⁴.

Es así que el paradigma de la narración entra en juego de manera decisiva para Ricoeur, ya que, en su opinión, “es, en efecto, en el desarrollo de la historia contada, donde se juega la dialéctica entre mismidad e ipseidad”²⁵.

Nuestro autor condensa aquí, en pocas líneas, años de investigación acerca de lo que significa la construcción de una trama en las narraciones de distinto tipo, en modo especial como “lugar” donde se revelan

²² *Ibid.*, p. 120.

²³ *Ibid.*, p. 121.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

los personajes de la acción narrada, “de los que se puede decir que son contruidos en la trama a la vez y en el mismo sentido que la acción contada”²⁶. Ya varios años antes, Ricoeur había indicado este camino de aproximación a la propia identidad por la vía narrativa, siguiendo de cerca el pensamiento de Hannah Arendt:

Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: *¿quién* ha hecho esta acción?, *¿quién* es su agente, su autor? Hemos respondido a esta pregunta nombrando a alguien, designándolo por su nombre propio. Pero ¿cuál es el soporte de la permanencia del nombre propio? ¿Qué justifica que se tenga al sujeto de la acción, así designado por su nombre, como el mismo a lo largo de una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta solo puede ser narrativa. Responder a la pregunta «¿quién?», como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el *quién* de la acción. *Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa*²⁷.

4.3. El esfuerzo por perseverar en el ser que somos

Un elemento que pasa no pocas veces desapercibido es la importancia que ocupa la noción de *conatus* de Spinoza en el modo como Ricoeur plantea la dimensión “positiva” de esta apuesta ontológica que realiza²⁸. Este planteamiento está en consonancia con una recuperación de la temática antropológica a partir de la meditación del ser humano como “ser capaz”, coordinando esta capacidad con el sentido eminentemente “productivo” que tiene la noción de *conatus* de Spinoza, es decir, yendo más allá de una visión meramente “pasiva” de lo potencial, de las capacidades.

²⁶ *Ibid.*, p. 121. En esto Ricoeur se acerca bastante a las ideas que desarrolló antes que él Hannah Arendt en *The Human Condition*, obra que nuestro autor traduce al francés. Allí, Arendt señala la dimensión narrativa como el lugar de la revelación del “quién” de la acción en medio del entramado (*web*) de las relaciones humanas: “Solo podemos saber *quién* es o era alguien conociendo la historia de la que es su héroe, su biografía, en otras palabras; todo lo demás que sabemos de él, incluyendo el trabajo que pudo haber realizado y dejado tras de sí, solo nos dice *qué* es o era. Así, aunque sabemos mucho menos de Sócrates, que no escribió una sola línea, que de Platón o Aristóteles, conocemos mucho mejor y más íntimamente quién era, debido a que nos es familiar su historia (*story*), que Aristóteles, por ejemplo, sobre cuyas opiniones sabemos mucho mejor informados” (H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires 2003, p. 210). Hemos desarrollado la relación entre estos dos autores en otro lugar: J. OLAECHEA, “Arendt y Ricoeur sobre la identidad personal como identidad narrativa”, en *Akademeia*, 19 (2020), 1, pp. 53-71.

²⁷ P. RICOEUR, *Tiempo y narración. III: El tiempo narrado*, Siglo XXI, México D.F. 2009, p. 997.

²⁸ Cfr. J. OLAECHEA, “Paul Ricoeur y la noción de *conatus* de Spinoza”, en *Areté – Revista de Filosofía*, 36 (2024) n. 1, pp. 59-77.

La noción de *conatus* —que suele traducirse como “esfuerzo” o como “impulso”— trae consigo una carga vital concreta que es esencial para que la dialéctica de la identidad no se retrotraiga en un desencarnado esquematismo vacío: somos estos seres que somos (nos “recibimos” a nosotros mismos), siendo los primeros sujetos de reconocimiento (soy “yo”, tengo este rostro, un nombre propio) y habita en nosotros el impulso de seguir siendo y realizando nuestra existencia recibida.

Por un lado, Ricoeur introduce la interpretación del *conatus* spinoziano como “esfuerzo por perseverar en el ser, que hace la unidad del hombre como la de cualquier individuo”²⁹. A partir de esto, desarrolla la ontología de la persona como “pertenencia” de nuestro ser al ser que nos precede³⁰. Por otro lado, la identificación que hace Ricoeur entre vida y potencia —“quien dice vida, dice al mismo tiempo potencia, como lo atestigua, de principio a fin, la *Ética* [de Spinoza]”³¹— coloca una vez más a la persona en esa situación radical de *apertura*, ahora en términos de la realización ética de una vida plena.

Nos parece que podemos encontrar en la intersección entre mediación narrativa de la identidad humana (dialéctica del *idem* y del *ipse* en el encadenamiento de toda una vida) y explicitación ontológica del modo de ser fundamental de la vida humana (*conatus* como síntesis de la dialéctica del acto y la potencia) la estructura dinámica de la persona, que se encuentra en este camino de *inacabado descubrimiento y reconocimiento de sí misma*. A estos dos elementos deberíamos añadir el de la “alteridad” para acercarnos a ese “análisis profundo del obrar humano”³² en el que se atestigua de un modo privilegiado la condición de nuestro existir.

5. Conclusiones escatológicas

Para Paul Ricoeur, la identidad de la persona humana está siempre inacabada. Se trata de una narración que no tiene un fin, un acabamiento, sino el fin mismo de nuestra vida. No llegamos —en este tiempo que

²⁹ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México D.F. 2020, p. 350.

³⁰ Ya en un texto de 1977, luego recopilado en *Del texto a la acción*, Ricoeur señalaba que una tarea fundamental de la filosofía es “dar cuenta, en un discurso diferente del científico, de la relación primordial de *pertenencia* entre el ser que somos y una región de ser que alguna ciencia elabora como objeto mediante los procedimientos metodológicos apropiados”. Es por esto por lo que la filosofía se preocupa sobre todo del *comprender*, porque es allí donde se puede encontrar el “testimonio, en el corazón de la epistemología, de una pertenencia de nuestro ser al ser que precede toda objetivación, toda oposición de un objeto a un sujeto” (P. RICOEUR, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2002, p. 168).

³¹ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 349.

³² *Ibid.*, p. 340.

poseemos— nunca a ser quienes debemos ser o incluso quienes quisiéramos llegar a ser. Como seres personales estamos siempre abiertos a “algo más”, a una trascendencia que supera nuestra naturaleza³³.

Y, sin embargo, desde otro punto de vista, podemos decir que *ya* somos —en la fidelidad a nosotros mismos y a la palabra prometida— quienes debemos ser. Desde el punto de vista de la “vida” (del esfuerzo por perseverar en ese ser que somos, del *conatus*), esto es aclarado de nuevo: tenemos el “poder de obrar”, de dirigir nuestra vida libremente, alejándonos “de la pasividad vinculada a las ideas inadecuadas”³⁴. En la filosofía de Ricoeur, como señala Anderson, el esfuerzo de existir se vincula al deseo, más precisamente “es un deseo siempre insatisfecho; pero el deseo de ser da poder —en el sentido de la productividad— al sujeto tanto en su actuar como en su sufrimiento individual”³⁵.

Siguiendo de cerca a Spinoza, Ricoeur interpreta lo “necesario” en nuestra vida no tanto como una clausura determinista de la propia libertad, sino como un espacio de posibilidades abiertas, tan infinitas como el poder mismo de Dios. Esta virtualidad o potencialidad de lo que podemos llegar a ser es directamente proporcional a la aceptación de la colocación real de nuestra condición: “somos poderosos cuando comprendemos adecuadamente nuestra dependencia, en cierto modo horizontal y externa, respecto a todas las cosas, y nuestra dependencia vertical e inmanente respecto al poder primordial que Spinoza llama también Dios”³⁶.

Comentando la famosa proposición 67 de la *Ética* de Spinoza —donde se afirma que “el hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida”³⁷—, Ricoeur cuestiona la posición heideggeriana del fin del *Dasein* y su “destino al acabamiento”³⁸: “el júbilo fomentado por el deseo —que yo asumo— de permanecer vivo hasta... y no para la muerte, ¿no hace

³³ Es lo que señala también Karol Wojtyła, desde su perspectiva filosófica, de manera clara y contundente: “Se opera en el hombre, en el ‘yo’ humano en cuanto sujeto personal, un estrecho vínculo entre el perfeccionamiento de sí y la trascendencia. Ya hemos dicho que la trascendencia es como el segundo nombre de la persona en la mentalidad contemporánea” (K. WOJTYŁA, *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 2012, p. 66). Cfr. J.M. CABIEDAS TEJERO, “¿Qué significa crecer como persona? Una crítica antropológico-personalista al olvido transhumanista del ‘quién’ humano”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 16 (2022), pp. 7-31.

³⁴ *Ibid.*, p. 350.

³⁵ P.S. ANDERSON, *From Ricoeur to Life: ‘Living Up to Death’ with Spinoza, but also with Deleuze*, en T.S. MEI – D. LEWIN (ed.), *From Ricoeur to Action: Socio-Political Significance of Ricoeur’s Thinking*, Continuum, London – New York 2012, p. 22.

³⁶ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 350.

³⁷ B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid 2000, p. 228.

³⁸ P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid 2010, p. 468.

resaltar, por contraste, el lado existencial, parcial e inevitablemente parcial, de la resolución heideggeriana ante el morir?³⁹

Podemos afirmar, así, que para Ricoeur el horizonte último de la existencia humana, el lugar donde la persona afirma radicalmente su ser, y no solamente de manera abstracta, sino también en la determinación de su identidad personal, es la vida misma como horizonte de posibilidades, desplegadas ante cada ser humano por ese “esfuerzo” por vivir y por realizarse plenamente que Spinoza llamaba *conatus*.

Es desde esta concepción de la vida que se puede entender mejor la “mediación narrativa”: es central su relación con la acción, con el obrar humano, que va haciendo real estas posibilidades en una dirección específica. Esa vida es el alma de aquella narración donde nos interpretamos y vamos comprendiendo quiénes somos, sin llegar nunca a agotarlo.

Esa vida humana es también objeto de una filosofía que tenga la capacidad de permanecer abierta a un sentido que la excede. Sabemos que Paul Ricoeur no llegó nunca a escribir el tercer volumen de su “filosofía de la voluntad”, el cual debía ser dedicado a una “poética de la voluntad”. Ahora quizá podamos, en cierta manera, entender por qué esa obra debía permanecer inconclusa:

La Poética como sistematización [...] es abandonada en favor de ella misma como horizonte, como perspectiva escatológica, fondo móvil sobre el que se ha desarrollado toda la investigación sucesiva: [...] se puede comprender cómo el programa ricoeuriano no tenga las características de la derrota, sino que es el emblema del viaje que el sujeto cumple en la edad hermenéutica de la razón⁴⁰.

Se abre aquí un camino de reflexión antropológica que —a nuestro entender— permanece todavía bastante inexplorado y que la obra de Ricoeur podría alentar de modo fecundo, a saber, la de una meditación sobre la persona humana y sus dinámicas fundamentales en la que se le busque comprender a partir de aquello que hemos llamado aquí “lo último”: la realización de la persona humana no solo como “naturaleza acabada” (teleológicamente), sino sobre todo como ser que encuentra su sentido “más allá” de esa misma naturaleza (escatológicamente): un ser personal nunca acabado del todo, siempre en tensión hacia una plenitud de vida propia que permanece en el horizonte, pero que modela dinámicamente esa misma existencia actual.

³⁹ *Ibid.*, p. 469.

⁴⁰ F. BREZZI, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 70.

Bibliografía

- ANDERSON, P.S., *From Ricoeur to Life: 'Living Up to Death' with Spinoza, but also with Deleuze*, en MEI, T.S. – LEWIN, D. (ed.), *From Ricoeur to Action: Socio-Political Significance of Ricoeur's Thinking*, Continuum, London – New York 2012, pp. 13-28.
- ARENDE, H., *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires 2003.
- BREZZI, F., *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- CABIEDAS TEJERO, J.M., “¿Qué significa crecer como persona? Una crítica antropológico-personalista al olvido transhumanista del ‘quién’ humano”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 16 (2022), pp. 7-31.
- DOSSE, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2013.
- EVINK, E., “Horizons of Expectation. Ricoeur, Derrida, Patočka”, en *Studia Phaenomenologica*, 13 (2013), pp. 297-323.
- JERVOLINO, D., *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2003.
- NAVARRO CORDÓN, J.M., *Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica*, en ARANZUEQUE, G. (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, Madrid 1997, pp. 239-250.
- OLAECHEA, J., “Arendt y Ricoeur sobre la identidad personal como identidad narrativa”, en *Akadèmeia*, 19 (2020) 1, pp. 53-71.
- , “Paul Ricoeur y la noción de *conatus* de Spinoza”, en *Areté – Revista de Filosofía*, 36 (2024) 1, pp. 59-77.
- RIKOEUR, P., *Amor y Justicia*, Caparrós, Madrid 1990.
- , *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2002.
- , *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003.
- , *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*, Siglo XXI, México D.F. 2012.
- , *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofía del mistero e filosofía del paradosso*, TAB, Roma 2021.
- , *Historia y verdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2005.
- , *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid 2010.
- , *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México D.F. 1996.
- , *Tiempo y narración. III: El tiempo narrado*, Siglo XXI, México D.F. 2009.
- , *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2008.
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid 2000.
- WOJTYŁA, K., *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 2012.

La *Apología* de John Henry Newman como modelo de cosmovisión personal: una lectura desde Otto Muck SJ

John Henry Newman's Apologia as a Model of Personal Worldview: A Reading from Otto Muck SJ

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO*

Resumen: El presente trabajo intenta interpretar la *Apologia pro vita sua* del santo cardenal inglés John Henry Newman como un modelo de cosmovisión personal reflexionada, siguiendo la filosofía de la cosmovisión personal de Otto Muck SJ. Para este, una cosmovisión personal, por ser implícita, es muy difícil de poner en palabras, sobre todo en lo que se refiere a los principios o núcleo de la misma. La extraordinaria introspección y sinceridad de Newman le permitieron, hasta cierto punto, hacer explícita su cosmovisión personal como un proceso de maduración en la fe, desde la etapa evangélica hasta la etapa católica, convirtiéndose así en modelo para cada persona en su intento de dar cuenta de su cosmovisión personal en las diferentes circunstancias de su vida.

Palabras clave: Otto Muck SJ, experiencia vital, núcleo de la cosmovisión, primeros principios, maduración y crecimiento.

Abstract: This paper attempts to interpret the *Apologia pro vita sua* by the English cardinal John Henry Newman as a model of a reflective personal worldview, following the philosophy of Otto Muck SJ's personal worldview. For Muck, a personal worldview, being implicit, is very difficult to put into words, especially when it comes to its principles or core. Newman's extraordinary introspection and sincerity allowed him, to a certain extent, to make his personal worldview explicit as a process of maturation in faith, from the evangelical stage to the Catholic stage, thus becoming a model for each person in their attempt to account for their personal worldview in the different circumstances of their life.

Keywords: Otto Muck SJ, life experience, core of worldview, first principles, maturation and growth.

Recibido: 20/08/2025
Aceptado: 30/01/2026

* ITAM, Instituto Tecnológico Autónomo de México. E-mail: carlos.gutierrez@itam.mx. ORCID 0000-0002-7569-7450

1. Introducción

Según Bremond, Newman es la persona más autobiográfica¹. Su apología, sus apuntes autobiográficos, sus cartas y entradas de diario, e incluso sus novelas, en la medida en que pueden interpretarse autobiográficamente, nos dan una visión perspicaz no solo de su vida y pensamiento, sino también de la evolución y maduración de sus ideas en relación con las personas y circunstancias que lo llevaron a tal desarrollo intelectual.

Ahora bien, hay varias claves hermenéuticas para abrir el tesoro de la vida y pensamiento de Newman con el fin de beneficiarse al máximo de ellos. Está, por ejemplo, el motivo romántico del hogar, del estar en casa, que el propio Newman parece usar en su juventud. Según este motivo, su vida puede leerse como una búsqueda constante y dramática de un hogar, de un estar en casa². El Newman anglicano está feliz en su puesto como *Tutor* en Oriel College y en su ministerio como pastor. Se sentía en casa. Pero luego ocurrieron ciertos eventos que lo hicieron dudar de la Iglesia anglicana: se sintió como si estuviera en el desierto y buscó nuevamente el hogar perdido. En un diálogo de la novela *Perder y ganar*, escrita después de su conversión, en 1848, Newman hace decir a su personaje principal, Charles Reding: “Si no sé por dónde empezar... Me han pasado muchas cosas, de distinto tipo, que me han llevado a la conclusión de que no tengo sitio ni hogar, que no estoy hecho, que soy un extraño en... la Iglesia de Inglaterra”³. No es casualidad que Newman describa su conversión a la Iglesia católica en la *Apología* de la siguiente manera: “Pero sentía como si hubiera llegado a puerto después de una galerna”⁴. Algo similar sucede con respecto a su lugar específico dentro de la Iglesia católica. Newman tuvo que pensar diligentemente en dónde él y sus compañeros podrían usar mejor sus habilidades para servir a la Iglesia. La decisión tomada fue el Oratorio de san Felipe Neri. No es casualidad que los oratorianos llamen a su propia casa (permanecen en el mismo lugar toda su vida) “nido”, “hogar”. Newman

¹ H. BREMOND, *Newman. Essai de biographie psychologique*, Librairie Bloud & Cie, Paris 1913, p. 8.

² Teresa Huffman dedicó su tesis doctoral al tema: “*I have not a Home*”. *Catholic Conversion and English Identity*, University of Notre Dame, Indiana 2007. En el *Abstract* puede leerse el propósito de su trabajo: “Sostengo que en la literatura relacionada con la conversión católica y el movimiento tractariano, el tropo de encontrar un hogar se convirtió en una herramienta para imaginar nuevas comunidades domésticas, religiosas y nacionales”.

³ J. H. NEWMAN, *Perder y ganar*, trad. por Víctor García Ruiz, Encuentro, Madrid 1994, p. 223.

⁴ J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, trad. por Víctor García Ruiz y José Morales, Encuentro, Madrid 2019, p. 289.

estaba tan apegado a su Oratorio de Birmingham que hizo una petición especial al papa León XIII cuando fue nombrado cardenal:

Durante treinta años he vivido ‘en mi pequeño nido’, en mi muy amado Oratorio, seguro y feliz, y por lo tanto le pediría a Su Santidad que no me aleje de san Felipe, mi padre y patrón. [...] Pido a Su Santidad [...] que me deje morir donde he vivido tanto tiempo⁵.

Otra clave hermenéutica podría ser la realización de su idea del cristianismo en su propia vida: la vida y el pensamiento de Newman como un desarrollo gradual de todos los aspectos de esa idea⁶. Una tercera clave sería la búsqueda de la verdad: la vida y la obra de Newman se entenderían entonces como una búsqueda y un descubrimiento permanente y dramático de la verdad, tal como se aprecia en su epitafio: *Ex umbris et imaginibus in veritatem*:

El peregrinaje intelectual de Newman ‘fue un desarrollo consistente de una línea de pensamiento que lo condujo lenta pero invariablemente a su meta predestinada’: un compromiso con la verdad y una invitación a los demás a asumir este mismo compromiso⁷.

No obstante lo anterior, quiero proponer aquí otra clave hermenéutica para comprender la vida y el pensamiento de Newman, la cual no debe entenderse como una exclusión de las perspectivas mencionadas hasta ahora, sino como su integración. Mi objetivo es aplicar las categorías de la cosmovisión personal de Otto Muck SJ a Newman para mostrar que su *Apología* y otros escritos autobiográficos pueden leerse en clave de cosmovisión personal. La reflexión de Newman sobre su propia vida cubre todas las características que Muck atribuye a la cosmovisión reflexionada, como veremos más adelante. No solo eso, la minuciosidad con la que Newman dio cuenta de su evolución intelectual permite enriquecer la propuesta de Muck en algunos aspectos decisivos.

⁵ *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, edited at the Birmingham Oratory, Volume XIX: The Cardinalate January 1879 to September 1881, Clarendon Press, Oxford 1976, p. 19 (en adelante LD número de tomo en números romanos y número de página).

⁶ La concepción de la idea de Newman es muy conocida por sus reflexiones sobre la *idea* del cristianismo en su doctrina del desarrollo, la *idea* de la universidad en sus conferencias de Dublín y la *idea* del Oratorio, en el que vivió toda su vida católica, según sus *Cartas sobre la vocación oratoriana*.

⁷ M. CORONA, *The Pragmatism of J. H. Newman. His Contribution for a Commitment to Truth in Contemporary Times*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 2020, p. 112. CORONA cita a Ch. DAWSON, *Newman's Place in History*, en *Newman and Littlemore*, Salesian Fathers, Oxford 1945, p. 33.

Para todo ello es necesario exponer en primer lugar, aunque sea brevemente, las líneas generales de la reflexión de Otto Muck sobre la cosmovisión personal.

2. La filosofía de la cosmovisión personal de Otto Muck SJ⁸

2.1. Descripción

Más que una definición precisa, Muck ha intentado varias descripciones de cosmovisión a lo largo de los años. La más completa es la siguiente:

Cosmovisión se entiende aquí como una actitud personal, vivida, desde la cual se comprende y valora espontáneamente lo que se presenta en la vida. A menudo no se formula explícitamente, sino que solo se abre a través de la interpretación. En este contexto, la cosmovisión vivida puede estar en tensión con el intento de formularla explícitamente. Tampoco debe confundirse con una cosmovisión o doctrina ‘oficial’. Sin embargo, una cosmovisión vivida con frecuencia contiene una aceptación o rechazo total o parcial de tales visiones formuladas de la vida, por ejemplo, las enseñanzas fundamentales de una determinada confesión religiosa. Al hacerlo, estos puntos de vista formulados se entienden en una cierta interpretación⁹.

Vale la pena destacar algunos aspectos de esta descripción:

1. Actitud: Muck suele hablar de actitud, pero también utiliza convicción¹⁰ o postura¹¹. En cualquier caso, esto apunta al interior de la

⁸ O. Muck SJ (1928-2024) nació en Viena. Estudió filosofía, matemáticas, física y teología en las universidades de Viena e Innsbruck y en el Berchmanskolleg de Pullach, cerca de Múnich. En 1952 ingresó en la orden jesuita y fue ordenado sacerdote en 1958. Desde 1966 hasta su jubilación en 1997 fue profesor de filosofía cristiana en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Innsbruck. En 1969/1970 fue decano de la Facultad de Teología Católica y de 1975 a 1977, rector de la Universidad de Innsbruck. Algunas de sus obras: *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Rauch, Innsbruck 1964; *Philosophische Gotteslehre*, Patmos, Düsseldorf 1983 [*Doctrina filosófica de Dios*, trad. por Claudio Gancho, Herder, Barcelona 1986]; y la colección de artículos *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*, hrsg. von Winfried Löffler, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1999.

⁹ O. Muck, *Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen*, en *Rationalität und Weltanschauung*, cit., p. 132.

¹⁰ “Las siguientes consideraciones se refieren a las convicciones vitales o, como sinónimo de ellas, a la cosmovisión”. O. Muck, *Der Beitrag der Wissenschaftstheorie zur Klärung der Rationalität von Glaube als lebenstragender Überzeugung*, en *Rationalität und Weltanschauung*, cit., p. 101.

¹¹ “Cosmovisión se entiende aquí como la convicción y la postura respectivas de una

mente humana. Muck simplemente expresa que cualquier discurso humano (sobre el mundo, él mismo o Dios) no tiene lugar en el vacío, sino que surge de la actitud de cada persona, actitud que está siempre presupuesta. Esta actitud nos permite entender el mundo en general como lo hacemos y actuar o tomar decisiones como lo hacemos. Muck aplica aquí el aparato conceptual filosófico trascendental adquirido, ya que, siguiendo las huellas de Maréchal, presenta la cosmovisión como condición de posibilidad para toda actividad humana¹². La cosmovisión es, pues, vivida y, como tal, implícita. Al incorporar la filosofía trascendental, Muck quiere mostrar el irrenunciable carácter metafísico de la actividad humana.

2. Personal: A menudo experimentamos que diferentes personas entienden, interpretan y valoran el mismo hecho de manera diferente. Según Muck, esto se explica porque cada una tiene su propia cosmovisión. Hasta ahora la cosmovisión personal no había sido desarrollada, sino que se la había relacionado generalmente con grupos o sociedades. Por eso nos es mucho más familiar hablar de cosmovisión occidental u oriental; de cosmovisión antigua, medieval o moderna; de cosmovisión cristiana, musulmana o judía; pero también hemos escuchado de la cosmovisión de Platón, Kant o Nietzsche. Muck, pues, afirma que cada persona tiene su propia cosmovisión, que está en tensión dinámica con las cosmovisiones formuladas oficialmente. Ejemplo: muchas personas han crecido en una cosmovisión “budista”: pero una ha crecido en un pueblo y otra en una gran ciudad; una ha aprendido y practicado a fondo la ciencia y la otra tiene poco que ver con ella; una ha entrado en contacto con muchas otras cosmovisiones, la otra escasamente ha conocido otras, etc. Tales circunstancias, incluyendo los contactos con otras personas, conducen a una síntesis muy personal, que es la cosmovisión. Es decir, dentro de la cosmovisión artificialmente construida del “budismo” se encuentren miles y millones de reales y concretas cosmovisiones personales “budistas”: una persona budista que combina

persona, que tienen un efecto en la configuración de su vida”. O. MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, cit., p. 66.

¹² Löffler añade: “Por lo tanto, las convicciones cosmovisivas no son solo un fenómeno psicológico interesante o una especie de superestructura psicológica para las teorías ‘realmente relevantes’ sobre el mundo. Más bien, son un marco interpretativo indispensable dentro del cual los otros contenidos del conocimiento sobre el mundo recién pueden desplegar su poder de apertura y orientación de la realidad”. W. LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, WBG, Darmstadt 2013, p. 152. O con Kanzian: “Después de todo, es nuestra cosmovisión la que constituye el último e inevitable horizonte teórico y práctico de interpretación y horizonte de significado de nuestras acciones”. C. KANZIAN, *Farewell to Tropes! Ein Abschied, frei nach Otto Muck*, en W. LÖFFLER (hrsg.), *Metaphysische Integration: Essays zur Philosophie von Otto Muck*, Ontos, Heusenstamm 2010, p. 35.

la reencarnación con la ciencia; otra que combina el budismo con la política; otra que acepta tal doctrina de Buda, pero tal otra no; una que medita piadosamente y otra que no considera la meditación como esencial para ser budista, etc. El discurso de una sociedad plural en cosmovisiones (*weltanschaulich plurale Gesellschaft*) se aplica no solo a grupos, partidos, ideologías, etc., sino también a cada persona. En un mundo así, el entendimiento mutuo es un gran desafío, al que Muck busca hacerle frente.

3. *Vivida*: la cosmovisión siempre ha estado ahí, independientemente de que la conozcamos o no. Como actitud vivida (implícita), no puede ser agotada o capturada, sino que solo puede ser reconstruida lingüísticamente de manera parcial. Con otras palabras: cuando alguien nos pide explicar por qué entendemos como entendemos, actuamos como actuamos, valoramos como valoramos, relacionamos fenómenos como lo hacemos, caemos en la cuenta que es muy difícil dar la explicación solicitada. Hacemos todo lo anterior de manera espontánea, natural y poner eso es palabras claras y distintas es casi imposible.

Con todo, Muck cree que es posible mostrar una estructura clara en la cosmovisión. Pero primero hay que considerar su función.

2.2. *Función orientadora e integradora de la cosmovisión*

La cosmovisión cumple funciones indispensables en la vida humana¹³. Se pueden distinguir claramente las funciones *orientadora* e *integradora*. Según Löffler, que ha desarrollado posteriormente el enfoque de Muck, la función principal de la cosmovisión es: “orientación de la acción a través de la interpretación y la valoración”¹⁴. Cada persona tiene que lidiar con todo lo que colectivamente llamamos el mundo. Pero sin una orientación básica, esto sería imposible. Como se ha dicho, la cosmovisión nos permite comprender el mundo como siempre lo hemos hecho espontáneamente. De la misma manera, la cosmovisión permite descubrir en esta realidad diversos valores (personas, cosas, circunstancias, ideas) según los cuales tratamos de orientarnos en nuestras decisiones y acciones. Por lo tanto, también debemos nuestra orientación en asuntos prácticos a nuestra cosmovisión.

¹³ Véase O. MUCK, *Phänomenologie – Metaphysik – Transzendente Reflexion*, en *Rationalität und Weltanschauung*, cit., p. 241.

¹⁴ W. LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, cit., p. 152.

Además, la cosmovisión, al igual que la metafísica, tiene una función integradora¹⁵, porque por medio de ella la persona no experimenta un revoltijo de objetos, experiencias, percepciones, etc., sino una totalidad estructurada. La cosmovisión hace posible que cada persona conciba la totalidad de la realidad como un todo ordenado, y esto significa que cada persona reconoce en la realidad diferentes ámbitos y su relación entre sí. Cada persona reconoce o no un ámbito de la realidad (como el ámbito de lo milagroso) y cada uno asigna un cierto peso a esos diferentes ámbitos (por ejemplo, a un seguidor de una teoría de la conspiración no le importa lo que la ciencia considere probado). Es por eso que Muck afirma: “Una función importante de nuestra cosmovisión vivida es valorar estos juegos de lenguaje especiales y formas de actuar en su relación entre sí y en su relevancia para nuestro juicio y forma de vida”¹⁶.

En resumen, la cosmovisión es un asunto integral intelectual y práctico para el hombre, porque determina la forma en que una persona quiere entender el mundo y dar forma a su vida. La cosmovisión es algo predeterminado, pero no algo fijo, sino algo abierto al desarrollo.

2.3. Estructura de la cosmovisión

Aquí es donde entra en juego la verdadera contribución de Muck, ya que, al mostrar la estructura de la cosmovisión, es posible aproximarse a su peculiar racionalidad. Según Muck, la estructura de cada cosmovisión consiste en la experiencia vital y el respectivo núcleo de la cosmovisión. Esta concepción de la estructura de la cosmovisión va mucho más allá del intento sociológico de Dilthey¹⁷ y del intento psico-

¹⁵ “Dado que tal interpretación intenta comprender la complejidad de lo experimentado en un todo ordenado, se podría llamar una *explicación o interpretación* integradora”. P. RIORDAN, “Religion as *Weltanschauung*: A Solution to a Problem in the Philosophy of Religion”, *Aquinas*, 34 (1991), p. 528.

¹⁶ O. MUCK, “Philosophie und persönliche Weltanschauung – am Beispiel der christlichen Philosophie”, *Disputatio Philosophica. International Journal on Philosophie and Religion*, 6 (2004), p. 10.

¹⁷ Wilhelm Dilthey (1833-1911) ha pasado a la historia de la filosofía no solo porque defendió las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) como metodológicamente independientes –ellas buscan entender (*Verstehen*) y no explicar (*Erklären*)–, sino también porque hizo de la cosmovisión uno de los objetos principales de su investigación: de ahí surgió su *Weltanschauungslehre*, que él consideraba una “filosofía de la filosofía”. Dilthey desarrolló su famosa doctrina de la cosmovisión como alternativa a las escuelas de pensamiento dominantes en la época. Por un lado, estaban los sistemas metafísicos abstractos, fríos y ahístricos, alejados de la vida, incluidos los sistemas griegos y medievales, que, por cierto, desaparecieron en su pensamiento debido a la aparición de la conciencia histórica. Por el otro lado, sin embargo, acechaba el nihilismo del relativismo histórico. Para Dilthey, las diferentes cosmovisiones son indemostrables, solo pueden describirse histórica y psicológi-

lógico de Jaspers¹⁸, en tanto que se desarrolla en similitud y al mismo tiempo en diferencia con la ciencia.

Una cosmovisión tiene que ver esencialmente con la experiencia en tanto que la interpreta y la valora. Pero no esta o aquella experiencia específica, como en las ciencias naturales (la física, la química, la óptica, la fisiológica, etc.), sino lo que Muck llama “experiencia vital”. Esta tiene características especiales: contiene experiencias de naturaleza intelectual y práctica (tanto resultados de la ciencia como valoraciones de personas o hechos)¹⁹. La experiencia vital nunca está cerrada: siempre se expande con el desarrollo de cada persona; es personal y cambia con cada persona: esta es la razón por la que con demasiada frecuencia discrepamos en la conversación con los demás, porque todos hemos tenido experiencias diferentes. Si llegamos a un entendimiento, es porque, a pesar de las diferentes experiencias, a veces hay grandes superposiciones o puntos de encuentro en nuestras experiencias vitales²⁰. La experiencia

camente. Por eso, la mayoría de los estudiosos de Dilthey interpretan la *Weltanschauungslehre* como expresión del relativismo cultural y epocal. Según Dilthey, la estructura de la cosmovisión surge de la “ley psíquica”: todas las cosmovisiones contienen una “imagen del mundo” (*Weltbild*) o “conocimiento del mundo” –que apunta a la facultad comprensora de la psique–, una “apreciación de la vida”, es decir, agrado o desagrado, preferencia o desprecio en relación con objetos o personas –que remite al elemento sentimental de la psique– y una decisión de la voluntad –que remite a la parte volitiva de la psique–. Mediante la imagen del mundo, se dispone de conceptos y juicios para interpretarlo de forma global. Sin embargo, no es posible captar el mundo por completo mediante la cognición; se atribuyen diversos valores a los objetos del mundo en función de si tienen un efecto beneficioso o perjudicial para la persona. Este juicio depende de los propios objetos. Y también está el nivel de la acción, de lo práctico. Pues tras la imagen del mundo y la apreciación, viene la acción en el mundo, que, para ser posible, incluye necesariamente el ideal, un bien supremo y unos principios superiores. Véase W. DILTHEY, *Teoría de la concepción del mundo*, trad. por Eugenio Imaz, FCE, Ciudad de México 2000. Como puede verse, Dilthey no hace referencia a la experiencia vital y separa la valoración y decisión, que Muck integra en una sola.

¹⁸ Karl Jaspers (1883-1969) publicó en 1919 un extenso libro titulado *Psicología de las visiones del mundo*. El libro cobró importancia para el propio Jaspers porque lo consideraba la transición en su pensamiento de la psicología a la filosofía y porque en él aparece por primera vez una de las categorías básicas de su pensamiento, a saber, las situaciones límite (culpa, lucha, muerte, azar). De hecho, el libro pretende explicar cómo el hombre busca apoyo y orientación precisamente en las situaciones límite. Jaspers consideraba también como evidente el relativismo de las cosmovisiones. Para él, la estructura de la cosmovisión consta de un lado subjetivo –la actitud–, un lado objetivo –la imagen del mundo– y un lado que une a ambos –la vida del espíritu–. La vida del espíritu es una fuerza dinámica que, no obstante, cristaliza una y otra vez en objetivaciones –imágenes del mundo– y subjetivaciones –actitudes– en diversas combinaciones. Jaspers denomina a estas combinaciones tipos mentales (*Geistestypen*). Como puede verse, Jaspers tiene en cuenta la experiencia vital en el sentido de las situaciones límite, pero no presenta principios filosóficos, sino psicológicos.

¹⁹ “No solo incluye unas pocas afirmaciones empíricas, sino que básicamente tiene en cuenta todas, y no solo los hechos, sino también las experiencias de valor estético y moral”. O. MUCK, *Zur Logik der Rede von Gott*, en *Rationalität und Weltanschauung*, cit., p. 24.

²⁰ “Aunque esto abarca toda la experiencia vital, que es personal e irreplicable para cada

vital también incluye las “experiencias límite” de sufrimiento y fracaso, enfermedad y muerte²¹. Según Jaspers, estas experiencias son las responsables de que una cosmovisión personal colapse o caiga en crisis. Para Muck, son pruebas de fuego para la cosmovisión en un sentido positivo, puesto que surge la oportunidad de maduración, cambio o conversión²². Por ejemplo: una persona, debido a una enfermedad grave, puede reemplazar su cosmovisión religiosa por una atea, pero otra persona puede hacer justo lo contrario. Con todo, las experiencias límite también pueden convertirse en situaciones de desarrollo que conducen a la formulación explícita de la cosmovisión vivida. Muck entonces las llama experiencias trascendentales²³.

La experiencia vital es interpretada y valorada de acuerdo con una serie de principios que forman el núcleo de la cosmovisión: “contiene un marco conceptual y principios de carácter general, que se dan por sentados y que permiten entender como fundada la interpretación particular o la concepción espontánea de las circunstancias de la experiencia”²⁴. Löffler propone una visión más diferenciada del núcleo de la cosmovisión, es decir, como círculos concéntricos de convicciones que aumentan en grado de generalización. La totalidad de estas convicciones permite ordenar toda la realidad que vive cada persona y darle sentido, orientación y significado. El primer círculo está formado por *orientaciones transversales (bereichsübergreifenden Orientierungen)*, es decir, orientaciones que unen o separan diferentes campos de la realidad (sabemos que la química, la biología y la psicología pueden intervenir en las enfermedades, y sabemos que los astros no interfieren en la inflación económica). En un segundo círculo, más amplio, tenemos las *convicciones de fondo más generales (allgemeineren Hintergrundüberzeugungen)* sobre las cosas u objetos del mundo y su relación entre sí; sobre los contextos generales –todo cambio tiene una causa, aunque pueda haber diferentes tipos de causas–, las convicciones normativas generales –no usar la

ser humano, sin embargo, hay en ella experiencias típicamente recurrentes sobre las que uno puede comunicarse con los demás”. O. MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, cit., p. 82.

²¹ W. LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, cit., p. 153.

²² “Tanto la maduración de la cosmovisión personal como las conversiones, en cuanto cambios esenciales en la cosmovisión, a menudo pueden entenderse en sus componentes racionales por el hecho de que la persona en cuestión se ha dado cuenta de momentos previamente descuidados de su experiencia vital”. O. MUCK, *Neuansätze zur Gottesfragen der Philosophie*, en *Rationalität und Weltanschauung*, cit., p. 9.

²³ “En tales situaciones, las limitaciones del pensamiento cotidiano, meramente objetivo, se hacen evidentes, las conexiones integrales se hacen visibles, se experimenta la importancia de la pregunta por el significado”. O. MUCK, *Sprachlogische Aspekte religiös-weltanschaulichen Dialogs*, en *Rationalität und Weltanschauung*, cit., p. 76.

²⁴ O. MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, cit., p. 81.

violencia, respetar los esfuerzos de otras personas—²⁵. Finalmente, en el núcleo más externo de la cosmovisión se encuentran los *principios rectores generales* (*übergreifenden Leitvorstellungen*) que proporcionan una interpretación general de la realidad²⁶. Son del tipo: toda la realidad es como una especie de organismo. O bien: todo lo que existe se basa en el caos absoluto y el azar. O bien: la totalidad de la realidad es guiada por un ser espiritual e inteligente, etc.

No es fácil poner en palabras el núcleo o los principios por los cuales conocemos, interpretamos, valoramos, decidimos y actuamos como lo hacemos. La mayoría de las personas experimentan que es muy difícil para ellos poner en palabras su experiencia de vida y sus principios. La cosmovisión reflexionada nunca agota la cosmovisión vivida. No es posible dar cuenta exhaustivamente de los principios que rigen nuestra cosmovisión. Se requiere un enorme esfuerzo intelectual para descubrir por qué hacemos lo que hacemos. Si poner nuestros principios en palabras es difícil, lo es más resumirlos en frases cortas y concisas, por lo que generalmente se presentan metafórica o simbólicamente. Sin embargo, el hecho de que el núcleo de la cosmovisión tenga rasgos simbólicos no significa que esté y permanezca alejado de la experiencia. Todo lo contrario: con demasiada frecuencia, se utilizan contextos cotidianos y familiares para formar tales símbolos²⁷. Esta puede ser la razón por la que no solo las cosmovisiones religiosas, sino también las seculares, como el capitalismo, la Ilustración, el marxismo, etc., utilizan narrativas simbólicas para expresar el núcleo de la respectiva cosmovisión.

Veamos ahora la reflexión de Newman sobre su propia cosmovisión.

²⁵ W. LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, cit., p. 153. Löffler sugiere que estas convicciones generales son examinadas por la ontología o metafísica y por la ética. Una corriente evangélica reciente ha dado gran importancia a la noción de cosmovisión, afirmando que puede caracterizarse por la respuesta a las siguientes siete preguntas fundamentales: “¿Cuál es la realidad primera, lo realmente real? ¿Cuál es la naturaleza de la realidad externa, es decir, del mundo que nos rodea? ¿Qué es un ser humano? ¿Qué le sucede a una persona al morir? ¿Por qué es posible saber algo? ¿Cómo sabemos lo que está bien y lo que está mal? ¿Cuál es el sentido de la historia humana?”. J. W. SIRE, *The Universe Next Door*, InterVarsity Press, Downers Grove 2009, pp. 22-23. En la misma línea, véase C. VIDAL, «Metaphilosophical Criteria for Worldview Comparison», *Metaphilosophy*, 43 (2012), pp. 306-347. Aun reconociendo la importancia pedagógica de tales cuestiones, hay que subrayar con Muck y Löffler la dificultad de expresar adecuadamente una cosmovisión: “La explicación de los principios rectores en el núcleo de la cosmovisión es particularmente difícil”. W. LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, cit., p. 156.

²⁶ *Ibid.*, p. 154.

²⁷ Véase O. MUCK, *Neuansätze zur Gottesfragen der Philosophie*, cit., p. 9.

3. La cosmovisión reflexionada de Newman

La vida de Newman, tal como se expresa sobre todo en la *Apología*²⁸, nos ofrece algunas posibilidades de interpretación en relación con la presentación de la cosmovisión de Muck. Es cierto que es imposible expresar por completo la cosmovisión vivida por una persona. Solo se expresa conceptualmente en parte si la persona se siente obligada a hacerlo en determinadas circunstancias. El sensible, concienzudo y altamente reflexivo Newman fue capaz de dominar esta difícil situación hasta cierto punto, por lo que nos ha dejado una imagen casi completa de su cosmovisión personal²⁹.

En 1864, Newman fue atacado por el clérigo anglicano Charles Kingsley y, junto con todos los sacerdotes católicos, acusado de deshonestidad. A los ojos de Newman, tal declaración cuestionó toda su vida hasta ahora: sus ideas, sus intenciones, sus valores, sus elecciones... todo lo que hemos indicado en el apartado anterior como una cosmovisión personal. Newman experimentó en su conciencia el deber de exponer públicamente el desarrollo de sus ideas religiosas para hacer visible su coherencia y veracidad. Es decir, Newman se sintió desafiado a dar cuenta del desarrollo de su cosmovisión vivida. El resultado puede describirse como una cosmovisión reflexionada.

3.1. Cosmovisión evangélica o fase evangélica de la cosmovisión cristiana de Newman

El punto de partida es una cosmovisión que no era explícitamente religiosa: “no tuve convicciones religiosas formadas hasta los quince años”³⁰. ¿Newman no tuvo cosmovisión durante 15 años? Por supuesto que tenía una, formada a partir de lo que experimentaba y aprendía. De hecho, conserva una idea de su antigua cosmovisión que, en germen, buscaba desarrollo o perfección. Era la relación entre el mundo visible y el invisible: “Pensaba si la vida sería un sueño, o yo un ángel, y todo este

²⁸ “Pero la belleza pura de su prosa y la fuerza de sus sentimientos, como relato de una peregrinación personal, en una búsqueda transparente y sincera de la verdad religiosa, lo hacen digno de estar al lado de las *Confesiones* de san Agustín, y convencieron a la mayoría de sus lectores protestantes de que, por grandes que fueran sus dificultades para mostrar las complejidades de un estado mental que cambiaba con el tiempo, aquí había un hombre honesto”. S. GILLEY, *Life and Writings*, en I. KER – T. MERRIGAN (eds.), *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 21.

²⁹ Aunque él mismo confesaba: “¿Quién es capaz de conocerse a sí mismo y advertir las múltiples y sutiles influencias que actúan sobre él?”, NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., p. 151, lo intentó y lo logró parcialmente.

³⁰ *Ibid.*, p. 51.

mundo un espejismo”³¹. Aquí se puede ver lo que Muck entiende por experiencia de vida. Newman no se refiere a tal o cual experiencia concreta, sino a la totalidad de lo que se le presentaba. Simplemente todo lo que experimenta le parece un reflejo de un mundo superior y más real. Esta idea del mundo invisible creció en importancia a través del contacto con los autores románticos³² y los Padres de la Iglesia, hasta convertirse en el principio sacramental, como veremos más adelante.

Newman era extraordinariamente consciente de las personas que compartían con él una idea u opinión. Une cada idea o principio de su vida y pensamiento con un rostro, con una referencia personal³³: Hume y el escepticismo hacia los milagros, Voltaire y la crítica de la inmortalidad. Lo mismo con Walter Meyers y la realidad de Dios. Gracias a este, sus conversaciones y sermones, Newman tuvo lo que se conoce como su primera y más fundamental conversión:

Cuando tenía quince años (en el otoño de 1816) se produjo en mí un gran cambio interior. Me encontré bajo la influencia de un credo definido y recibí en mi intelecto la marca de lo que es un dogma, que gracias a Dios nunca se ha borrado ni oscurecido [...] y en hacerme descansar en el pensamiento de dos y solo dos seres absoluta y luminosamente autoevidentes: yo y mi Creador³⁴.

Unos años antes, en 1859, Newman reflexionó en oración sobre esta experiencia fundamental y escribió:

Sé muy bien, y lo confieso con agradecimiento, ¡Oh Dios mío!, que tu gracia maravillosa me volvió hacia el bien cuando yo me parecía más a un demonio que a un muchacho travieso, a la edad de quince años, y me dio lo que por tu continua ayuda no

³¹ *Ibid.*, p. 52. Gilley comenta: “Su educación religiosa durante la infancia consistió en la lectura de la Biblia anglicana sin doctrina, algo habitual en aquella época [...], pero él le aportó un profundo sentido de la realidad superior de lo sobrenatural, como en su deseo de que Las mil y una noches fueran reales y en su imaginación de que él era un ángel y el mundo era un engaño que le habían gastado sus compañeros ángeles”, GILLEY, *Life and Writings*, cit., p. 1.

³² Véase C. GUTIÉRREZ LOZANO, “John Henry Newman como pensador pragmático y romántico”, *Metafísica y Persona*, 32 (2024), pp. 31-49.

³³ “Newman desarrolló sus valoraciones teológico-religiosas en encuentros [...]. Las áreas problemáticas del siglo XIX, que al principio parecen abstractas, están personalizadas en sus relaciones de vida”, R. SIEBENROCK, *Wahrheit, Gewissen, und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans*, Glock und Lutz, Sigmaringendorf 1996, p. 131. “Por eso el crecimiento personal en la verdad nunca es un proceso solitario, realizable en una campana de vacío. Nos necesitamos y nos ayudamos mutuamente”, S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, “El carácter existencial y personal del conocimiento en John Henry Newman”, *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 8 (2005), p. 94.

³⁴ NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., pp. 54-55.

he perdido nunca. Tú cambiaste mi corazón, y en parte, toda mi contextura mental en aquel tiempo³⁵.

Esta experiencia tuvo un impacto tan profundo en él que, a partir de entonces, ya no pudo evitar ver todo desde un punto de vista religioso-cristiano. Aquí la cosmovisión de Newman se convirtió en una cosmovisión religiosa-cristiana. Desde entonces, conoció, interpretó y valoró el mundo de una manera decididamente diferente a la anterior. Aquí se despierta en Newman la idea del cristianismo, que durará toda su vida, pero que alcanzará la madurez y la culminación a través de ciertas estaciones. Y aquí surgieron algunos principios fundamentales³⁶ que fueron dando forma a la vida y pensamiento de Newman en un grado más profundo: lo que Muck llama núcleo o principios de la cosmovisión, Newman llamó principio dogmático al primero de ellos³⁷. Mirando hacia atrás, confiesa:

³⁵ J. H. NEWMAN, *Escritos autobiográficos*, trad. por Sofía Martín-Gamero, Taurus, Madrid 1962, pp. 202-203.

³⁶ En Newman hay toda una teoría de los principios. En un sermón universitario, Newman describe en detalle lo que quiere decir con principio. Cada persona, conscientemente o no, tiene principios que dirigen u orientan sus pensamientos y acciones. “[...] no podemos razonar, sentir o actuar, sin ello [...]. Antes que abstenerse de principios, la mente los tomará de manos de otros, y soportará los que son defectuosos o inciertos”, J. H. NEWMAN, *La fe y la razón. Sermones universitarios*, trad. por Aureli Boix, Encuentro, Madrid 1993, p. 350. Newman también habla mucho sobre los primeros principios, que se utilizan como sinónimos en nuestra investigación: “Por primeros principios entiendo las proposiciones con las que empezamos nuestro razonamiento en cualquier asunto. Son consiguientemente muy numerosas y muy diversas según las personas que razonan. Según sea el juicio y la facultad de asentimiento de ellas, son recibidas por unas, pero no por otras, y tan solo unas pocas son recibidas universalmente. Todas consisten en nociones, no en imágenes, puesto que expresan lo que es abstracto, no lo que es individual y sujeto a la experiencia directa”, J. H. NEWMAN, *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, trad. por Josep Vives, Encuentro, Madrid 2010, pp. 64-65. La similitud con Muck es obvia. Acerca de los principios en Newman, Koritensky afirma: “Los principios son grandes verdades, verdades generales, leyes, a partir de las cuales se puede desarrollar un sistema. A diferencia de las normas, los principios no son directamente aplicables en la acción concreta. Los principios se caracterizan por la estabilidad y funcionan como estándares de juicio. Como tales, no siempre tienen que ser conscientes como proposiciones individuales, sino que toman forma en un *êthos* ideológico y dianoético”, A. KORITENSKY, *John Henry Newman's Theorie der religiösen Erkenntnis*, Kohlhammer, Stuttgart 2011, p. 118. Y sobre los primeros principios Sánchez-Migallón afirma: “Los primeros principios son, pues, muchos y muy diversos, pero hay algunos que valen y son necesarios para todos los casos. Estos últimos son, según Newman, seis: la confianza en la razón y en la memoria, la existencia de cosas externas a nosotros, el conocimiento de Dios a partir de la conciencia moral, las conclusiones o abstracciones nocionales de experiencias concretas reales, la causalidad eficiente o efectiva y la causalidad como orden y finalidad en la naturaleza”, SÁNCHEZ-MIGALLÓN, “El carácter existencial y personal del conocimiento en John Henry Newman”, cit., pp. 85-86.

³⁷ Gilley afirma que este principio determinó esencialmente el pensamiento de Newman: “Estos son los dos polos opuestos, subjetivo y objetivo, de su pensamiento posterior: el yo, con sus sentimientos, intelecto y conciencia, y el Dios en quien el yo encuentra el medio para escapar de su propio egoísmo y subjetividad”, GILLEY, *Life and Writings*, cit., p. 1.

En muchas cosas he cambiado, pero no en esta. Desde los quince años, el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión. No conozco otra religión ni puedo hacerme a la idea de otro tipo de religión. [...] Lo que mantenía en 1816 lo mantuve en 1833 y lo mantengo en 1864. Quiera Dios que lo mantenga hasta el final³⁸.

Por dogma, Newman entiende la realidad objetiva de las verdades religiosas³⁹: “La religión como mero sentimiento me parece algo ilusorio y una burla. Tanto puede haber amor filial sin la existencia de un padre como devoción sin la existencia de un Ser Supremo”⁴⁰.

El principio de verdad puede derivarse del principio dogmático. Si para Newman la religión tiene que ver con la objetividad y la realidad, entonces no se puede prescindir de la búsqueda de la verdad. De que Newman declare: “creo que lo que verdaderamente deseo es la verdad y donde quiera que la encuentre estoy dispuesto a abrazarla”⁴¹. Newman adoptó este principio de Thomas Scott:

Lo que más llamará la atención de quien se acerque a la vida de Scott y a sus escritos, es su rotunda ausencia de mundanidad y su vigorosa independencia intelectual. Persiguió la Verdad hasta donde quiso llevarle, empezando en el Unitarianismo y terminando en una fe llena de celo en la Santísima Trinidad. Fue él quien primero plantó en mi mente esa verdad fundamental de la religión⁴².

Como veremos, Newman transitó un camino similar al de Scott. Pero el principio de verdad, en un mundo de creciente escepticismo, tiene un alto precio. Newman lo sabía cuando, más tarde, confiesa: “Promovemos la verdad a base de sacrificio propio”⁴³.

³⁸ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, cit., p. 107.

³⁹ “Ante esta palabra, dogma, que en la cultura actual suena con connotaciones muy desagradables, hay que recordar que para Newman significa simplemente la realidad del objeto de nuestra fe”, A. BOIX, “Notas complementarias para la interpretación del Ensayo de Newman sobre el desarrollo de la doctrina cristiana”, *Diálogo Ecueménico*, 32 (1997), p. 214.

⁴⁰ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, cit., p. 107.

⁴¹ J. H. NEWMAN, *Escritos autobiográficos*, cit., p. 128. A este respecto, Hofmann escribe: “La cuestión de los verdaderos contenidos de la fe era cualquier cosa menos secundaria para Newman. Su búsqueda de la verdad de la fe fue impulsada por su convicción del principio dogmático”, S. HOFMANN, *Religiöse Erfahrung, Glaubenserfahrung, Theologie. Eine Studie zu einigen zentralen Aspekten im Denken John Henry Newmans*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2011, p. 104.

⁴² J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, cit., p. 56.

⁴³ *Ibid.*, p. 100.

Otro principio, que para Newman se conoce incluso como el principio de los principios, es la conciencia⁴⁴. La conciencia es el lugar donde se lleva a cabo el encuentro personal con Dios, y también es la autoridad que administra los principios para comprender y valorar el mundo. Por lo tanto, según Newman, la obediencia a la conciencia⁴⁵ es un fenómeno fundamental de la vida humana. Todo lo que hizo en su larga vida, lo hizo por obediencia a su conciencia. Para Newman, es imperativo seguir la propia conciencia, aunque esta juzgue erróneamente: “He defendido siempre que la obediencia, aun a la conciencia errónea, es el camino para lograr luz”⁴⁶. Y es por eso que siempre fue sagrado para Newman respetar la conciencia del otro y no violentarla de ninguna manera: “Si algo me horrorizaba, era la posibilidad de andar sembrando dudas e incertidumbre en las conciencias, sin necesidad”⁴⁷.

Su profunda experiencia de conversión fue apoyada y fortalecida por la lectura de varios libros del mencionado Thomas Scott, “al que (humanamente hablando) casi debo mi alma”⁴⁸. Newman adoptó de él dos “axiomas”⁴⁹ que le dieron apoyo y orientación a lo largo de su vida: “Santidad antes que paz” y “El crecimiento es la única prueba de que hay vida”⁵⁰.

Sobre el primer axioma: la experiencia de Dios como un ser evidente por sí mismo, junto con el mundo visible como un signo (sacramento) del mundo invisible, imprimió en la mente de Newman la santidad como el sentido y la meta de la vida. Newman siempre subordinó la propia autorrealización o dicha al cumplimiento de la voluntad de Dios. Cuando se piensa en todas las experiencias negativas por las que Newman pasó como anglicano y católico (la renuncia a su cargos en la Iglesia anglicana, la condena del Tracto 90, la pérdida de muchos familiares y amigos, el asunto Achilli, las disputas con el Oratorio de Londres, el fracaso de

⁴⁴ Véase R. ACHTEN, *First Principles and Our Way to Faith. A Fundamental Theological Study of John Henry Newman's Notion of First Principles*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1995, p. 205 y C. GUTIÉRREZ LOZANO, “El argumento de conciencia en el pensamiento de John Henry Newman”, *Devenires*, 48 (2023), p. 121.

⁴⁵ “La voluntad de abrirse y aprender de otras tradiciones y convicciones surgió de la firme fe de Newman en la guía providente de Dios y su deseo de seguir fielmente la voz de Dios escuchada en la conciencia”, HOFMANN, *Religiöse Erfahrung*, cit., p. 103.

⁴⁶ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, cit., p. 261.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 268.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁹ También pueden considerarse principios.

⁵⁰ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, cit., p. 57. Siebenrock une el principio dogmático con estos dos y habla de “tres convicciones básicas que el joven Newman hizo suyas en su fase decisiva de la vida”, R. SIEBENROCK, *Hinführung zur Neuausgabe*, en G. BIEMER – J. D. HOLMES (hrsg.), *Leben als Ringen um die Wahrheit. Ein Newman Lesebuch*, Matthias Grünewald, Ostfildern 2019, p. III.

la universidad irlandesa, de la traducción de la Biblia y del proyecto de fundación del Oratorio de Oxford, etc.), queda claro que Newman estaba preocupado por la santidad sin importar las consecuencias que trajera.

Respecto del segundo axioma, el crecimiento implica dos aspectos aparentemente contradictorios: por un lado, crecimiento significa cambio constante; por otro lado, sin embargo, lo que está creciendo debe permanecer fiel a sí mismo. El propio Newman acuñó una variante de este principio en su teoría del desarrollo de la doctrina cristiana: “En un mundo superior ocurre de otra manera, pero aquí abajo vivir es cambiar, y ser perfecto es haber cambiado frecuentemente”⁵¹. Newman cambió a menudo sin dejar de ser él mismo⁵².

Por lo tanto, para él, la primera aparición del cristianismo es evangélica. Newman tiene así una cosmovisión personal religiosa-cristiana que comparte algunos principios centrales con la cosmovisión evangélica general, como las ideas de predestinación y renacimiento espiritual a través de la conversión. La idea teológica de la predestinación colorea la forma de conocer y valorar los fenómenos mundanos y, por lo tanto, esta visión podría clasificarse como una cosmovisión específica.

Fue en esta etapa evangélica que tuvo su primer contacto con los Padres de la Iglesia a través de la historia de la Iglesia de Milner, pero también de aquí surgió la idea del papa como Anticristo. Sin embargo, una idea importante se destaca durante este tiempo: Newman creía que tenía una misión especial⁵³ que requería sacrificio. Tal sacrificio para él fue la vida célibe. Con tales ideas y valores, tomó dos decisiones importantes que están íntimamente vinculadas: solicitar una beca en Oriel College y convertirse en sacerdote anglicano. “Fue durante el transcurrir de esos años de vida parroquial cuando se produjo una notable transformación en las ideas y opiniones religiosas de Mr. Newman, transformación debida a varias influencias. Una de ellas, por supuesto, la del ambiente del *Common Room* de Oriel”⁵⁴.

⁵¹ J. H. NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, trad. por Ramón de la Trinidad Piñero, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997, p. 67.

⁵² Gilley interpreta ambas máximas como complementarias: “La santidad es el principio de crecimiento dentro del alma; y es solo mediante el crecimiento en santidad que el alma puede saber que está viva”, GILLEY, *Life and Writings*, cit., p. 2.

⁵³ Muchos años después, este sentido de misión no había disminuido de ninguna manera: “Dios me ha creado para prestarle un servicio concreto; me ha encomendado una tarea que no ha encomendado a nadie más. Tengo mi misión, quizá nunca la conozca en esta vida, pero me la revelarán en la próxima”, *Meditations and Devotions of the Late Cardinal Newman*, ed. by W. P. Neville, Longmans, Green, and Co., London 1907, p. 301.

⁵⁴ J. H. NEWMAN, *Escritos autobiográficos*, cit., pp. 118-119.

En Oriel (fue nombrado miembro en 1822 y *Tutor* en 1826) conoció a nuevas personas que le mostraron más aspectos del cristianismo. Así, el Dr. Hawking⁵⁵ le presentó la idea de la tradición⁵⁶ y el renacimiento a través del bautismo. Por William James conoció la sucesión apostólica. Del obispo Butler tomó la idea de la analogía. De Richard Whately recibió todo un equipamiento intelectual que lo moldeó por el resto de su vida, pero también una influencia teológica específica: lo familiarizó con la iglesia como una institución visible independiente del Estado. Newman, sin embargo, también vio en Whately por primera vez el rostro del liberalismo, contra el que lucharía por el resto de su vida. Con todo, las figuras decisivas de esta etapa fueron sin duda John Keble y Richard Hurrell Froude. Keble profundizó en Newman “el sistema sacramental; es decir, la idea de que los fenómenos materiales son a la vez tipos e instrumentos de cosas reales e invisibles”⁵⁷. Hurrell Froude puso a Newman en contacto con el culto mariano, la oración litúrgica católica y una visión más positiva de la Iglesia romana, aunque Newman todavía la rechazaba como la encarnación del Anticristo. La presencia real de Cristo en la Eucaristía y el sacramento de la penitencia también los conoció por Froude.

En los mismos años, Newman tuvo intensas experiencias como diácono (1824) y sacerdote (1825), en la predicación, las visitas domiciliarias y el cuidado pastoral, que pusieron a prueba la idoneidad de su cosmovisión evangélica. Esto es de gran importancia para nuestra presentación, porque Newman ve con bastante claridad cómo interactúan los principios y la experiencia en la formación de una cosmovisión: “Aunque en el cambio de opiniones religiosas que se operó en Mr. Newman influyeran mucho la fuerza de la lógica y las ideas de otros, también tuvo parte en ello la experiencia”⁵⁸. Newman descubrió que la estructura mental evangélica no era suficiente para comprender, interpretar y valorar su experiencia pastoral previa: “En el calvinismo no está la clave de los fenómenos de la naturaleza humana”⁵⁹. Newman ahora simplemente tenía que admitir que “no había sido nunca un ‘evangélico’ auténtico”⁶⁰. Así pues,

⁵⁵ Hawking le prestó a Newman el libro de Sumner *Predicación apostólica*, del cual Newman dice: “Fue con este libro con lo que se arrancarían las ideas evangélicas del Credo religioso de Mr. Newman”, *ibid.*, p. 128. Y más adelante: “Mr. Newman había, pues, dado el primer paso hacia el abandono de la forma ‘evangélica’ del cristianismo”, *ibid.*, p. 129.

⁵⁶ “Hawkins le instruyó también en otro gran principio filosófico, [...] y dicho principio es el de la *quasi* católica doctrina de la tradición como elemento esencial para demostrar y enseñar las verdades del cristianismo”, *ibid.*, p. 129.

⁵⁷ J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., p. 72.

⁵⁸ J. H. NEWMAN, *Escritos autobiográficos*, cit., p. 130.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

Newman vivió la cosmovisión evangélica durante unos años (1816-1829) hasta que experiencias, encuentros y pensamientos lo impulsaron en su conciencia a expandir su cosmovisión. Gilley señala que se abrieron dos caminos para Newman: el liberalismo y el ala alta de la Iglesia anglicana. Aunque Newman había andado en el camino del liberalismo por un corto tiempo, finalmente se decidió por el anglicanismo *High Church*.

Aquí es apropiada una pequeña reflexión, que explica el título de esta sección: ¿Cómo se debe valorar el cambio en la cosmovisión, aquí en Newman y en cualquier otra persona? ¿Son entonces dos cosmovisiones mutuamente excluyentes? ¿Es la misma cosmovisión, con solo matices cosméticos e irrelevantes? ¿Son grados de una sola cosmovisión religiosa? Y con respecto a la persona que tiene tal cosmovisión: ¿es simplemente libre de creer o afirmar lo que quiera y mientras lo quiera? ¿Alguien puede decirle algo sobre su cambio de cosmovisión? ¿Puede una persona ser contradictoria, absurda en su cosmovisión? Las respuestas no pueden darse de manera abstracta y general. La propia persona tiene que decidir algunas de ellas. En el caso de Newman, vemos que, como explicará más adelante en la teoría del desarrollo, se trata de un desarrollo orgánico de sus principios adoptados: Newman obedeció a su conciencia y siguió la verdad donde la encontró. Pero con respecto a la idea del cristianismo se puede ver una continuidad sin quiebras: el cristianismo evangélico no era para él un cristianismo contradictorio en relación con el cristianismo anglicano de la alta Iglesia, pero este último tenía más aspectos del cristianismo en sí mismo y, por lo tanto, debía ser valorado en la conciencia de Newman como más verdadero que el anterior. Al expandir su cosmovisión, Newman ha mantenido intactos principios importantes del cristianismo: la convicción de la realidad de Dios y de sí mismo, la convicción de su misión y vida célibe; la convicción de la santidad y el crecimiento. En una carta de 1887, ya como cardenal, recuerda con gratitud las primeras enseñanzas que recibió:

[...] ¿Qué puedo decir, sino que esas grandes y ardientes verdades, que aprendí de niño gracias a la enseñanza evangélica, han quedado grabadas en mi corazón con una fuerza renovada y cada vez mayor gracias a la Santa Iglesia Romana? Esa Iglesia ha enriquecido el sencillo evangelismo de mis primeros maestros, pero no lo ha oscurecido, diluido ni debilitado en absoluto⁶¹.

⁶¹ LD XXXI, p. 189. En su ensayo sobre el estado actual de la investigación sobre Newman, Peter Nockles se quejó de que la etapa evangélica de la vida de Newman recibía muy poca atención en la mayoría de las biografías de Newman. Sin esta etapa, sin embargo,

Sin embargo, ha abandonado la convicción de la predestinación y el renacimiento a través de la conversión, que es indispensable para una cosmovisión evangélica.

3.2. La cosmovisión anglicana o la etapa anglicana de la cosmovisión cristiana de Newman

Fue durante este periodo de su vida que Newman vivió, humanamente hablando, sus mejores años: sus logros intelectuales como predicador universitario, líder del movimiento de Oxford y teólogo le valieron un gran prestigio en toda Inglaterra y más allá. Amigos y compañeros lo rodeaban. La conciencia de cumplir gradualmente la tarea de su vida le daba alegría y fuerza.

Los principios que adquirió y según los cuales ahora se orientaba en el conocimiento y valoración del mundo fueron, entre otros, el principio de la tradición, el de la analogía, el de la probabilidad como “guía de la vida”⁶², el de la Iglesia primitiva como autoridad para el cristianismo y la Iglesia anglicana, el de lo personal: “Mi preferencia por lo Personal sobre lo Abstracto”⁶³, el de la Iglesia como institución visible con sacramentos, ritos y autoridades y el antirromano: “Por puro deber de conciencia y haciéndome violencia, consideré un deber protestar con la Iglesia de Roma. Era un deber porque tal protesta constituía un principio vivo de mi propia Iglesia”⁶⁴.

Como se mencionó en el apartado anterior, Newman tenía una viva impresión de estar llamado a algo, aunque no sabía con certeza en qué consistía esa misión. Decisivo para clarificar este llamado interno fue el viaje al Mediterráneo⁶⁵ que emprendió en 1833 junto con su amigo Hurrell Froude. Durante su estancia en Roma, tuvieron un encuentro con el Dr. Wiseman, el cual cerró toda posibilidad a la unión con los anglicanos, si estos no se sometían incondicionalmente a Roma. A pesar de esto, Wiseman abrió la puerta a posteriores visitas. Pero Newman contestó

la vida de Newman no puede explicarse. Afirma: “La herencia evangélica de Newman siguió desempeñando un papel importante en su posterior trayectoria religiosa. De hecho, es posible considerar su conversión al catolicismo no como un repudio, sino como una culminación o consumación de su pasado evangélico”, P. B. NOCKLES, “The current state of Newman Scholarship”, *British Catholic History*, 35 (2020), p. 124. Como puede verse, nuestras reflexiones ayudan a remediar un poco esta laguna.

⁶² J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., p. 63.

⁶³ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁶⁵ Véase V. GARCÍA RUIZ, *John Henry Newman: el viaje al Mediterráneo de 1833*, trad. por Víctor García Ruiz, Encuentro, Madrid 2018.

rotundamente: “Tenemos una tarea que realizar en Inglaterra”⁶⁶. Newman no viajó directamente a Inglaterra, sino que regresó solo a Sicilia, y fue entonces que enfermó gravemente de fiebre tifoidea⁶⁷. Creyó que iba a morir, pero se recuperó y en el trayecto de regreso a Londres escribió el famoso poema *Lead Kindly Light*. Unos años después, al reflexionar sobre lo sucedido, escribe: “En el momento no vi adónde iba a parar la historia. Le di [a su criado] una dirección a la que escribir si yo moría (la de Froude), pero dije: ‘No creo que muera’, ‘no he pecado contra la luz’ o ‘Dios tiene aún tarea para mí’. Creo que lo segundo”⁶⁸.

Esto se muestra claramente en el Movimiento de Oxford, el movimiento de reforma de la Iglesia anglicana desde el espíritu de los Padres de la Iglesia, que Newman promovió y moldeó apasionadamente. Hacia dentro, Newman buscó revivir la espiritualidad anglicana a través de la oración y los sacramentos. Hacia afuera, trató de presentar y defender la catolicidad de su Iglesia ante Roma. Newman pensaba en la Iglesia anglicana, según la virtud aristotélica, como una “via media” entre el protestantismo herético y el romanismo apóstata, o como un término medio equilibrado entre el evangelismo meramente profético y el romanismo meramente autoritario. Sin embargo, había que localizar la “via media”. Por eso profundizó el estudio de los Padres de la Iglesia y el cristianismo primitivo. Pero fue precisamente en este cristianismo de los orígenes donde surgieron por primera vez las dudas sobre su “via media”: “Quien ha visto un fantasma no vuelve a ser nunca el de antes”⁶⁹. Este fantasma desapareció y reapareció después de 3 años. Sus principios fundamentales de verdad y conciencia pusieron a Newman en una situación dramática: “Dudaba de lo que era verdad, pero solía decir: ‘Unirme a la Iglesia de Roma iría en contra de mi conciencia. No *podría* hacerlo’. No digo que no fuera una conciencia falsa, pero *era* una conciencia, y siempre es correcto actuar según la propia conciencia, aunque sea falsa”⁷⁰.

⁶⁶ J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., p. 89.

⁶⁷ Respecto de las enfermedades y su efecto en su vida interior, Newman escribe: “He tenido tres enfermedades graves en mi vida, y hay que ver cómo me cambiaron. La primera, aguda y tremenda, siendo un chaval de quince años, me hizo cristiano [...]. La segunda, en 1827, me dolorosa pero si fastidiosa y que me hizo añicos, fue cuando los Exámenes de Master; me arrancó por completo de mi incipiente liberalismo y marcó definitivamente mi orientación religiosa. La tercera fue en 1833, estando en Sicilia, antes de empezar el movimiento de Oxford”, J. H. NEWMAN, *Suyo con afecto. Autobiografía epistolar*, trad. por Víctor García Ruiz, Encuentro, Madrid 2002, p. 425.

⁶⁸ V. GARCÍA RUIZ, *John Henry Newman: el viaje al Mediterráneo de 1833*, cit., p. 394.

⁶⁹ J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., p. 178.

⁷⁰ LD XVI, p. 122.

Newman hizo todo lo posible para permanecer en la Iglesia anglicana. Habló solo con unas pocas personas sobre sus dudas, no aconsejó a nadie que se convirtiera a la Iglesia católica, pero respetó la conciencia de los que se convirtieron. “Pero entre julio y noviembre [1842] recibí tres golpes que me rompieron”⁷¹. Newman se refiere a la recurrencia de la duda sobre la Iglesia anglicana a través de la lectura del ensayo de Wiseman sobre los donatistas, en el que Newman encontró la famosa frase: *securus judicat orbis terrarum*; la condena del Tracto 90 y el establecimiento contradictorio de la diócesis de Jerusalén. Newman vio de nuevo que su cosmovisión anglicana no era capaz de explicar todos los fenómenos religioso-eclesiásticos:

Si nuestros gobernantes hablan contra los Tractos o no hablan de ellos en absoluto, si algunos no solo no favorecen, sino que ni siquiera toleran los principios que contienen, es obvio que los miembros de nuestra Iglesia no tienen más opción que abandonar esos principios o abandonar la Iglesia⁷².

La conciencia de Newman es fundamental aquí. Ella le prohibió continuar ejerciendo sus cargos anteriores; le requirió que resolviera las dudas mediante una búsqueda aún más intensa de la verdad. Los principios de su cosmovisión no permitieron que Newman permaneciera donde existía el error o la falsedad. Por ello, Newman se retiró a Littlemore para orar, vivir una vida comunitaria y continuar su estudio de la historia del cristianismo primitivo. El posible cambio siempre fue una cuestión de conciencia para Newman: “No tenía derecho, no podía actuar contra mi conciencia. Esa era una regla más alta que cualquier discusión sobre las Notas de la Iglesia”⁷³. El proceso de conversión de Newman fue lento y doloroso, pero al mismo tiempo liberador y pacífico, porque estaba respaldado por la conciencia y la razón. Newman consideraba la conversión como un asunto profundamente personal, tanto que estaba extremadamente irritado por los rumores de conversiones masivas: “hay una gran diferencia entre una conclusión en abstracto y una conclusión en la práctica. [...] Es el hombre concreto quien piensa”⁷⁴. El deber de verdad y de conciencia de Newman era tan luminoso en su interior y tan orientador en sus valoraciones y decisiones que asumió la enorme pérdida (amigos, familia, profesión, fama). Su camino lo llevaba más allá de la Iglesia anglicana: “Ese paso en mi evolución consistía en poder decir

⁷¹ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, cit., p. 198.

⁷² *Ibid.*, p. 200.

⁷³ *Ibid.*, p. 210.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 227.

honradamente que tenía *certeza* acerca de las conclusiones a que había llegado. Ese paso, del todo obligatorio cuando se tiene esa certeza, era mi *sometimiento* a la Iglesia católica”⁷⁵. En la noche del 8 al 9 de octubre de 1845 fue recibido en la Iglesia católica por el padre Dominic Barberi. Y así, la cosmovisión anglicana de Newman se había convertido en una cosmovisión católica romana.

3.3. La cosmovisión católica romana o la etapa católica romana de la cosmovisión cristiana de Newman

La “*via media*” anglicana fue reemplazada por el principio del desarrollo doctrinal: “Me di cuenta de que el principio del Desarrollo no solo servía para explicar algunos hechos, sino que era en sí mismo un fenómeno filosófico muy interesante que daba carácter al pensamiento cristiano a lo largo de los siglos”⁷⁶. Unido a este principio estaba la autoridad legítima del papa como garante de la verdad en la Iglesia que ha resistido la prueba del tiempo. Por lo demás, no había sufrido ningún cambio serio:

Al convertirme no noté que se produjera en mí ningún cambio, intelectual o moral. No es que empezara a sentir una fe más firme en las verdades fundamentales de la Revelación o un mayor dominio sobre mí mismo. Tampoco tenía más fervor⁷⁷.

Su conversión a la Iglesia católica fue una ganancia para él, como había expresado en la teoría del desarrollo, quizá autobiográficamente:

Así que, naturalmente, si una mente religiosa estuviera educada en alguna forma de paganismo o herejía a la que se adhiere sinceramente, y luego fuera iluminada por la verdad, esto supondría que se pasaría del error a la verdad, sin perder lo que tenía, sino ganando lo que no tenía. [...] La verdadera conversión siempre es de un carácter positivo, y no negativo⁷⁸.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 267.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 253.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 289. “Sobre todo, se veía a sí mismo como el mismo hombre antes y después de su sumisión a Roma, en una continuidad no interrumpida por su nueva lealtad, en su búsqueda de la santidad y la verdad”, S. GILLEY, *Life and Writings*, cit., p. 13.

⁷⁸ J. H. NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, cit., p. 229. “Sin embargo, Newman parece partir de la base de que [los primeros principios] gozan de una gran estabilidad, de modo que incluso los cambios radicales en la vida, como las conversiones religiosas, no tienen por qué deberse necesariamente a un cambio en los primeros principios, sino que también pueden interpretarse como la plena expresión de los primeros principios ya existentes”, A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis*, cit., p. 268.

Como se mencionó anteriormente, Newman se sintió seguro, en casa, a partir de ese momento, a pesar de toda la resistencia que experimentaba y aun experimentaría. Ya no vemos ningún cambio cosmovisivo en la vida de Newman. Las nuevas experiencias se incluyen, interpretan y valoran según sus primeros principios. Las experiencias difíciles no llevaron a Newman a corregir o abandonar su cosmovisión, sino a confirmarla o consolidarla. Frente a las malas experiencias, Newman escribió la siguiente reflexión:

¡Oh!, ¡Qué triste y solitaria ha sido mi vida desde que soy católico! He aquí el contraste —cuando era protestante me parecía que mi religión era triste, pero que no lo era mi vida— pero, desde que soy católico es triste mi vida, pero no mi religión⁷⁹.

El principio de la realidad de Dios (principio dogmático) y de sí mismo (principio de conciencia), que surgió durante su primera conversión, permaneció intacto como católico:

De esto sigo convencido: soy católico porque tengo fe en Dios; si alguien me pregunta que por qué tengo fe en Dios, le contestaré que creo en Dios porque tengo fe en mí mismo, porque me parece imposible tener fe en mi propia existencia —de la que estoy completamente seguro— sin creer en la existencia de Alguien que vive en mi conciencia como un Ser Personal que todo lo ve y todo lo juzga⁸⁰.

Según el propio testimonio de Newman, esta cosmovisión permaneció con él hasta el final de su vida. Así, en 1865 escribe:

No quiero decir con esto que mi mente haya estado inactiva, o que haya dejado de pensar en asuntos teológicos, pero no ha habido cambios de los que dar cuenta ni, en absoluto, ansiedad alguna en mi corazón. Mi paz y mi alegría han sido perfectas, y no he vuelto a tener una sola duda⁸¹.

En 1879, al ser nombrado cardenal, hace un recuento de su vida y declara:

En mi larga vida he cometido equivocaciones [...]; pero creo sinceramente que en todo lo que he publicado ha existido inten-

⁷⁹ J. H. NEWMAN, *Escritos autobiográficos*, cit., p. 212.

⁸⁰ J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., p. 254. También: "Si no fuera por esa voz que habla tan claramente a mi conciencia y a mi corazón, yo sería ateo, panteísta o politeísta al mirar el mundo". *Ibid.*, p. 292.

⁸¹ J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., p. 289.

ción recta, ausencia de fines personales, actitud obediente, buena disposición para ser corregido, odio al error, afán de servir a la Iglesia Santa y, por divina bondad, una razonable medida de éxito⁸².

Bien se puede decir que en el periodo de su vida católica algunas cosas se desarrollaron o maduraron en su cosmovisión: por ejemplo, su comprensión de la vida oratoriana en vista de los problemas con el Oratorio de Londres; su trato con la autoridad eclesiástica por su experiencia con el obispo Ullathorne o los cardenales Wiseman y Manning, sin mencionar a las autoridades en Roma (excluyendo al papa); su actitud ante la muerte después de despedirse de tantos queridos amigos y compañeros, etc. Sin embargo, sobre todo, Newman tuvo que defender su cosmovisión cuando las circunstancias lo llevaron a hacerlo. Tres ejemplos:

1) El ya mencionado origen de la *Apología*, contenido de esta investigación.

2) Su carta al duque de Norfolk, en la que Newman muestra la primacía de la conciencia tanto en los asuntos religiosos como en los estatales, sin que ello signifique autonomía absoluta frente a la autoridad: “La conciencia es el más genuino Vicario de Cristo”⁸³. Newman explica que la conciencia y la autoridad bien entendidas no se excluyen mutuamente, sino que se complementan. Solo así se entiende correctamente su famosa frase: “Caso de verme obligado a hablar de religión en un brindis de sobremesa –desde luego, no parece cosa muy probable–, beberé ‘¡Por el Papa!’ con mucho gusto. Pero primero ‘¡Por la Conciencia!’, después ‘¡Por el Papa!’”⁸⁴.

3) Su discurso en la recepción del cardenalato, en el que reconoce en retrospectiva lo que finalmente se convirtió en la obra de su vida: la lucha contra el liberalismo en la religión, que Newman llamó el principio antidogmático: “Me alegra decir que desde el principio me he opuesto a un gran mal. Por espacio de 30, 40, 50 años, he resistido con mis mejores energías el espíritu del Liberalismo en religión”⁸⁵.

⁸² J. H. NEWMAN, *Cartas y diarios*. “*Biglietto Speech*”, trad. por Víctor García Ruiz y José Morales, Rialp, Madrid 1996, p. 162.

⁸³ J. H. NEWMAN, *Carta al Duque de Norfolk*, trad. por Víctor García Ruiz y José Morales, Rialp, Madrid 1996, p. 74.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁸⁵ J. H. NEWMAN, *Cartas y diarios*. “*Biglietto Speech*”, cit., p. 162. Antes, en la *Apología*, escribió: “Yo había puesto todo mi esfuerzo en derribar el principio liberal antidogmático”, J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., p. 258.

Finalmente, debe señalarse la interpretación de Gilley del prefacio católico a la tercera edición de la “*via media*”, en la que Newman volvió a considerar que toda su vida era coherente y veraz:

El ‘Prefacio’ podría considerarse como la cumbre eclesiástica del largo peregrinaje religioso de Newman. Había descubierto que su evangelismo inicial carecía de una defensa racional. Su breve coqueteo con el liberalismo le reveló su deficiencia en materia de fe, y su anglo-catolicismo resultó ser deficiente en cuanto al orden. Pensaba que el catolicismo liberal se inclinaba demasiado hacia la razón, y el neoultramontanismo, demasiado hacia el orden. Había un equilibrio, una posición clásica, que mantenía a cada uno con su peso adecuado en su relación correcta con los demás⁸⁶.

4. Lo que Newman puede aportar a la reflexión de Muck

Así pues, Newman nos proporciona una imagen detallada de su cosmovisión: se puede comprender su experiencia de vida y los principios que le permitieron integrar las diferentes áreas de la experiencia en un todo, jerarquizarlas, descubrir valores para tratar con objetos y personas, conducir todo hacia un origen, etc. La descripción de Newman de su cosmovisión vivida nos permite confirmar las reflexiones de Muck sobre la cosmovisión, por un lado, y complementarlos más concretamente, por el otro.

La reflexión de Newman sobre su vida religiosa revela una actitud clara con la que extrajo ideas y valoraciones de su entorno. Su reflexión muestra de una manera extraordinaria el carácter personal de la cosmovisión: Newman siempre habló solo por sí mismo, porque sabía que las otras personas no compartían las mismas experiencias y los mismos principios que él. Newman describe de manera más concreta que Muck cómo una cosmovisión integra el cambio y el crecimiento a través del tiempo. Por lo tanto, cada cosmovisión tiene una dimensión temporal e histórica indispensable (los problemas y desafíos de época, el avance temporal de la ciencia y la tecnología, etc.). La función integradora y orientadora de la cosmovisión es particularmente evidente en el relato de Newman: su cosmovisión apunta a un mundo bien ordenado (un mundo visible e invisible en una relación armoniosamente mediada sacramentalmente) donde cada campo (ciencia, política, iglesia, familia, estudio, oración, enfermedad, muerte, éxito) tenía su lugar y rango. En un mundo interpretado de esta manera, Newman pudo encontrar su camino en la vida y tomar las decisiones que consideró correctas y buenas en su conciencia.

⁸⁶ S. GILLEY, *Life and Writings*, cit., p. 24.

El propio Newman pudo ver algunos (de hecho, muchos) principios que determinaban su cosmovisión. Fue muy consciente del núcleo de su cosmovisión, hasta cierto punto, pues, como ya se ha dicho, no es posible dar cuenta exhaustiva de la cosmovisión vivida.

La cosmovisión reflexionada de Newman nos permite reconocer fuertemente el rasgo dialógico de cada cosmovisión, a la que Muck no prestó mucha atención. La cosmovisión de Newman se formó en contacto constante con las personas a través de encuentros personales: leyendo un libro, asistiendo a una conferencia, escuchando un sermón, platicando con amigos, maestros y discípulos. Newman mostró una apertura especial a lo nuevo y una capacidad cultivada para el diálogo, que puede ser modelo para toda persona en todo tiempo y lugar.

5. Conclusión

La reflexión sobre su cosmovisión personal hace ver a Newman como un pensador personalista desde una perspectiva fresca y original: Newman muestra que toda persona tiene su propia y personalísima manera de ver el mundo, de conocer, interpretar, valorar, decidir y actuar el mundo y en el mundo. Pero también pone de manifiesto que es necesaria la reflexión y la honestidad para dar cuenta de ella cuando las circunstancias lo exijan. Además, la reflexión de Newman señala la responsabilidad que tiene cada persona de conocer lo mejor que pueda los principios que rigen su cosmovisión, de modo que su desarrollo sea crecimiento y maduración, no solo arbitrariedad y capricho. La búsqueda de la verdad y la guía de la conciencia son dos faros fundamentales en la reflexión sobre la propia cosmovisión. Newman resalta la dignidad y belleza de la persona a través de su cosmovisión vivida y reflexionada.

Bibliografía

- ACHTEN, R., *First Principles and Our Way to Faith. A Fundamental Theological Study of John Henry Newman's Notion of First Principles*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1995.
- BOIX, A., "Notas complementarias para la interpretación del Ensayo de Newman sobre el desarrollo de la doctrina cristiana", en *Diálogo Ecueménico*, 32 (1997), pp. 195-250.
- BREMOND, H., *Newman. Essai de biographie psychologique*, Librairie Bloud & Cie, Paris 1913.
- CORONA, M., *The Pragmatism of J. H. Newman. His Contribution for a Commitment to Truth in Contemporary Times*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 2020.

- CROSBY, J. F., *El personalismo de John Henry Newman*, trad. por Nieves Gómez Álvarez, Palabra, Madrid 2017.
- DILTHEY, W., *Teoría de la concepción del mundo*, trad. por Eugenio Imaz, FCE, Ciudad de México 2000.
- GARCÍA RUIZ, V., *John Henry Newman: el viaje al Mediterráneo de 1833*, Encuentro, Madrid 2018.
- GILLEY, S., *Life and Writings*, en I. Ker - T. Merrigan (eds.), *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 1-28.
- GUTIÉRREZ LOZANO, C., “El argumento de conciencia en el pensamiento de John Henry Newman”, en *Devenires*, 48 (2023), pp. 103-124.
- , “John Henry Newman como pensador pragmático y romántico”, en *Metafísica y Persona*, 32 (2024), pp. 31-49.
- HOFMANN, S., *Religiöse Erfahrung, Glaubenserfahrung, Theologie. Eine Studie zu einigen zentralen Aspekten im Denken John Henry Newmans*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2011.
- HUFFMAN, T., “*I have not a Home*”. *Catholic Conversion and English Identity*, tesis doctoral, University of Notre Dame, Indiana 2007.
- KANZIAN, C., *Farewell to Tropes! Ein Abschied, frei nach Otto Muck*, en W. Löffler (hrsg.), *Metaphysische Integration: Essays zur Philosophie von Otto Muck*, Ontos, Heusenstamm 2010, pp. 31-52.
- KORITENSKY, A., *John Henry Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis*, Kohlhammer, Stuttgart 2011.
- LÖFFLER, W., *Einführung in die Religionsphilosophie*, WBG, Darmstadt 2013.
- MUCK, O., *Philosophische Gotteslehre*, Patmos, Düsseldorf 1983.
- , *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*, hrsg. von Winfried Löffler, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1999.
- *Neuansätze zur Gottesfragen der Philosophie*, pp. 3-13.
 - *Zur Logik der Rede von Gott*, pp. 14-44.
 - *Sprachlogische Aspekte religiös-weltanschaulichen Dialogs*, pp. 63-80.
 - *Der Beitrag der Wissenschaftstheorie zur Klärung der Rationalität von Glaube als lebensstragender Überzeugung*, pp. 101-105.
 - *Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen*, pp. 106-151.
 - *Phänomenologie – Metaphysik – Transzendente Reflexion*, pp. 232-246.
- , “Philosophie und persönliche Weltanschauung – am Beispiel der christlichen Philosophie”, en *Disputatio Philosophica. International Journal on Philosophy and Religion*, 6 (2004), pp. 5-23.
- NEWMAN, J. H., *Meditations and Devotions of the Late Cardinal Newman*, ed. by W. P. Neville, Longmans, Green, and Co., London 1907.

- , *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, edited at the Birmingham Oratory, XXXII Volumes, Oxford 1961.
- , *Escritos autobiográficos*, trad. por Sofía Martín-Gamero, Taurus, Madrid 1962.
- , *La fe y la razón. Sermones universitarios*, trad. por Aureli Boix, Encuentro, Madrid 1993.
- , *Perder y ganar*, trad. por Víctor García Ruiz, Encuentro, Madrid 1994.
- , *Carta al Duque de Norfolk*, trad. por Víctor García Ruiz y José Morales, Rialp, Madrid 1996.
- , *Cartas y diarios. "Biglietto Speech"*, trad. por Víctor García Ruiz y José Morales, Rialp, Madrid 1996.
- , *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, trad. por Ramón de la Trinidad Piñero, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997.
- , *Suyo con afecto. Autobiografía epistolar*, trad. por Víctor García Ruiz, Encuentro, Madrid 2002.
- , *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, trad. por Josep Vives, Encuentro, Madrid 2010.
- , *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, trad. por Víctor García Ruiz y José Morales, Encuentro, Madrid 2019.
- NOCKLES, P. B., "The current state of Newman Scholarship", en *British Catholic History*, 35 (2020), pp. 105-127.
- RIORDAN, P., "Religion as Weltanschauung: A Solution to a Problem in the Philosophy of Religion", en *Aquinas*, 34 (1991), pp. 519-534.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., "El carácter existencial y personal del conocimiento en John Henry Newman", en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 8 (2005), pp. 77-95.
- SIEBENROCK, R., *Wahrheit, Gewissen, und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans*, Glock und Lutz, Sigmaringendorf 1996.
- SIEBENROCK, R., *Hinführung zur Neuauflage*, en G. BIEMER - J. D. HOLMES (hrsg.), *Leben als Ringen um die Wahrheit. Ein Newman Lesebuch*, Matthias Grünewald, Ostfildern 2019, pp. I-XVI.
- SIRE, J. W., *The Universe Next Door*, InterVarsity Press, Downers Grove 2009.
- VIDAL, C., "Metaphilosophical Criteria for Worldview Comparison", en *Metaphilosophy*, 43 (2012), pp. 306-347.

La persona como *actus essendi*: respuestas al reduccionismo impersonalista de Roberto Esposito

*The Person as Actus Essendi:
Responses to Roberto Esposito's Impersonalist
Reductionism*

JOSÉ MIGUEL ÁNGELES DE LEÓN*

Resumen: Este trabajo se propone ofrecer una lectura crítica del concepto de “dispositivo de la persona” desarrollado por Roberto Esposito, a partir de una fundamentación filosófica personalista. La tesis central de Esposito sostiene que la noción de persona, tal como ha sido configurada en las tradiciones jurídica, teológica y filosófica de Occidente, constituye un mecanismo de exclusión que escinde el cuerpo y la mente, la vida y la ley, en nombre de una falsa universalidad. Frente a esta postura, el presente estudio argumenta que dicha lectura se sostiene sobre una interpretación reduccionista y parcial del pensamiento personalista cristiano, al que Esposito asocia erróneamente con un dualismo antropológico.

Palabras clave: Persona, pensamiento personalista, biopolítica impersonalidad, dignidad ontológica, dispositivo.

Abstract: This paper aims to offer a critical reading of the concept of the “dispositif of the person” developed by Roberto Esposito, grounded in a personalist philosophical framework. Esposito's central thesis holds that the notion of person—as shaped by the legal, theological, and philosophical traditions of the West—functions as a mechanism of exclusion that divides body and mind, life and law, in the name of a false universality. In response to this position, the present study argues that Esposito's interpretation is based on a reductive and partial reading of Christian personalism, which he mistakenly associates with an anthropological dualism.

Keywords: Person, personalism, biopolitics, impersonality, ontological dignity, dispositive.

Recibido: 11/09/2025

Aceptado: 18/02/2026

* Centro de Investigación Social Avanzada. E-mail: jose.angeles@cisav.mx. ORCID 0000-0002-1280-4706

1. Introducción

La influencia y relevancia de Roberto Esposito en la filosofía política contemporánea es indiscutible. Más allá de su asociación con figuras como Giorgio Agamben y Antonio Negri —con quienes integra el núcleo principal de lo que se ha denominado la *Italian Theory*—, su pensamiento destaca por la elaboración de categorías que han impactado profundamente en corrientes filosóficas de carácter “antihegemónico” y “deconstructivo”. En particular, sobresalen dos categorías fundamentales en su obra: lo impolítico y lo impersonal. Desde estas nociones, y en sintonía con el talante crítico propio de la *Italian Theory*, Esposito se propone repensar categorías clásicas del canon filosófico occidental. A través de una aproximación “genealógica”, influida por Michel Foucault¹, Esposito examina diversos dispositivos que estructuran la vida moderna, tales como la vida misma (*bios*, en relación con el biopoder y la biopolítica), la comunidad, la persona y la política. No obstante, en el presente trabajo nos centraremos exclusivamente en su análisis del “dispositivo de la persona” y su correlato dialéctico: lo impersonal, la tercera persona.

Para desarrollar su crítica al dispositivo de la persona, Esposito recurre a una lectura genealógica singular de dicho concepto, entendiendo que, en tanto dispositivo, la noción de persona opera como una forma de biopoder² que, lejos de cumplir con su promesa de inclusión, produce exclusión. A juicio de Esposito, esta dinámica se origina en la estructura dualista que subyace tanto a la concepción cristiana como a la romana de la persona: una escisión entre cuerpo y alma, que se traduce en una separación entre cuerpo y persona. Esta síntesis, según Esposito, constituye uno de los pilares de la civilización “cristiano-burguesa”³ y ha impregnado profundamente las concepciones jurídicas heredadas de esas tradiciones. Al respecto, afirma: “(...) En este caso se trata de un pasaje obligatorio, en vista de la riqueza de la raíz jurídica del concepto [la persona] no separada de la específicamente cristiana, sino firmemente conectada con ella”⁴.

El propósito de este texto mostrar que las propuestas de Esposito en torno al “dispositivo de la persona” y a “lo impersonal” se fundamentan en un reduccionismo interpretativo de las consideraciones antropológicas

¹ Cfr. M. FOUCAULT, “Crítica y Aufklärung”, en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 11 (1995), pp. 5-26.

² Cfr. M. LAZZARATO, “Del biopoder a la biopolítica”, en *Brumaria*, 7 (2005), pp. 83-90.

³ Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2011, p. 60.

⁴ *Ibid.*

—y estrictamente filosóficas, en el sentido de ser argumentables racionalmente— relativas a la noción de persona. Esposito limita la comprensión de esta noción a lo que él concibe como una interacción recíproca entre su dimensión jurídica (de raíz romana) y su dimensión teológica (de origen cristiano), las cuales, a su juicio, han influido no solo en la filosofía, sino también en la política contemporánea, especialmente a través del discurso de los derechos humanos. En esta línea, y siguiendo a Lazzarato⁵, Esposito sostiene que el “dispositivo de la persona” ha transitado de constituir un biopoder a configurarse como una forma de biopolítica. No obstante, su aproximación —presentada como un análisis filológico o, en sus términos, “genealógico”— prescinde del diálogo complejo con la tradición antropológica y filosófica del pensamiento personalista, a la cual contraponen, sin mediación discursiva ni debate argumentativo, una concepción materialista y vitalista de la condición humana. Asimismo, su enfoque se apoya en una interpretación equívoca de la noción de “persona”, marcada por un trasfondo ontológico de corte nominalista.

2. El dispositivo de la persona según Esposito

Esposito sostiene que la tradición personalista, a la que considera constitutivamente biopolítica, tiende a identificar lo estrictamente corpóreo con lo animal, con una connotación despectiva⁶. Desde su categoría de “lo impersonal” —que desarrolla a partir de una lectura de Simone Weil—, concluye que lo verdaderamente sagrado no es la persona, sino lo impersonal. De ello deriva que, en tanto espacio de lo impersonal, el cuerpo constituiría aquello que es verdaderamente sagrado. No obstante, es preciso aclarar que Esposito no concibe lo “sagrado” como una sacralidad trascendente, sino como una forma de designar lo auténticamente valioso. En esta línea, llega a afirmar que no existen las personas, sino únicamente los cuerpos.

Para Esposito, la noción de persona encierra una paradoja fundamental: a mayor grado de “personalización” corresponde, paradójicamente, una mayor despersonalización. Así lo expresa: “Cuanto más se quiere imprimir el marco personal de la subjetividad, tanto más parece producirse un resultado contrario de sometimiento a un reificante”⁷. Esta situación adquiere una especial gravedad, según el autor, dado que “la referencia normativa a la noción de persona se extiende como man-

⁵ Cfr. M. LAZZARATO, “Del biopoder a la biopolítica”, cit., pp. 83-90.

⁶ Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 18.

⁷ *Ibid.*, p. 41.

cha a todos los ámbitos de nuestra existencia”⁸. Esposito advierte que esta extensión no se limita al ámbito jurídico, donde se ha consolidado como un imperativo fundamental de los derechos humanos y ha desplazado la categoría de ciudadano en el discurso político, sino que va más allá, alcanzando incluso esferas ajenas a la tradición personalista. A su juicio, este fenómeno adquiere un carácter transversal y se manifiesta, por ejemplo, en los discursos bioéticos contemporáneos, en los que tanto posiciones laicas como confesionales coinciden en sostener la primacía ontológica de lo personal sobre lo no personal⁹.

Asimismo, Esposito reconoce que la noción de persona, junto con la de democracia, es una de las más exitosas del léxico filosófico contemporáneo, en parte debido a su notable riqueza semántica —teológica, jurídica y filosófica—, a la que añade un recorrido histórico específico. Sin embargo, en *El dispositivo de la persona* —obra que puede considerarse una corrección o complemento a la primera parte de *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*¹⁰—, Esposito identifica una de las principales dificultades del concepto de persona en su ambición de funcionar simultáneamente como categoría de lo más universal y de lo más singular:

Persona es, por un lado, la categoría más general, capaz de comprender dentro de sí a toda la especie humana, y, por el otro lado, el prisma desde cuya perspectiva tal especie se separa en la división jerárquica, entre clases de hombres definidos, precisamente, por su diferencia constitutiva¹¹.

A partir de lo anterior, Esposito considera comprensible que la noción de persona haya cobrado una relevancia singular tras la Segunda Guerra Mundial, convirtiéndose en eje de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), en cuya redacción —recuerda— participó de forma destacada el filósofo personalista Jacques Maritain. Según Esposito, esta centralidad de la persona fue una respuesta al intento del régimen nazi de reducir al ser humano a su “desnudo componente somático”, interpretado bajo una lógica racial violenta¹².

En su análisis genealógico, Esposito rastrea el origen de la tradición que sitúa el centro de gravedad del pensamiento y de la acción política en el núcleo racional y voluntario del ser humano. En contraposición a esta

⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹ *Ibid.*, pp. 11-12.

¹⁰ Amorrortu Editores, Buenos Aires 2009.

¹¹ Cfr. R. Esposito, *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2009, p. 68.

¹² Cfr. R. Esposito, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 14.

tendencia, señala un movimiento inverso que revaloriza el elemento corpóreo e irreflexivo como sustrato ineludible de lo humano. Este giro se remonta, según él, a las distinciones propuestas por el anatomista Xavier Bichat a inicios del siglo XIX, quien diferenció entre una vida vegetativa e inconsciente y otra relacional y cerebral. Esposito argumenta que dicha distinción fue traducida posteriormente a las esferas filosófica, sociológica y lingüística por autores como Schopenhauer, Comte y Schleicher, respectivamente¹³. A juicio de Esposito, tales distinciones cuestionan radicalmente el predominio del componente subjetivo o personal en la filosofía y la política, y lo conducen a sostener que la organización política no depende de un pacto fundacional entre sujetos racionales, sino de un conjunto de fuerzas e instintos corporales —particularmente aquellos que atraviesan los cuerpos de las distintas poblaciones y que están éticamente connotados.

Desde esta perspectiva, Esposito afirma que el animal representa aquello que separa violentamente al ser humano de sí mismo, sacrificando parte de su humanidad en el momento mismo en que se la quiere preservar como vida cualificada. En este gesto, sostiene, la noción de persona es la primera víctima, dado que el hombre deja de estar habitado por un “núcleo espiritual” y se convierte en un cuerpo puramente coincidente consigo mismo y con su propio “código racial”, susceptible de ser objeto de la maquinaria exterminadora de los campos de concentración¹⁴.

Esposito señala que la filosofía personalista de posguerra se opuso a esta ideología biologicista, que reducía al ser humano a sus determinaciones sanguíneas hereditarias, proponiendo en cambio recomponer su naturaleza sobre la base de su carácter irreductiblemente personal¹⁵. No obstante, advierte que el concepto de persona no logró superar la escisión entre cuerpo y mente, manteniendo al cuerpo como una “zona no personal”. Esta fractura, sostiene, es el verdadero motivo del fracaso de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. El problema de fondo, en su análisis, radica en lo que denomina “el dispositivo de la separación”: la dicotomía implícita en la noción de persona entre la vida del cuerpo y la vida del espíritu. Para esclarecer el origen de este dispositivo, Esposito remite a las tres raíces fundamentales del concepto: la teológica, la jurídica y la filosófica. Considera que:

¹³ *Ibid.*, p. 2.

¹⁴ Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, p. 16.

Más allá de la obvia diferencia de léxico e intención, lo que las reúne en una misma estructura lógica es un indisoluble y contradictorio entrelazamiento de unidad y separación, en el sentido de que la propia definición de lo que es personal [...] presupone una zona no personal, o menos que personal, a partir de lo cual este cobra relieve¹⁶.

A su juicio, tanto la tradición biopolítica como la concepción personalista incurren en una inversión del mismo problema: mientras la primera inscribe al ser humano en su dimensión somática, la segunda revaloriza el componente espiritual sin cuestionar radicalmente dicha escisión.

Esposito vincula este problema estructural a la tradición cristiana, ya desde la formulación del dogma trinitario y, en particular, desde la doctrina de la doble naturaleza de Cristo. Argumenta que, en esta doctrina, las naturalezas divina y humana no están en el mismo plano ontológico. En consecuencia, esta jerarquía se replica en la concepción cristiana del ser humano como compuesto de alma y cuerpo, siendo el alma el único punto de conexión con la persona divina. En este contexto, cita a san Agustín para sostener que las necesidades corporales son concebidas como una especie de enfermedad, lo cual explicaría por qué Maritain, en *Los derechos del hombre y la ley natural*, define a la persona como “un absoluto señor de sí mismo y de sus actos, solo si ejerce un pleno dominio sobre su ingente parte animal”¹⁷.

Sin embargo, la interpretación que Esposito ofrece de *De Trinitate* resulta problemáticamente reduccionista. Al citar selectivamente el pasaje “secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est”, omite el contexto completo en el que san Agustín afirma: “Quapropter singulus quisque homo, quid non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius, sed secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente”¹⁸. Es decir: “He aquí por qué cada hombre individual es imagen de Dios según la mente, no según toda la amplitud de su naturaleza, y es una persona y en su mente está la imagen de la Trinidad”¹⁹. Esta omisión debilita la interpretación de Esposito, ya que san Agustín no niega el valor del cuerpo ni afirma que el hombre sea despre-

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 16. Esposito cita *De Trinitate*, XV, 7, 11.

¹⁸ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Tratado de la Santísima Trinidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1956, p. 851.

¹⁹ *Ibid.*, p. 850.

ciado por su condición corporal. Por el contrario, Agustín explica que no todo en el ser humano participa unívocamente de lo divino, sin que ello implique una desvalorización ontológica del cuerpo. Tampoco sostiene que la salvación consista en dominar la parte animal para acercarse a Dios. La lectura de Esposito, por tanto, proyecta sobre Agustín una tesis que este no formula, a saber: que Dios ama únicamente al ser humano que reprime su corporalidad y que lo desprecia en tanto ser carnal.

A partir de su interpretación de la antropología cristiana, Esposito, en la reelaboración de “El dispositivo de la persona”, incluida en *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*, concluye que dentro del pensamiento personalista cristiano —tanto en san Agustín como en Maritain— “el hombre es persona si, y solo si, es dueño de su parte animal y es también animal solo por poder someterse a aquella parte de sí dotada del carisma de la persona”²⁰. En otras palabras, el pensamiento personalista cristiano, desde una perspectiva moral, no sería sino una prolongación del dualismo platónico ilustrado en la alegoría del carro alado del *Fedro*²¹. En consecuencia, dentro del modelo maritainiano de los derechos humanos, la condición de persona se reservaría únicamente a quienes, desde un punto de vista moral, logren controlar su parte animal mediante el uso de la razón. Esta condición constituye, a juicio de Esposito, un dispositivo que opera sobre la vida humana misma; es decir, un biopoder. Por ello, desactivar el “dispositivo de la persona” implicaría, según el autor, el reconocimiento de que no existe una exigencia moral que imponga la necesidad de “dominar con la razón” la animalidad inherente al ser humano, animalidad que Esposito, como se analizará más adelante, identifica con lo “impersonal”.

Posteriormente, Esposito extiende su análisis desde la antropología cristiana hacia el uso jurídico del término persona en el derecho romano. Allí identifica una relación recíproca entre las primeras formulaciones dogmáticas del cristianismo y la noción romana de “persona”, en la cual percibe el mismo dualismo teológico entre alma y cuerpo, expresado en la distinción conceptual entre *homo* y *persona*. No obstante, en *El dispositivo de la persona*, el autor advierte que:

Merecería una investigación aparte indagar en qué medida la concepción cristiana de la persona está implicada en la metafísica platónica de la subordinación del cuerpo a un principio espiritual superior a él, aunque prisionero de él. O también en la

²⁰ Cfr. R. ESPOSITO, *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*, cit., p. 66.

²¹ Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 246a-254e.

definición aristotélica del hombre como ‘animal racional’, hecha propia (a través de la mediación tomista) por Maritain²².

Retomando *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*, Esposito sostiene que esta subordinación del cuerpo al alma —presente tanto en la tradición romana como en la cristiana— configura un dispositivo orientado a dividir al género humano en categorías claramente diferenciadas y jerárquicamente subordinadas. Así, en la Roma antigua, se distinguía entre *persona* y *homo*, reservándose este último término para designar a los esclavos. Tales distinciones terminológicas revelan, según el autor, una estructura de exclusión e inclusión: un dispositivo que organiza al género humano mediante jerarquías rígidas. Esposito destaca el ejemplo de Gayo, quien al establecer la *Summa divisio personarum*, incorpora la categoría de persona a diferentes clases de hombres, incluyendo a los esclavos, los cuales, sin embargo, son reducidos técnicamente al estatus de *res* (cosa).

De esta forma, Esposito concluye que la noción de persona, en su origen, funciona como un mecanismo de exclusión:

(...) válida exactamente en la medida en que no resulta aplicable a todos —y así encuentra su sentido, precisamente, en la diferencia del principio entre aquellos a quienes se les asignan de tanto en tanto y aquellos a quienes no se les contiene nunca o, hasta cierto punto, les es sustraída—. Solo si existen hombres —y mujeres— que no sean del todo, o no sean en absoluto, consideradas personas, otros podrán serlo o conseguirlo. Desde este punto de vista —para volver a la paradoja de partida—, el proceso de personalización coincide, si se mira desde el otro lado del espejo, con los de despersonalización o reificación. En Roma, era persona quien gozaba de la posibilidad de reducir a otros a la condición de cosa, así como de manera correspondiente, un hombre únicamente podía ser llevado al estatuto de cosa en presencia de otra proclamada persona²³.

En consecuencia, Esposito sostiene que el dispositivo de la persona, en el contexto romano, no se limitaba a ser una figura jurídica, sino que constituía un principio estructural del funcionamiento general del derecho, el cual se caracteriza por la “facultad de incluir mediante la exclusión”.

²² Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., pp. 66-67.

²³ Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 19.

Después de analizar la evolución histórica del concepto de persona, incluyendo la definición clásica de Boecio —“sustancia individual de naturaleza racional”—, Esposito observa que tanto en la tradición romana como en la cristiana el acento recae sobre la racionalidad. Esto, en su opinión, revela una escisión entre mente y cuerpo que, lejos de afirmar a la persona, la niega al excluir su dimensión biológica. De esta forma, Esposito argumenta que la noción de persona ha operado como un paradigma totalizador y excluyente en la filosofía occidental, desde Aristóteles, pasando por Roma y el cristianismo, hasta llegar a los personalistas del siglo XX²⁴.

Asimismo, señala que autores como Hobbes, Locke y Stuart Mill heredan la definición de persona basada en la *Summa divisio* de Gayo, en la cual la noción de persona implica la propiedad. De ello se desprende que la persona poseería su cuerpo, lo que le conferiría la facultad de disponer de él a voluntad. Pero esta estructura dualista —en la que se tiene un cuerpo, pero no se es un cuerpo— revela, según Esposito, la persistente separación entre la persona y la corporalidad en los discursos cristiano, romano y moderno.

Frente a esta tradición, Esposito considera que los resultados del paradigma personalista han sido insuficientes. Así lo expresa:

Lo menos que se puede decir es que no ha conseguido, pese a sus esfuerzos y buenas intenciones, reunir en un único bloque de sentido el espíritu y la carne, la razón y el cuerpo, el derecho y la vida²⁵.

Reconociendo las limitaciones del léxico conceptual moderno —profundamente imbuido de categorías teológico-políticas—, Esposito no aboga por su rechazo absoluto, sino por inscribirlo en un horizonte que permita evidenciar sus contradicciones más notorias y abrir, así, nuevos espacios para el pensamiento.

²⁴ Frente a esta tensión, aparece la crítica al actualismo, es decir, a la concepción según la cual la dignidad o los derechos de la persona dependen de ciertas cualidades activas o funcionales presentes en el individuo, como la racionalidad, la conciencia o la autonomía. Sostener que la fundamentación de la dignidad humana en tales características implica un criterio de inclusión y/o de exclusión es tan problemático como lo que Esposito denuncia. En este sentido, la crítica al actualismo coincide parcialmente con la de Esposito al rechazar definiciones operativas o jurídico-formales de la persona, pero se diferencia profundamente en su solución: mientras Esposito propone la categoría de lo impersonal, el pensamiento personalista reafirma la persona como fundamento ontológico y fuente originaria de dignidad. Así, la verdadera superación del dualismo alma-cuerpo no se encuentra en la disolución de la persona, sino en su comprensión unitaria, encarnada y trascendente.

²⁵ Cfr. R. Esposito, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 33.

En esta línea, Esposito señala que Nietzsche ya había identificado la decadencia irreversible de dicho léxico al cuestionar las dicotomías tradicionales derivadas de la escisión entre alma y cuerpo. Según Esposito, al afirmar que la razón o el alma no son entidades separadas, sino dimensiones orgánicas cuya única expresión es el cuerpo, Nietzsche rompe radicalmente con el dispositivo de la persona²⁶. En este marco, Nietzsche sostiene que no es posible seguir escindiendo al ser vivo en dos capas yuxtapuestas —una espiritual y otra animal—, después de dos milenios de tradición cristiana y romana.

Desde esta perspectiva, Esposito interpreta el gesto nietzscheano como una tentativa de releer la historia occidental a través del “hilo conductor del cuerpo”, en un gesto que se aproxima a lo que Foucault denomina “genealogía”²⁷. Esta relectura, sostiene Esposito, inscribe la filosofía dentro de la biopolítica, oponiéndose a los espiritualismos cuya marca es precisamente esa escisión. En esta clave, el concepto nietzscheano de “voluntad de poder” se manifiesta como una forma de entender la política como algo inherente al cuerpo, en tanto la política es hecha por cuerpos. Por ello, concluye Esposito, Nietzsche vislumbró que en el centro de los conflictos contemporáneos no se encuentra únicamente una disputa por la redistribución del poder, sino también una “gran política” orientada a la deconstrucción de la persona, implicada en la crisis de la doble tradición —teológica y política— de la que procede²⁸.

Desde una perspectiva personalista, la lectura que Esposito hace del gesto nietzscheano como vía hacia una “gran política” corporalista resulta problemática. En efecto, si bien es cierto que la tradición teológico-política ha incurrido con frecuencia en una escisión entre cuerpo y alma —escisión que el pensamiento personalista contemporáneo reconoce y critica—, la solución no pasa necesariamente por disolver la noción de persona en el plano impersonal de la pura biopolítica. Por el contrario, desde el pensamiento personalista²⁹, es precisamente la categoría de per-

²⁶ *Ibid.*

²⁷ M. FOUCAULT, “Crítica y Aufklärung”, cit., pp. 16-18.

²⁸ Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., pp. 34-35.

²⁹ En este texto, el uso del término “pensamiento personalista” se entiende en el marco del personalismo integral propuesto por Juan Manuel Burgos, cuya concepción permite una comprensión amplia, estructurada y filosóficamente rigurosa de la tradición personalista. Según esta perspectiva, se considera personalista a toda corriente filosófica que afirme, explícitamente o en su núcleo doctrinal, que la persona humana, en tanto ser dotado de dignidad eminente, constituye el centro y fundamento de la reflexión filosófica. Esta visión integradora no se limita a una escuela histórica específica ni a una doctrina cerrada, sino que articula los elementos esenciales del pensamiento personalista clásico —dignidad, libertad, relacionalidad, unidad cuerpo-espíritu, vocación trascendente, etc.— con una apertura crítica hacia el diálogo interdisciplinar y las exigencias del pensamiento contem-

sona la que permite integrar de manera armónica y no reductiva la dimensión corporal y espiritual del ser humano.

La crítica personalista a la voluntad de poder nietzscheana parte de su carácter esencialmente unilateral: al subordinar toda forma de existencia a una lógica de afirmación, dominación o autoexpansión, se corre el riesgo de anular la alteridad constitutiva del sujeto y, con ella, toda posibilidad auténtica de relación interpersonal. La persona, para el pensamiento personalista, no es simplemente un cuerpo que ejerce poder ni un lugar desde el cual se despliegan fuerzas vitales, sino un ser abierto a la comunión, dotado de interioridad, dignidad y responsabilidad. La voluntad de poder, leída desde esta óptica, aparece como un paradigma ciego a la fragilidad, a la gratuidad del don y al reconocimiento ético del otro como fin y no como medio.

Además, mientras que para Esposito la deconstrucción de la persona se presenta como una forma de desactivar los dispositivos de exclusión que han operado históricamente en su nombre, el pensamiento personalista sostiene que es precisamente mediante una renovación de la noción de persona —no su eliminación— que es posible desarticular esos mecanismos. La historia de la persona no tiene por qué ser únicamente la de su instrumentalización jurídica o teológica; también puede ser la historia de una afirmación ética del ser humano en toda su complejidad. Frente a una política de cuerpos que arriesga recaer en formas sutiles de biologicismo o voluntarismo, el pensamiento personalista propone una política de personas: una praxis fundada no en la fuerza o en el poder, sino en la dignidad irreductible de cada ser humano.

Así, en lugar de rechazar la categoría de persona como un legado incompatible con la crítica desde los márgenes de los biopoderes, el pensamiento personalista invita a repensarla desde dentro, como una clave para reconciliar cuerpo y espíritu, naturaleza y libertad, sin sacrificar ni la corporeidad vivida ni la interioridad. Allí donde Nietzsche ve una dualidad irreconciliable, el pensamiento personalista propone una síntesis viviente, no para restablecer jerarquías y órdenes sociales, sino para abrir un horizonte verdaderamente humanizador de convivencia, responsabilidad y justicia.

poráneo. Desde esta concepción, se reivindica la centralidad ontológica, epistemológica y moral de la persona, no como objeto entre otros, sino como sujeto irreductible que interpela y orienta toda búsqueda filosófica auténtica. Cfr. J. M. BURGOS, “¿Qué es el personalismo integral?”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 12 (2020), pp. 13-18.

3. La impersonalidad y el dualismo personalista, según Esposito: una crítica desde el pensamiento personalista

En continuidad con la lectura genealógica nietzscheana que deconstruye el dispositivo de la persona a partir del protagonismo del cuerpo en la historia de Occidente, Esposito introduce el pensamiento freudiano como un complemento crucial en su argumentación. Particularmente, en *Psicopatología de la vida cotidiana*³⁰, Freud tematiza, según Esposito, una tensión fundamental entre lo personal y lo impersonal: una dialéctica donde la identidad se entrelaza con su propia negación, la alteridad³¹. La experiencia cotidiana, sostiene Esposito, se configura como una zona de ambigüedad donde la “persona” y la “impersona” cohabitan de manera enigmática. El inconsciente aparece aquí como ese “otro” —ajeno, impersonal— que impugna la supuesta autonomía del sujeto personal desde el interior mismo de su estructura psíquica.

En este sentido, Esposito subraya que la fuerza de la tesis freudiana consiste en revelar la permeabilidad de los límites del sujeto personal. Lejos de constituir un centro cerrado de identidad racional, la persona, tal como ha sido concebida por la modernidad filosófica, estaría atravesada por fuerzas que la exceden y desbordan: lo inconsciente, lo corporal y lo pulsional. Desde esta óptica, el inconsciente —como aquello que no puede ser sometido a la voluntad ni domesticado por la razón— evidenciaría que la tradicional escisión mente/cuerpo sobre la que se ha construido la noción de persona resulta, en última instancia, ficticia. La individuación no sería entonces una afirmación de la identidad personal, sino el efecto de una alteridad constitutiva: la subjetividad como resultado de lo impersonal³².

Esta crítica se extiende al plano jurídico y político mediante la lectura que Esposito propone de Weil³³. En su análisis, el derecho y la noción de persona aparecen como instancias correlativas en la constitución de un dispositivo que separa al ser humano concreto de su cuerpo vivido. La persona, en tanto categoría jurídica, excluiría del acceso a la justicia precisamente a quienes no pueden cumplir con sus criterios de propiedad

³⁰ Alianza, Madrid 2011.

³¹ Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 37.

³² *Ibid.*, p. 39.

³³ Cita Esposito a Weil: “(...) Un transeúnte va por la calle: tiene los brazos largos, ojos celestes, una mente en la que se agitan pensamientos que ignoro y que acaso sean mediocres (...). Si en él la persona humana correspondiera a todo lo que para mí resulta sagrado, fácilmente podría sacarle los ojos. Una vez ciego, será una persona humana exactamente como lo era antes. En absoluto habré afectado en él a la persona humana. Solo habré destruido sus ojos”. *Ibid.*, p. 65.

o reconocimiento, lo que perpetuaría formas contemporáneas de esclavitud: prostitución forzada, trabajo infantil, explotación económica, etc. Para Esposito, la justicia auténtica no puede fundarse en la noción de persona, sino en la sacralidad de lo impersonal —el cuerpo vulnerable, desprotegido, no cualificado por el derecho.

Ahora bien, esta crítica, aunque fecunda en su denuncia de los límites del uso jurídico del nombre “persona” y en su exposición de los peligros del dualismo antropológico, resulta insuficiente si se la contrasta con la perspectiva del pensamiento personalista filosófico. En efecto, si bien el pensamiento personalista reconoce los riesgos del formalismo jurídico y del espiritualismo abstracto que a veces ha acompañado la noción de persona, no acepta que la respuesta sea la disolución de dicha noción en lo impersonal. Antes bien, propone una reformulación radical de la idea de persona que, lejos de ignorar lo corporal y lo inconsciente, los integra como dimensiones constitutivas de la persona humana.

La crítica personalista objeta que reducir la individuación a una alteridad impersonal —ya sea bajo la forma del inconsciente freudiano o de la voluntad nietzscheana— termina por vaciar a la persona de su interioridad, de su capacidad de donación, de relación y de responsabilidad. El cuerpo, por supuesto, no es accesorio, ni una mera carcaza, ni debe ser subordinado a la razón en una clave platónica o racionalista. Pero tampoco puede ser absolutizado como el único lugar de lo sagrado, como propone Esposito a partir de Weil, sin recaer en una forma de vitalismo que ignora la dimensión de la libertad, del sentido y de la trascendencia personal.

Desde esta óptica, la pretensión de sustituir la noción de persona por lo impersonal como fundamento de lo verdaderamente humano implica una inversión crítica del orden antropológico. Si lo impersonal deviene criterio de sacralidad —como sostiene Esposito en diálogo con Weil—, entonces se diluye la singularidad irreplicable de cada ser humano en un flujo anónimo y desencarnado de fuerzas, impulsos o determinaciones prepersonales. Esta concepción despersonalizante, que fragmenta al sujeto y lo reduce a un campo de afectos impersonales o de materialidad biológica, encuentra su correlato fenomenológico en la distinción entre *Körper* y *Leib* desarrollada por Husserl³⁴ y ampliamente desarrollada por Michel Henry³⁵. Mientras que *Körper* designa el cuerpo como objeto físi-

³⁴ Cfr. E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, FCE/UNAM, México 1997, pp. 200-202.

³⁵ Cfr. M. HENRY, *Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, Sígueme, Salamanca 2007, p. 32.

co exteriorizable, *Leib* remite a la vivencia subjetiva del cuerpo vivido, interior, afectivo, inseparable del yo. Henry profundiza esta línea mostrando que el cuerpo no es simplemente una presencia material, sino el lugar originario de la autoafección y de la manifestación radical de la vida subjetiva. Husserl, en *Ideas II*, denominará a esta unidad *Leibkörper*³⁶.

A partir de este marco, se puede afirmar que reducir el cuerpo a pura impersonalidad —como hace Esposito al oponerlo dialécticamente a la persona— supone ignorar su dimensión *leiblich*, es decir, su pertenencia radical al sí mismo encarnado. Así, en lugar de anular la categoría de persona, la tarea filosófica debería ser la de repensarla desde una fenomenología del ser-cuerpo-vivo, en la cual el cuerpo no es objeto ni mera determinación metodológica, sino expresión viviente del sujeto personal. La justicia, por tanto, no puede asentarse exclusivamente sobre la base de la vulnerabilidad biológica del *Körper*, sino que requiere el reconocimiento ontológico del cuerpo como cuerpo de alguien, un *Leib* portador de dignidad. Solo así se puede sostener una igualdad auténtica que no se reduzca a la gestión de vidas vulnerables, sino que se fundamente en la afirmación de la persona como ser viviente, encarnado y responsable. El pensamiento personalista, lejos de desechar la noción de persona, la resignifica desde esta antropología integral, capaz de articular cuerpo y subjetividad, vulnerabilidad y dignidad, vida y sentido.

En última instancia, el problema no radica en la noción de persona en sí, sino en su instrumentalización histórica: la persona no es una máscara ni una entidad cerrada en sí misma, sino una apertura a la alteridad, un ser-en-relación que no puede reducirse ni al yo cartesiano ni al cuerpo objeto. Así, frente a la deconstrucción impersonalista de Esposito, el pensamiento personalista propone una reconstrucción crítica y relacional de la persona: no como dispositivo de exclusión, sino como núcleo de comunión, dignidad y justicia auténtica.

Es significativo advertir que la lectura de Esposito sobre la noción de persona se fundamenta, de manera constante, en una estructura antropológica dualista. Para analizar esta dependencia conceptual con mayor profundidad, sería necesario desarrollar con amplitud el problema mente-cuerpo, a fin de examinar si la posición “corporalista” del autor italiano desemboca, en última instancia, en una forma de dualismo. Aunque es cierto que su propuesta no se invalida automáticamente por esta posible contradicción, para sostener su tesis sobre la impersonalidad como

³⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, FCE/UNAM, México 2013, p. 89.

crítica al dispositivo de la persona, Esposito debe demostrar previamente cómo dicha noción produce una escisión entre mente y cuerpo, y, en consecuencia, justificar que “solo hay cuerpo”.

No obstante, incluso si se aceptara esta reducción antropológica, surge una cuestión crucial: ¿qué sucede con las funciones conscientes y su correspondiente exigencia de respuesta a la realidad? Aun si se interpretaran como funciones materiales del cerebro, tal explicación no resuelve el problema de fondo de la unidad mente-cuerpo, ni es coherente con la concepción personalista, que sostiene que la persona es, de forma constitutiva, cuerpo y mente, en una unidad substancial. De aceptar la lectura de Esposito, se incurre en una nueva forma de dualismo, ahora entre cuerpo y estados mentales (conscientes e inconscientes).

4. Del cuerpo impersonal al *suppositum humano*: la crítica personalista al paradigma biopolítico

Más allá de la discusión antropológica y filosófico-mental, las implicaciones políticas de la propuesta de Esposito son de gran relevancia. En efecto, al rechazar la concepción realista de la persona y tomar como base las reflexiones de Bichat, Nietzsche, Freud y Weil, parece sugerir que el ámbito de lo político debe comprenderse como una expresión de lo volitivo y corpóreo, es decir, como una manifestación de lo impersonal. Para Esposito, la política no debería ser “domesticada” por la razón, ya que, desde su perspectiva, esta necesidad de control racional responde exclusivamente al dispositivo moderno de la persona, el cual sería, en última instancia, un artificio de dominación sobre la corporalidad.

El núcleo de la crítica de Esposito radica en la tesis de que la noción moderna de persona no es unitaria, sino que está atravesada por escisiones estructurales entre mente y cuerpo, entre ley y vida o entre sujeto y comunidad. Según él, la antropología subyacente al dispositivo de la persona ha producido un alejamiento entre lo viviente y su reconocimiento jurídico. No obstante, su argumento presupone que lo único verdaderamente existente es el cuerpo, concebido como ámbito de impersonalidad. Así, se sostiene que el dispositivo de la persona identifica a la persona como poseedora de un cuerpo, pero no como cuerpo en sí misma, reproduciendo una visión, según él, cristiana, en la que cuerpo y alma se relacionan dualistamente.

Frente a esta interpretación, cabe responder desde una lectura más precisa del pensamiento cristiano y, en particular, desde la antropología de inspiración tomista. Como señala Guardini, la persona no se reduce a sus facultades (alma, voluntad, entendimiento), sino que es la forma de

la pertenencia a sí: una totalidad unificada en la que cada componente está “personalizado” y asumido por el sujeto. En este sentido, la persona humana no es un alma encerrada en un cuerpo ni un cuerpo habitado por una conciencia, sino una unidad substancial entre ambos. Dice Guardini:

A la pregunta: ¿qué es tu persona? No puedo responder: mi alma, mi entendimiento, mi voluntad, mi libertad, mi espíritu. Nada de ello es todavía la persona, sino, por así decirlo, su materia; la persona es el hecho de que todo ello consiste en la forma de la pertenencia a sí. De otro lado, empero, esta “materia” existe verdaderamente en esta forma y se encuentra, por tanto, completamente en el carácter de la persona. La realidad entera del hombre, y no solo, por ejemplo, la conciencia o la libertad, pertenece al ámbito de la persona, se encuentra bajo su responsabilidad y recibe el sello de la dignidad. Lo cual no dice nada, naturalmente, acerca de hasta qué punto aquella realidad ha alcanzado, de hecho, una auténtica actitud personal³⁷.

Desde una perspectiva teológica, que Esposito reconoce como parte del dispositivo cristiano, la dignidad humana no proviene de capacidades funcionales o de reconocimiento jurídico, sino de su condición de criatura hecha a imagen de Dios (*imago Dei*). Tal fundamento permite una igualdad ontológica radical entre todas las personas humanas, sin distinciones étnicas, sociales o sexuales, como afirma san Pablo:

Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la Promesa³⁸.

Si bien podría objetarse que estas fundamentaciones son exclusivamente teológicas, el pensamiento cristiano ha intentado históricamente dar razón filosófica de esta unidad. En el caso de santo Tomás de Aquino, la persona humana se concibe como una sustancia compuesta de alma y cuerpo, donde el alma racional es forma del cuerpo. Así, cuando el cuerpo muere, la persona también muere, aunque el alma subsista como sustancia incompleta³⁹. La promesa escatológica de la resurrección de la

³⁷ Cfr. R. GUARDINI, *Mundo y persona*, Ediciones Encuentro, Madrid 2000, p. 109.

³⁸ *Ga* 3, 27-29.

³⁹ Cfr. T. DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 3.

carne no tendría sentido alguno en una antropología dualista. De ahí que el tomismo sea, propiamente, un “monismo con dualismo de propiedades”: unidad substancial con facultades materiales y espirituales.

Desde esta perspectiva, la afirmación de Esposito según la cual “la persona no coincide con el cuerpo en el que se inserta, así como la máscara no conforma nunca una unidad con el rostro del actor que se la coloca”⁴⁰, resulta inexacta. La persona no se inserta en ninguna parte; ella es *actus essendi*, un modo singular de ser en el mundo, unidad irreductible de alma y cuerpo. Por tanto, la crítica de Esposito, al menos en lo que respecta a la antropología cristiana, parte de una interpretación sesgada del pensamiento personalista, en especial del de raíz tomista. Como se ha mostrado, el pensamiento personalista no es, ni ha sido, una doctrina dualista.

En primer lugar, el pensamiento personalista no puede entenderse como una mera prolongación del dualismo cartesiano o como una simple máscara jurídica impuesta sobre cuerpos biológicos, como sugiere Esposito. El pensamiento personalista sostiene que la persona es, ante todo, una presencia espiritual. Sin embargo, esta presencia no se da nunca como abstracción desencarnada, sino únicamente a través de sus encarnaciones concretas. El ser personal no es una idea pura separable del cuerpo, sino una interioridad en acto que se expresa y realiza en su corporeidad. El cuerpo no es prisión ni adversario del espíritu, sino su manifestación visible, su lenguaje originario. La encarnación no constituye una alienación del yo, sino la condición misma de posibilidad del ser personal: solo encarnada la persona puede estar presente, actuar, amar y significar.

Desde esta perspectiva, según Jaime Vilaroig, se comprende también el sentido propio de la filosofía personalista⁴¹. ¿Para qué filosofa un personalista? Para recordar algo tan elemental como frecuentemente olvidado: que la persona es la realidad originaria sobre la que se funda todo, incluso la filosofía misma. Más allá de la antigua disputa acerca de si la filosofía es *ancilla theologiae*, cabe afirmar con mayor radicalidad que es *ancilla personae*: las cosas, las ideas y las construcciones teóricas están en función de la persona, y no la persona en función de ellas. Si en la práctica esto se invierte, el personalismo interviene precisamente para restituir el orden.

⁴⁰ Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 74.

⁴¹ Cfr. J. VILAROIG, “Sentido de la filosofía desde la tradición personalista”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 6 (2017), pp. 117-131; p. 124.

El cometido del personalismo consiste, así, en mostrar que la persona es el protosentido, el sentido originario del que participan todas las cosas. Objetos, sistemas y filosofías poseen significado en la medida en que se ordenan a la persona y se dejan iluminar por ella. No es la filosofía la que otorga dignidad a la persona; es la persona la que confiere sentido a la filosofía. En última instancia, es la persona —interioridad encarnada, espíritu presente en el mundo— la que da sentido a todo lo demás.

Frente a la lectura de Esposito que identifica a la persona con una construcción jurídico-política destinada a excluir, el pensamiento personalista propone una concepción relacional y comunitaria del sujeto: afirma que la persona se constituye en la comunión, en la apertura al otro, y no en la clausura sobre sí. La verdadera impugnación a los dispositivos de exclusión no pasa por disolver la noción de persona, sino por liberarla de sus falsificaciones individualistas y posesivas. En este sentido, la crítica de Esposito omite la vertiente solidaria, sacrificial y trascendente que define al pensamiento personalista.

Desde el pensamiento del Aquinate, la unidad ontológica personal se fundamenta en la noción de alma como forma del cuerpo. No se trata de una dualidad yuxtapuesta, sino de una unidad substancial en la que la dimensión espiritual del ser humano —el entendimiento, la voluntad— está intrínsecamente ligada a su corporeidad. Al reducir al ser humano a lo “impersonal” del cuerpo, Esposito incurre en una paradoja: pretende liberar al sujeto de las imposiciones normativas de la razón, pero lo priva, con ello, de su capacidad de autodeterminación ética. En nombre de la impersonalidad, se anula la responsabilidad, la libertad y la vocación trascendente que definen a la persona.

Asimismo, su intento de desplazar la dignidad desde la persona hacia el cuerpo impersonal deja sin fundamento ontológico la exigencia moral de justicia. Si toda normatividad jurídica es sospechosa por basarse en la categoría de persona, ¿qué criterio permite entonces defender a los más vulnerables? ¿No reproduce esto, de modo invertido, la lógica de exclusión que denuncia? En cambio, la tradición personalista, al concebir a la persona como sujeto de dignidad y responsabilidad, sostiene que toda estructura jurídica debe estar orientada a la protección de lo humano en su integridad, precisamente porque toda persona —aun en el sufrimiento, la dependencia o la impotencia— conserva su dignidad ontológica inviolable.

En conclusión, la propuesta de Esposito, aunque valiosa en su crítica a las reducciones instrumentalistas de la persona, no logra ofrecer una

alternativa que verdaderamente “salve” a los concretos singulares que sufren —en su caso, los cuerpos.

Aunque no ha sido desarrollado en detalle en este trabajo, cabe señalar que las relaciones que propone Esposito entre las concepciones romana (jurídica), cristiana (teológica) y moderna (filosófica) dentro del llamado dispositivo de la persona se presentan de manera poco clara y escasamente fundamentada. Nos atrevemos a sostener que, una vez esclarecida la verdadera dimensión realista de la persona, dichas relaciones resultarían, en buena medida, invalidadas. Tal vez la noción de persona que propone Esposito tenga cierta coherencia en el marco conceptual de la Roma Antigua —donde, según señala, “nadie era persona a todos los efectos y para siempre”⁴²—, pero una antropología personalista, como la que aquí se ha reconstruido, hace inconcebible tal afirmación, pues la noción de persona conlleva una unidad ontológica e irreductible.

En el plano político, y más allá de la crítica antropológica, debe subrayarse una tesis de fondo que, si bien no aparece explícitamente en *El dispositivo de la persona*, sí se desarrolla en *Tercera persona*: la idea de que los derechos humanos, al basarse en una noción dualista de persona, carecen de una verdadera fundamentación y deben ser repensados desde una perspectiva impersonal⁴³. Esta afirmación tiene implicaciones relevantes, ya que sugiere que todo el aparato conceptual de los derechos humanos se apoya sobre un constructo metafísico problemático que requiere ser desactivado.

Sin embargo, esta crítica parte de una lectura reduccionista del término “persona”, tal como aparece en la mayoría de las declaraciones internacionales y ordenamientos jurídicos. En estos contextos, la persona es generalmente comprendida, desde un nominalismo, como una *fictio iuris*, es decir, como una categoría jurídica funcional, cuyo contenido ontológico no se especifica. En los marcos positivistas y nominalistas predominantes, la palabra “persona” no designa necesariamente una entidad real ontológicamente unificada, sino simplemente un sujeto de derechos reconocido por una convención jurídica. Desde esta perspectiva, el análisis de Esposito pierde eficacia, pues el término que él deconstruye no es equivalente al que defienden los pensadores personalistas.

La clave del debate radica en la fundamentación filosófica de los derechos humanos y en la pregunta por la naturaleza del sujeto al que tales derechos se atribuyen. Maritain, uno de los impulsores de la Declaración

⁴² Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 60.

⁴³ Cfr. R. ESPOSITO, *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*, cit., p. 14.

Universal de los Derechos Humanos de 1948, ya advertía que dicho documento carecía de una base metafísica sólida que explicara el fundamento último de la dignidad humana⁴⁴. El consenso pragmático que lo hizo posible evitó la especulación filosófica, lo cual derivó en una concepción vaga y formal de la persona. Como resultado, la noción de persona en los instrumentos internacionales contemporáneos se presenta más como un símbolo político-moral que como el resultado de una reflexión filosófica profunda.

Así, los derechos humanos no se derivan deductivamente de un concepto universal de persona, sino que emergen desde la afirmación radical del valor de cada ser humano individual. La universalidad de los derechos humanos no proviene de una abstracción conceptual, sino del reconocimiento ontológico de la dignidad compartida por todos los seres humanos en cuanto tales, y no en función de determinadas propiedades contingentes. En este sentido, los derechos se afirman desde el acto de ser personal, que constituye al individuo como único, irrepetible y dotado de una dignidad inviolable.

Ante este panorama, la tradición personalista del derecho natural, sostiene que una fundamentación auténtica de los derechos humanos requiere una comprensión realista de la persona humana. Dicha comprensión no puede reducirse a criterios funcionales —como la racionalidad, la autonomía o la autoconciencia—, sino que debe partir del reconocimiento del *suppositum* humano como una entidad singular e irreductible, portadora de una dignidad ontológica intrínseca. En este sentido, el pensamiento personalista rechaza toda forma de actualismo, es decir, aquellas perspectivas que fundamentan los derechos humanos a partir de cualidades operativas o condiciones activas presentes en el sujeto. En contraposición, propone una aproximación fenomenológico-experiencial que reconoce en cada ser humano concreto e irrepetible el fundamento originario de su dignidad, precisamente en cuanto tal singularidad. Así entendida, la persona no es definible por su funcionalidad social ni por sus capacidades contingentes, sino por el hecho de ser un sujeto ontológicamente constituido como portador de dignidad. Esta concepción supone una ruptura decisiva con las visiones actualistas que, al condicionar el reconocimiento de la dignidad a determinadas cualidades activas, tienden a excluir a los más vulnerables: embriones, personas con discapacidades severas o ancianos con deterioro cognitivo, entre otros.

⁴⁴ Cfr. J. MARITAIN, *El hombre y el estado*, Ediciones Encuentro, Madrid 2023, pp. 87-120.

Para Díaz, el principal enemigo del pensamiento personalista es el actualismo, entendido como aquella concepción filosófica que disuelve la identidad personal en una serie de actos discontinuos, fragmentarios y sin unidad ontológica⁴⁵. En esta perspectiva —representada históricamente por Sartre y Bernard-Henri Lévy—, la persona ya no posee una consistencia interna ni una perennidad que le permita decirse como “yo” en sentido pleno. El sujeto se convierte en una especie de efecto fugaz, activado únicamente en el momento en que “se ocupa de algo”, y desaparece en cuanto cesa esa ocupación. No hay un principio unificador de las experiencias; el sujeto no es sustancia, ni núcleo, ni centro. Como señala Díaz, el actualismo niega toda densidad ontológica al sujeto: ya no hay promesa, ni fidelidad, ni posibilidad de ser fundamento de nada. La subjetividad se apaga como una bombilla fundida, y el yo se reduce a una máscara social, a una ficción útil, pero carente de interioridad o verdad⁴⁶.

Este vaciamiento del sujeto es radicalmente incompatible con el pensamiento personalista, que afirma la unidad, dignidad e irreductibilidad del ser humano como *suppositum* dotado de interioridad, libertad y responsabilidad. Para el pensamiento personalista, la persona no es una mera secuencia de actos ni una función social, sino una realidad ontológica plena que subsiste más allá de sus manifestaciones empíricas. Por ello, el actualismo no solo niega la consistencia del yo, sino que socava las bases antropológicas de la ética, la política y el derecho, al hacer imposible la noción de responsabilidad, compromiso o dignidad estable.

Es importante señalar que Esposito también es consciente de este peligro. Aunque su crítica al “dispositivo de la persona” apunta a desmontar los mecanismos de exclusión asociados a ciertas configuraciones históricas del concepto de persona, él mismo advierte, en *Tercera persona*, sobre los riesgos de reducir la subjetividad a categorías meramente funcionales o jurídicas, y reconoce que la noción de persona, incluso con sus ambigüedades, sigue siendo una herramienta importante para evitar la reificación del ser humano. Esposito denuncia la forma en que la categoría de persona puede funcionar como filtro biopolítico, pero no por ello abandona toda forma de subjetividad; más bien, intenta explorar un espacio intermedio —“la tercera persona”— que escape tanto al individualismo sustancialista como al anonimato de la pura impersonalidad.

Así, aunque sus caminos divergen, tanto Díaz como Esposito coinciden en diagnosticar el actualismo como una amenaza contemporánea a

⁴⁵ Cfr. C. DÍAZ, *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Ediciones Mounier, Madrid 2002, pp. 7-9.

⁴⁶ *Ibid.*

la identidad subjetiva. El primero, desde una defensa ontológica y moral de la persona como núcleo irreductible; el segundo, desde una crítica política que advierte cómo ciertas formas modernas de “categorizar” la subjetividad son en realidad biopoderes. En ambos casos, el actualismo aparece como una forma de desfondamiento del sujeto, que lo hace incapaz de asumir responsabilidad, mantener continuidad o sostener una ética del compromiso. Frente a ello, la respuesta del pensamiento personalista consiste en reafirmar la unidad viviente y espiritual del ser humano, mientras que la de Esposito busca imaginar nuevas formas de subjetividad más allá de la tradición metafísica cristiana.

5. Contra la impersonalidad biopolítica y lo *tout-fait*: hacia una rehabilitación crítica de la noción de persona

La misma crítica de Esposito al uso de la categoría persona como “biopoder” y “dispositivo” puede extenderse a ciertos usos políticos del pensamiento personalista que proclaman “poner a la persona en el centro”, pero que carecen de una auténtica reflexión antropológica sobre lo que la persona es. Tales enfoques reducen el pensamiento personalista a un eslogan ideológico, convirtiéndolo en un fetiche justificativo de programas políticos cuya coherencia filosófica es, en el mejor de los casos, deficiente. Pareciera que es esta versión empobrecida del pensamiento personalista la que Esposito critica en sus obras, sin distinguirla adecuadamente del pensamiento personalista filosófico y teológico enraizado en la tradición cristiana y realista.

Desde una perspectiva integral, la persona no puede reducirse a una construcción conceptual o a una ficción funcional del orden jurídico-político, fácilmente desmantelable por una crítica genealógica de corte foucaultiano. Antes bien, siguiendo la intuición de Maritain, la persona es “subsistencia espiritual” y, en términos guardinianos, un “viviente-concreto” cuya dignidad precede a cualquier forma de organización social o estatal. Esta anterioridad ontológica implica que el reconocimiento de la dignidad humana y de los derechos fundamentales no se apoya en consensos históricos ni en definiciones operativas, siempre contingentes y revisables, sino en el fundamento sólido del *actus essendi* humano, en cuanto apertura constitutiva a la verdad, al bien y al otro. Tal arraigo ontológico garantiza que los derechos humanos no se vean reducidos a meras convenciones, sino que se afirmen como exigencias objetivas derivadas de la misma estructura del ser personal.

Por ello, la crítica espositiana resulta, en última instancia, insuficiente. Su propuesta de impersonalidad como fundamento de una política alter-

nativa no puede sostener una ética del respeto, la justicia y la responsabilidad. Si se elimina la noción de persona, ¿quién es el sujeto de derechos?, ¿quién merece cuidado y protección?, ¿qué impide que la biopolítica, denunciada por Esposito, derive en un nuevo totalitarismo impersonalista?

La tradición personalista, especialmente en sus vertientes tomistas y fenomenológicas, ofrece una respuesta más coherente y profunda: el ser humano es persona no por decisión social ni por cumplimiento de criterios funcionales, sino porque es un ser singular, relacional, trascendente y dotado de dignidad. Su reconocimiento no es un privilegio otorgado por el Estado, sino una exigencia ontológica que toda política verdaderamente humana debe respetar.

Frente a la impersonalidad espositiana, el pensamiento personalista recuerda que lo verdaderamente humano no se diluye en lo genérico, sino que se realiza en lo concreto, en cada rostro, en cada vida singular, en cada acto de libertad y responsabilidad. Solo una política fundada en esta realidad puede aspirar a ser justa.

El riesgo de vaciar el pensamiento personalista de su densidad ontológica y convertirlo en una etiqueta ideológica no es menor. En este sentido, la crítica de Esposito, aunque problemáticamente generalizante, señala una tendencia real: la instrumentalización del nombre “persona” como instrumento de legitimación política. Cuando el pensamiento personalista es reducido a una consigna —a menudo repetida sin matices por movimientos de inspiración cristiana—, se convierte en lo que Bergson y Péguy llamaban un “tout-fait”: una categoría cerrada, una fórmula prefabricada que deja de remitir a la experiencia viva y al dinamismo del pensamiento, y que por tanto pierde su capacidad crítica y generativa.

La noción de *tout-fait*, desarrollada por Bergson⁴⁷ en su crítica a la lógica mecánica de ciertos conceptos filosóficos, y retomada por Péguy⁴⁸ para denunciar la esclerotización de ideas religiosas y políticas, alude precisamente a esa forma de pensamiento que ha renunciado a la interrogación viva. Lo *tout-fait* es el concepto prefabricado, cerrado, clausurado, repetido sin problematización. Aplicado al ámbito del pensamiento personalista, este análisis nos permite comprender cómo el término “persona” puede convertirse en un significante vacío, funcional a estructuras ideológicas que instrumentalizan su fuerza moral sin comprometerse

⁴⁷ Cfr. H. BERGSON, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Félix Alcan, Paris 1903, p. 117.

⁴⁸ Cfr. C. PÉGUY, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonniene*, Gallimard, Paris 1935, p. 22.

con su exigencia ontológica. La persona, entendida como sujeto de dignidad y responsabilidad, es sustituida por una máscara nominal, empleada para sostener proyectos que poco tienen que ver con la afirmación integral de la persona humana.

En este contexto, el nombre “persona” corre el riesgo de convertirse en una *valise word* (palabra valija), es decir, un término polisémico utilizado con eficacia retórica, pero sin compromiso conceptual. Tal uso se acomoda bien al lenguaje de la política contemporánea, en la que se privilegia la ambigüedad útil por encima de la claridad filosófica. Esta práctica no solo empobrece el pensamiento, sino que configura lo que Foucault llamaría un “dispositivo de saber-poder”⁴⁹: un sistema en el que ciertos conceptos son vaciados de su contenido original para operar como instrumentos de regulación social y control simbólico. En este sentido, la palabra “persona”, en tanto *tout-fait*, puede ser cooptada por dinámicas biopolíticas, especialmente si es utilizada para distinguir entre “personas plenas” (aquellas que poseen determinadas capacidades o cumplen ciertos requisitos sociales) y “no-personas” o “personas disminuidas”, excluidas de facto del reconocimiento jurídico y moral.

La crítica de Esposito al “dispositivo de la persona” puede ser comprendida desde este marco. Para él, la noción moderna de persona —derivada de una supuesta escisión originaria entre cuerpo y alma, entre vida y ley— ha funcionado como un mecanismo de exclusión y dominación. Aunque esta crítica no alcanza con justeza la densidad de la filosofía de la persona y del pensamiento personalista, sí resulta eficaz para denunciar ciertos usos del término que han devenido meramente instrumentales. La paradoja radica en que una noción originalmente formulada para proteger la dignidad humana puede ser utilizada para establecer nuevas formas de exclusión, si su contenido ontológico se pierde en favor de definiciones funcionales, normativas o jurídicas desarraigadas.

Desde la perspectiva del pensamiento personalista filosófico, esta instrumentalización representa una traición a la verdad profunda del concepto de persona. La persona no puede ser reducida a una categoría jurídico-política ni a una funcionalidad biológica o psicológica. Es más bien un *actus essendi*, una realidad ontológicamente fundada cuya dignidad emana de su ser mismo, no de sus capacidades actuales ni de su utilidad para el cuerpo social. Desde esta comprensión, todo ser humano, por el solo hecho de existir como *suppositum* singular, posee una dignidad inviolable y una unicidad irreductible.

⁴⁹ Cfr. M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México 2002, p. 188.

Conclusión

La tradición cristiana, recuperada en clave personalista, ha insistido en que la persona no es simplemente un individuo de la especie humana, sino una subsistencia espiritual y corporal unificada, dotada de interioridad, libertad y apertura a la trascendencia. En este marco, cualquier intento de convertir la noción de persona en un mero significante político —ya sea para justificar un programa electoral o para estructurar un sistema jurídico abstracto— implica su desnaturalización. Esta desnaturalización, además, puede convertirse en una forma de biopoder, en la medida en que delimita arbitrariamente quién merece ser reconocido como persona y quién no, estableciendo jerarquías entre vidas dignas y vidas “descartables”.

En la genealogía de estas prácticas, el lenguaje desempeña un papel central. La conversión del concepto de persona en *tout-fait* permite su circulación sin fricción en los discursos públicos, precisamente porque su significado es suficientemente vago como para acomodarse a diferentes intereses. Este proceso, sin embargo, implica una renuncia a la dimensión crítica y metafísica del pensamiento: la traición de los intelectuales no consiste en abandonar las ideas, sino en repetir las como fórmulas muertas, desprovistas de experiencia y verdad. El pensamiento personalista, en tanto filosofía del ser-persona, no puede ser reducido a una técnica de gobernanza ni a un código ético genérico: requiere una constante reapropiación desde la experiencia viva del encuentro con el otro, del sufrimiento, de la fragilidad, de la libertad y de la esperanza.

Frente a estas derivas, se vuelve imprescindible una recuperación del pensamiento personalista en su radicalidad originaria, no como doctrina cerrada, sino como actitud filosófica atenta a la realidad viva de la persona humana. Tal tarea exige, en primer lugar, rechazar toda forma de nominalismo político que, desprovista de contenido ontológico, utilice la palabra “persona” como simple instrumento de legitimación simbólica en discursos jurídicos, médicos o administrativos. En segundo lugar, requiere reconstruir una ontología de la persona fundada en su realidad irreductible como *suppositum* portador de dignidad, anterior a cualquier funcionalización o clasificación técnica. Y, en tercer lugar, demanda una vigilancia crítica permanente ante los modos en que el lenguaje puede operar como dispositivo de exclusión bajo la apariencia de protección o de reconocimiento formal. El desafío no es únicamente teórico o semántico, sino profundamente ético y espiritual: se trata de recuperar la palabra “persona” como portadora de verdad ontológica, como clave de

una convivencia verdaderamente humana y como resistencia al poder que clasifica, segrega y elimina bajo la lógica de lo impersonal.

Este llamado a regresar a la persona en su densidad irreductible y no como simple categoría funcional o retórica se alinea con la conocida tesis de Ricoeur en *Meurt le personnalisme, revient la personne*⁵⁰. Donde denuncia el agotamiento del pensamiento personalista como -ismo, es decir, como ideología o etiqueta doctrinal, y propone, en cambio, volver a la persona como realidad sustantiva y fundante. “Muere el pensamiento personalista”, afirma, “pero vuelve la persona” —con lo cual subraya que, frente al desgaste semántico y la instrumentalización política del término, solo una reapropiación de su verdad existencial y relacional puede restituirle su valor filosófico y ético. En consonancia con esta intuición, lo que está en juego no es simplemente un término ni una tradición académica, sino la afirmación del sujeto como ser que no puede ser sustituido ni absorbido por lógicas de función, coyuntura, rol o discurso. Así, la persona reaparece como núcleo resistente de toda instrumentalización, y también como fuente de sentido y principio de justicia y de no-reducción frente a la multiplicación de dispositivos y biopoderes que pretenden objetivarla o disolverla en flujos impersonales.

Por todo ello, la crítica de Esposito, si bien errónea en su lectura del pensamiento personalista filosófico, puede servir como advertencia frente a los usos degradados del nombre “persona”. En este sentido, puede leerse como un llamado —aunque indirecto— a retornar a una antropología robusta, que reconozca en cada ser humano una dignidad no derivada, no negociable, no funcional, sino originaria. Solo desde este fundamento es posible construir un pensamiento personalista que no sea ideología, sino verdad vivida y testimonial.

Bibliografía

- AQUINO DE, T., *Summa Theologiae*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994.
- BERGSON, H., *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Félix Alcan, Paris 1903.
- BIBLIA DE JERUSALÉN, Descleé de Brouwer, Bilbao 2009.
- BURGOS, J. M., “¿Qué es el personalismo integral?”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 12 (2020), pp. 9-37.
- DÍAZ, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Ediciones Mounier, Madrid 2002.
- ESPOSITO, R., *El dispositivo de la persona*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2011.

⁵⁰ Cfr. P. RICOEUR, “Meurt le personnalisme, revient la personne”, en *Esprit*, 73 (1983), pp. 113-119.

- , *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2009.
- FOUCAULT, M., “Crítica y Aufklärung”, en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 11 (1995), pp. 5-26.
- , *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México 2002.
- GUARDINI, R., *Mundo y persona: Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 2000.
- HENRY, M., *Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Birain*, Sígueme, Salamanca 2007.
- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, FCE/UNAM, México 1997.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, FCE/UNAM, México 2013.
- LAZZARATO, M., “Del biopoder a la biopolítica”, en *Brumaria*, 7 (2005), pp. 83-90.
- MARITAIN, J., *El hombre y el estado*, Ediciones Encuentro, Madrid 2023.
- PÉGUY, C., *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonniene*, Gallimard, Paris 1935.
- RICOEUR, P., “Meurt le personalisme, revient la personne”, en *Esprit*, 73 (1983), pp. 113-119.
- VILAROIG, J., “Sentido de la filosofía desde la tradición personalista”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 6 (2017), pp. 117-131.

La persona y la identidad narrativa según el devenir. Landsberg y Ricoeur frente a la idea de sustancia

Human person and narrative Identity according to the becoming. Landsberg and Ricoeur on the concept of substance

JUAN DAVID QUICENO*

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo plantear el devenir de la persona como fundamento ontológico de las reflexiones en torno a la identidad del autor alemán Paul Ludwig Landsberg y del autor francés Paul Ricoeur. Dos filósofos que intentan recuperar la integralidad del ser humano y, a la par, buscar el ser del quién en el mundo. De esta forma, tratan de unir historia y eternidad, compromiso y trascendencia. Al parecer, las ideas de Landsberg influyeron profundamente en la tesis de identidad narrativa de Paul Ricoeur en la que se busca lograr una concordancia-discordante entre la mismidad, la ipseidad y la alteridad. Se intentarán mostrar al menos la confluencia de los temas. Así, al final de la reflexión, se explorará la posibilidad de dar un importante giro a la metafísica aristotélica de la sustancia, estableciendo el devenir de la persona como forma ontológica primaria a partir de la idea cristiana de Creación.

Palabras clave: persona humana, identidad narrativa, devenir, potencialidad, relación.

Abstract: The aim of this paper is to propose the be in becoming of the person as the ontological basis of the reflections on identity by German author Paul Ludwig Landsberg and French author Paul Ricoeur. Both attempts to recover the wholeness of the human being and, at the same time, seek the being of who in the world. In this way, they try to unite history and eternity, commitment and transcendence. Landsberg's ideas seem to have profoundly influenced Paul Ricoeur's thesis of narrative identity, which seeks to achieve a concordant-discordant harmony between sameness, selfhood, and otherness. We will try to highlight at least the overlap between the topics. At the end of the reflection,

* Universitat Internacional de Catalunya. E-mail: jdquiceno@uic.es. ORCID 0000-0002-3668-3830

we will explore the possibility of making a significant shift in Aristotelian metaphysics of substance, establishing the becoming of the person as a primary ontological form based on the Christian idea of Creation.

Keywords: human person, narrative identity, becoming, potentiality, relationship.

Recibido: 09/09/2025
Aceptado: 11/03/2026

Introducción

“Las frases ingeniosas no tienen el más mínimo valor,
solo consiguen distanciarte de ti mismo.
Hay que saber compenetrarse en sí mismo,
igual como lo hacen las tortugas”¹.

Se desconoce la relación personal entre Paul Ricœur y Paul Ludwig Landsberg. El primero, Ricœur, es un autor francés bastante conocido y, sin duda, uno de los grandes filósofos del siglo XX. Nos ha legado una obra muy amplia y profunda y, aunque su escritura por momentos resulte demasiado compleja, se le puede definir en esencia como un autor preocupado por responder a la pregunta sobre la condición humana². El segundo autor, Landsberg, es un filósofo cuyo pensamiento todavía tiene poca difusión. Fue discípulo de Romano Guardini y Max Scheler, y vivió en España y Francia; fue un autor lleno de vitalidad y a quien el mismo Ricœur le declara una deuda fundamental en cuanto a su visión del ser humano como persona³. La conexión entre ambos se da precisamente en ese ámbito de reflexión y en su cercanía a Mounier y a los representantes del movimiento personalista.

¹ H. HESSE, *Demian*, Lucemar, Caracas 2024, p. 78.

² M. AGÍS, “Paul Ricœur: los caminos de la hermenéutica”, en *Ágora: papeles de filosofía* 2, 25, 2 (2006), p. 42.

³ Marco Buccarelli hace una radiografía bastante completa de Landsberg en el primer volumen de lo que fuese el intento de la Opera Omnia de Paul Landsberg, que aún no está completa. *Paul Ludwig Landsberg. Scritti filosofici a cura di Marco Buccarelli*, San Paolo, Milano 2004. Para tener algo de noticia del paso de Landsberg por España, ver ESCRIBANO, X., “Paul Ludwig Landsberg, a Knight Errant of the Spirit in Barcelona”, en *Journal of catalan intellectual history: Revista d'història de la filosofia catalana*, 9-10 (2015), pp. 9-34, y sobre la cuestión de la persona, J. D. QUICENO, “Persona humana y compromiso. El realismo personal de Paul Ludwig Landsberg”, en *Prometeica. Revista de filosofía y ciencias*, 32 (2025), pp. 1-12.

Landsberg colaboró activamente con la revista *Esprit* durante los años treinta. Para el autor alemán, en parte, se trató de una forma de resistencia frente al régimen nazi, que ya sospechaba de él en aquella época, y que acabó llevándolo a un campo de concentración en 1941, donde perdería la vida tres años más tarde⁴. Landsberg tuvo una activa correspondencia con Mounier⁵ y es quizá inspirador de algunos de los grandes temas del personalismo. Incluso algunos lo reconocen como cofundador del mismo⁶. Se pueden mencionar tópicos como aquellos de la persona, el compromiso, el mito, la libertad y la muerte. No obstante, Landsberg se mantuvo alejado de este rol y, aunque entendía el valor político del movimiento personalista, definitivamente su pensamiento y su acción disientían en aspectos esenciales de aquellos de Mounier⁷.

Ricœur tuvo un acercamiento semejante al grupo de *l'Esprit*⁸. Es conocido también que nunca dejó de publicar en la revista⁹ y que, en su momento, Mounier intentó convertirlo en el filósofo de cabecera del personalismo. Como es sabido también, Ricœur declinó esa propuesta y se mantuvo a una prudente distancia. Como relata en su conocido y polémico texto "*Meurt le personnalisme revient la personne*", Ricœur tenía algunas reticencias fundamentales con la forma de hacer filosofía del pensamiento personalista¹⁰.

Esta polémica conferencia se da en el marco de la conmemoración de los diez años del tránsito de Mounier. En ella, Ricœur declara que, en su opinión, el personalismo fracasó en su intento de sacar a la persona del ámbito de los "-ismos" fundamentalmente por tres razones. La primera, por la incomprensión del aspecto objetivable de la persona. La segunda, por una especie de asistematicidad filosófica que se veía como una consecuencia de la imposibilidad de que la persona fuese objetivable. Y, por último, porque el personalismo no asumió a fondo las bases cristianas de la persona, a pesar de que muchos en el movimiento eran católicos. Este último hecho impidió una comprensión global y estricta de la personología. Es llamativo que, en ese mismo discurso, y casi como contraposición, Ricœur haga referencia a Paul Landsberg re-

⁴ P. LANDSBERG, *Paul Ludwig Landsberg. Scritti filosofici a cura di Marco Bucarelli*, p. 189.

⁵ *Ibid.*, pp. 776ss.

⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁷ O. MONGIN, "Paul-Louis Landsberg: personnalisme et mystique", en *Esprit*, 73(1) (1983), pp. 29-35.

⁸ O. MONGIN, *Paul Ricœur*, Seuil, Paris 1994, pp. 82-83.

⁹ M. AGÍS, *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricœur*, Fundación Emanuel Mounier, Salamanca 2011, p. 58.

¹⁰ P. RICŒUR, "Meurt le personnalisme, revient la personne", en *Esprit*, 73, 1 (1983), pp. 113-119.

conociendo el valor de su método ostensivo y de su preocupación por el misterio concreto e histórico del hombre como vía de una posible vivificación de la persona: “Creo que la persona es el centro de una ‘actitud’ a la que pueden corresponder múltiples ‘categorías’ muy diferentes, según la concepción que se tenga del trabajo intelectual digno de ser llamado filosófico. En mi opinión, fue Paul-Louis Landsberg quien, dentro del movimiento personalista, fue el pensador más consciente de esta situación”¹¹.

Como sostiene François Dosse, uno de los grandes biógrafos de la vida de Ricœur, el autor francés fue deudor del alemán en lo que se refiere a la comprensión del ser humano a partir del compromiso personal¹². Se está tentado a decir que la razón de esta deuda tiene que ver con la forma como se plantea la comprensión del ser humano en el mundo y, por supuesto, su hermenéutica. Landsberg entendía el camino de la persona como el proceso de una doble trascendencia que alcanzó el pensamiento de occidente¹³. La primera, de las ideas sobre el devenir de la opinión y la segunda, de la persona sobre el pensamiento en general y los sentidos. Con esto, Landsberg intenta demostrar que la noción de persona es un verdadero avance en el camino de comprensión del ser humano concreto, de su complejidad y de su unidad¹⁴. Ricœur plantea una operación semejante, pero su punto de partida es la filosofía moderna. Es decir, para el francés se trata de reformular el punto de partida cartesiano y de desalojar el cogito de su lugar de fundamento existencial sin perder lo logrado por la epistemología moderna¹⁵. En ese sentido, se trata de un ejercicio de retorno que pasa, primero, por la recuperación del ser-en-el-mundo (de la historicidad) y segundo, por la recuperación del quién de ese ser en el mundo¹⁶.

En el fondo, ambos se manifiestan preocupados por una antropología capaz de buscar la unidad del ser humano desde su origen hasta su finalidad y, además, conscientes de que dicha unidad es una tarea in-

¹¹ *Ibid.*, p. 114.

¹² F. DOSSE, *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Fondo de Cultura Económica, México 2013, p. 551.

¹³ P. LANDSBERG, *Iglesia y paganismo*, en AA.VV., *El misterio de la persona. Reflexiones antropológicas en la senda del Concilio Vaticano II*, Universidad Católica San Pablo, Arequipa 2016, pp. 322-323.

¹⁴ P. LANDSBERG, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1934.

¹⁵ M. BASOMBRÍO, *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricœur*, Universidad de Málaga, 2008, p. 32.

¹⁶ P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2015, p. 211.

acabada en la historia, pero posible solo a partir de ella. Por esto, hemos querido mostrar una conexión nuclear entre la reflexión antropológica de ambos autores a través de dos de sus tesis centrales. En el caso de Landsberg, la comprensión de la persona humana como ser en devenir (*werdesein*). En el caso de Ricœur, la comprensión de la identidad personal como identidad narrativa.

Para demostrar dicha conexión, se estudiarán algunas de las ideas de Landsberg recogidas en la compilación de artículos denominado *Problemas de personalismo*¹⁷. De ellos, se abordará la cuestión en torno al devenir de la persona en el tiempo y las consecuencias para la comprensión de la identidad humana. Después se expondrá una síntesis¹⁸ de la tesis ricœuriana de la identidad narrativa en donde se hacen evidentes las conexiones entre los dos autores. Con ello como base, en el último apartado, se intentará hacer un análisis de la propuesta de la persona como ser en devenir, asumiendo la noción aristotélica de cambio y proponiendo comprender su centralidad metafísica a partir de la noción de Creación. Esto plantea en realidad como un inicio de un trabajo aún por realizar desde una perspectiva antropológica.

1. Metamorfosis e identidad

En un texto escrito en 1938, Landsberg aborda sus reflexiones sobre la identidad personal a partir de la lectura de *La metamorfosis* de Kafka¹⁹. Aunque, para el autor alemán, se trata más de Kafka y de la metamorfosis. Es decir, del hecho que el escritor praguense intenta expresar una experiencia profundamente humana en la que la literatura se convierte en un vehículo extraordinario capaz de transmitir un mensaje verosímil al lector y que lo pone delante de aquello que ocurre o podría ocurrir en su propia vida.

Para Landsberg se trata de un verdadero ejercicio de *mimesis*. El lector entra en el mundo configurado por Kafka y le provoca un sentimiento que congela el alma como si se entrara “de un solo salto en un agua casi glacial”²⁰. Ese mundo no quiere quedarse solo en la imaginación del autor, sino que pretende realizarse en la vida del lector. Se trata de un mun-

¹⁷ P. LANDSBERG, *Problemas del personalismo*, Fundación Emanuel Mounier, Madrid 2006.

¹⁸ La tesis de la identidad narrativa es amplia y compleja. Se ha abordado desde distintas perspectivas y hay que reconocer de partida que solo se puede presentar a grandes rasgos. Se puede consultar al respecto J. D. QUICENO, *La identidad narrativa según Paul Ricœur. Hacia una hermenéutica de la persona humana*, Dykinson, Madrid 2021.

¹⁹ P. LANDSBERG, “Kafka y la ‘metamorfosis’”, en *Problemas del personalismo*, cit.

²⁰ *Ibid.*, p. 62.

do configurado “que quiere ser real, es decir, que resista a la voluntad y a la imaginación humanas, que posea su carácter, su causalidad, sus costumbres propias en tanto que mundo”²¹.

Según el filósofo alemán, Kafka usa como puerta de entrada a ese mundo configurado literariamente la experiencia del despertar. Es decir, el hecho que todos los seres humanos abren los ojos después de dormir e intentan reconocerse a sí mismos siendo los mismos en su cuerpo y en su alma. Efectivamente, basta cambiar de lugar de dormir o haber perdido la conciencia de la noche anterior para experimentarse como un ser extraño y verse en la obligación de luchar contra sí para lograr encontrar las referencias temporales y espaciales que permiten volver a situarse. Para Landsberg, la universalidad de esta experiencia convierte a la metamorfosis en una situación posible para cada ser humano, aunque esto no implique necesariamente convertirse en un bicho. Por eso, Landsberg encuentra que él mismo y todo lector se hallan frente a una situación que expresa una metáfora que no pueden evadir.

Todos los seres humanos se ven enfrentados día a día a múltiples transformaciones. Se tiene la experiencia connatural de ser los mismos, pero en realidad cada uno se va transformando día a día voluntaria e involuntariamente. La conciencia de esta transformación es lo que produce angustia. Según Landsberg, “hay una angustia de la transformación que es una angustia de la vida siempre cercada por la muerte. Es una angustia que nos lleva a buscar y afirmar la identidad estable de nuestro yo por la repetición de nuestros actos, por la constitución de costumbres rituales”²². La dispersión y el extravío que propone la muerte lleva al hombre a querer reconocerse en su cuerpo, y a poder señalarse como principio de sus actos en el mundo y más allá de él.

En esto Landsberg reconoce la lucha que implica el movimiento de la existencia en el tiempo y el deseo de permanencia a través de la posibilidad de reconocerse a sí mismo. Para expresarlo con más claridad, recurre a una experiencia personal:

En efecto, hace años que, ya muy de noche, subía en mi ciudad natal [Bonn] la escalera que conduce a un restaurante situado en el primer piso de un inmueble. Resulta imposible subir esa escalera sin verse en varios espejos de una forma poco habitual, sobre todo en Alemania, donde los espejos no abundan en los restaurantes como en París. Entonces cada cual ve de espaldas su

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 66.

doble en un gran espejo a medida que sube. De repente observé yo que había un pequeño vacío redondo en la cabellera que antes cubría mi cráneo de forma particularmente abundante. Súbitamente esta lenta metamorfosis —pues yo había ido perdiendo el cabello poco a poco— golpeó mis sentidos y mi conciencia. El sentimiento que me heló no fue verdaderamente mi vanidad herida ni, como diría un psicoanalista, una emanación del complejo de castración; era, y no puedo dudar de ello, una angustia de la vida, de su rapidez, de su progreso incesante y, como toda angustia vital, en última instancia era la angustia de la muerte, que es su fruto maduro [...]. Pero se comprendería mal semejante experiencia de nuestra transformación si no nos diéramos cuenta de la identidad personal que al mismo tiempo se manifiesta. La sorpresa experimentada me dice que me encuentro transformado y que he seguido siendo el mismo²³.

La vida del ser humano se encuentra en movimiento. El ser humano es un ser ligado a los cambios propios del mundo y de sí mismo cuyo orden puede ser corporal, psicológico, moral y, en última instancia, de ser. Estos cambios son lo que ponen a dudar al ser humano sobre su continuidad. Sin embargo, Landsberg es explícito en decir que, a pesar de todo ello, subsiste en el hombre una conciencia de sí que lo acompaña en el tiempo, que se manifiesta en su presente, como un tránsito que ocurre a la par de los cambios y que se sostiene a pesar de ellos. En ese sentido, “todo pasa como si un centro personal misterioso constituyese, según un ritmo típico y casi preformado del tiempo vital, toda una serie de personajes. En todo momento soy invariablemente yo mismo y otro”²⁴. Se ponen en juego el tiempo y la invariabilidad como dos aspectos que en conjunto manifiestan la experiencia de mantenerse siendo sí mismo, y de estar sujeto a múltiples transformaciones y experimentarse como otro.

La cuestión está en que dichos cambios no son accidentales, sino que es el modo mismo como se desarrolla la existencia humana. Para Landsberg, está claro que cualquier posibilidad de trascendencia no puede prescindir de la temporalidad. En todo caso, brota de ella. Así, sin temporalidad no hay verdadera trascendencia. En esto se expresa la idea del compromiso personal²⁵. La temporalidad es una realidad intrínseca del ser humano, es el camino en el que se realiza su propia persona y la lleva a cumplimiento. Por eso, frente a la dispersión que causan los cam-

²³ *Ibid.*, p. 67.

²⁴ *Ibid.*, p. 68.

²⁵ P. LANDSBERG, “En torno al compromiso personal”, en *Problemas del personalismo*, cit.

bios de las dimensiones humanas (psicofísica y espiritual) la acción libre y disciplinada, aquella que manifiesta la renuncia propia de las múltiples posibilidades de la libertad y que expresa vocación, se convierte en camino de manifestación del ser de la persona humana²⁶. La temporalidad permite que la libertad sea incluida en la consideración sobre el ser humano y, a la par, el soporte psicofísico que constituye su base ontológica.

Este soporte es lo que convierte la vida en misterio. El ser humano no alcanza la transparencia plena de sí mismo, su autoconciencia no es un ejercicio de posesión absoluta, sino que debe recorrer el camino de la temporalidad. Por eso, la persona está obligada a luchar contra la fatalidad de la vida psicofísica. Este aspecto de su ser “manifiesta cruelmente la fragilidad de nuestra entera condición”²⁷, y el hecho que ser persona crezca como un proceso que en apariencia termina con la muerte como si esta fuera “su fruto maduro”. Esa fragilidad es la que convierte la persona en misterio y la que le permite no ser verdaderamente aniquilada por el pensamiento objetivante. La persona no puede ser asida de una sola mirada y tampoco puede donarse hasta vaciarse absolutamente. Ella se escurre en el éxtasis de su porvenir a la par que intenta articular el ser sí mismo y el ser otro. Como diría Ricœur, se trata de la herida secreta del sujeto²⁸. La vulnerabilidad que convierte la vida en una realidad personal, en una larga vía de vivencia de sí que tiende a una unidad que trasciende la misma temporalidad.

Estas consideraciones llevan a Landsberg a decir que la persona se parece más a un proceso de personalización que a “una substancia estática”²⁹, es decir, a un movimiento que crece o decrece en el tiempo en el que el ser humano se hace más persona, y que ocurre como fruto de la relación con otras personas y a sus libertades. Esto significa que la persona es desde el inicio y hasta el final de la vida psicobiológica. Aunque ni el principio ni el final de esa vida sea lo que la definan propiamente. Es decir, ni la “copulación de los padres, ni el concurso del entorno y las disposiciones naturales”³⁰ o la muerte³¹. Sin embargo, es claro que dicho proceso implica un movimiento orientado hacia y, por tanto, manifiesta un ser que es y no-es, está en acto y, al mismo tiempo, está transido de

²⁶ F. OLIVETTI, *Paul Ludwig Landsberg. Una filosofia della persona tra interiorità e impegno*, Pisa University Press, 2007, p. 354.

²⁷ P. LANDSBERG, “Kafka y la ‘metamorfosis’”, en *Problemas del personalismo*, cit., p. 68.

²⁸ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta 2011, p. 159.

²⁹ P. LANDSBERG, “Reflexiones cristianas en torno a la persona”, en *Problemas del personalismo*, cit., p. 15.

³⁰ *Ibid.*, p. 17.

³¹ P. LANDSBERG, *Ensayo sobre la Experiencia de la Muerte/ El problema moral del suicidio*, Caparrós, Madrid 1995.

una profunda potencialidad. Esto no solo se manifiesta a nivel ontológico, sino a la luz de sus dimensiones. De aquí que el cuerpo sea posibilidad de sentir el mundo, pero al mismo tiempo, capacidad de acción sobre él o que el espíritu sea capaz de extraer nociones del mundo, pero sea solo disponibilidad frente a lo Absoluto. La persona empieza a asumir una analogía con la actividad que, sin duda, no la hace perder su condición de fundamento, pero claramente desnuda las brechas de la metafísica clásica y abre las puertas a los aportes de la fenomenología y la hermenéutica de la existencia, como intentaremos mostrar en el último punto, no sin antes ver la influencia de este pensamiento en la tesis de la identidad narrativa de Paul Ricœur.

2. La identidad narrativa

En el largo estudio en tres volúmenes de *Tiempo y Narración* aparece por primera vez la tesis de la identidad narrativa. Para Ricœur, se trata de una de las conclusiones que le deja el enorme estudio en torno al tiempo y las formas del relato que intentan lograr concordancia frente a sus discontinuidades fundamentales. En dicho texto, la tesis de la identidad narrativa aparece ligada inicialmente a la idea de ipseidad³². Se puede inferir que Ricœur intenta alejarse de la idea de que la identidad pueda establecerse como un tipo de formalización de los criterios que permiten que un individuo o una comunidad se puedan comprender a sí mismos a partir la concordancia que pueda producir el relato y sus formas prototípicas. Sin embargo, esta tesis se ve reestructurada en *Sí mismo como otro*. Un texto en el que Ricœur aborda abundantes debates y busca conciliar distintas perspectivas y tradiciones filosóficas en torno al problema del quién de la acción. En esta obra, considerada la más importante del autor en términos antropológicos, la identidad narrativa aparece como una forma en que la identidad personal se despliega en el tiempo hasta el punto de que “la persona de la que se habla, que el agente del cual depende la acción, tienen una historia, son su propia historia”³³. En ella, la ipseidad se ve conciliada con la mismidad y con la alteridad y se explica mejor en qué sentido se puede pensar el que la ipseidad pueda estar por encima de la mismidad en relación a ciertos actos propios de las personas.

Ricœur intenta en *Sí mismo como otro* compaginar las formas de la identidad personal que ha desarrollado la historia de la filosofía y cuya distinción formal ha terminado por generar distintas aporías, entre ellas,

³² P. RICŒUR, *Tiempo y Narración III*, Siglo XXI, México 2009, p. 998.

³³ P. RICŒUR, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México 2006, p. 106.

aquellas ficciones como las de Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*³⁴ o las de Parfit en *Razones y personas*³⁵. “La literatura de la identidad personal está llena de invenciones de este tipo: trasplante de cerebro, bisección, duplicación de hemisferios cerebrales, etc., por no hablar de los casos ofrecidos por la observación clínica de desdoblamiento de la personalidad”³⁶. Todas estas ficciones piensan la identidad como dependiente del cerebro, de la conexión temporal que permite la memoria, del “yo” psicológico, del carácter entendido como conjunto de patrones objetivables o, en su tesis más espiritualista, como un “algo” que está más allá de toda experiencia y que trasciende toda materialidad. Ricœur intentará explicar en qué sentido la identidad narrativa responde al desafío de poner en conjunto una serie de realidades que, como diría Ryle, manifiestan diferentes niveles explicativos³⁷.

En primer lugar, Ricœur habla de la mismidad (*idem*). En este caso, se refiere a lo que en la historia de la filosofía se reconoce como un tipo de identidad numérica y cualitativa³⁸. Numérica, porque se refiere a la individualidad de una “cosa” a la cual identificamos en dos momentos distintos. Así, un automóvil se puede reconocer como el mismo a pesar del paso del tiempo. Cualitativa, porque los seres vivos pueden cambiar su apariencia externa y sus formas de comportamiento, pero se pueden seguir identificando como las mismas a partir de ciertos rasgos y disposiciones habituales. En otras palabras, el autor francés se refiere al carácter³⁹. Por ejemplo, a Jean Valjean lo reconoceremos siempre en el teatro por sus acciones independientemente de la fase de la historia o del artista que lo interprete. En consecuencia, Ricœur explica la identidad *idem* como aquella ligada al cuerpo y al carácter tomados como *objeto de conocimiento*. En ambos casos, se trata de la forma como, desde una perspectiva de tercera persona, identificamos las cosas y reconocemos a los seres vivos como siendo los mismos en el tiempo y a pesar de los cambios que padecen.

Para Ricœur, en relación a las personas, este tipo de identidad debe ser complementada con “una forma de permanencia en el tiempo que sea una respuesta a la pregunta: ‘¿quién soy?’”⁴⁰. Es decir, un tipo de

³⁴ J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México 2005, pp. 310ss.

³⁵ D. PARFIT, *Razones y personas*, Machado Libros, Madrid 2020, pp. 371ss.

³⁶ P. RICŒUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 132.

³⁷ G. RYLE, *El Concepto de lo mental*, Paidós, Barcelona 2005.

³⁸ P. RICŒUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 111.

³⁹ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 112.

identidad que, ligada al cuerpo y al carácter, en cierta medida pueda dar razón activa y reflexiva de ellos como un fondo ontológico propio. En ese sentido, Ricœur expresa en la identidad *ipse* como “forma de mantenimiento de sí”⁴¹. Es decir, como una forma como la que la persona aparece como capaz de responder por el quién del cuerpo y del carácter. La consecuencia directa de este asunto es que no existe cuerpo y carácter que no esté ligado a la reflexividad propia de la persona. El cuerpo y el carácter son solo separables de las personas como ejercicio de formalización⁴². Por ello, según Ricœur, los *puzzle cases* de los filósofos utilitaristas son posibles en tanto “disocian los componentes que en la vida cotidiana consideramos como indisociables y cuyo nexos consideramos como no contingente”⁴³. Para ser más claros, Parfit puede pensar que la identidad del ser humano se puede reducir a conexiones neuronales o a la fortaleza de la conexividad psicológica (como el autor británico denomina técnicamente la unidad biográfica) porque prescinde del propietario del cerebro y de dichas conexiones entre las experiencias vividas. El cerebro solo es impersonal cuando se trata como un objeto o se le excluye del cuerpo. Sin embargo, así tratado no puede responder activa y reflexivamente por la pregunta por el quién de la propia historia y de las acciones encadenadas en ella. Por eso, como piensa el autor francés, en realidad esto tiene que ver con una mala comprensión de la corporalidad humana y de su calidad personal⁴⁴.

Para Ricœur es en este punto en el que aparece la tesis de la identidad narrativa como una forma de unidad imperfecta. La función de la identidad narrativa es precisamente servir de punto medio de articulación en la dialéctica temporal entre la mismidad y la ipseidad. Allí, la persona aparece desplegada en una historia y ella misma es su historia. Dicha historia no se refiere solo al origen y al pasado, sino que está abierta al futuro y a la finalidad del ser humano. En el espacio entre el presente y el futuro (o la forma como se representa el pasado) aparece la libertad personal como aquello que impide que el relato se convierta en una mera forma narrativa objetivable. Específicamente, la forma como el ser humano al comprometerse con el futuro establece cursos de acción que en cierta medida lo acercan a él. Así, la identidad adquiere la forma de un arco que se despliega en el tiempo en el que la fidelidad a sí mis-

⁴¹ *Ibid.*, p. 120.

⁴² Tal cual la idea de Landsberg en su texto sobre la idea cristiana de persona de 1934. P. LANDSBERG, “Reflexiones cristianas en torno a la persona”, en *Problemas del personalismo*, cit., p. 14.

⁴³ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 129.

mo y a los otros en el tiempo se convierte en el emisario de la finalidad intencionada.

Al entender de esta forma la identidad, esta deja de ser del pasado y aparece la forma como el futuro y la finalidad de la propia historia tiene un influjo en la acción concreta del presente. Aunque, en cierta medida, no hay historia posible sobre el futuro. Solo se hace historia desde el futuro-presente o, mejor dicho, desde el futuro realizado. Por esto, la fidelidad a sí mismo a partir de los actos encadenados en una orientación permiten la aparición de la persona en el tiempo sin que en ella esté presente temporalmente el cuerpo o el carácter; o en los términos del autor francés, “sin ayuda y el apoyo del *idem*”⁴⁵.

De esta forma, la identidad personal está siempre en proceso de desplegarse y solo podemos conocerla imperfectamente de forma narrativa. La identidad personal expresa su impotencia frente a la posesión de sí misma como un objeto. En esto se expresa la condición del ser humano como persona. Esto es más claro frente a la consideración de la relación entre las libertades personales y la muerte. Por un lado, las libertades humanas hieren la substancialidad de la identidad en tanto están sujetas a los cambios de “suerte”, a los errores o a las reformulaciones voluntarias e involuntarias. Por el otro, la muerte impide que haya un final poseído. El suspenso que supone su estrecho callejón permite que el ser humano nunca pueda afrontar su vida como un todo acabado. Su todo es siempre narrativo y abre paso, precisamente, a que aparezca la alteridad como el otro principio de conformación de la propia identidad.

Ninguna identidad se configura en soledad, y el francés intenta incluir la alteridad en la comprensión de la identidad. Toda historia personal está enredada en medio de la historia de la humanidad y de los congéneres con quienes comparte el presente. Así, cada persona responde por su vida a la vez que lo hace por el destino mismo de la humanidad⁴⁶. Para Ricœur, la alteridad es lo que permite que aparezca la cuestión de la responsabilidad. Sin embargo, la alteridad tiene formas muy concretas y, en cierta medida, no tiene solo una forma exterior, sino que pertenece al dominio mismo de la identidad personal⁴⁷.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁶ P. LANDSBERG desartolla esta idea en *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 24. (Traducción de la Introducción a la antropología filosófica...).

⁴⁷ Sobre este asunto, J. D. QUICENO, “Ipseidad y alteridad. Identidad narrativa y relación con el otro”, en P. GARCÍA (ed.), *La persona entre lo individual y lo comunitario*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2025, pp. 73-94.

Con esta idea en mente, Ricœur presenta en el último capítulo de la redacción actual de *Sí mismo como otro* lo que denomina el trípode fundamental de alteridad⁴⁸. Se refiere al cuerpo, la interlocución discursiva y la conciencia moral. Se trata de tres formas en las que la alteridad está incluida en la identidad personal. Cada una de estas instancias manifiesta el hecho de que el ser humano es sí mismo y otro contemporáneamente. Y, en realidad, que no hay nada del ser humano que no esté intencionalmente referido a la alteridad⁴⁹. En cierta medida, algo tiene que ver con el dinamismo que anima el ser de la persona humana y que la orienta a la apertura hacia el mundo, los demás seres humanos y Dios como fundamento de su existencia histórica. Su dinámica expresa el ser y el no-ser del mismo tránsito humano. Por ello, la alteridad de la identidad personal es una forma de pasividad o más precisamente de potencialidad. En el espacio de realización de la persona humana se orienta a esa alteridad que, como pretende Levinas, se mantiene como exterioridad⁵⁰ y, como pretende Ricœur, es también interioridad que señala la finalidad del propio ser. Hacia qué ontología podría llevar este tipo de reflexión se pregunta Ricœur al final de sus reflexiones de *Sí mismo como otro*. Parece que algo tiene que ver con la interpretación del ser humano en devenir donde se recupera el principio unitario del ser humano y su finalidad aparece como una realidad trascendente que está presente ya en el compromiso personal a las causas imperfectas de este mundo⁵¹.

3. La metafísica de la persona como ser en devenir

El devenir es un problema clásico para la filosofía, y las interpretaciones de Parménides y Heráclito quizá representan sus dos extremos. Por un lado, un mundo fijo en donde el movimiento es una ilusión. Por otro, un flujo continuo que no deja posibilidad a la existencia de fundamento alguno. Aunque las lecturas de estos autores hoy sean revisadas bajo otros paradigmas, nos parece claro que el problema encontró en Aristóteles la fórmula de una solución bastante ingeniosa. Aristóteles acepta la presencia del devenir en el mundo y le otorga un ámbito preciso. Para ello, desarrolla su metafísica sobre la base de la substancia y explica el devenir como parte de su paso de la potencia al acto. Nuestra intención no es hacer un estudio exegético de la *Metafísica* aristotélica,

⁴⁸ P. RICŒUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 365ss.

⁴⁹ B. CONTRERAS TASSO, "Paul Ricœur. Articulación ética de ipseidad y alteridad", en *Revista de filosofía*, 10, 1, (2018), p. 91.

⁵⁰ E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 2016, p. 326.

⁵¹ P. LANDSBERG, "Reflexiones sobre el compromiso personal", en *Problemas del personalismo*, cit., p. 24.

que los hay y muy buenos⁵², sino señalar algunos aspectos centrales de ella para mostrar cómo Landsberg y Ricœur pretenden dar un paso adelante leyendo el ser de la persona en los términos del movimiento.

Es también clásica la lectura que permite identificar dos formas del cambio en Aristóteles: substancial y accidental. Aristóteles indica que el cambio substancial supone que una cosa deje de ser lo que es y se convierta en otra realidad. Piensa directamente en la generación y en la corrupción. El cambio accidental, por su parte, es algo que ocurre a la substancia, pero que no “toca” su esencia, aunque pueda modificarla. En este caso, interesa el primer tipo de cambio, pues, a partir de él, se entiende rápidamente el principio aristotélico de identidad y el hecho que la filosofía de la persona intente dar un paso más allá de él. Es decir, que “es imposible ser (ei;nai) y no ser (mh, ei;nai) a la vez”⁵³. Hay que precisar que, en este caso, Aristóteles habla de la existencia de la cosa dado que entiende que el no-ser (mh, o;n) tiene un lugar en el ser, pues, “incluso de lo que no-es, digamos que *es* ‘algo que no-es’”⁵⁴. De hecho, intenta refutar a toda costa que una realidad se pueda afirmar y negar al mismo tiempo y respecto de lo mismo. Sobre este asunto, su reflexión parece indefectible. La nada, como había dicho antes Parménides, no existe. Solo puede ser y pensarse lo que existe. Esto no significa que fuera del ser esté la nada, sino más bien que fuera del ser no hay nada. La nada es impensable porque es la pura ignorancia, sobre ella ni siquiera cabe la imaginación o las ideas⁵⁵.

Sin embargo, lo que preocupa a Aristóteles son otras cosas, es decir, considera que negar el principio de identidad substancial supondría aceptar dos cosas. Una, que “en la naturaleza existe el menos y el más” en referencia a un Absoluto. Dos, que esta forma de ver las cosas “impide determinar cosa alguna con el pensamiento”⁵⁶. Su intención parece clara, evitar el relativismo que ya habían superado sus maestros frente a la reducción de la verdad a la simple opinión y del bien al mero placer sensual. Sin embargo, en estas preocupaciones va dejando ya algunas pistas interesantes para nosotros, a saber, la necesidad del Absoluto para

⁵² W. JEAGER, *Aristotelis Metafísica*, Oxford 1969; E. BERTI, *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, Oinos, Buenos Aires 2011; G. REALE, *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*, Herder, Barcelona 2003; P. RICŒUR, *Ser, Esencia y Substancia en Platón y Aristóteles*, Siglo XXI, México 2013.

⁵³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1994, p. 174, 1006a 4.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 164, 1003b 10.

⁵⁵ M. SERRETTI, *Naturaleza de la comunión. Ensayo sobre la relación*, UCSP, Arequipa 2011, p. 46ss.

⁵⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 186, 1009a 1-5.

determinar el menos y el más (el intermedio) y la imposibilidad de determinar algo que está en tránsito, como lo expresa metafóricamente, es como un pensamiento que trata de “perseguir pájaros en vuelo”⁵⁷. Estos dos aspectos, que al Estagirita le sirven para argumentar en contra del devenir radical, nos sirven para decir exactamente lo inverso, es decir, que la persona humana solo puede entenderse en relación a un Absoluto-Personal que hace que su substancialidad esté puesta en riesgo y que, por supuesto, su conocimiento no se dé bajo la forma de determinación de un objeto o un universal, sino bajo la forma de una realidad que crece ilimitadamente en su camino de comprensión, que es expansiva.

En su exposición metafísica, Aristóteles tiene algunas afirmaciones en el análisis de la substancia como forma, potencia y compuesto que, aunque son difíciles de precisar en un espacio tan corto, condicionan la forma como ve el devenir. A saber, la necesidad de la substancia⁵⁸, la primacía de la forma por sobre la materia y, por tanto, por sobre el compuesto⁵⁹, la confluencia entre la materia y la potencialidad de existir⁶⁰ y, además, la idea de que lo eterno y lo divino son inmóviles⁶¹. Las razones de estas afirmaciones han sido discutidas ya en diversos ámbitos, aquí podemos dejar algunos aspectos por los que los autores que estudian la persona como Landsberg y Ricœur, traten de superarlas.

En referencia a la substancia se encuentra la idea que, como se había mencionado antes, la ousia tiene un grado de potencialidad frente a lo divino. La existencia humana es contingente frente a aquella necesaria de Dios. En ese sentido, el primer punto que transforma la metafísica aristotélica es la afirmación de que el mundo y cada ser humano existen por una acción voluntaria y libre de Dios que se denomina Creación y cuya naturaleza está fuera del alcance humano y de cualquiera de sus actividades. Se trata de un punto de origen radical que excluye la idea de que la materia haya existido siempre, que sea cercana a la nada y que, además, la forma como principio de determinación pueda ser considerada “anterior” lógica u ontológicamente. Por esto, Landsberg insiste en diversas ocasiones que la persona no “viene a añadirse cual elemento exterior a lo

⁵⁷ *Ibid.*, p. 190, 1009b 39.

⁵⁸ “Al negar que exista la substancia de una cosa, niegan que esa cosa exista por necesidad. De hecho, lo que es necesario no puede ser en un modo y también en otro, así que, si algo existe necesariamente, no podrá ser, a un tiempo, en un modo y también en otro”, *Ibid.*, p. 194, 1010b 25-30.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 284, 1029a 5-6.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 299, 1032a 20-23.

⁶¹ Aristóteles es tajante cuando dice que “la naturaleza que precisa cambio no es ni simple ni buena”; *Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid 2021, p. 266, 1154b 40ss.

que pueda haber de impersonal en el hombre, sino que lo penetra desde el primer momento”⁶².

De esta manera, Landsberg pretende que se pueda reconocer que no hay preexistencia ni preeminencia de la forma por sobre la materia ni sobre el compuesto. Aristóteles conocía el cambio por generación (dar la materialidad) o por producción (estructurar a través de una forma). Por esto, pensaba que “todas las cosas que se generan, sea por naturaleza o sea por arte, tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad (*dunato,n*) para ser (*ei;nai*) y para no ser (*mh, ei;nai*), y tal potencialidad es la materia en cada cosa (u[lh)”⁶³. Nuevamente, dado que el mundo físico aristotélico no es creado, el autor griego no puede alcanzar una idea de cambio radical que afecte al compuesto entero y que no destruya lo real. Aunque, cuando piensa los objetos matemáticos, se ve obligado a reconocer un tipo de materialidad intelectual (u[lh nohte,) que desconcierta un poco frente a su propia metafísica. La cuestión parece ir en la misma dirección. En otras palabras, que la materia es también creación divina (en el caso antropológico, la vida psicofísica). Por un lado, porque no es un acto de producción que daría primacía a la forma (en el caso antropológico, el espíritu), ni tampoco una forma de generación que daría primacía a la materia, sino más bien un acto trascendente al pensamiento, aunque con una clara concreción inmanente en la historia. De esta forma, la persona viene a ser pensada bajo un origen radical en el que la relación directa que establece la Creación entre la Persona divina y la persona humana se convierte en su espacio de realización. De hecho, para Landsberg no se trata solo del origen, sino también de la finalidad, pues considera que

devenir sí mismo y *personalización* no son más que dos términos que definen los aspectos diferentes de un mismo proceso. Ahora bien, para el hombre realizarse a sí mismo quiere decir precisamente entrar en relación verdadera entre la persona que él debe llegar a ser y Dios. Toda relación entre diferentes personas, así como la relación entre el hombre y Dios, deben participar de la singularidad de todos los hechos personales. A cada hombre le está reservado un fin específico en la amistad y en la visión de Dios, y este fin, como la senda que conduce al fin mismo, están marcados con singularidad personal⁶⁴.

⁶² P. LANDSBERG, “Reflexiones cristianas en torno a la persona”, en *Problemas del personalismo*, cit., p. 14.

⁶³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 299, 1032a 20-23.

⁶⁴ P. LANDSBERG, “Reflexiones cristianas en torno a la persona”, en *Problemas del personalismo*, cit., p. 18.

Por último, está claro que Aristóteles cierra el círculo a través de la inmovilidad. El Estagirita entiende la estabilidad como forma propia de la eternidad y de lo divino. Su razonamiento es sumamente lógico, es decir, el cambio supone la necesidad de completarse y, por eso, parece una forma de imperfección. La cosmovisión cristiana entiende la Creación como fruto del Amor personal de Dios. Así, la filosofía intenta pensar lo divino no como una realidad “inmóvil”, sino en éxtasis infinito o afirmación infinita de sí en el acto de donación personal y simplicidad en su máxima expresión. En consecuencia, la idea de que el ser humano ha sido configurado como persona no se trataría sino de otra forma de decir que está orientado a participar en alguna medida de esa infinitud incontenible. Cuando Aristóteles explica sus definiciones de relación en su quinto libro de *La Metafísica*, tiene un detalle imposible de dejar pasar si se piensan las cosas de esta manera: La relación según la potencia —pasiva— se dice relación porque, de hecho, “su esencia consiste en referirse a otro”.

Cuando Ricœur, que completa un poco el pensamiento de Landsberg en este asunto, piensa la alteridad como pasividad originaria, parece decir precisamente esto⁶⁵. El proyecto de la persona humana no es el ser sin más, sino el completarse de una ousia en referencia a otro. Esa referencialidad convierte a la persona en proyecto y en forma de relación con el mundo, con los demás seres humanos y con Dios. Esa alteridad es lo que realiza en última instancia la esencia de persona del hombre y, por tanto, la idea de persona exige la relación, cuya forma más alta sería la comunión. Por esto, tanto Landsberg como Ricœur son explícitos en abordar el proyecto de sí en forma de compromiso, de fidelidad y de promesa⁶⁶, pues en estas “metáforas” están implicados los vínculos personales que sostienen el ser en una dirección concreta en la que la persona busca la afirmación de sí a la par que se entrega y sacrifica por el otro.

En última instancia, el cambio de la persona implica que la historia es su camino propio de realización y, aunque pueda trascenderla, no significa que le sea accesoria. Esto evita la tentación de radicalizar los principios constitutivos del ser humano, pero además, le invita a pensar al ser humano que su vida nunca está en el vacío, sino en el camino de libertad que le propone la potencialidad de llegar a ser aquello que está marcado en su esencia más profunda en tanto “singularidad recíproca”⁶⁷.

⁶⁵ J. OLAECHEA, “Fecundidad mayéutica entre alteridad y persona: análisis de un texto de Paul Ricoeur”, en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 21 (2025), p. 88.

⁶⁶ P. RICŒUR, *Caminos de Reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 2006, p. 132ss.

⁶⁷ P. LANDSBERG, “Reflexiones cristianas en torno a la persona”, en *Problemas del personalismo*, cit., p. 15.

A modo de conclusión

Hemos intentado establecer un puente entre Landsberg y Ricœur. Dos autores distintos en sus filosofías y biografías pero cercanos, en nuestra opinión, en su visión personal del ser humano. Por esta razón, hemos subrayado sus vínculos a partir de dos de sus tesis más importantes, a saber, la persona como ser en devenir y la identidad narrativa. Ambas tesis expresan una forma de comprender al ser humano en la que la identidad no se define meramente en referencia a lo mismo, sino que incluye la noción de fondo de ser consciente de sí y libre y, por supuesto, de alteridad.

Ambos autores manifiestan su preocupación por una filosofía que aborde radicalmente el principio del ser humano y que pueda ver su realidad como un proyecto inacabado, no solo a nivel epistemológico, sino ontológico. Con “inacabado” no entienden una realidad contraria a la objetividad o a la comprensión, sino simplemente trascendente a la totalidad y a la determinación que exige la comprensión. Es precisamente esta forma “elástica” de ver el fenómeno humano en devenir.

Para ampliar las ideas de estos autores, hemos abordado directamente algunas de las afirmaciones de la metafísica aristotélica que, por un lado, explica acertadamente el movimiento pero que, por el otro, no conoce el principio radical de ese devenir en el mundo. De aquí que aparezca la necesidad del principio creativo que invierte la posición de la substancia y del devenir, y que se encuentra argumentalmente presente en la forma de concepción del ser humano en tanto persona. No se trata de abolir la capacidad humana de comprender de forma certera y concreta, sino de abrirla desde dentro. Es decir, de manifestar su dinamicidad a la par que se recupera una visión integral del hombre, aunque sujeta a la acción, desde su punto de partida.

En este caso, el no-ser del devenir se convierte en espacio de relación y, por tanto, en espacio de realización. Para la persona humana está en su “esencia” el poderse realizar como persona y, para ello, la metamorfosis que le propone el tiempo es el camino propio de su maduración y de su continuidad en la relación que se le propone desde el inicio como fundamento mismo de su existencia (*einai*).

Bibliografía

- AGÍS, M., “Paul Ricœur: los caminos de la hermenéutica”, en *Ágora: papeles de filosofía* 2, 25, 2 (2006), p. 42.
- , *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricœur*, Fundación Emanuel Mounier, Salamanca 2011.

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1994.
- , *Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid 2021.
- BASOMBRÍO, M., *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricœur*, Universidad de Málaga, 2008.
- BERTI, E., *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, Oinos, Buenos Aires 2011.
- CONTRERAS TASSO, B., “Paul Ricœur. Articulación ética de ipseidad y alteridad”, en *Revista de filosofía*, 10, 1, (2018), p. 91.
- DOSSE, F., *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Fondo de Cultura Económica, México 2013.
- ESCRIBANO, X., “Paul Ludwig Landsberg, a Knight Errant of the Spirit in Barcelona”, *Journal of catalan intellectual history: Revista d'història de la filosofia catalana*, 9-10 (2015), pp. 9-34.
- HESSE, H., *Demian*, Lucemar, Caracas 2024.
- JEAGER, W., *Aristotelis Metafísica*, Oxford 1969.
- LANDSBERG, P., *Einführung in die philosophische Anthropologie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1934.
- , *Ensayo sobre la Experiencia de la Muerte/ El problema moral del suicidio*, trad. Alejandro del Río, Caparrós, Madrid 1995.
- , *Iglesia y paganismo*, en AA.VV., *El misterio de la persona. Reflexiones antropológicas en la senda del Concilio Vaticano II*, Universidad Católica San Pablo, Arequipa 2016.
- , *Problemas del personalismo*, Fundación Emanuel Mounier, Madrid 2006.
- , *Paul Ludwig Landsberg. Scritti filosofici a cura di Marco Bucarelli*, San Paolo, Milano 2004.
- LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 2016.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México 2005.
- MONGIN, O., “Paul-Louis Landsberg : personnalisme et mystique”, en *Esprit*, 73, 1, (1983), pp. 29-35.
- , *Paul Ricœur*, Seuil, Paris 1994.
- OLAECHEA CATTER, J., “Fecundidad mayéutica entre alteridad y persona: análisis de un texto de Paul Ricoeur”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 21 (2025), pp. 73-89.
- OLIVETTI, *Paul Ludwig Landsberg. Una filosofia della persona tra interiorità e impegno*, Pisa University Press, 2007.
- PARFIT, D., *Razones y personas*, Machado Libros, Madrid 2020.
- QUICENO, J. D., “Iipseidad y alteridad. Identidad narrativa y relación con el otro”, en GARCÍA, P. (ed.), *La persona entre lo individual y lo comunitario*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2025, pp. 73-94.

- , *La identidad narrativa según Paul Ricœur. Hacia una hermenéutica de la persona humana*, Dykinson, Madrid 2021.
- , “Persona humana y compromiso. El realismo personal de Paul Ludwig Landsberg”, en *Prometeica. Revista de filosofía y ciencias*, 32 (2025), pp. 1-12.
- REALE, G., *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*, Herder, Barcelona 2003.
- RICŒUR, P., *Caminos de Reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 2006.
- , *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2015.
- , *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2011.
- , “Meurt le personnalisme, revient la personne”, en *Esprit*, 73, 1 (1983), pp. 113-119.
- , *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México 2006.
- , *Tiempo y Narración III*, Siglo XXI, México 2009.
- RYLE, G., *El Concepto de lo mental*, Paidós, Barcelona 2005.
- SERRETTI, M., *Naturaleza de la comunión. Ensayo sobre la relación*, UCSP, Arequipa 2011.

La *teúrgia* como salto antropológico en la realización del destino cósmico del hombre desde la filosofía de Nikolai Berdyaev

*Theurgy as an Anthropological Leap
In the Realization of the Cosmic Destiny of Man
from the Philosophy of Nikolai Berdyaev*

CATALINA ELENA DOBRE*

Resumen: Aunque el concepto de *teúrgia* en la filosofía de Berdyaev se ha analizado más desde el punto de vista del arte, en estas páginas nos proponemos un análisis antropológico de la *teúrgia*, ya que implica una mutación y una evolución de la conciencia humana hacia una nueva espiritualidad. Para Berdyaev, la creatividad no se puede reducir a generar meros productos culturales o artísticos; es decir, la creatividad no solo debe tener una función estética, sino que también es un proceso antropológico y, por lo tanto, teúrgico que debe superar la cultura porque tiene que ver con la vida del espíritu y con el destino del ser humano por excelencia. Para demostrarlo, primero nos centraremos en comprender la estructura antropológica del ser humano, basada en las categorías de espíritu y personalidad, y después veremos por qué la *teúrgia* es la creación del destino del ser humano.

Palabras clave: Berdyaev, espíritu, personalidad, creatividad, libertad, *teúrgia*, nueva espiritualidad.

Abstract: Although the concept of theurgy in Berdyaev's philosophy has been analyzed more from the point of view of art, in these pages we propose an anthropological analysis of theurgy since it implies a mutation and an evolution of human consciousness towards a new spirituality. For Berdyaev, creativity cannot be reduced to generating only cultural, artistic products; that is, creativity must not only have an aesthetic function, but is an anthropological and, therefore, theurgic process that must overcome culture because it has to do with the life of the spirit and with the destiny of the human being par excellence. To demonstrate this, we will first focus on understanding the anthropological structure of the human being, concentrated on the categories of

* Tecnológico de Monterrey, Escuela de Humanidades y Educación (Mexico). E-mail: katalina.elena@yahoo.com.mx. ORCID: 0000-0001-7929-8572

spirit personhood, to then understand why theurgy is the creation of the destiny of the human being.

Keywords: Berdyaev, Theurgy, Spirit, Personhood, Creativity, Freedom, New Spirituality.

Recibido: 18/02/2025
Aceptado: 24/09/2025

1. Introducción

Hace más de un siglo el pensamiento filosófico se vio afectado por una crisis de identidad, el cientificismo, el psicologismo, la sociología, el evolucionismo y el positivismo competían por imponerse. En aquel entonces, algunos filósofos se esforzaron por hacer frente a estas tendencias, que ponían en peligro el valor del pensamiento y la dignidad de la persona. Crearon una filosofía de la *regeneración espiritual*¹ que, en pleno contexto cientificista, defendía la vida espiritual, la persona humana y sus vínculos con lo divino. Se consideraba que, para poder resistir, la filosofía debería centrarse en una búsqueda espiritual que permitiera a la persona humana realizarse a través de un compromiso existencial. Se trataba de recuperar el enfoque axiológico para que la persona humana comprendiera su lugar en el cosmos; una nueva espiritualidad que supusiera de una vida cósmica.

Nikolai Berdyaev, un pensador original que luchó para defender la vida espiritual en contra del progreso y la tecnificación de la sociedad, encarna precisamente esta figura intelectual. Por eso, se le consideró un reaccionario frente a la modernidad, en especial frente al concepto de “sujeto moderno”, entendido como un ser humano impulsado por el intelecto y la voluntad de dominar todo el reino de la existencia². Por tanto, su pensamiento crítico representa el contrapunto que la modernidad necesitaba y sigue necesitando. Berdyaev fue un pensador singular, pero hoy casi desconocido. Sin embargo, en sectores del ámbito de lo filosófi-

¹ A esta “corriente” se juntaron Martin Buber, Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, entre otros.

² V. MARCHENKOV, “Nikolai Berdyaev’s Philosophy of Creativity as a Revolt Against the Modern World View” in *The Palgrave Handbook of Russian Thought*, Ed. By Mariana F. Bikova – Michael N. Forster – Lina Steiner, Palgrave MacMillan <https://doi.org/10.1007/978-3-030-62982-3>, 2021, p. 221.

co, ha sido reconocido como uno de los pensadores más relevantes, y su obra, la expresión de una profunda y universal sabiduría³.

Se definía a sí mismo como un pensador existencial, rechazando las tendencias de la filosofía que proponían una naturalización de la subjetividad humana (como el personalismo tomista). Dedicó su vida a comprender a la persona humana, la libertad y la creatividad, y también fue crítico con las tendencias del pensamiento social contemporáneo, proponiendo el concepto de *personalidad* (persona) como núcleo de su pensamiento junto con la creatividad. Llamó a su filosofía un *personalismo cristiano*, ya que la creación se fundamenta en la revelación y la libertad⁴. El suyo es un personalismo que tiene como centro de partida la idea de una antropología cristológica, es decir, una antropología que no mira al hombre desde la caída, sino desde su renacer, como hombre nuevo que se reconoce a sí mismo como imagen y semejanza de Dios: “cada rostro humano, a través de Cristo, no participa en el mundo de las criaturas (naturaleza), sino también a la Divinidad”⁵. Berdyaev fue conocedor y contemporáneo de Vladimir Soloviev. De este toma prestado el concepto de *divino-humanidad*, y lo traduce en pensar un hombre capaz de ser responsable de su destino, de crear este destino desde la libertad, y capaz de ser responsable de todo el cosmos que lo rodea. Por eso necesita recuperar esta parte divina del hombre a través de la idea de imagen y semejanza con Dios, reflejada en la persona de Cristo.

La originalidad de la filosofía de Berdyaev se debe a que es una mezcla entre la cultura occidental y la espiritualidad mística del cristianismo de la Iglesia de Oriente (ortodoxa⁶) y, junto a esto, la cultura rusa. Estas raíces intelectuales dieron lugar a una filosofía única, basada en lo que él llama: una *antropodicea* y una *ética escatológica*. A pesar de la complejidad de estos conceptos, detrás hay un pensamiento existencial que habla de una *resignificación de la persona humana*, un pensamiento al que denomina personalismo existencial místico cristiano.

Esta propuesta filosófica, realizada en un diálogo con la tradición del pensamiento teológico y filosófico, ha sido posible gracias a que Ber-

³ Cfr. C. E. DOBRE, “La personalidad como experiencia axiológica, desde la filosofía existencial de Nikolai Berdyaev”, en la *Revista de filosofía Open Insight*, No. 33, 2024, pp. 145-169 doi.org/10.23924/oi.v15i33.621, p. 148.

⁴ Cfr. C. E. DOBRE, “La personalidad como experiencia axiológica, desde la filosofía existencial de Nikolai Berdyaev”, p. 149.

⁵ N. BERDYAEV, *El sentido de la creación*, Argentina, 1978, p. 86.

⁶ Se debe mencionar que, aunque toma elementos de este cristianismo de oriente, su filosofía no está en la línea de la Iglesia Ortodoxa Rusa. Aunque presta algunos conceptos teológicos, su cristianismo es analizado desde una visión más espiritual y existencial.

dyaev se atrevió a cuestionar tanto la filosofía clásica, así como la tradición cristiana, subrayando la necesidad de repensar el cristianismo⁷, y de considerar el espíritu humano desde una perspectiva subjetiva y axiológica. La filosofía debe partir de una experiencia interior que no se puede objetivar, sino que es una experiencia basada en la revelación, en un *inner insight*, y a esto lo llama “profundidad existencial”⁸, un concepto que ayuda al ser humano a comprenderse a sí mismo más allá de sus manifestaciones sociales y biológicas, es decir, a comprenderse como un ser capaz de crear y como un ser de libertad.

Es una filosofía que reconoce que en el corazón del ser humano hay “algo” que lo posiciona en la frontera entre dos mundos presentes en él: el mundo material (biológico, social) y el mundo espiritual (el mundo cósmico). Al estar en esta frontera, tiene una condición trágica y otra privilegiada. El ser humano es así el único ser vivo creado para vivir esta doble experiencia: *humana y divina*, con la especificación de que la presencia de lo divino es “*a posteriori*” con respeto a la religión⁹. Esto no significa que el ser humano se defina a través de un dualismo ontológico; al contrario, esta doble experiencia es la manifestación de su unidad sostenida por el espíritu que es la huella cósmica, la huella de lo divino en el hombre.

En su batalla contra todo aquello que restringe la creatividad humana y, por ende, la libertad, Berdyaev se declaró enemigo del racionalismo ilustrado y de la teología positiva. Siendo un lector apasionado de la obra de Dostoievski (y no solo), prefirió posicionarse como “hombre del subsuelo”, criticando una sociedad organizada racionalmente que no hace más que intensificar la tragedia humana, es decir, una sociedad que intensifica el conflicto entre personalidad y el cosmos, entre tiempo y eternidad¹⁰.

Al final de su escrito *Espíritu y realidad*, Berdyaev (1939) hace una propuesta valiosa y habla de una *nueva espiritualidad*¹¹ que, por un lado,

⁷ “El cristianismo dogmático rechaza la espiritualidad del hombre” (N. BERDYAEV, *The Destiny of Man*, San Rafael CA., Semantron Press, 2009).

⁸ N. BERDYAEV, *Truth and Revelation*, USA, Harper and Brothers, 1953, p. 17.

⁹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰ Cfr. G. PATTISON - K. KRIKPATRIK, *The Mystical Sources of Existential Thought*, New York, Routledge, 2019, p. 176.

¹¹ Berdyaev no es el único filósofo que aborda esta idea; su contemporáneo, el filósofo ruso Vladimir Soloviev también avanzaba hacia esta nueva espiritualidad a través del concepto de divino-humanidad, y el filósofo alemán Max Scheler también a través de su escrito *El puesto del hombre en el cosmos*, un escrito inacabado que deja abierta la propuesta de una nueva meta-antropología que refleja la idea de divino-humanidad desarrollada por Soloviev y Berdyaev.

pidan un replanteamiento de la antropología, y que, por otro, ayude al hombre a enfrentarse a los retos del futuro: la automatización de la persona, la instrumentalización de la vida, la tecnificación de la sociedad. Además, consideraba que lo que hemos conocido durante los siglos como “espiritualidad” ha llegado a ponerse al servicio de intereses egoístas¹², siendo confundida con el dogmatismo religioso.

En sus críticas dirigidas a la modernidad, Berdyaev enfatizaba que, desde sus inicios hasta nuestros días, se ha tratado de borrar la relación de ser humano con lo divino. Si para los griegos el vínculo con lo divino estaba representado por el alma, en la modernidad el alma se transformó en lo que se llamó *cogito* y, posteriormente, *Geist*; de modo que, en la así llamada postmodernidad, se afirma que el espíritu no existe, ya que no es algo ni medible ni perceptible. Durante las últimas décadas, ha sido mucho más fácil convencernos de que somos mente, género, neuronas, cuerpos y ahora robots y ciborgs, que decir que somos espíritu. Al no ser un fenómeno inmediato, el espíritu aparece como una categoría fantasmagórica para nuestro discurso orientado ya hacia grandes alcances y la salvación mediante la inteligencia artificial. Por lo mismo, se rechaza en general la idea de una vida espiritual porque no se comprende su significado o se asocia con la religión o con prácticas esotéricas.

El objetivo de este artículo es llevar a cabo un análisis de la *teúrgia* desde la *antropodicea como la nueva antropología*, ya que implica una mutación y una evolución de la conciencia humana hacia una nueva espiritualidad. Pensar en una nueva espiritualidad significa una reorientación de la antropología clásica, que se limita a comprender al ser humano, hacia una antropodicea, que es decir la disposición de comprender al ser humano a través de los lazos que tiene con lo divino. Lo que fundamenta esta antropodicea es el concepto de *divino-humanidad*, sin el cual sería imposible que el ser humano tuviera la fuerza creadora de su destino cósmico. De lo contrario, cualquier cosa que llamemos espiritualidad es una simulación vacía que inventa nuevos ídolos.

Metodológicamente, el artículo se divide en cuatro subcapítulos y conclusiones: el primero, llamado *El espíritu como fuerza creadora*, se propone analizar el concepto de espíritu en la antropología de Berdyaev; el segundo, llamado *La personalidad como núcleo del espíritu*, presenta la idea de hombre espiritualizado, llamado personalidad; el tercero es llamado *La nueva espiritualidad y la teúrgia como destino cósmico del hombre*, revela el clímax de esta *antropodicea* en la cual el hombre, como

¹² N. BERDYAEV, *The Destiny of Man*, cit., p. 147.

espíritu, está llamado a un acto *teúrgico* de co-creación de su propio destino cósmico junto con Dios. Esta creación tiene un sentido antropológico y axiológico y pone al hombre en el centro de su propia existencia, como un ser digno que vive en armonía con el cosmos (con lo divino).

2. El espíritu como fuerza creadora

Dado que, en la historia de la filosofía, la categoría de “espíritu” (que en un inicio era el *Pneuma*, el *Nous*, el *Logos*) tiene una historia larga y compleja, Berdyaev considera que es absurdo negar su presencia. Desde los griegos, pasando por los textos sagrados, hasta llegar al moderno *Geist*, el espíritu ha sido el hilo rojo que atraviesa y teje todo el pasamiento filosófico. Sin embargo, en el idealismo alemán, aunque se promovía una filosofía del espíritu en acción¹³, el problema fue que esta filosofía del espíritu se quedó estancada en un objetivismo que no produjo ningún efecto en el modo de comprender el destino que el hombre, y que por lo mismo, ha llegado a ser una categoría marginada por el pensamiento filosófico postmoderno.

Al contrario, Berdyaev considera que el espíritu es la clave de la comprensión del ser humano. Sin el espíritu no hay antropología ni ética. Además, el espíritu es aquello “que une al hombre con lo divino”¹⁴. Considerando que la tarea del espíritu es ser el *nexo* entre dos mundos, para el filósofo ruso, es sin sentido buscar una definición racional, ya que no es ni una realidad objetiva, ni una categoría racional del ser. El espíritu no es un objeto real (cuantificable, medible) al que se llega mediante la razón; y, si bien han existido estos intentos de racionalizar el espíritu, estos acabaron por “matar el espíritu”¹⁵. Por tanto, una filosofía del espíritu no puede ser una filosofía del Ser o una mera ontología, sino solo una filosofía existencial que es una filosofía de la revelación¹⁶. Aunque niega la

¹³ Aunque reconoce las limitaciones del idealismo alemán, Berdyaev considera que esta corriente filosófica marcó el inicio de la reflexión sobre la filosofía del espíritu, cuyo representante más importante fue Hegel, para quien el espíritu era un objeto y se movía en un proceso dialéctico.

¹⁴ B. JAKIM, Introduction, en N. BERDYAEV, *Spirit and Reality*, Semantron Press, New York 2009, p. 3.

¹⁵ N. BERDYAEV, *Spirit and Reality*, cit., p. 33.

¹⁶ Esta idea fue expresada anteriormente por el filósofo existencial Søren Kierkegaard, quien configura el camino para el desarrollo de una antropología personalista reflejada también en Berdyaev. Esta antropología se desarrolla en base a lo que también Kierkegaard llamaba espíritu que “el espíritu que es esta dinámica de integridad que, transversaliza, abre a la trascendencia”, como afirma Rafael García Pavón. (P. R. GARCÍA, “El yo de la persona humana como elección radical de ser individuo singular en el pensamiento de Kierkegaard”, en *Revista de Personalismo Quién*, pp. 45-66, n. 10/ 2019, p. 57); <https://revistaquien.org/index.php/aep/article/view/127/118>

ontologización del espíritu, el filósofo ruso encuentra algunos atributos importantes del mismo: la libertad, la creatividad, el amor, la integridad y los valores. Estos atributos hacen que el espíritu sea independiente de cualquier determinación social, y libre de cualquier condicionamiento externo. El espíritu necesita de la interioridad, que es el símbolo del espíritu¹⁷.

Dado que la interioridad es la morada que ofrecemos al espíritu en este mundo, Berdyaev lo define como subjetivo, y afirma que la persona humana se encuentra en un proceso de constante transformación en el que se realiza su singularidad (personalidad). Esta idea la comparte con Kierkegaard¹⁸, para quien el ser humano es espíritu, pero, para Berdyaev, el proceso de devenir es un acto teúrgico y, por ende, creativo, como veremos.

Al acercarse a esta idea, ofrece así una nueva visión espiritual, dejando atrás la teología positiva, la antropología clásica y las metafísicas naturalistas que se limitaban a verdades rígidas¹⁹ y que, a lo largo del tiempo, han dado lugar a la antinomia entre el espíritu y la naturaleza y han producido una distorsionada comprensión de la realidad, además de crear una metafísica dualista. Toda esta posición antinómica del espíritu no ha hecho más que distorsionar el modo de comprender la realidad.

Ante estas posturas, Berdyaev defiende la idea de que el espíritu no es opuesto ni al cuerpo ni al alma, ni a la materia, ni a la vida, ni a la naturaleza, aunque pertenece a otro orden y a otra dimensión. El espíritu no es “el enemigo” del cuerpo, de la naturaleza, de la vida; al contrario, el cuerpo, la naturaleza y la vida necesitan ser iluminadas por el espíritu²⁰. Además, el espíritu no es una mera sustancia ni un objeto para conocer, sino vida y actividad entendida como devenir y creación. Y este devenir que lo define representa el fundamento para una existencia con sentido.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 33.

¹⁸ Berdyaev descubre a Kierkegaard en una etapa tardía de su vida. Aun así, las frecuentes referencias a Kierkegaard en sus obras más importantes demuestran que lo conoció en profundidad. En su escrito *Soledad y sociedad*, Berdyaev afirmaba que “Kierkegaard sentó las bases de la filosofía existencial al desafiar el concepto universal hegeliano y su efecto fatal sobre el individuo” (N. BERDYAEV, *Solitude and Society*, Great Britain, University Press Glasgow, 1936, p. 50). Ambos pensadores estaban interesados en destacar que la persona humana es, ante todo, un ser espiritual, es decir, una personalidad, una identidad, y no un sujeto abstracto. Véase el capítulo llamado “Ethos as Spiritual Dimension of Human Person” en C. E. DOBRE, et al., *Human Flourishing, Spiritual Awakening and Cultural Renewal*, New York: Palgrave MacMillan, 2024, en el cual se analiza la relación entre el concepto de personalidad de Berdyaev y el concepto de individuo en Kierkegaard.

¹⁹ Cfr., N. BERDYAEV, *Freedom and the Spirit*, Semantron Press, New York 2009, p. 5.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 8.

Por lo mismo, una metafísica racionalista del espíritu es imposible. A través de estos argumentos, el filósofo deja atrás el antagonismo del espíritu, que ha sido muy problemático para la filosofía y para la vida del ser humano. El espíritu, la vida, la libertad y el infinito son interdependientes²¹ y, por eso, una filosofía del espíritu no puede ser una filosofía de la mente, ya que hablamos de una experiencia espiritual y no una psicológica, que encierra al espíritu en una mónada psico-corpórea.

Así, el filósofo propone la *pneumatología*, la teoría del espíritu, que ocupa en su filosofía el lugar que ocupaba la ontología en los sistemas tradicionales del pensamiento²². La pneumatología no solo afirma la existencia del espíritu, sino también la del hombre y la de Dios. Sin duda, esta pneumatología constituye el fundamento de la antropodicea y, por ende, de la teodicea²³ en el pensamiento de Berdyaev.

A través del espíritu y de la experiencia espiritual se *revela*²⁴ la existencia de Dios al hombre, por lo que no se necesitan argumentos racionales, ni análisis psicológico alguno. Las realidades espirituales se revelan en la experiencia espiritual que es siempre única y subjetiva²⁵. Cuando lo divino se manifiesta, su existencia no necesita ser demostrada con “pruebas”. Dado esto, la experiencia espiritual no está determinada o limitada ni por el espacio ni por el tiempo o la materia, y tampoco implica una vida perfecta, ascética o libre de pecado, porque esto no existe. La experiencia espiritual es una experiencia humana que abraza nuestra propia condición caída para transformarla en algo que nos edifique. Afirma Berdyaev: “La revelación es el fuego que viene del mundo divino, pero se dirige hacia la humanidad e implica la existencia de un movimiento interno, del espíritu”²⁶. Para que la revelación sea posible, se necesita tanto de Dios como del hombre como persona.

²¹ R. KNEZEVITS, “Homo Theurgos: Freedom According to John Zizioulas and Nikolai Berdyaev” (PhD Thesis, Oxford University, Balliol College, 2016 (<https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:089576a0-a649-43ba-9055-86474e4f0964/files/m3d9a7392b2f95f37e6914f-850c9ce247>)) (consultada 8 de octubre de 2024), p. 154.

²² N. BERDYAEV, *Beginning and the End*, Harper and Brothers, 1957, p. 96.

²³ Berdyaev afirmaba que no se necesita hacer una justificación de Dios, pero sí del hombre ya que para él la antropodicea es una teodicea. Es decir, la existencia del hombre justifica la existencia de Dios.

²⁴ “Donde lo divino se manifiesta, ahí está la revelación” (N. BERDYAEV, *Freedom and the Spirit*, cit., p. 88) y el “lugar” para esta manifestación es el espíritu, por lo que es un acto dirigido a la interioridad, a lo que pasa dentro de nosotros y es una revelación de sentido. No es un acto racional, es lo que Berdyaev llama “iluminación interior”. Pero para tener una revelación el ser humano tiene que cooperar con lo divino; es decir, ir hacia lo divino para que lo divino pueda hacerse inmanente (N. BERDYAEV, *Freedom and the Spirit*, cit., pp. 90-95).

²⁵ N. BERDYAEV, *Freedom and the Spirit*, cit., p. 10.

²⁶ *Ibid.*, p. 102.

3. La personalidad como el núcleo del espíritu

Cuando habla del espíritu, Berdyaev no niega al hombre natural y sus lazos con la vida biológica y con el mundo material; al contrario, considera que el hombre es el punto en el cual se encuentran el ámbito espiritual y el natural, y que es el ser más complejo de la creación. Esta postura no es antropocéntrica, pero destaca que hay algo que nos separa claramente de los otros seres vivos, y esto no es ni la razón, ni la inteligencia, ni la conciencia; sino esta huella de lo divino en el ser del hombre, llamado espíritu o personalidad.

El hombre, el único conocido por la biología y la sociología, el hombre como ser natural y ser social, es el producto del mundo y de los procesos que se desarrollan en el mundo. Pero la personalidad, el hombre como persona, no es un hijo del mundo, es de otro origen. Y esto es lo que hace del hombre un enigma. La personalidad es una ruptura, una irrupción en este mundo; es la introducción de algo nuevo. (...) La personalidad no es naturaleza. (...) El hombre es personalidad no por naturaleza, sino por espíritu²⁷.

La personalidad es la dimensión que ayuda al ser humano a trascender el mundo material, social y biológico. Berdyaev identifica con razón el problema de que en la modernidad se ha dado una socialización de la antropología y de la ética que ha llevado a la desintegración de la personalidad, considerada así un mero objeto de estudio de las ciencias positivas: “la socialización de la moral significa la tiranía de la sociedad y de la opinión pública sobre la vida espiritual del hombre y sus valoraciones morales. El enemigo de la personalidad es la sociedad”²⁸. Pero ¿qué significa personalidad para Berdyaev?

La personalidad es autoconstructiva, ningún hombre puede decir de sí mismo que es completamente una persona. La personalidad es una categoría axiológica, una categoría de valor. Aquí nos encontramos con la paradoja fundamental en la existencia de la personalidad. La personalidad debe construirse a sí misma, enriquecerse, llenarse de contenido universal, alcanzar la unidad en la totalidad en toda la extensión de su vida. Pero para esto, debe ya existir²⁹.

²⁷ N. BERDYAEV, *Slavery and Freedom*, London, Geoffrey Biles the Centernary Press, 1994, p. 21.

²⁸ *Ibid.*, p. 58.

²⁹ *Ibid.*, p. 23.

A diferencia de la caracterización biológica y sociológica del ser humano, “ser personalidad” significa la capacidad de crear e integrar valores, por lo tanto, de asumirse y reconocerse como un ser axiológico. Esto quiere decir que la personalidad, al ser la manifestación de esta energía o fuerza divina llamada espíritu, tiene acceso a los valores. Pero la personalidad no es algo dado, no es un derecho al que tengamos acceso, sino un proceso de despliegue y autoconstrucción relacionado con los valores³⁰. Al encontrarse en un proceso de continua creación, la personalidad no es una sustancia, no es una mónada cerrada en sí misma, sino todo lo contrario: es un acto creativo permanente, porque su núcleo es el espíritu.

Romylos Knezevits afirma al respecto que: “Para Berdyaev, la personalidad es un ser vivo dinámico que implica capacidad de generación infinita de novedades. La libertad está ligada al potencial infinito del espíritu, es decir, la libertad se identifica con la personalidad infinita. La personalidad, en cambio, es infinita en la medida en que genera una novedad total”³¹. La libertad se manifiesta en el espíritu, y con esto, el filósofo resalta los atributos más importantes de la personalidad (del espíritu): la libertad y la creatividad que se implican mutuamente. Sin libertad, en este acto de autoconstrucción y autorrealización, sería imposible alcanzar el sentido axiológico de la personalidad.

La libertad... está asociada a lo infinito, a lo más profundo del ser y de la vida. Estas profundidades infinitas aún no habían sido descubiertas por la mente griega, y por eso no podía concebir la idea de la libertad. Pero es en la esfera del cristianismo y en el mundo espiritual donde se revela que esta infinitud se revela. La libertad está ligada a las potencialidades infinitas del espíritu³².

Ahora bien, la libertad es uno de los conceptos más debatidos y controvertidos dentro de la propuesta filosófica de Berdyaev. Se trata de una libertad difícil de imaginar al existir antes del ser, e independiente de la divinidad; es preontológica, es decir, existe antes de Dios. La denomina *Ungrund*, concepto tomado de la filosofía mística de Jacob

³⁰ C. E. DOBRE, “La personalidad como experiencia axiológica, desde la filosofía existencial de Nikolai Berdyaev”, en la *Revista de filosofía Open Insight*, No. 33, 2024, pp. 145-169, doi.org/10.23924/oi.v15i33.621, p. 155.

³¹ R. KNEZEVITS, “Homo Theurgos: Freedom According to John Zizioulas and Nikolai Berdyaev” (PhD Thesis, Oxford University, Balliol College, 2016 (<https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:089576a0-a649-43ba-9055-86474e4f0964/files/m3d9a7392b2f95f37e6914f-850c9ce247>)) (consultada 8 de octubre de 2024), p. 161.

³² N. BERDYAEV, *Freedom and the Spirit*, cit., p. 128.

Boehme³³ (1571-1624). Berdyaev reconoce en Boehme al primero en la historia del pensamiento que ha logrado hacer de la libertad el fundamento del Ser, pero mientras para Boehme la libertad era el principio misterioso de la divinidad, para el filósofo ruso este principio está fuera de Dios³⁴. Bogdan M. Lubardi dice que el filósofo ruso sitúa la libertad como una pre-existencia no racional, infinita y abismal. El *Ungrund* no es un concepto racional, es decir, no pertenece al intelecto, sino que es un mito, un símbolo, que solo se puede captar a través de una intuición mística. El *Ungrund* precede a la existencia, pero no es una causa divina, es un misterio inefable, es el abismo indeterminado que precede a la creación misma de Dios³⁵.

Berdyaev llama a este tipo de libertad primigenia “libertad meónica”, en la que el Ser, Dios, el Cosmos, y algo de la naturaleza humana tienen sus raíces. Se trata de un proceso dinámico con infinitud de posibilidades, en el que coexisten la posibilidad del bien y la posibilidad del mal. Este es el mayor misterio inabordable de este mundo. *Ungrund*, definido como la libertad abismal, está relacionado con la creación divina y humana. Para el filósofo ruso, tanto el hombre como Dios están ligados a la libertad, ya que ninguno de los dos podrá crear sin ella. Por tanto, la libertad es una condición *sine qua non* de la existencia y de la creatividad.

4. La teúrgia³⁶ como el destino cósmico del hombre. Hacia una nueva espiritualidad

Al tener acceso a esta libertad *meónica*, la personalidad es dinámica y capaz de crear algo nuevo. Devenir personalidad, es decir, espíritu,

³³ “La misteriosa enseñanza de Boehme sobre el *Ungrund*, sobre el abismo, sin fundamento, oscuro e irracional, anterior al ser, es un intento de proporcionar y responder a la pregunta básica de todas las preguntas, la pregunta sobre el origen del mundo y del surgimiento del mal” (N. BERDYAEV, *Spirit and Reality*, cit., 2009).

³⁴ N. BERDAYEV, *The Meaning of Creative Act*, transl. By Donald A. Lowrie, Collier Books, New York 1962, p. 99.

³⁵ Cfr. B. M. LUBARDIĆ, “The Ungrund Doctrine and its Function in the Christian Philosophy of Nicolai Berdyaev”. *Revista Philotheos*, n. 2, (pp. 168-223), 2002, pp. 171-172.

³⁶ En una nota a pie de página de su trabajo llamado *Homo Theurgis*, Romylos Knezevits aclara: “La palabra teúrgia (*theourgia*) se deriva de las palabras griegas *theos*, dios, y *ergon*, actividad u obra. La teúrgia es, por tanto, actividad divina. Para los neoplatónicos paganos, la teúrgia también implica actividad humana que participa en lo divino. La palabra teúrgia es solo una de varias que se utilizan para describir una acción ritual similar. El término teúrgia se originó con los platónicos del siglo II para describir el poder deificante de los rituales caldeos. Se considera una “obra de los dioses” capaz de transformar lo humano en un estado divino (R. KNEZEVITS, “Homo Theurgos: Freedom According to John Zizioulas and Nikolai Berdyaev”, cit., p. 275).

conlleva esta potencialidad infinita de *producir algo nuevo*³⁷ y esto es un proceso teúrgico que la persona humana comparte con Dios, ya que Dios necesita de la persona para crear. “Dios espera del hombre su participación en la creación”³⁸. Así, la misión teúrgica humana es participar activamente en el mundo de Dios.

Es importante clarar que Berdyaev rechaza la interpretación tradicional de la creación según la cual Dios crea el mundo y después se retira del acto creativo. Como bien sostiene Knezevits, para el filósofo ruso la doctrina teológica según la cual Dios creó al ser humano para Su propia gloria no solo es degradante para nosotros, como personas, sino también para Dios³⁹. Es decir, la dignidad⁴⁰ de la persona se reconoce en este proceso co-creativo o de creación colaborativa con Dios. Pensar conforme a la doctrina clásica de la creación supondría borrar la dignidad de la persona y no reconocerla en su valor. Para Berdyaev, Dios no es sustancia y, por lo tanto, la persona humana tampoco lo es; Dios es vida y, por eso, anhela hacerse presente en la creación humana como un colaborador activo, no porque haya una insuficiencia divina, sino porque Dios es plenitud.

Así, el filósofo ruso habla de la inmanencia de Dios ya que existe una interconexión ontológica entre el hombre y Dios. En otras palabras, Dios existe si el hombre existe, porque el hombre es el ámbito que Dios necesita, no como un instrumento, sino como un colaborador para hacerse presente en el mundo. El mismo Knezevits aclara que: “la personalidad humana es el centro existencial absoluto de toda la creación”⁴¹ sostenida por Dios y, por eso, el acto teogónico se relaciona con un acto antropológico.

Berdyaev propone una idea original de Dios (no aleatoria), en comparación con la idea “clásica” de Dios, resultado de un proceso mental abstracto o de un dogma limitativo. Como afirma James Wayne Dey, la idea de Dios juega un papel muy importante en su pensamiento junto con la idea de personalidad, porque son unidos por el espíritu, por la libertad y la creatividad, y, por tanto, son inseparables.

³⁷ *Ibid.*, p. 161.

³⁸ N. BERDYAEV, *Freedom and the Spirit*, cit., p. 212.

³⁹ KNEZEVITS, “Homo Theurgos”, cit., p. 166.

⁴⁰ “La dignidad del hombre no está determinada por su situación o por su poder en el mundo natural, sino por su espiritualidad, es decir, por la imagen divina que hay en él” (N. BERDYAEV, *Freedom and the Spirit*, cit., p. 46).

⁴¹ R. KNEZEVITS, “Homo Theurgos”, cit., p. 182.

La afirmación mítica de que Dios es el creador del mundo significa que el mundo es un proceso dentro de la vida de Dios, un movimiento perpetuo desde la mera potencialidad hasta la realización de valores. Berdyaev modifica el mito de la creación para hacer de Dios el creador de los creadores, en lugar de la cabeza única y el constructor directo del mundo. (...) Así, la creación no solo es un proceso continuo en lugar de un acontecimiento en un pasado remoto, sino que el medio de la creación es a través de la acción de todas las entidades. El objetivo divino encuentra encarnación solo a través de la cooperación de las criaturas⁴².

En su argumentación, Berdyaev abandona el mito de la creación, así como la idea moderna de Dios como una ingeniosa máquina celestial, y habla de una presencia incógnita⁴³, y por lo tanto, inmanente, que acompaña y participa en el acto teúrgico del hombre.

La *teúrgia* también fue objeto de indagación por parte de filósofos como Nietzsche y Soloviev⁴⁴. Nietzsche, sin duda, inaugura el problema de la creatividad como rasgo definitorio de la modernidad, y produce una ruptura en el pensamiento occidental, ya que el ser humano pasa de ser creado a convertirse en creador⁴⁵. Por su parte, Soloviev sostenía que, aunque el término significa literalmente “actividad de Dios” u obra de los dioses”, la transformación completa del mundo no la lleva a cabo solo Dios, sino el hombre acompañado por Dios. Para Soloviev la *teúrgia* era el acto a través del cual el hombre hacía reales las fuerzas divinas⁴⁶.

⁴² J. W. DEY, “Nikolai Berdyaev and His Ideas on the Fundamental Nature of All Entities”, p. 116, en <https://www.utpjournals.press/doi/pdf/10.3138/uram.2.2.109> (consultado, 10 de octubre de 2024), p. 116.

⁴³ Como Kierkegaard también lo mencionaba en su escrito *Ejercitación en el cristianismo*.

⁴⁴ Marchenkov argumenta que Soloviev introdujo el concepto de *teúrgia* como fin último de la evolución creativa de la humanidad, al final de su carrera filosófica, cuando se dedicó brevemente a la estética en la década de 1890. Aunque ocupa un lugar minúsculo en la producción general de Soloviev, se convirtió en una de las partes más importantes de su legado para las artes y la filosofía de la Edad de Plata. (V. MARCHENKOV, “Nikolai Berdyaev’s Philosophy of Creativity as a Revolt Against the Modern World View”, in *The Palgrave Handbook of Russian Thought*, Ed. By Mariana F. Bikova – Michael N. Forster – Lina Steiner, Palgrave MacMillan <https://doi.org/10.1007/978-3-030-62982-3>, 2021, p. 227).

⁴⁵ Cfr. R. KNEZEVITS. “Outside of God: A Theanthropic Scrutiny of Nietzsche’s Concept of Chaos and Berdyaev’s Notion of the Ungrund”, en *Revista Analogia. The Theology of the Russian Diaspora*, Greece, vol. 8, 2020, (pp. 77-86), p. 79.

⁴⁶ Cfr. Y. BUZHOR, - V. BUZHOR, - L. MILYAEVA, “Theurgic Creativity in Philosophical Conception of F. Nietzsche, Vl. Solovyov and N. Berdyaev”, en Russian and foreign Experience in the System of Humanities Education, <https://doi.org/10.1051/shsconf/202110301011> en https://www.shs-conferences.org/articles/shsconf/pdf/2021/14/shsconf_shpr2021_01011.pdf (consultado 7 de octubre de 2024).

Aunque está inspirado en Soloviev y Nietzsche, Berdyaev ofrece una visión original sobre la *teúrgia*. Parte de la idea de que al hombre le corresponde un nuevo posicionamiento antropológico que implica un nuevo acto creador llamado *teúrgia* que, si bien tiene una génesis cristiana, no se reduce al cristianismo, sino que es un problema de una transformación espiritual, un estado superior de creatividad que va más allá de la creación cultural misma⁴⁷.

La *teúrgia* debe superar la mera creación artística, para dar lugar a lo que el filósofo llama una “nueva espiritualidad”, entendida como una experiencia espiritual, que implica y necesita al hombre y a Dios en conjunto. “La calidad de vida que se llama espiritual solo puede existir en el hombre si hay algo que profundice su vida y hacia lo cual pueda elevarse, es decir, exige para su existencia una naturaleza superior y divina”⁴⁸. Esta nueva espiritualidad se basa en un acto teúrgico, es decir, creativo que es divino-humano; una creatividad colaborativa y recíproca. Esto significa que se trata de una nueva forma de crear: crear destino, lo que supone una apertura y un cambio de enfoque de la creatividad humana que ya no se limita solo en crear herramientas o productos culturales y artísticos. En otras palabras, esta *teúrgia* es una “revelación antropológica”⁴⁹ y ya no se trata de una mera creación estética.

Ahora bien, Berdyaev no rechaza la idea de que ha habido un acto creador originario para que el ser humano pueda crear y, por ende, esta creación originaria y divina es una creación *ex nihilo*, es decir, desde la libertad. Lo que sí rechaza son las teorías emanacionistas y evolucionistas, porque niegan la creatividad.

Aunque originalmente es un acto divino, la creación es, a la vez, un acto inherente a la persona humana, ya que, mediante la presencia del espíritu, el ser humano tiene acceso a la creación divina, y puede co-crear con Dios. “En la personalidad humana existe una fuerza creadora original semejante a la fuerza divina”⁵⁰. En base a esta fuerza que es el espíritu y que posiciona al hombre junto a Dios en el acto creador, el filósofo elimina toda la visión sofocante, como él mismo le llama, de una relación de poder entre Dios y el hombre, dando espacio a lo que él llama la *religión de la divino-humanidad*, en la que existe una co-participación

⁴⁷ L. ZIMOVETS L.- L. KAPLINA L. – A. BANARTSEVA, “Theology of N. Berdyaev’s Culture”, en 2nd International Conference on Education Science and Social Development, 2019, <https://www.atlantis-press.com/article/125913011.pdf> (consultado en 7 de octubre de 2024), p. 278.

⁴⁸ N. BERDYAEV, *Freedom and the Spirit*, cit., p. 37.

⁴⁹ N. BERDYAEV, *El sentido de la creación*, Argentina, 1978, p. 14.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 160.

y una compenetración de lo divino en el hombre. Es decir, la *teúrgia* presupone que tanto el hombre como Dios se necesitan mutuamente: el hombre llama a Dios, y Dios va hacia él, pero no como hacia un ser caído, sino como su colaborador.

Por lo tanto, la creación no es un acto acabado, sino un acto que continúa mientras el espíritu se hace presente en el hombre: “Dios continúa la creación en colaboración con el hombre”⁵¹. De esta manera, el destino asignado al hombre es el de ser creador y revelar su potencia creadora. En este proceso la energía de la libertad se esfuerza por superar el mundo limitante. Crear, en sentido teúrgico, no es crear algo necesario, práctico o útil para la vida social o biológica, ni tampoco se trata de crear una nueva religión, sino que es un acto liberador y transfigurador.

Al ser un acto de libertad, la *teúrgia* es la creación de valores que definen el destino cósmico del hombre. No hay soledad en este proceso porque uno está acompañado por Dios. Se trata de una creación que permite alcanzar el destino cósmico del hombre y la belleza cósmica; en otras palabras, a través de la *teúrgia* la trascendencia se hace inmanencia. La doctrina de la *teúrgia* es la culminación de la filosofía de la creatividad de Berdyaev⁵². Afirma nuestro filósofo:

La teúrgia no crea cultura, sino un nuevo ser; es supra cultural. La teúrgia es arte que crea otro mundo, otro ser, otra vida; que crea belleza como esencia, como ser. (...) En la teúrgia la palabra se hace carne. En la teúrgia el arte se vuelve poder. El comienzo de la teúrgia es el fin de la literatura, el fin de todo arte diferenciado, el fin de la cultura, pero un fin que asume el sentido universal de la cultura. La teúrgia significa que el hombre trabaja junto a Dios, es creatividad divino-humana. En la creatividad teúrgica se elimina la oposición trágica entre sujeto y objeto, el hiato trágico entre la voluntad de un nuevo mundo y la consecución de meros valores culturales (...). El hombre teúrgico, trabajando junto con Dios, crea el cosmos, crea la belleza como Ser. La teúrgia es un desafío a la creatividad religiosa⁵³.

Knezevits enfatiza que cuando Berdyaev emplea el término “religioso”, como en el caso de “creatividad religiosa”, se refiere a una forma

⁵¹ *Ibid.*, p. 163.

⁵² V. MARCHENKOV, “Nikolai Berdyaev’s Philosophy of Creativity as a Revolt Against the Modern World View”, cit., p. 227.

⁵³ N. BERDAYEV, *The Meaning of Creative Act*, cit., pp. 229-230.

ontológica de creatividad⁵⁴; es decir, una creatividad que no solo produce signos, sino también un nuevo ser, un nuevo mundo. Para el filósofo ruso, la creatividad religiosa no necesita un permiso o ser justificada; una creatividad así es religiosa en sí misma. La teúrgica es, así, el fundamento de la nueva espiritualidad del teúrgo que crea junto a Dios la belleza cósmica y que implica un renacer moral y espiritual.

A través de este acto creativo, el hombre *nace de nuevo* con la ayuda de Dios, porque se relaciona con el mundo cósmico, y por ende, con los valores, generando así belleza. En otras palabras, el ser humano tiene que “trabajar para la iluminación espiritual, para la revelación”⁵⁵. De esta manera, el espíritu no aparece para negar la vida o la naturaleza del ser humano, su vida biológica y corpórea, sino para iluminarla y espiritualizarla. Cuando el ser humano trabaja para espiritualizarse, tiene el privilegio de vivir “un segundo nacimiento”⁵⁶; es decir, un nacimiento espiritual, que es un mensaje cristiano por excelencia. Se trata de un acto teúrgico, ya que nacer de nuevo es crear la vida cósmica que es una vida de unidad, relación y amor. Una vez que la persona humana tiene acceso a este mundo cósmico, la idea de un mundo estático, hostil y caído se borra, y se transforma en un mundo lleno de belleza y posibilidades; un mundo que tiene sentido porque Dios se hace presente en él.

En el escrito *El sentido de la creación* define el mundo cósmico como un mundo con carácter divino, un mundo interior opuesto a la cruel realidad. Solo a través de la creatividad el ser humano puede emanciparse en su condición y elevarse hacia el mundo cósmico. En este proceso teúrgico, el macrocosmos y el microcosmos se unen, revelando así la vida del espíritu.

El hombre encuentra en el fondo de sí mismo un socorro infinito, a condición de que tenga el coraje de descubrir en sí, en su acto creador, todas las fuerzas de Dios y del mundo auténtico. Ser liberado del mundo significa la reunión con el mundo auténtico, con el cosmos⁵⁷.

Berdyaeu, al ser consciente de que el materialismo religioso había aislado a Dios del mundo, reconstruye un puente a través de la creatividad para que Dios pueda regresar y estar presente en él. Se trata de un

⁵⁴ R. KNEZEVITS, “Homo Theurgos”, cit., p. 235.

⁵⁵ N. BERDYAEV, *Freedom and the Spirit*, cit., p. 27.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁷ N. BERDYAEV, *Freedom and the Spirit*, cit., p. 14.

Dios que tiene amor, empatía y participa activamente en este mundo, no lo abandona, ni deja al hombre en el sufrimiento de una condición caída; al contrario, lo ayuda a levantarse, a edificarse y a recobrar sentido y dignidad.

El espíritu, la *teúrgia* y el cosmos son símbolos de la manifestación divina en el mundo y de su inmanencia. Todo esto hace que el posicionamiento del ser humano en el mundo como centro del cosmos, como macrocosmos, represente una regeneración espiritual y una esperanza.

El hombre es el aliado del cosmos y semejante a él, no porque sea una parte fragmentaria y desprendida de este, sino porque él mismo es un cosmos completo (...). El hombre-microcosmos tiene que ser suficientemente fuerte para expresarse en el macrocosmos, suficientemente poderoso para crear (...). *La creación antropológica es teúrgia*⁵⁸.

El filósofo ruso entendió muy bien que, para el futuro del mundo y para superar las crisis que se presentan, así como para la posibilidad de una nueva espiritualidad, se necesita de un hombre que ya no viva desde la obediencia, sino desde la creatividad religiosa. “El hombre debe enfrentarse al mundo no con humilde obediencia, sino con actividad creativa”⁵⁹ y esto es también el reto para el cristianismo.

Hablar de una nueva espiritualidad, para Berdyaev, implicaría varios aspectos importantes:

1. Una nueva visión del hombre creador.
2. Una espiritualización del cristianismo, que implicaría dejar de un lado la antigua espiritualidad dogmática, para crear espacio para Dios.
3. Un Dios liberado de la tiranía de la teología positiva, ya que la nueva espiritualidad habla de la revelación de la *Divino-humanidad*.
4. “La nueva espiritualidad será, ante todo, una experiencia de la energía creativa y la inspiración”⁶⁰. Esto significa que la nueva espiritualidad no solo habla de salvación, sino de una verdadera iluminación de la naturaleza humana, de un cambio real a través de la creatividad.

⁵⁸ N. BERDAYEV, *The Meaning of Creative Act*, cit., p. 146.

⁵⁹ N. BERDYAEV, *El sentido de la creación*, cit., p. 162.

⁶⁰ N. BERDYAEV, *Spirit and Reality*, cit., p. 172.

5. La nueva espiritualidad habla de un espíritu “que es cercano al hombre, el más inmanente, el más universal en acción y, al mismo tiempo, el menos comprensible y el más misterioso”⁶¹.

6. Conclusiones

Podemos concluir así que la teúrgia representa una mutación positiva⁶² antropológica del hombre; es decir, como bien afirma Romylos Knezevits), un *homo theurgos*⁶³, cuyas acciones deberían cambiar y transformar el mundo en sentido espiritual a través de la creación de una nueva conciencia religiosa basada en la libertad y en la creatividad y no en la obediencia y la humildad. Este hombre que abraza la nueva espiritualidad no viene a sustituir valores, ni a derrumbar lo estable, sino a recuperar los valores y, así, crear una vida desde el espíritu que implica un vínculo personal con la verdad que se encuentra más allá de la objetividad del mundo, en una realidad espiritual y trascendente⁶⁴.

El mensaje de Berdyaev es esperanzador, ya que la teúrgia es una “transvaloración de los valores”, lo que significa un cambio en la estructura de la conciencia humana y en la escala de los valores: esto implica una revolución interior. Los valores universales están siempre conectados con el espíritu creador en el hombre, es decir, con la personalidad. Conocer la verdad no es lo mismo que conocer un objeto, sino que se trata de una experiencia que trasciende los límites de la objetividad empírica y epistemológica, ya que el acceso a la verdad es una vivencia espiritual y creativa que implica elevarse hacia un valor. “Berdyaev intenta fundamentar y justificar el poder creativo ilimitado del ser humano, capaz no solo de recrear lo que ya existe, sino también de crear de nuevo a partir de la nada. Este tipo de creatividad es lo que Berdyaev llama teúrgia”⁶⁵.

La nueva espiritualidad, que propone el filósofo ruso, no se debe entender como una utopía religiosa. Más bien la concebía como una *fuerza antropológica* y como la única forma de resistencia, que es una resistencia espiritual ante un mundo que, poco a poco, se desmorona desde un punto de vista moral y espiritual. Mientras vivimos apartados de la

⁶¹ *Ibid.*, p. 164.

⁶² Para Berdyaev, la mutación negativa que puede sufrir el ser humano es transformarse en una máquina, es decir, en un ser afectado por la tecnología, como expresa en el ensayo de 1933 titulado *El hombre y la máquina*.

⁶³ R. KNEZEVITS, “Homo Theurgos”, cit., p. 250.

⁶⁴ Cfr. D. MCNEILL, *Dostoievsky, Berdyaev and Shestov. Three Russian Apostles of Freedom*, Independently published, 2020, (Kindel Ed.), pos. 2287.

⁶⁵ Y. BUZHOR, - V. BUZHOR, - L. MILYAEVA, “Theurgic Creativity in Philosophical Conception of F. Nietzsche, Vl. Solovyov and N. Berdyaev”, cit., p. 3.

libertad y la creatividad, nuestras posibilidades de recuperar la dignidad y el mundo son escasas.

A lo largo de los últimos siglos, la vida de los seres humanos se ha desplazado de un centro espiritual, su sentido y orientación, hacia un “afuera de”, hacia un mundo material, pragmático y vacío. La postmodernidad, el transhumanismo, el poshumanismo o el antihumanismo son solo algunos signos de esta orientación hacia el vacío. Berdyaev supo ver que este vacío supondría una amenaza para nuestra humanidad, dignidad y libertad, por eso consideraba que todavía hay tiempo para un nuevo “regreso” y recuperar la vida del espíritu. Esto es posible a pesar de todo:

Quando parece que todo ha terminado y está acabado, cuando la tierra se desmorona bajo nuestros pies como lo hace hoy, cuando no hay ni esperanza ni ilusión, cuando podemos ver todas las cosas desnudas y sin engaños, entonces es el tiempo aceptable para un avivamiento religioso en el mundo⁶⁶.

A través de la teúrgia, Berdyaev ofrece al ser humano la capacidad de ser participativo a la creación y liberarse a sí mismo de las cadenas que lo atan a la esclavitud (moral, social, política, religiosa). Consideraba que el mundo con sus leyes, determinaciones e imposiciones es realmente una cárcel —a estilo platónico— por lo que el hombre tiene que luchar para conquistar su libertad. La vida no es una actitud pasiva, al contrario, es creativa y es, por ende, manifestación del misterio del ser del hombre. Mediante esta actitud creativa el hombre tiene la posibilidad de recobrar su dignidad y su lugar en el cosmos.

Bibliografía

Nota: Algunas de las obras de Berdyaev que se citan son de ediciones más antiguas publicadas en inglés, porque no existen ediciones actuales de su obra, excepto, probablemente, en ruso.

BERDYAEV, N., *Slavery and Freedom*, London, Geoffrey Biles the Centenary Press, 1994.

—, *Studies concerning Jacob Boehme. Etude I. The Teaching about the Ungrund and Freedom*, en http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_349.html (consultado en 15 de diciembre de 2022).

—, *Truth and Revelation*, translated by R.M French, New York, Collier Books, 1953.

⁶⁶ N. BERDYAEV, *The End of Our Time*, New York, Semantron Press, 1993, p. 205.

- , *The Destiny of Man*, San Rafael CA., Semantron Press, 2009a.
- , *Dream and Reality. An Essay in An Autobiography*, New York, Collier Books, 1962.
- , *Truth and Revelation*, USA, Harper and Brothers, 1953.
- , *El sentido de la creación*, Argentina, 1978.
- , *Freedom and the Spirit*, trans. Boris Jakim, New York, Semantron Press, 2009.
- , *Spirit and Reality*, trans. Boris Jakim, New York, Semantron Press, 2009.
- , *Solitude and Society*, Great Britain, University Press Glasgow, 1936.
- , *The Beginning and the End*, trans. R. M. French, New York, Harper and Row, 1957.
- , *The Meaning of Creative Act*, transl. By Donald A. Lowrie, New York, Collier Books, 1962.
- , *The End of Our Time*, New York, Semantron Press, 1993.
- BUZHOR, Y., - BUZHOR, V., - MILYAEVA, L., “Theurgic Creativity in Philosophical Conception of F. Nietzsche, Vl. Solovyov and N. Berdyaev”, en Russian and foreign Experience in the System of Humanities Education, <https://doi.org/10.1051/shsconf/202110301011> en https://www.shs-conferences.org/articles/shsconf/pdf/2021/14/shsconf_shpr2021_01011.pdf (consultado 7 de octubre de 2024).
- DOBRE, C. E., “La personalidad como experiencia axiológica, desde la filosofía existencial de Nikolai Berdyaev”, en la *Revista de filosofía Open Insight*, No. 33, 2024, pp. 145-169 doi.org/10.23924/oi.v15i33.621
- , García Pavón, R, & Díaz Estrada, F, *Human Flourishing, Spiritual Awakening and Cultural Renewal*, New York, Palgrave MacMillan, 2024.
- DYE, J. W., “Nikolai Berdyaev and His Ideas on the Fundamental Nature of All Entities”, p. 116, en <https://www.utpjournals.press/doi/pdf/10.3138/uram.2.2.109> (consultado 10 de octubre de 2024).
- GARCÍA, P. R., “El yo de la persona humana como elección radical de ser individuo singular en el pensamiento de Kierkegaard”, en *Revista de Personalismo Quién*, pp. 45-66, n. 10/ 2019. <https://revistaquien.org/index.php/aep/article/view/127/118>
- , “Homo Theurgos: Freedom According to John Zizioulas and Nikolai Berdyaev” (PhD Thesis, Oxford University, Balliol College, 2016 (<https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:089576a0-a649-43ba-9055-86474e4f0964/files/m3d9a-7392b2f95f37e6914f850c9ce247>)) (consultada 8 de octubre de 2024), p. 154.
- KNEZEVITS, R., “Outside of God: A Theanthropic Scrutinity of Nietzsche’s Concept of Chaos and Berdyaev’s Notion of the Ungrund”, en *Revista Analogia. The Theology of the Russian Diaspora*, Greece, vol. 8, 2020, pp. 77-86.
- LUBARDIĆ, B. M. (2002): “The Ungrund Doctrine and its Function in the Christian Philosophy of Nicolai Berdyaev”, *Revista Philotheos*, n. 2, (pp. 168-223), pp. 171-172.

- MARCHENKOV, V., "Nikolai Berdyaev's Philosophy of Creativity as a Revolt Against the Modern World View", in *The Palgrave Handbook of Russian Thought*, Ed. By Mariana F. Bikova – Michael N. Forster – Lina Steiner, Palgrave MacMillan <https://doi.org/10.1007/978-3-030-62982-3>, 2021, p. 227.
- MCNEILL D., *Dostoievsky, Berdyaev and Shestov. Three Russian Aposteles of Freedom*, Independently published, 2020 (Kindle Ed. pos. 2287).
- PATTISON, G. & KRIKPTRIK, K., *The Mystical Sources of Existential Thought*, New York, Routledge, 2019.
- ZIMOVETS, L.- KAPLINA, L. - BANARTSEVA, ARINA, "Theology of N. Berdyaev's Culture", en 2nd International Conference on Education Science and Social Development, 2019, p. 278 <https://www.atlantis-press.com/article/125913011.pdf> (consultado en 7 de octubre de 2024).

Revisión bibliográfica sobre el Personalismo Integral de Juan Manuel Burgos (2015-2025)

*Bibliographic review of Juan Manuel Burgos
Integral Personalism (2015-2025)*

JOSÉ FERNANDO MARÍN FLÓREZ*

Resumen: El personalismo integral de Juan Manuel Burgos constituye un fundamento estructurado y sistemático para entender la persona humana en la complejidad del mundo contemporáneo; con una sólida base antropológica en su concepción de la persona desde una triple dimensión: cuerpo, mente, espíritu, y metodológica, con su método propio de la experiencia integral como fuente de conocimiento; ofrece claves interpretativas para comprender la realidad humana de forma integral en la investigación y en la praxis de las distintas ciencias sociales y humanas.

Este artículo es la primera revisión de literatura científica que se realiza sobre el personalismo integral de Juan Manuel Burgos. El estudio fue desarrollado mediante la aplicación de la metodología Prisma y del análisis documental que recoge 52 artículos publicados en la última década en relación con el personalismo integral, como fundamento y aplicación en áreas como la filosofía, la bioética, la metafísica, la educación, la psicología, la economía y el cine.

El personalismo integral de Juan Manuel Burgos está generando una comunidad intelectual personalista global. Los resultados de este estudio evidencian que el personalismo burguista proporciona una base antropológica consistente, que permite una comprensión más profunda de la persona humana en el desarrollo de la filosofía, las ciencias sociales y humanas en la contemporaneidad.

Palabras clave: Personalismo integral, Juan Manuel Burgos, Experiencia Integral, Persona humana, Antropología, Ética, Psicología, Bioética, Personalismo filmico.

Abstract: Juan Manuel Burgos' integral personalism offers a structured and systematic foundation for understanding the human person

* Universidad Pontificia Bolivariana. Email: josefernando.marin@upb.edu.co. ORCID: 0009-0000-6075-6844

within the complexity of the contemporary world. With a solid anthropological basis —conceiving the person through a threefold dimension of body, mind, and spirit— and a distinct methodological proposal through his method of integral experience as a source of knowledge, it provides interpretative keys for integrally comprehending human reality, both in research and in the practice of the social and human sciences.

This article is the first review of scientific literature conducted on Juan Manuel Burgos' integral personalism. The study was carried out using the PRISMA methodology and a documentary analysis, examining 52 articles published over the last decade related to integral personalism as a foundation and applied framework in fields such as philosophy, bioethics, metaphysics, education, psychology, economics, and film.

Juan Manuel Burgos' integral personalism is giving rise to a global personalist intellectual community. The results of this study show that Burgos' personalism provides a consistent anthropological foundation that enables a deeper understanding of the human person in the development of contemporary philosophy, as well as the social and human sciences.

Keywords: Integral personalism, Juan Manuel Burgos, Integral experience, Human person, Anthropology, Ethics, Psychology, Bioethics, Film personalism.

Recibido: 16/12/2025
Aceptado: 21/02/2026

1. Introducción

En las últimas décadas, la filosofía personalista ha experimentado un renovado impulso gracias a la propuesta del personalismo integral de Juan Manuel Burgos, inspirado en los escritos de Karol Wojtyła. Su versión particular del personalismo se fundamenta en una profunda relectura de la tradición personalista desde una perspectiva ontológica renovada, en la cual, la persona humana, desde una concepción tripartita: cuerpo, psique y espíritu, se constituye en fundamento esencial de sus planteamientos antropológicos, epistemológicos y éticos.

Su propuesta personalista desarrolla un método propio, la experiencia integral, que, como actividad personal significativa, es fuente de conocimiento, en el que la persona humana se involucra completamente con su cuerpo, sus sentidos, sus emociones, su inteligencia y su corazón,

dado que, al vivir, se experimenta a sí misma y a la realidad como estructuras de sentido que conforma su existencia. La rigurosidad de la investigación del Doctor Burgos ha generado un notable interés interdisciplinar en saberes como la psicología, la educación, la bioética, el cine, la economía y la neurociencia, donde categorías de la persona humana, ampliamente desarrolladas por el personalismo integral como corporeidad, libertad, dignidad, relacionalidad y autodeterminación ofrecen nuevos marcos interpretativos y aplicaciones concretas.

Este artículo constituye la primera revisión de literatura científica de los escritos sobre el personalismo integral de Juan Manuel Burgos en los últimos 10 años. No se pretende incluir toda la bibliografía del personalismo integral, sino *lo que se ha escrito sobre él*, por ello, no se incluyen con detalle los escritos del mismo Burgos ni de Wojtyła. En el análisis de los documentos seleccionados se utilizó la metodología Prisma y un método de análisis documental, lo que permitió reconocer el diálogo del pensamiento burguista con diversas ciencias sociales y humanas, que buscan un entendimiento integral de la persona humana. Con la aplicación de esta estrategia metodológica, fue posible identificar las siguientes categorías: personalismo integral, experiencia integral, antropología, bioética, educación, personalismo fílmico, psicología, metafísica, y se incluyó una categoría adicional que se denominó “varios”, dado que recoge algunos temas puntuales en los que el personalismo integral se ha empleado como fundamento.

Este artículo se estructura en tres bloques: en el primero se hace una breve aproximación al personalismo integral como objeto de estudio de la investigación realizada; en el segundo se describe la metodología utilizada para la selección y análisis de los artículos estudiados y en el tercero se presentan los resultados obtenidos clasificados por categorías, se precisa la información bibliográfica de cada artículo y se hace el análisis de cada categoría.

El estudio realizado en esta revisión de literatura muestra que el personalismo integral se presenta en la actualidad como una filosofía coherente y sistemática, con posibilidad de aplicación a múltiples campos del saber por su forma novedosa de entender la persona humana de forma integral y por el método propio para acceder al conocimiento; de esta forma, el personalismo integral aporta claves interpretativas fundamentales para una comprensión holística de la persona y ofrece un sólido fundamento antropológico para las ciencias sociales y humanas.

2. Marco teórico: El personalismo integral de Juan Manuel Burgos¹

El personalismo integral es una propuesta filosófica particular dentro del personalismo contemporáneo, desarrollada por el filósofo español Juan Manuel Burgos en la segunda década del siglo XXI, que combina elementos centrales de la antropología y la ética de Karol Wojtyła², la teoría del personalismo y sus propios desarrollos investigativos.

Esta vertiente específica del personalismo piensa siempre desde la persona y propone una noción moderna de persona humana que constituye la clave de su antropología, su ética y epistemología. En su desarrollo teórico emplea categorías personalistas para referirse a la persona humana, categorías que son elaboradas exclusivamente para el ser humano que es persona y que reflejan los modos de ser propios y específicos de toda persona y solo de la persona. Desde esta óptica, el personalismo integral es una filosofía primera en su propio ámbito, dado que tiene la palabra decisiva, aunque no exclusiva, sobre lo que le compete a la persona humana.

La persona humana en el personalismo integral se entiende desde una estructura tripartita de cuerpo, psique y espíritu, de la cual se destacan las siguientes características: la persona como yo y quién, la afectividad y la subjetividad, la interpersonalidad y el carácter comunitario, la corporalidad, la persona como varón y mujer, primacía del amor, libertad como autodeterminación, carácter narrativo de la existencia humana, trascendencia como relación con un Tú.

El personalismo integral desarrolla un método filosófico y epistemológico propio, denominado “experiencia integral”. Este método es una vía de conocimiento que integra simultáneamente el plano objetivo y el subjetivo de la experiencia e implica un contacto vivencial directo con la realidad, en el cual la persona al experimentar algo también se experimenta a sí misma, lo cual constituye un hecho personal, que conlleva la integración del intelecto y la sensibilidad en un solo acto cognoscitivo que favorece la dimensión significativa de la experiencia. Para el personalismo integral, la experiencia es el método más adecuado para acceder

¹ El marco teórico se presenta de modo muy breve, pues no es el objetivo del presente artículo.

² Los principales escritos de Karol Wojtyła que han sido esenciales para el desarrollo del personalismo burguista son: *Persona y acción* (2011), *Amor y responsabilidad* (2008), *Lecciones de Lublin I* (2014), *Lecciones de Lublin II* (2014), *Mi visión del hombre* (1997), *El hombre y su destino* (1998), *El don del amor* (2000).

a la realidad de la persona humana, así como a toda realidad y es por eso la fuente originaria del conocimiento.

En la actualidad, el personalismo integral, además de los escritos de Wojtyla ya mencionados, cuenta con los siguientes temas desarrollados por Burgos: una antropología³, una teoría del personalismo⁴, una ética personalista⁵, una epistemología⁶, reflexiones sobre la metafísica⁷, elementos de filosofía social y política⁸ y una teoría estética el personalismo filmico, desarrollada por Peris y colaboradores⁹. Todo este desarrollo posibilita que el personalismo tenga una amplia acogida en la filosofía contemporánea, debido a que ofrece una visión comprensiva de la persona, superando la dispersión de enfoques individualistas o colectivistas y permitiendo iluminar diversos campos de las ciencias sociales y humanas con una sólida base filosófica y antropológica.

3. Metodología

En este estudio se ofrece una síntesis comprensiva de la investigación científica realizada en torno al personalismo integral de Juan Manuel Burgos. Se adopta una metodología mixta que combina el protocolo PRISMA con un enfoque de análisis documental. El uso de PRISMA permite estructurar de manera transparente y sistemática el proceso de identificación, selección y evaluación de fuentes relevantes en la literatura científica, garantizando así la trazabilidad y calidad de los textos incluidos. El análisis documental se orienta a la interpretación crítica y contextualizada del contenido de los documentos seleccionados para identificar su relación con el personalismo burguista. Esta doble estrategia metodológica permite identificar el estado de la cuestión sobre el personalismo integral así como analizar sus aportes, tensiones y proyecciones en las distintas ciencias sociales y humanas.

³ Cfr. *Antropología: una guía para la existencia* (2013); *Repensar la naturaleza humana* (2017); *Antropología breve* (2010), *Reconstruir la persona* (2009).

⁴ Cfr. *Introducción al personalismo* (2012); *El giro personalista del qué al quién* (2011).

⁵ Cfr. *Ética de la persona* (2025).

⁶ Cfr. *La fuente originaria: una teoría del conocimiento* (2023); *La Vía de la Experiencia o la Salida del Laberinto* (2018); *La experiencia integral: un método para el personalismo* (2015).

⁷ Cfr. *Personalismo y metafísica: ¿es el personalismo una filosofía primera?* (2021).

⁸ Cfr. *Diagnóstico sobre la familia* (2004); *España vista por sus intelectuales* (2015); y en el libro de su autoría con S. LEYRA: *El populismo en España: claves de identificación y presencia en los partidos políticos* (2023).

⁹ El personalismo filmico ha sido ampliamente desarrollado por los profesores José Sanmartín Esplugues, José Alfredo Peris-Cancio, Ginés Santiago Marco Perles, Julen Alexandre Carreño Aguado, Emilia Oliver del Olmo y Belén Frígols Garrido.

3.1. Enfoque

Para el análisis de los documentos consultados en esta revisión se siguieron dos etapas: en primer lugar, la aplicación del protocolo PRISMA (*Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and Meta-Analyses*) y en segundo lugar, un análisis documental.

El protocolo PRISMA¹⁰ es un instrumento que permite documentar de forma transparente la revisión de literatura que se realiza. Si bien el protocolo PRISMA tiene su origen en las ciencias de la salud, en el presente artículo se emplea como herramienta metodológica para la identificación, selección y sistematización del corpus bibliográfico, con el fin de garantizar transparencia, rigor y trazabilidad en la revisión de literatura científica sobre el personalismo integral, pues su uso se ha ido ampliando a estas áreas. Su aplicación permite identificar patrones temáticos, enfoques metodológicos, categorías filosóficas recurrentes y vacíos teóricos en la literatura objeto de este estudio. Para esta revisión se utilizó la versión 2020 de este protocolo, que incluye una clara metodología para identificar, seleccionar, evaluar y sintetizar de manera objetiva los resultados obtenidos.

En una segunda etapa de esta revisión se realizó un análisis documental que permitió una lectura articulada y jerarquizada de los documentos seleccionados, para identificar de qué manera el personalismo integral es utilizado en las distintas investigaciones de las ciencias sociales y humanas.

3.2. Técnicas de recolección

Se consultaron diversas bases de datos que permitieron un rastreo internacional y local de información, evitando el sesgo de utilizar una fuente única. En este sentido, se utilizaron bases de datos como EBSCO Host, Scopus, JStore, Science Direct, Dialnet, Google Scholar, con lo que se aseguró un rastreo amplio sobre el personalismo integral sin que ello implique que no existan otros estudios en este periodo no identificados en esta búsqueda. Se utilizaron ecuaciones de búsqueda que incluyeron los términos “personalismo integral”, “Juan Manuel Burgos”, “filosofía personalista”, “antropología personalista”, “experiencia integral”, “ciencias sociales y humanas”; estos términos se utilizaron combinados con distintos operadores boléanos y con sus equivalentes en inglés para am-

¹⁰ M. J. PAGE ET AL., *Declaración PRISMA 2020: una guía actualizada para la publicación de revisiones sistemáticas*, en *Revista española de cardiología* 74/9 (2021), pp. 790-799.

pliar el rango de resultados. Se incluyó además la bibliografía otorgada por el Profesor Burgos en diálogo con el autor de este artículo y la proporcionada por J. A. Peris sobre personalismo filmico.

3.3. Criterios de inclusión y de exclusión

Los criterios de inclusión y de exclusión aplicados a esta revisión de literatura son los siguientes.

Para la inclusión de los artículos:

- Relevancia temática: que los documentos aborden de manera sustancial el concepto de personalismo integral.
- Tipo de documento: se incluyeron artículos en revistas científicas, ediciones especiales de revistas, libros de análisis sobre la obra de Juan Manuel Burgos, tesis doctorales, trabajos finales de máster y tesis de licenciaturas.
- Marco temporal: Esta revisión de literatura incluye artículos publicados desde el 2015 hasta el 2025.
- Idioma: se incluyeron todos los idiomas en los que se hayan realizado estudios sobre el personalismo integral.

Para la exclusión de los artículos:

- Documentos irrelevantes que no traten del personalismo integral, aunque hablen de personalismo en general o de otra corriente.
- Publicaciones no académicas, opiniones no basadas en investigación.
- Duplicados, referencias repetidas encontradas en varias bases de datos.

3.4. Procesamiento de datos

El análisis de los documentos se realizó en tres fases.

- Fase de preselección: revisión de los documentos encontrados para descartar aquellos que no cumplen los criterios de inclusión.
- Fase de lectura: lectura del texto completo de los documentos que cumplen con los criterios de inclusión.
- Fase de análisis: en esta fase se siguió la siguiente ruta:
 - Extracción de datos: análisis detallado de cada documento para extraer los datos e ideas relevantes.

- Categorización temática: análisis temático de los documentos leídos identificando temas comunes que fueron recopilados y agrupados en 9 categorías según los temas emergentes.
- Discusión de los resultados: escritura de la síntesis comprensiva para presentar las relaciones del personalismo integral con la investigación en las distintas ciencias sociales y humanas.

En síntesis, la metodología utilizada para este artículo de revisión de literatura, mediante la utilización del protocolo PRISMA y el análisis documental, a través de una lectura crítica y comparada de fuentes, de una estrategia de análisis y síntesis, de la categorización temática de contenidos y la presentación de los resultados, da cuenta de lo que se ha escrito sobre el personalismo integral en el periodo 2015-2025 identificando los consensos y los debates existentes en torno a esta propuesta particular del personalismo.

4. Resultados

Después de aplicar los criterios de inclusión y exclusión para la selección de los artículos a analizar en este artículo de revisión de literatura investigativa y científica sobre el personalismo integral, se seleccionaron 52 artículos (+ 33), los cuales fueron clasificados en 9 categorías de la siguiente forma:

Categoría	Número de artículos
Personalismo integral	6
Experiencia integral	10 *
Antropología	13
Bioética	6
Educación	5
Personalismo fílmico	6 (+ 33) **
Psicología	2
Metafísica	1
Varios	3
Total de artículos	52 (+ 33)

*Tres de estos artículos están incluidos en otras tres categorías: Bioética, Educación y Metafísica, un artículo en cada categoría. En estas categorías no se suma la cantidad, pero sí se incluye en el análisis.

** El personalismo fílmico tiene una producción muy extensa por lo que en esta revisión se analizan solo 6 artículos, pero se añade en la bibliografía final una amplia selección proporcionada por J. A. Peris.

El idioma predominante para la escritura de los artículos escritos es el español, seguido del inglés; además se encontró una publicación en portugués y otra en húngaro. Los países que más producción académica han realizado son España, Estados Unidos, México, Colombia, Perú, Brasil y Hungría. Entre los años 2015 y 2025 se han escrito 50 artículos, siendo 2019, con 14 artículos, el año que más se ha publicado. Se incluyeron para este estudio dos artículos anteriores a 2015, uno de 2009 y otro de 2014 que por su relevancia temática aportan significativamente a la investigación en torno al personalismo integral. Se destaca que entre los años 2024 y 2025 se han escrito 12 artículos, lo que evidencia un constante interés por la investigación científica en torno a la propuesta personalista burguista.

La información obtenida de los documentos analizados se presenta en las siguientes tablas agrupadas por categorías¹¹. En primer lugar, se hace una identificación bibliográfica del documento y luego se hace un análisis de la categoría temática y su relación con el personalismo integral¹².

4.1. Personalismo integral

Título original	Autoría	Publicación
Review of <i>An Introduction to Personalism</i>	James A. Harold	Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum, 14, No. 1, Special Issue, Spring 2024, pp. 36-43
The Fundamental Value of the Person as personalist Philosophical Inquiry: A Response to Burgos' <i>An Introduction to Personalism</i>	Weronika Janczuk	Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum, 14, No. 1, Special Issue, Spring 2024, pp. 47-54
Excellence and Limits of Juan Manuel Burgos book: <i>An Introduction to Personalism</i>	Josef Seifert	Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum, 14, N°. 1, Special Issue, Spring 2024, pp. 7-14

¹¹ En las siguientes secciones se realiza una síntesis elaborada de las principales ideas que se exponen en los textos referenciados en las tablas. Se escoge este método porque una exposición detallada del contenido de cada artículo es inviable por limitaciones de espacio. Tampoco se indican las referencias explícitas de donde se han sacado las ideas principales para no multiplicar las citas. Se remite a las referencias bibliográficas de cada sección o a la bibliografía final.

¹² La información bibliográfica de los autores mencionados en cada sección se corresponde con la tabla que inicia cada sección.

Itinerary of personalism	Alfred Marek Wierzbicki	Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum, 14, N° 1, Special Issue, Spring 2024, pp. 26-32
Personalismo integral y personalismo analógico. Diálogo con Juan Manuel Burgos	Mauricio Beuchot	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 12 (2020), pp. 39-51
O personalismo ontológico moderno de Juan Manuel Burgos	David De Azevedo Santos	Monografía apresentada ao Instituto Filosófico e Teológico do Seminário São José de Niterói, como requisito parcial para a conclusão do curso de Filosofia. Niterói-RJ, 2020.

Los autores clasificados en esta categoría coinciden en valorar el desarrollo investigativo y sistemático realizado por Burgos para fortalecer el pensamiento personalista, llegando a desarrollar su propia propuesta personalista. Burgos, en términos de Janczuk, abre el personalismo hacia una consideración más profunda de la persona y la realidad en el siglo XXI, dado que su propuesta filosófica consolida las bases de un personalismo del siglo XXI filosóficamente consistente, al superar la descripción histórica de autores personalistas y articular un núcleo epistemológico propio sin perder el carácter abierto, dialogal y humanista de la tradición personalista, de ahí que Seifert elogie su libro *Introducción al Personalismo* como una importante contribución a un capítulo central en la historia de la filosofía del siglo XX. Para Wierzbicki, Burgos esboza una propuesta de filosofía personalista singular considerando los principales logros teóricos de los personalistas en quienes se dio un despertar personalista provocado por la crisis del humanismo en la era del totalitarismo, presente en el comunismo, el nazismo, el fascismo y algunas otras ideologías autoritarias.

Tanto Janczuk, Wierzbicki como Beuchot subrayan la importancia de la experiencia de la persona como base del conocer, alineándose con el método de la experiencia integral propuesto por Burgos. Asimismo, se observa un consenso en los autores para rechazar reduccionismos enfatizando la subjetividad y dignidad propias de la persona humana. Harold destaca en Burgos su continuo intento por buscar y encontrar la unidad del hombre en sus dimensiones somática, psicológica y espiritual y en el realce que realiza de la dimensión afectiva, tan olvidada en el pensamiento filosófico. Wierzbicki destaca en Burgos el reconocimiento que

hace de la densidad ontológica que tiene la persona humana, pues es un “alguien”, no un “algo”.

Para estos autores, existe la aceptación general de que el personalismo integral tiene relevancia práctica y ética. Wierzbicki, Seifert y De Azevedo recalcan la relación entre filosofía personalista y preocupaciones sociales concretas, como la lucha contra la deshumanización y la crisis moderna y contemporánea caracterizada por el oscurecimiento de la persona humana y de su dignidad, la afirmación del valor absoluto de cada persona, la construcción de una ética de la solidaridad y el amor; dado que, como afirma Beuchot, el valor que promueve el personalismo es la persona misma. Por tanto, desde estos autores, el personalismo integral se presenta como una filosofía humanista necesaria para responder a los desafíos de la liquidez y fragmentación del mundo actual con corrientes como el individualismo, utilitarismo y la cultura del descarte. Burgos con su propuesta personalista logra articular un marco conceptual que rescata la dignidad irreductible de cada ser humano, situando a la persona como fundamento de la antropología y la ética, lo que ha sido ampliamente respaldado por estos autores.

Por otra parte, los autores identifican algunos desafíos del personalismo integral tales como la necesidad de profundizar en las categorías que definen lo humano desde su triple dimensión; la importancia de explicitar sus fundamentos ontológicos para evitar equívocos reduccionistas; la conveniencia de refinar su método de la experiencia integral y su relación con la fenomenología y la hermenéutica y la reflexión continua sobre la persona humana y su relación con el contexto actual, pues, como sostiene Wierzbicki, el personalismo es la idea espiritual de resistencia contra la negación, la humillación y la violación de la dignidad humana.

El debate contemporáneo en torno al personalismo integral de Burgos evidencia su relevancia para la filosofía actual, en la medida en que se constituye en una filosofía integral de la persona capaz de dar cuenta de su unidad y complejidad. Desde la perfectibilidad implícita de esta particular propuesta personalista, goza de un amplio consenso en cuanto a la afirmación del valor inviolable de cada persona humana y la búsqueda de una comprensión integral de su realidad.

4.2. *Experiencia Integral*

Título original	Autoría	Publicación
Afinidades entre Wojtyla y Zubiri desde la experiencia integral	Alfredo Esteve	VV.AA., “Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos”, Ideas y libros Ediciones, Madrid 2019, pp. 65-82
Una experiencia vital	José Corral Lope	VV.AA., “Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos”, Ideas y libros Ediciones, Madrid 2019, pp. 129-142
Causalidad y creatividad en la experiencia moral: Wojtyla en Burgos	Jorge Medina	VV.AA., “Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos”, Ideas y libros Ediciones, Madrid 2019, pp. 143-156
Sobre el libro de Juan Manuel Burgos “La experiencia integral”	Urbano Ferrer	VV.AA., “Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos”, Ideas y libros Ediciones, Madrid 2019, pp. 157-156
La correcta experiencia moral	Lino Iglesias	VV.AA., “Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos”, Ideas y libros Ediciones, Madrid 2019, pp. 195-202
Comprensión de la realidad y nacimiento de los conceptos en la experiencia integral: ¿abstracción contra inducción?	Eduardo Pérez Pueyo	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 12 (2020), pp. 155-175
La nueva evangelización desde la comprensión de la Experiencia del personalismo integral. Una Propuesta de diálogo	Almudena López de la Ossa	Humanitas Revista, 22 (2025), pp. 117-138
La ética como ciencia autónoma y la originalidad de la experiencia moral (* Incluido también en la categoría Bioética)	Martín Rocha	VV.AA., “Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos”, Ideas y libros Ediciones, Madrid 2019, pp. 203-220

Consecuencias educativas de la experiencia integral de Karol Wojtyła (* Incluido también en la categoría experiencia Educación)	Juan Carlos Corvera	VV.AA., “Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos”, Ideas y libros Ediciones, Madrid 2019, pp. 175-194
Un estudio comparativo de los trasfondos metafísicos y epistemológicos de los personalismos de Julián Marías y de Juan Manuel Burgos (* Incluido también en la categoría Metafísica)	Benjamin Wilkinson	TFM en el Master oficial de Filosofía Personalista, Universidad Anáhuac, 2024

El conjunto de estos artículos señala que el personalismo integral de Juan Manuel Burgos tiene como fundamento epistemológico el método de la experiencia integral que, como afirma Medina, es el método propio para acceder a la persona, dado que a través de este método se revela quién es la persona en su totalidad.

Este método fue presentado por Burgos en su libro *La Experiencia Integral*¹³, obra que marca un hito en su propósito de proponer un método propio para el personalismo integral¹⁴. Sobre el método de la experiencia integral se han escrito diversos artículos científicos y un volumen¹⁵ que recoge un conjunto de aportes de varios autores que analizan el método propuesto por Burgos.

La experiencia integral es el método propio del personalismo integral entendida como fuente originaria del conocimiento; al respecto, sostiene Rocha, que este método de la experiencia integral no debe anclarse exclusivamente a la filosofía personalista, sino que está llamado a ser un peregrinar cognoscitivo que ayude a entender que filosofar es situarse en la experiencia como un acontecimiento que implica compromiso con la acción. Corvera, por su parte, analiza la experiencia integral indicando que toca en profundidad lo irreductible del ser; es decir, su subjetividad ya que el hombre se experimenta a sí en cada acción, pues al tiempo se está siendo sujeto y objeto, immanente y trascendente de su propia experiencia.

¹³ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, Palabra, Madrid 2015.

¹⁴ Este método es desarrollado más ampliamente por el mismo Burgos en sus libros *La vía de la experiencia o salida del laberinto*, Rialp, Madrid 2018, y *La fuente originaria: una teoría del conocimiento*, Comares, Granada 2023.

¹⁵ VV. AA., *Sobre “la experiencia integral: un método para el personalismo”* de Juan Manuel Burgos. Ideas y libros Ediciones, Madrid 2019.

Alfredo Esteve, compara el pensamiento de Wojtyla y Zubiri y subraya la conjunción de estos dos filósofos en la noción de experiencia del propio Burgos. Para Esteve, Wojtyla concibe la experiencia personal de manera primaria y vivencial, mientras Zubiri insiste en la inteligencia sentiente como aprehensión de la realidad. Ambos filósofos superan dos dicotomías arraigadas desde la antigüedad; por un lado, la dicotomía existente entre objetividad y subjetividad y, por otro lado, la existente entre la inteligencia y la sensibilidad. De esta forma, se sitúan en un punto de partida común al superar un realismo clásico y un idealismo moderno aunándolos en un pensamiento novedoso y englobante.

Desde el método de la experiencia integral, Medina reconoce que el personalismo de Burgos recoge la novedad radical de la persona en el ámbito moral, su carácter irreductible a categorías objetivas clásicas, lo que implica la aplicación de categorías nuevas para comprender la dimensión ética de la persona; de esta forma, la experiencia moral como punto de partida para la ética ya no se funda en abstracciones universales, sino en la vivencia personal del bien y el mal, reconociendo la libertad y responsabilidad de la persona. Esta cuestión ética es abordada por Iglesias Martínez, quien reconoce que la integración de subjetividad y objetividad en la experiencia integral tienen un buen campo de prueba y de aplicación en la vivencia y el conocimiento moral, pero, al no existir acuerdos entre todas las personas sobre lo que es bueno o malo, sobre lo que está bien y lo que está mal, provocaría cierto temor a incurrir en el subjetivismo. Sin embargo, Iglesias muestra cómo la propuesta de Burgos hace frente a este peligro mostrando que la experiencia integral no es pura subjetividad, sino que además es objetividad, dado que existen núcleos estables de significado que pueden ser conocidos por el hombre. Tanto Medina como Iglesias coinciden en que la experiencia moral, tal como la integra Burgos, refuerza el carácter personalista y realista de la ética, dado que esta se da a partir de la persona concreta y no cae en el relativismo al disponer de la objetividad de la noción de persona.

En conjunto, los artículos analizados convergen en reconocer la originalidad y fecundidad de la experiencia integral como fundamento epistemológico del personalismo integral, a la vez que plantean cuestiones críticas para su desarrollo y aplicación en campos específicos, como la nueva evangelización. En el ámbito de la ética, la experiencia integral reafirma que la persona concreta y sus vivencias son la base de los valores morales objetivos, evitando así el relativismo y el subjetivismo. En el plano metodológico, los artículos confirman que la experiencia integral constituye un método riguroso al partir de datos inmediatos de la experiencia, someterlos a un análisis reflexivo y extraer de ellos nociones y principios válidos

para una comprensión integradora de la persona y de la realidad, con lo que se corrobora la tesis de Burgos cuando afirma que “la experiencia integral es la fuente originaria de donde brota el conocimiento de la persona”¹⁶.

4.3. Antropología

Título original	Autoría	Publicación
Acercamiento al concepto de naturaleza humana en Juan Manuel Burgos	Elías Bermeo	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 1 (2015), pp. 97-115
Reflexiones sobre la persona en Juan Manuel Burgos	Karla Mollinedo de Boy	Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario, 11, año IV (2009), pp. 54-61
An integral understanding of experience to discover the human person as a corporeal-spiritual unity	Eduardo Pérez Pueyo	Forum Supplement to Acta Philosophica, 5/1 (2019), pp. 283-299
Pensar desde la persona. Introducción a la noción de persona en el personalismo integral de Juan Manuel Burgos	Javier Rodríguez Comellas	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 21 (2025), pp. 91-109
Az ember: háromdimenziós személy – Viktor E. Frankl dimenzióanalízisének és az integrált perszonalizmus antropológiájának egybevetése	Szilvia Finta	Attila: Ütközéspontok XI.: A Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztály konferenciájának kötete, Budapest, Magyarország: Doktoranduszok Országos Szövetsége, Filozófiatudományi Osztály (2025), pp. 71-91.
On solitude, subjectivity, and substantiality. Response to Juan Manuel Burgos	John F. Crosby	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 8 (2018): pp. 7-18
La interpersonalidad en Karol Wojtyła I	Sergio Lozano	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 2 (2015), pp. 33-47
La interpersonalidad en Karol Wojtyła (II)	Sergio Lozano	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 3 (2016), pp. 35-49

¹⁶ J. M. BURGOS, *La fuente originaria*, cit., p. 57.

La interpersonalidad en Karol Wojtyla	Sergio Lozano	Tesis. Universidad Católica de Valencia "San Vicente Mártir". 2014
Sobre "el lastre griego"	Dalmacio Negro	VV.AA., "Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos", Ideas y libros Ediciones, Madrid 2019, pp. 35-64
La comprensión de sí mismo en esta propuesta personalista	Aquilino Polaino-Lorente	VV.AA., "Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos", Ideas y libros Ediciones, Madrid 2019, pp. 47-64
Neuroscientific Free Will: Insights from the Thought of Juan Manuel Burgos and John. Macmurray	James Beauregard	Journal of Cognition and Neuroethics, / 1(2015), pp. 13-37.
La Persona y el Personalismo Ontológico Moderno en Juan Manuel Burgos	Diego Armando Pérez	Tesis. Universidad Católica de Oriente, Colombia, 2022

Para Burgos, la persona posee una estructura tripartita de cuerpo, psique y espíritu, y en ella operan tres dimensiones interrelacionadas: la cognitiva, la dinámica y la afectiva¹⁷. Un rasgo distintivo de Burgos es dar a la afectividad un lugar originario y fundante equiparable al de la inteligencia y la voluntad, corrigiendo el énfasis desproporcionado que la filosofía clásica puso en la razón.

Entender la persona de esta forma original es posible al despojarse del "lastre griego", que impide captar adecuadamente lo único y original de la realidad humana personal; este lastre dificulta apreciar la irrepitibilidad, libertad y profundidad de cada persona concreta. Para Dalmacio Negro, el lastre griego conlleva dos problemas, uno antropológico referido a la forma como se entiende a la persona y otro epistemológico, dado que la primacía de la razón abstracta y de los conceptos universales en la tradición griega deja en segundo plano otros modos de acceso a la realidad personal, como la experiencia vivencial, la interioridad subjetiva y la narratividad de la vida humana; por tanto, este autor valora positivamente la respuesta que ofrece el personalismo integral de Burgos en su antropología y señala que el método de la expe-

¹⁷ Cfr. J. M. BURGOS, "¿Qué es el personalismo integral?", cit., p. 20.

riencia integral brinda nuevas categorías y un mapa conceptual propio para entender lo personal, liberando así el pensamiento antropológico de ataduras clásicas.

Los autores estudiados señalan cómo en la antropología de Burgos se da una redefinición del concepto de naturaleza humana desde una clave personalista, superando visiones dualistas, reduccionistas o científicistas, centrando la reflexión en la persona concreta como ser en relación con cuerpo, psique, espíritu, libertad y dignidad ontológica; además sostiene Bermeo que desde la antropología del personalismo integral se subsanan graves problemas epistemológicos en la concepción de la persona humana, en cuanto que se repiensen las categorías metafísicas de la tradición aristotélico-tomista, para hacer una actualización desde el personalismo, lo que conlleva que el personalismo integral elabore categorías específicamente personalistas para abordar la persona humana.

Beauregard analiza una categoría específica de la persona que es el libre albedrío y su relación con la neurociencia, ya que desde este saber específico se han introducido nuevas ideas, nuevas preguntas y nuevos problemas. Para este autor, en la antropología del personalismo integral la autodeterminación es una categoría fundamental, entendida como el libre albedrío en acción, donde las personas interactúan con el mundo no de manera causalmente predeterminada, sino desde una subjetividad interior que le da capacidad de autodeterminarse.

La comprensión de sí es la categoría específica que estudia Polaino-Lorente, la cual, desde el método de Burgos, es una forma particular de experiencia personal. Este autor propone que la experiencia de autocomprenderse, es decir, el acto por el cual el sujeto adquiere entendimiento de sí mismo, puede considerarse una posible modalidad específica de experiencia y/o de comprensión dentro del marco del personalismo integral. Los cuestionamientos presentados por Polaino-Lorente al personalismo burguista tienen que ver con la forma en que el método de la experiencia integral incorpora adecuadamente la subjetividad del sujeto cognoscente. Una posible objeción al enfoque de Burgos es precisar cómo se conoce la propia persona y hasta qué punto dicha autocomprensión es fiable y comunicable filosóficamente.

Por su parte, Lozano Arco se centra más en el estudio de la interpersonalidad en Karol Wojtyła y su relación con la antropología de Juan Manuel Burgos; este autor destaca elementos primarios en la interpersonalidad de Wojtyła como la prioridad del sujeto personal, la centralidad de la subjetividad, la autodeterminación en el dinamismo

personal, la integración metodológica entre fenomenología y realismo, y la interpersonalidad; además sostiene que la profunda lectura y sistematización burguista del pensamiento de Wojtyła ha sido fundamental para comprender la densidad de una filosofía personalista contemporánea que, sin negar la metafísica, parte de la experiencia vivida del sujeto como persona.

Se destaca dentro de los artículos estudiados el de Finta Szilvia, escrito originalmente en húngaro. El texto expone una comparación profunda entre dos modelos antropológicos que coinciden en una visión tridimensional del ser humano, pero que divergen en su enfoque y alcance; de un lado, la ontología dimensional de Viktor Frankl y de otro lado, la antropología del personalismo integral de Juan Manuel Burgos. Este artículo refuerza el núcleo de la propuesta de Burgos al mostrar que su enfoque no es una invención aislada, sino que comparte intuiciones fundamentales con desarrollos previos, como los de Frankl. Sin embargo, también deja claro que la antropología del personalismo integral tiene un carácter sistemático más estructurado y filosóficamente ambicioso, ya que propone una teoría completa sobre la persona. El artículo de Finta Szilvia muestra la potencia y actualidad de la antropología del personalismo integral como capacidad para ofrecer una respuesta coherente e integral a la pregunta por el ser humano.

La visión clásica de la naturaleza humana, heredada en gran parte de la filosofía griega, resulta insuficiente para dar cuenta de la dignidad, libertad y singularidad de cada ser humano en el mundo actual; de ahí que el personalismo integral de Juan Manuel Burgos, tal como ha sido expuesto y analizado en estos textos, representa un esfuerzo significativo por actualizar la antropología filosófica situando a la persona concreta en el centro de su reflexión.

4.4. Bioética

Título original	Autoría	Publicación
Integral personalism and neuroethics: informing the Foundation personalismo integral y neuroética: informar a la Fundación	James Beauregard	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 12 (2020), pp. 79-97
Personalism and Global Bioethics: The contribution of the Modern Ontological Personalism of J. M. Burgos	James Beauregard	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 2 (2015), pp. 77-89

The Modern Ontological Personalismo Juan Manuel Burgos in the Public Square: Toward a Personalist Neuroethics	James Beauregard	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 6 (2017), pp. 7-31
Advancing a Personalist Neuroethics	James Beauregard	National Catholic Bioethics Quarterly, 18 / 2 (2018), pp. 269-290,
Aportes del personalismo ontológico moderno a la bioética personalista	Elías Bermeo	Tesis doctoral. Facultad de filosofía. Universidad Autónoma de Madrid
La vida humana desde la antropología del personalismo integral y la bioética personalista de Elio Sgreccia	Elías Bermeo	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 13 (2021), pp. 7-25
La ética como ciencia autónoma y la originalidad de la experiencia moral (* Incluido también en la categoría experiencia integral)	Martín Rocha	VV.AA., "Sobre la experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos", Ideas y libros Ediciones, Madrid 2019, pp. 203-220

La proliferación de problemáticas éticas en los campos de la neurociencia y la bioética cuestiona los marcos tradicionales de su análisis, reclamando una renovación de sus fundamentos antropológicos. En este sentido, autores como Beauregard proponen una reconstrucción crítica de estos ámbitos para reflexionar en torno a la ética desde una visión profunda, relacional y espiritual de la persona. La propuesta de Beauregard muestra que el personalismo integral constituye un marco ético capaz de responder a los desafíos antropológicos del mundo contemporáneo.

Beauregard sostiene que la neuroética actual está dominada por una visión reduccionista de la persona, enfocada en lo biológico y lo funcional, que impide comprender la verdadera riqueza del sujeto humano. Frente a ello, propone una neuroética personalista sustentada en el modelo de persona de Burgos, caracterizado por la unidad cuerpo-psyque-espíritu y por su carácter relacional y libre; sostiene Beauregard que una ética neurocientífica que pretenda ser completa debe partir de una ontología adecuada de la persona, no de un paradigma mecanicista o funcionalista, además destaca el método de la experiencia integral como vía epistemológica privilegiada para captar la totalidad del ser personal. Afirma que la persona debe ser comprendida desde categorías propias tales como libertad, racionalidad, afectividad, autoconciencia, y no desde analogías biológicas.

Desde la óptica de Beauregard, el personalismo integral se extiende a desafíos éticos globales; argumenta que temas como la justicia sanitaria y la dignidad en el final de la vida necesitan una fundamentación filosófica profunda que no se limite a consensos pragmáticos o visiones culturalmente relativas. El autor retoma aquí el principio burguista según el cual la dignidad de la persona es anterior al reconocimiento social o estatal, y debe ser respetada desde su concepción hasta la muerte natural. En este sentido, la dignidad no es una concesión, sino una característica ontológica de la persona.

En una línea similar, Bermeo analiza cómo el personalismo integral enriquece la bioética personalista, aportando una antropología integral y experiencial. Bermeo destaca que el concepto de persona en Burgos permite superar el reduccionismo biologicista y mecanicista, al reconocer la unidad del ser humano como cuerpo, psique y espíritu, abierto a la trascendencia y a las relaciones. Esta sólida propuesta antropológica permite a su vez la fundamentación de la bioética personalista, al comprender que la vida humana no puede entenderse desde criterios funcionales o biológicos, sino desde una visión que integre la experiencia existencial, la libertad y la autodeterminación personal. Además, este autor subraya el aporte del método de la experiencia integral como un enfoque más vivencial para abordar temas éticos complejos, permitiendo comprender la dignidad humana desde su realización concreta y dinámica.

Bermeo propone el enfoque del personalismo integral como una base filosófica sólida para la bioética personalista, permitiendo un abordaje holístico de la vida humana y de la dignidad personal y retoma el método de la experiencia integral de Burgos para fundamentar decisiones bioéticas que no se basen únicamente en criterios biológicos ni en estructuras normativas rígidas. Por su parte, Beauregard propone un enfoque llamado Neuroética Personalista, donde critica el reduccionismo materialista de la neurociencia actual y su incapacidad para captar la complejidad ontológica de la persona.

Los textos de Bermeo y Beauregard aportan desarrollos significativos al personalismo integral de Juan Manuel Burgos, especialmente en su aplicación a la bioética y la neuroética. Ambos coinciden en que solo una concepción unitaria, experiencial y trascendente de la persona permite abordar de forma ética los desafíos contemporáneos.

4.5. Educación

Título original	Autoría	Publicación
Sin título	Diana Prokofyeva	Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum, 14, N°. 1, Special Issue, Spring 2024, pp. 57-62
La persona en la educación superior. Una mirada desde el personalismo ontológico moderno	Leonardo Rojas	Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LIX, N°. 168 (2017), pp. 145-172
Recomendaciones para educar la afectividad en jóvenes universitarios con base en la estructura de la persona y el método de la experiencia de Juan Manuel Burgos	Mariana Porras	Tesis. Universidad Anáhuac México, 2023
La educación de la afectividad: un presupuesto para una cultura de la paz	Lourdes Cabrera	Quién. Revista de Filosofía Personalista, (2019), pp. 119-136
El personalismo ontológico moderno de Juan Manuel Burgos como fundamento teórico de comprensión integral de la persona. Una propuesta en el ámbito educativo	H. Corrales, R. J. Segura	Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad Santo Toribio de Mogrovejo, Chiclayo, 2018
Consecuencias educativas de la experiencia integral de Karol Wojtyła (* Incluido también en la categoría experiencia integral)	Juan Carlos Corvera	VV.AA., "Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos", Ideas y libros Ediciones, Madrid 2019, pp. 175-194

El personalismo integral de Juan Manuel Burgos tiene importantes aplicaciones en el ámbito educativo, donde se busca formar al ser humano integralmente, integrando dimensiones racionales, afectivas, sociales y espirituales.

El texto de Diana Prokofyeva ofrece una lectura lúcida del personalismo contemporáneo a través de la obra de Juan Manuel Burgos. Al destacar los desafíos actuales como crisis de valores, alienación, tecnocracia, resalta los aportes que el personalismo puede ofrecer desde una antropología integradora. Coincide con el planteamiento de Burgos en la necesidad de comprender a la persona desde su totalidad y sugiere una expansión del personalismo hacia una filosofía abierta, crítica y comprometida con el presente. Prokofyeva destaca que el personalismo ofrece una respuesta

adecuada a la crisis humana actual, entendida como una pérdida de valores fundamentales, fragmentación social e individualismo.

Cabrera presenta una reflexión pedagógica profunda sobre cómo educar la afectividad desde el personalismo integral; señala que la afectividad es una dimensión central del ser humano que ha sido descuidada en los modelos educativos modernos y reconoce la imperiosa necesidad de una educación afectiva integral. El objetivo de su propuesta es ayudar a formar personas emocionalmente maduras, capaces de orientar su afectividad hacia el bien, desarrollar vínculos significativos y ejercer su libertad en coherencia con su dignidad. La propuesta de Cabrera constituye una aplicación pedagógica concreta del personalismo integral de Juan Manuel Burgos al campo de la educación afectiva. En su propuesta se reivindica la necesidad de educar el corazón humano desde una visión integral, personalista y trascendente, dado que la afectividad, lejos de ser un aspecto secundario, se presenta como una dimensión central para la formación de personas libres, responsables y capaces de amar.

En la misma línea, Porras reconoce la importancia de la afectividad como dimensión constitutiva de la persona. En su artículo presenta un conjunto de recomendaciones pedagógicas orientadas a educar la afectividad en jóvenes, en el marco de una formación integral que reconoce la unidad de cuerpo, psique y espíritu. Se subraya que la afectividad no debe tratarse de manera aislada ni desde un enfoque meramente conductual, sino dentro de un proceso de desarrollo personal completo, donde el joven se descubra como persona en relación y apertura a la trascendencia. Para esta autora, la afectividad es una dimensión estructural de la persona y debe ser educada con la misma importancia que la razón o la voluntad. Esta formación afectiva debe ayudar al joven a comprenderse a sí mismo, a integrar sus emociones y a dirigir su vida conforme a valores humanistas.

En el ámbito de la educación superior, Rojas Cadena sostiene que la persona humana debe ser el centro y fin, tanto desde una perspectiva antropológica como ética. A través de un análisis crítico de los modelos tecnocráticos y funcionalistas dominantes en la universidad contemporánea, el autor reivindica una visión personalista de la educación, en la que se respete la dignidad intrínseca del ser humano y se promueva su desarrollo integral. Argumenta que la educación superior ha sido reducida a una lógica de producción, orientada a la eficiencia técnica, en detrimento del cultivo del pensamiento crítico, ético y espiritual, y expone que la educación debe partir de una visión integral del ser humano, que

implica integrar su cuerpo, alma, espíritu, historia y libertad en una experiencia vivida.

Los documentos analizados reconocen la centralidad que tiene la persona en su integralidad como eje fundamental del hecho educativo; desde distintas perspectivas, proponen prácticas pedagógicas que atienden la afectividad, promueven el diálogo, rechazan el reduccionismo técnico y fomentan la formación integral.

4.6. Personalismo filmico¹⁸

Título original	Autoría	Publicación
Personalismo integral y personalismo filmico: una filosofía cinemática para el análisis antropológico del cine	José Sanmartín – José Alfredo Peris	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 12 (2020), pp. 177-198
El taller del orfebre, del papel a la pantalla: un “buen encuentro” desde el personalismo filmico	Julen A. Carreño	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 21 (2025), pp. 49-71
El personalismo filmico de John Ford: una antropología de la relacionalidad	Julen A. Carreño	Tesis. Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”, 2025
Centauros del desierto: apuntes para una lectura desde el personalismo integral	Julen A. Carreño	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 16 (2022), pp. 87-114
Elementos del personalismo filmico en el cine de Yasujiro ozu	Cristina Gómez-Lechón	Ayllu-siaf, 5, N°. 2, (2023), pp. 113-130
La filosofía del cine que sostiene el personalismo filmico: la centralidad de la experiencia y el análisis filosófico-filmico	José-Alfredo Peris-, Ginés Marco, José Sanmartín	Ayllu-siaf, 4, N°. 1, (2022), pp. 47-76

¹⁸ La producción de literatura científica sobre el Personalismo Filmico es grande. Por eso, aquí se analizan solo algunos textos y se añade, al final, bibliografía adicional. Para profundizar pueden consultarse los siguientes enlaces web: <https://proyectoscio.ucv.es/filosofia-y-cine/personalismo/> y <https://www.observatoriobioetica.org/categoria/bioetica-en-el-cine>.

El cine ha evolucionado no solo como medio artístico y cultural, sino también como fuente de una propuesta filosófica para explorar la condición humana. El personalismo fílmico, corriente que surge de la transversalización entre filosofía y cinematografía, toma como referencia filosófica el personalismo integral. El personalismo fílmico se configura como una filosofía cinematográfica que resalta la centralidad de la persona, el valor de la vida ordinaria, el respeto por la dignidad humana y la importancia del amor como vínculo fundante de la comunidad.

En los autores consultados se destaca la experiencia fílmica como categoría analítica fundamental, entendida como un proceso vivencial, cognitivo y afectivo que el espectador recorre junto con los personajes. Esta propuesta recupera la capacidad transformadora del cine, subrayando su potencial para propiciar una reflexión existencial y antropológica.

Gómez identifica en el cine del japonés Ozu una estética de la contemplación y del detalle cotidiano que hace visible la dignidad de la persona, enmarcada por relaciones familiares. El estilo contemplativo de Ozu permite experimentar el tiempo y la interioridad, elementos que remiten a una concepción de la persona como sujeto de profundidad espiritual y vinculación afectiva. Por su parte, Carreño muestra cómo el cine de Ford presenta arquetipos que permiten leer la persona en tensión entre la comunidad y la libertad individual. La redención, el perdón, la fidelidad a los vínculos y el respeto son temas centrales de los artículos analizados que coinciden con la propuesta burguesa de comprender la persona como un ser libre, en relación y con vocación trascendente.

El cine personalista escenifica y expresa ideas filosóficas como arte; en este sentido, Sanmartín y Peris afirman que al director personalista se le reconoce por toda una serie de mensajes en los que cree y propone al espectador: la belleza interior de las personas, su capacidad de sobreponerse a las adversidades para significar la victoria del amor, los vínculos que se crean en la familia y en las relaciones matrimoniales sinceras, igualitarias y de mutuo reconocimiento y respeto, el valor de la vida de los que parecen más pobres e insignificantes, la necesidad de lazos comunitarios fuertes para contrarrestar u orientar adecuadamente las presiones del poder político o económico, etc.

El personalismo fílmico, tal como lo desarrollan Sanmartín, Peris, Carreño y Gómez, se presenta como una extensión estética del personalismo integral de Juan Manuel Burgos y Karol Wojtyła. El cine, en este enfoque, no es solo entretenimiento o ilustración teórica, sino un espacio de experiencia y revelación de la persona. La experiencia fílmica, cuando es leída desde la clave del personalismo integral, permite comprender al ser huma-

no en su hondura existencial, en su fragilidad y grandeza, en sus vínculos y búsquedas de sentido. Este diálogo entre filosofía y cine enriquece no solo la antropología personalista, sino también la propia comprensión del cine como arte humanizador.

El personalismo filmico ocupa un lugar relevante dentro del personalismo burguista en la medida en que constituye una mediación privilegiada para la comprensión experiencial de la persona humana, en plena coherencia con el método de la experiencia integral. El cine, al presentar acciones humanas concretas, relaciones interpersonales y procesos de autodeterminación encarnados, permite acceder a la realidad personal de un modo narrativo, afectivo y simbólico que complementa y enriquece su análisis filosófico y antropológico. De este modo, el personalismo filmico no se limita a una función ilustrativa, sino que se configura como un ámbito legítimo de conocimiento antropológico y ético, capaz de hacer visible la dignidad de la persona, especialmente en contextos de fragilidad, conflicto y búsqueda de sentido.

La amplia y creciente producción académica en torno al personalismo filmico, que abarca estudios filosóficos, estéticos y éticos, confirma su consolidación como un campo fecundo de investigación y su contribución significativa al desarrollo y proyección cultural del personalismo integral en el contexto contemporáneo.

4.7. Psicología

La arquitectura conceptual del funcionamiento psicológico integrativo personalista	Rosa Estela Zapien	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 12 (2020), pp. 199-218
La psicología integrativa personalista: hacia un nuevo paradigma de intervención clínica	Rosa Estela Zapien	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 4 (2016), pp. 113-135

En un contexto contemporáneo marcado por la fragmentación del conocimiento y el reduccionismo metodológico, se vuelve urgente encontrar paradigmas de intervención psicológica que no solo atiendan las dimensiones clínicas de la persona, sino que también integren su totalidad ontológica. En esta línea, los textos analizados representan un esfuerzo por enlazar la práctica clínica con una antropología filosófica coherente, de forma especial con el personalismo integral como fundamento para la psicoterapia y la teoría psicológica.

En los documentos analizados se sostiene que el acto psicológico debe entenderse dentro de la estructura global de la persona, tomada de Burgos; de esta forma, el personalismo integral es fundamento teórico y guía práctica para intervenciones terapéuticas centradas en la dignidad y libertad del paciente. Se resalta además la importancia de la afectividad, la conciencia moral, la autodeterminación y la apertura al otro como claves terapéuticas que encuentran eco desde el personalismo integral.

Zapién propone un modelo de psicología integrativa en plena concordancia con la concepción tripartita de la persona desarrollada desde el personalismo burguista en el que además se integran dominios propios de la persona, como el conductual, cognitivo, emocional, interpersonal y espiritual. Desde este modelo se plantea que la psicoterapia debe partir de una visión positiva y completa de la persona, superando los enfoques fragmentarios y reduccionistas y sostiene la tesis que solo desde la verdad sobre la persona es posible proporcionar respuestas terapéuticas auténticas y eficaces.

Para la psicología, el personalismo integral constituye una profunda base antropológica en el momento de brindar una terapia adecuada a los pacientes desde un enfoque que los comprende en su integralidad. Propuestas como la aplicación de un modelo terapéutico integrativo personalista se nutren del pensamiento de Juan Manuel Burgos y amplían sus postulados al terreno clínico, mostrando que el personalismo integral puede ofrecer respuestas eficaces y humanizadoras en el campo de la psicoterapia donde la persona es reconocida en su totalidad como sujeto libre, relacional, encarnado y trascendente.

4.8. *Metafísica*

<p>¿El giro metafísico del personalismo o el giro personalista de la metafísica? Una comparación entre el 'Proemio' al Comentario a la Metafísica de Aristóteles, de Tomás de Aquino, y el libro Personalismo y metafísica, de Juan Manuel Burgos</p>	<p>Jorge Medina</p>	<p>Quién. Revista de Filosofía Personalista, 12 (2020), pp. 129-154</p>
---	---------------------	---

<p>Un estudio comparativo de los trasfondos metafísicos y epistemológicos de los personalismos de Julián Marías y de Juan Manuel Burgos</p> <p>(* Incluido también la categoría experiencia integral)</p>	<p>Benjamin Wilkinson</p>	<p>TFM en el Master oficial de Filosofía Personalista, Universidad Anáhuac, México 2024</p>
---	---------------------------	---

El artículo de Jorge Medina y la tesis de Benjamin Wilkinson analizan las relaciones entre la metafísica y el personalismo integral a través de estudios comparativos. Los autores concuerdan con Burgos en que no existe una sola metafísica, dado que toda filosofía con pretensión de ultimidad necesariamente es una metafísica, lo que lleva a deducir que habrá tantas metafísicas como escuelas filosóficas; además, toda filosofía que aspire a una interpretación global del mundo deberá construir su propia metafísica.

Medina, analizando el libro *Personalismo y Metafísica, ¿es el personalismo una filosofía primera?*¹⁹, recoge la clasificación que hace Burgos de la metafísica en cuatro sentidos: metafísica como sabiduría, saber global o cosmovisión; metafísica como filosofía primera o saber radical (metafísica o filosofía primera como saber desvelador de la estructura de lo real / metafísica o filosofía primera como saber epistemológicamente último); metafísica como filosofía capaz de generar sentido; metafísica como metafísica del ser (sentido concreto del término).

Medina señala algunos derroteros para entender la posición del personalismo integral en relación con la metafísica: en primer lugar presenta la exposición que hace Burgos de las categorías en Aristóteles, así como de las nociones trans-categoriales y los trascendentales; y, de acuerdo con él, señala que las categorías aristotélicas, por su universalidad, son nociones muy formales que no hacen justicia a la realidad personal; por tanto, estas carencias antropológicas de las categorías aristotélicas oscurecen lo propiamente humano, dado que son muy generales, siendo válidas para revelar lo que el hombre es, mas no lo que solo el hombre es. En este punto, Medina resalta la pregunta de Burgos, a saber, si a partir de estas categorías y con ellas una antropología po-

¹⁹ J.M. BURGOS, *Personalismo y Metafísica, ¿es el personalismo una filosofía primera?*, Universidad San Dámaso, Madrid 2021.

dría dar cuenta de la complejidad, dignidad y especificidad de la persona humana.

A partir del análisis de estos documentos, y siguiendo los planteamientos burguistas, se reconoce cómo los autores, y el propio Burgos, abogan por una nueva relación entre antropología y una metafísica del ser en la que se asumen las nociones trascendentales como esencia, acto de ser, participación, pero no las categorías aristotélicas; una metafísica consciente del valor de la persona como realidad primaria y primordial, una metafísica que tendría prioridad ontológica sobre la antropología pero que estaría subordinada a la antropología en lo relativo a la persona.

Medina y Wilkinson concuerdan con la propuesta de Burgos de caminar hacia una metafísica del ente o de lo real, y sostienen que, ya sea que se asuma la metafísica del ser u otra metafísica, el personalismo integral no debe pasar necesariamente a través de categorías metafísicas dado que el universalismo categorial aristotélico no resulta adecuado para comprender al hombre; y si se utiliza, oscurece e incluso deforma lo auténticamente humano.

Para estos autores, siguiendo los planteamientos burguistas, el personalismo integral es una filosofía primera; se basta a sí mismo para construir la antropología a través de su propio método: la experiencia integral; además que el análisis de la persona humana puede realizarse de modo directo, la persona está ahí, para ser observada, analizada y estudiada. Desde el personalismo burguista se afirma que no hay necesidad de la metafísica para analizar la persona humana, ni se necesita para llegar a la esencia radical acerca de lo que constituye el hombre, esa es la función de la antropología.

Finalmente, Wilkinson en sintonía con Burgos sostiene que para explicar filosóficamente la persona humana se deben emplear categorías propias, elaboradas exclusivamente para la persona, es decir, categorías personalistas. Cuando se trate de la persona humana, será la metafísica la que tenga que tener en cuenta los resultados de la antropología para incluirlos en su posible categorización del conjunto de lo real.

4.9. Varios

Coaching Integrativo Personalista: hacia una propuesta de coaching desde el personalismo integral	María Linda Delgado	Quién. Revista de Filosofía Personalista, 12 (2020), pp. 99-127
---	---------------------	---

Acción y metodología en el conocimiento económico: la persona en el conocimiento económico	Santiago García Echevarría	VV.AA., "Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos", Ideas y libros Ediciones, Madrid 2019, pp. 83-128
Liderazgo Personalista Integral. Un modelo para el liderazgo en las organizaciones	Marcela De La Sota Riva, Lourdes Cabrera, Eduardo Zainos	Revista empresa y humanismo, Vol. xxv / n° 2 (2022), pp. 43-73

En esta categoría se recogen tres artículos que tratan de diversos temas relacionados con el personalismo integral de Juan Manuel Burgos, el cual ha abierto un campo de reflexión y aplicación transversal en diversas disciplinas, como la economía, la psicología, el liderazgo y la formación humana.

El artículo de Delgado propone un modelo de acompañamiento centrado en la persona que trasciende los enfoques terapéuticos o empresariales clásicos del *coaching*. Se fundamenta en una visión ontológica de la persona, reconociendo su carácter único, libre, relacional y en búsqueda de sentido. La autora subraya que el *coaching* integrativo personalista tiene como núcleo antropológico la noción de persona como sujeto de dignidad y libertad.

Por su parte, De la Sota, Cabrera y Zainos, al estudiar el personalismo integral, presentan una propuesta para entender el liderazgo centrado en la persona como motor de la acción social y organizativa. Los autores promueven un liderazgo que respete la libertad y responsabilidad del sujeto; de esta forma, el liderazgo personalista se entiende como una vocación de servicio que reconoce la dignidad de cada persona en su unicidad.

El artículo de García Echevarría, por su parte, plantea una crítica a los modelos económicos despersonalizados. Propone una metodología económica desde la persona como sujeto de acción, libre, creativa y responsable. Rechaza el paradigma mecanicista en economía, proponiendo un enfoque integrador en el que la acción económica sea expresión de la racionalidad práctica humana y aboga por una economía que promueva el desarrollo integral de la persona.

Los documentos revisados enriquecen el personalismo integral de Juan Manuel Burgos al demostrar su aplicabilidad en campos diversos y su capacidad de articular teoría y praxis. La coherencia antropológica,

la exigencia metafísica y el horizonte ético del modelo burguista encuentran eco y desarrollo en estas contribuciones. En su conjunto, constituyen una evidencia de la vitalidad y fecundidad del personalismo integral y la potencialidad que aporta al desarrollo investigativo de las distintas ciencias sociales y humanas.

5. Conclusiones

La revisión de la bibliografía científica sobre el personalismo integral de Juan Manuel Burgos permite constatar que esta propuesta particular del personalismo, con su gran densidad teórica y metodológica, aporta un marco epistemológico consistente para la investigación en las ciencias sociales y humanas. Las investigaciones revisadas demuestran que su antropología de base ontológica, centrada en una concepción integral de la persona humana y con su método particular de la experiencia integral, ofrece criterios sólidos para el análisis y transformación de las prácticas en campos tan diversos como la educación, la psicología, el liderazgo o la ética aplicada. En particular, el enfoque metodológico propuesto por Burgos permite superar reduccionismos antropológicos al presentar una visión integral de la persona humana, liberándola del lastre griego, para reconocer en ella su triple dimensión: cuerpo, psique y espíritu que la dota de dignidad inalienable y de sentido de trascendencia.

Este escrito evidencia la coherencia y convergencia entre distintas disciplinas cuando se las orienta desde una comprensión integral de la persona humana, desde su libertad, dignidad, capacidad de autodeterminación y su intersubjetividad como categoría fundante de la persona en relación con otros. Todos estos elementos encuentran una sistematización rigurosa en la propuesta burguista, que, como auténtica filosofía de la persona, se presenta con capacidad de diálogo crítico y constructivo con diversas disciplinas en el contexto de la realidad contemporánea. De esta forma, el personalismo integral se constituye en una filosofía dialogante con las ciencias sociales y humanas para afrontar en conjunto los desafíos antropológicos del siglo XXI.

En este primer artículo de revisión de literatura científica sobre el personalismo integral de Juan Manuel Burgos, se ha demostrado el vigor intelectual de esta particular propuesta personalista al entender la persona humana de forma integral en su misterio y en su complejidad. Esta primera revisión de literatura queda abierta a diálogos académicos que permitan su enriquecimiento y perfeccionamiento en la medida que la producción académica sobre el personalismo integral se desarrolle con nuevos aportes investigativos.

Como suele ocurrir con las grandes ideas, se comprueba su verdad en el hecho de que otros pensadores pueden tomarlas, aplicarlas creativamente y seguir encontrando en ellas respuestas a nuevas preguntas. El personalismo integral de Juan Manuel Burgos tiene la capacidad de ofrecer respuestas integrales a los desafíos antropológicos contemporáneos estudiados en las diferentes ciencias sociales y humanas.

6. Bibliografía

Libros

- BURGOS, J. M., *Diagnóstico sobre la familia*, Palabra, Madrid 2004.
- , *Reconstruir la persona*, Palabra, Madrid 2009.
- , *Antropología breve*, Palabra, Madrid 2010.
- , (ed.) *El giro personalista del qué al quién*, Fundación Emmanuel Mounier, México 2011.
- , *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012.
- , *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2013.
- , *La experiencia integral. Un método para el personalismo*, Palabra, Madrid 2015.
- , (ed.) *España vista por sus intelectuales*, Palabra, Madrid 2015.
- , *Repensar la naturaleza humana*, Siglo Veintiuno Editores, México 2017.
- , *La vía de la experiencia o salida del laberinto*, Rialp, Madrid 2018.
- , *Personalismo y Metafísica, ¿es el personalismo una filosofía primera?*, Universidad San Dámaso, Madrid 2021.
- , *La fuente originaria: una teoría del conocimiento*, Colmenares, Granada 2023.
- , *Ética de la persona*, Eunsa, Pamplona 2025.
- BURGOS, J. M., LEYRA, S., *El populismo en España: claves de identificación y presencia en los partidos políticos*, Dykinson, Madrid 2023.
- PAGE, M. J. ET AL., Declaración PRISMA 2020: una guía actualizada para la publicación de revisiones sistemáticas, en *Revista española de cardiología* 74/9 (2021), pp. 790-799.
- VV.AA., “Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos”, *Ideas y libros Ediciones*, Madrid 2019.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011.
- , *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008.
- , *Lecciones de Lublin (I)*, Palabra, Madrid 2014.
- , *Lecciones de Lublin (II)*, Palabra, Madrid 2014.
- , *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 1997.

—, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 1998.

—, *El don del amor*, Palabra, Madrid 2000.

Artículos²⁰

BEAUREGARD, J., “Neuroscientific Free Will: Insights from the Thought of Juan Manuel Burgos and John. Macmurray”, en *Journal of Cognition and Neuroethics*, 3 /1(2015), pp. 13-37.

—, “Integral personalism and neuroethics:informing the Foundation personalismo integral y neuroética: informar a la Fundación”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista* 12 (2020), pp. 79-97.

—, “Personalism and Global Bioethics: The contribution of the Modern Ontological Personalism J. M. Burgos”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista* 2 (2015), pp. 77-89.

—, “The Modern Ontological Personalismo Juan Manuel Burgos in the Public Square: Toward a Personalist Neuroethics”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 6 (2017), pp. 7-31.

—, “Advancing a Personalist Neuroethics”, en *National Catholic Bioethics Quarterly*18/2 (2018), pp. 269-290.

BERMEO, E., “Acercamiento al concepto de naturaleza humana en Juan Manuel Burgos” en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 1 (2015), pp. 97-115.

—, *Aportes del personalismo ontológico moderno a la bioética personalista*, Tesis, Facultad de filosofía, Universidad Autónoma de Madrid.

—, “La vida humana desde la antropología del personalismo integral y la bioética personalista de Elio Sgreccia”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 13 (2021), pp. 7-25.

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

BURGOS, J. M. Y BEUCHOT, M., “Personalismo integral y personalismo analógico”, en *Quién, Revista de Filosofía Personalista*, 12 (2020), pp. 39-51.

CABRERA, L., “La educación de la afectividad: un presupuesto para una cultura de la paz”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 9 (2019), pp. 119-136.

CARREÑO, J., *El personalismo filmico de John Ford: una antropología de la relacionalidad*, Tesis, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, 2025.

—, “Centauros del desierto: apuntes para una lectura desde el personalismo integral”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 16 (2022), pp. 87-114.

—, “El taller del orfebre, del papel a la pantalla: un “buen encuentro” desde el personalismo filmico”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 21 (2025), pp. 49-71.

²⁰ Una parte significativa de estos escritos puede encontrarse en <https://juanmanuelburgos.es/escritos-de-otros-autores/>

- CORRAL, J., *Una experiencia vital*, en *Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos*, Ideas y libros Ediciones, Madrid (2019), pp. 129-142.
- CORRALES, H., SEGURA, R. J., *El personalismo ontológico moderno de Juan Manuel Burgos como fundamento teórico de comprensión integral de la persona. Una propuesta en el ámbito educativo*, Tesis de Maestría, Universidad Santo Toribio de Mogrovejo, Chiclayo 2018.
- CORVERA, J. C., *Consecuencias educativas de la experiencia integral de Karol Wojtyla*, en *Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos*, Ideas y libros Ediciones, Madrid (2019), pp. 175-194.
- CROSBY, J. F., "On solitude, subjectivity, and substantiality. Response to Juan Manuel Burgos", en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 8 (2018), pp. 7-18.
- DE AZEVEDO SANTOS, D., *O personalismo ontológico moderno de Juan Manuel Burgos*, Monografía presentada ao Instituto Filosófico e Teológico do Seminário São José de Niterói, como requisito parcial para a conclusão do curso de Filosofia, Niterói-RJ, 2020.
- DE LA SOTA RIVA ECHÁNOVE, M., CABRERA VARGAS, M. D. L., ZAINOS GARCÍA-CANO, E., "Liderazgo Personalista Integral. Un modelo para el liderazgo en las organizaciones", *Empresa y humanismo*, 2/XXV (2022), pp. 43-73.
- DELGADO, M. L., "Coaching Integrativo Personalista: hacia una propuesta de coaching desde el personalismo integral", en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 12 (2020), pp. 99-127.
- ESTEVE, A., *Afinidades entre Wojtyla y Zubiri desde la experiencia integral*, en *Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos*, Ideas y libros Ediciones, Madrid (2019), pp. 65-82.
- FERRER, U., *Sobre el libro de Juan Manuel Burgos "La experiencia integral"*, en *Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos*, Ideas y libros Ediciones, Madrid (2019), pp. 157-158.
- FINTA, S. A., *Az ember: háromdimenziós személy – Viktor E. Frankl dimenzionál-ontológiájának és az integrált perszonalizmus antropológiájának egybevetése*, en *Ütközéspontok XI.: A Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztály konferenciájának kötete*, Budapest, Magyarország: Doktoranduszok Országos Szövetsége, Filozófiatudományi Osztály (2025) pp. 71-91.
- GARCÍA ECHEVARRÍA, S., *Acción y metodología en el conocimiento económico: la persona en el conocimiento económico*", en *Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos*, Ideas y libros Ediciones, Madrid (2019), pp. 83-128.
- GÓMEZ-LECHÓN, C., "Elementos del personalismo fílmico en el cine de Yasujiro ozu", en *Ayllu-siaf*, 2/5 (2023), pp. 113-130.
- HAROLD, J. A., "Review of An Introduction to Personalism", en *Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum*, 14/1(2024), pp. 36-43.

- IGLESIAS, L., *La correcta experiencia moral*, en *Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos*, Ideas y libros Ediciones, Madrid (2019), pp. 195-202.
- JANCZUK, W., “The Fundamental Value of the Person as personalist Philosophical Inquiry: A Response to Burgos’ An Introduction to Personalism”, en *Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum*, 14/1 (2024), pp. 47-54.
- LÓPEZ DE LA OSSA, A., “La nueva evangelización desde la comprensión de la Experiencia del personalismo integral. Una Propuesta de diálogo”, en *Humanitas*, 22 (2025), pp. 117-138.
- LOZANO, S., “La interpersonalidad en Karol Wojtyła I”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 2 (2015), pp. 33-47.
- , “La interpersonalidad en Karol Wojtyła II”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 3 (2016), pp. 35-49.
- , *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*, Tesis doctoral, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, Valencia 2014.
- MEDINA, J., “¿El giro metafísico del personalismo o el giro personalista de la metafísica? Una comparación entre el ‘Proemio’ al Comentario a la Metafísica de Aristóteles de Tomás de Aquino y el libro Personalismo y metafísica de Juan Manuel Burgos”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 12 (2020), pp. 129-154.
- , *Causalidad y creatividad en la experiencia moral: Wojtyła en Burgos*, en *Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos*, Ideas y libros Ediciones, Madrid (2019), pp. 143-156.
- MOLLINEDO, K., “Reflexiones sobre la persona en Juan Manuel Burgos”, en *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, 11/IV (2009), pp. 54-61.
- NÉGRO, D., *Sobre “el lastre griego”*, en *Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos*, Ideas y libros Ediciones, Madrid (2019), pp. 35-64.
- PÉREZ GAVIRIA, D. A., *La Persona y el Personalismo Ontológico Moderno en Juan Manuel Burgos*, Tesis, Universidad Católica de Oriente, 2022.
- PÉREZ PUEYO, E., “Comprensión de la realidad y nacimiento de los conceptos en la experiencia integral: ¿abstracción contra inducción?”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 12 (2020), pp. 155-175.
- , “An integral understanding of experience to discover the human person as a corporeal-spiritual unity”, en *Forum Supplement to Acta Philosophica*, 5/1 (2019), pp. 283-299.
- PERIS-CANCIO, J., MARCO PERLES, G., SANMARTÍN ESPLUGUES, J., “La filosofía del cine que sostiene el personalismo filmico: la centralidad de la experiencia y el análisis filosófico-filmico”, en *Ayllu-siaf*, 1/4 (2022), pp. 47-76.
- POLAINO, A., *La comprensión de sí mismo en esta propuesta personalista*, en *Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos*, Ideas y libros Ediciones, Madrid (2019), pp. 47-64.

- PORRAS, M., *Recomendaciones para educar la afectividad en jóvenes universitarios con base en la estructura de la persona y el método de la experiencia de Juan Manuel Burgos*, Tesis doctoral, Universidad Anáhuac, México 2023.
- ROCHA, M., *La ética como ciencia autónoma y la originalidad de la experiencia moral*, en *Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos*, Ideas y libros Ediciones, Madrid (2019), pp. 203-220.
- RODRÍGUEZ COMELLAS, J., “Pensar desde la persona. Introducción a la noción de persona en el personalismo integral de Juan Manuel Burgos”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 21 (2025), pp. 91-109.
- ROJAS CADENA, L., “La persona en la educación superior. Una mirada desde el personalismo ontológico moderno”, en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 168/LIX (2017), pp. 145-172.
- SANMARTÍN, J., PERIS, J. A., “Personalismo integral y personalismo fílmico: una filosofía cinematográfica para el análisis antropológico del cine”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 12 (2020), pp. 177-198.
- SEIFERT, J., “Excellence and Limits of Juan Manuel Burgos book: ‘An Introduction to Personalism’”, en *Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum*, 14/1 (2024), pp. 7-14.
- WIERZBICKI, A. M., “Itinerary of personalism”, en *Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum*, 14/1 (2024), pp. 26-32.
- WILKINSON, B., *Un estudio comparativo de los trasfondos metafísicos y epistemológicos de los personalismos de Julián Marías y de Juan Manuel Burgos*, TFM en el Master oficial de Filosofía Personalista, Universidad Anáhuac, 2024.
- ZAPIEN, R. E., “La arquitectura conceptual del funcionamiento psicológico integrativo personalista”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 12 (2020), pp. 199-218.
- , “La psicología integrativa personalista: hacia un nuevo paradigma de intervención clínica”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 4 (2016), pp. 113-135.

Bibliografía adicional sobre el Personalismo Fílmico

1) Libros

- CARREÑO, J. A., *El personalismo fílmico de John Ford. Una antropología de la relación*, Tirant lo Blanch, Valencia 2025.
- PERIS-CANCIO, J. A., MARCO, G., SANMARTÍN, J., *Fundamentos y Primeros Pasos hasta “The Kid from Spain” (1932)*, Cuadernos de Filosofía y Cine sobre el personalismo de Leo McCarey. Tomo I, Tirant Humanidades, Valencia 2022a.
- , *El personalismo fílmico de Leo McCarey con los hermanos Marx, W.C. Fields y Mae West*. Cuadernos de Filosofía y Cine sobre el personalismo fílmico de Leo McCarey, Tomo II, Tirant lo Blanch, Valencia 2022.

—, El personalismo fílmico de Leo McCarey con Charles Laughton en *Ruggles of Red Gap* y con Harold Lloyd en *The Milky Way* (1936), Cuadernos de Filosofía y Cine sobre el personalismo fílmico de Leo McCarey. Tomo III, Tirant lo Blanch, Valencia 2023.

—, Dos cumbres del personalismo fílmico de Leo McCarey en 1937: *Make Way for Tomorrow* y *The Awful Truth*, Cuadernos de Filosofía y Cine sobre el personalismo fílmico de Leo McCarey. Tomo IV, Tirant lo Blanch, Valencia 2024.

—, La relacionalidad en *Love Affair* (1939) y la colaboración con Garson Kamin en *My Favorite Wife* (1940), Cuadernos de Filosofía y Cine sobre el personalismo fílmico de Leo McCarey, Tomo V, Tirant lo Blanch, Valencia 2025.

—, La comedia negra contra el nazismo en *Once Upon a Honeymoon* (Hubo una luna de miel, 1942) y la reconstrucción desde la esperanza en *Going My Way* (Siguiendo mi camino, 1944), Cuadernos de Filosofía y Cine sobre el personalismo fílmico de Leo McCarey, Tomo VI, Tirant lo Blanch, Valencia 2025.

—, *The Bells of St. Mary's* (Las campanas de Santa María) como secuela de *Going My Way* (1944) y la economía y la generosidad ante la vida en *Good Sam* (El buen Sam, 1948) de Leo McCarey, Cuadernos de Filosofía y Cine sobre el personalismo de Leo McCarey, Tomo VII, Tirant lo Blanch, Valencia 2026.

SANMARTÍN, J., PERIS-CANCIO, J.-A., Leo McCarey y Gregory La Cava. Cuadernos de Filosofía y Cine 01, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, Valencia 2017.

SANMARTÍN, J., PERIS-CANCIO, J.-A., Los principios personalistas en la filmografía de Frank Capra, Cuadernos de Filosofía y Cine 02, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, Valencia 2017.

—, 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), Cuadernos de Filosofía y Cine 03, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, Valencia 2019.

—, La plenitud del personalismo fílmico en la filmografía de Frank Capra (II). De *Meet John Doe* (1941) a *It's a Wonderful Life* (1946), Cuadernos de Filosofía y Cine 04, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, Valencia 2019.

—, Elementos personalistas y comunitarios en la filmografía de Mitchell Leisen desde sus inicios hasta "Midnight" (1939), Cuadernos de Filosofía y Cine 05, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, Valencia 2019.

—, Plenitud, resistencia y culminación del personalismo fílmico de Frank Capra. De *State of the Union* (1948) a *Pocheful of Miracles* (1961), Cuadernos de Filosofía y Cine 06, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, Valencia 2020.

—, El personalismo fílmico de Leo McCarey en *The Kid from Spain* (1932) con Eddie Cantor y en *Duck Soup* (1932) con los hermanos Marx y otros estu-

dios transversales, Cuadernos de Filosofía y Cine 07, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, Valencia 2020.

—, Leo McCarey y Gregory La Cava. La presencia del personalismo fílmico en su cine, Cuadernos de Filosofía y Cine 01 (Edición revisada), Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, Valencia 2021.

2) Selección de Capítulos de libro

CARREÑO, J., La esperanza en el cine de John Ford y en el de Frank Capra: Young Mr. Lincoln (El joven Licoln, 1939) y Mr. Smith Goes to Washington (Caballero sin espada, 1939) a la luz de la Antropología de Gabriel Marcel, en A. Esteve-Martín, Confianza y lealtad en Frank Capra, Jean Renoir y Wim Wenders a los ochenta años de Homo viator de Gabriel Marcel, Dykinson, Madrid 2026, pp. 83-114.

—, La relacionalidad en el cine de John Ford: una mirada a El hombre tranquilo (The Quiet Man, 1952) con referencias a Tú y Yo (Love Affair, 1939), de Leo McCarey, en A. Esteve-Martín, La relacionalidad en el cine a propósito de Ich un Du (Yo y Tú) de Martin Buber, Dykinson, Madrid 2025, pp. 93-136.

—, Una 'caja de personas': La Diligencia (1939) como Carta del Personalismo Fordiano, en A. Esteve-Martín, 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.

PERIS-CANCIO, J. A., El personalismo fílmico en el cine de Frank Capra, en A. Esteve-Martín, Confianza y lealtad en Frank Capra, Jean Renoir y Wim Wenders, A los ochenta años de Homo Viator de Gabriel Marcel, Dykinson, Madrid 2026, pp. 13-46.

—, El cine como arte democrático. Cuando las películas nos ayudan a confiar en que el bien común lo construimos las personas de carne y hueso, en D. Pérez-Chico, Cine y filosofía, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2025, pp. 75-99.

PERIS-CANCIO, ALFREDO, J., MARCO PERLES, S., La relacionalidad en Yo y Tú de Martin Buber y en el personalismo fílmico: lo que hay de común en el cine de los McCarey, De Sica y Kaurismäki, en A. Esteve-Martín, La relacionalidad en el cine a propósito de Ich un Du (Yo y Tú) de Martin Buber, Dykinson, Madrid 2025, pp. 25-50.

PERIS-CANCIO, J.-A., MARCO PERLES, G., El personalismo fílmico como filosofía cinematográfica: fundamentos, autores, escenarios y cuestiones disputadas, en A. Esteve Martín, El reconocimiento del otro en el cine de John Ford, de Roberto Rossellini y en algunas expresiones del cine actual, Dykinson, Madrid 2024, pp. 19-42.

PERIS-CANCIO, J.-A., MARCO, G., Desde la antropología cinematográfica de Julián Marías y la comedia de lo ordinario de Stanley Cavell hasta el personalismo fílmico de McCarey, Capra, en A. Esteve Martín, Claves de la alianza entre

filosofía y cine. La superación del escepticismo en la pantalla, la antropología cinematográfica y el personalismo fílmico, Dykinson, Madrid 2023, pp. 19-48.

SANMARTÍN, J., PERIS-CANCIO, J.-A., La dignidad de la persona y su desarrollo en la comunicación audiovisual desde la perspectiva del personalismo fílmico, en A. Esteve Martín, Estudios Filosóficos y Culturales sobre mitología en el cine, Dykinson, Madrid 2020, pp. 19-50.

—, ¿Qué tipo de cine nos ayuda al reconocimiento del otro? Del personalismo fílmico del Hollywood clásico al realismo ético de los hermanos Dardenne, en L. Casilaya, J. Choza, P. Delgado, & A. Gutiérrez, Afectividad y subjetividad, Thémata. Sevilla 2019, pp. 185-213.

3) Selección de artículos

CARREÑO, J., “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 Ayllu-siaf, 5/2 (2023b), pp. 73-111.

FRÍGOLS, B., PERIS-CANCIO, J.-A. (2022), El caballo como protagonista en Broadway Bill (Estrictamente confidencial, 1934) y Riding High (Lo quiso la suerte, 1950) de Frank Capra. La alianza entre ecologismo personalista y personalismo fílmico, en La Torre del Virrey, Obtenido de <https://revista.latorredelvirrey.es/LTV/article/view/1142>, pp. 92-119.

PERIS-CANCIO, J.-A., MARCO, G., “La filosofía de la familia de Francesco D’Agostino y su influencia en el personalismo fílmico”, en Persona y Derecho, 91(2024/2), pp. 239-266.

—, “Cinema and human dignity: Pope Francis’s cinematic proposal and its relationship with filmic”, en Church, Communication and Culture, 7/2 (2022), pp. 314-339.

PERIS-CANCIO, J.-A., OLIVER DEL OLMO, E., “Fallen Leaves (2023) de Aki Kaurismäki. ¿Un compendio de su personalismo fílmico?”, en Ayllu-Siaf, 5/2 (2023), pp. 241-264.

—, “Una propuesta para la lectura filosófica del cine de Aki Kaurismäki: el personalismo fílmico de la perdedora (perdedor) que expresa su dignidad con el amor y la amistad”, en Ayllu-Siaf, 5/2 (2023), pp. 197-237.

SANMARTÍN, J., 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.

The project of vital personalism and the humanistic tradition

*El proyecto de personalismo vital
y la tradición humanística*

FRANCISCO S. PANTALEON*

Abstract: This article examines whether Julián Marías’s mature philosophical position —known to some as “vital personalism”— can function as a theoretical foundation for the humanities. The objective is to reassess Marías’s claim that philosophy serves as the “organizing center” of the humanistic disciplines and to determine whether this role is best understood through his later personalist anthropology rather than solely through José Ortega y Gasset’s philosophy of vital reason. Through an analysis of Marías’s anthropological categories, the study argues that vital personalism articulates a unified vision of “the person who lives”. By clarifying the distinction Marías makes of “human life”, “man”, and “human person”, and identifying the shared phenomenological orientation of personalism and the humanities, the article concludes that the humanities may be understood as concrete manifestations of a philosophy centered on the person who lives, thus strengthening the relationship between personalist thought and the humanistic tradition.

Keywords: Vital personalism, human life, human person, humanities, Julián Marías.

Resumen: Este artículo examina si la posición filosófica madura de Julián Marías —designada por algunos como “personalismo vital”— puede desempeñar la función de fundamento teórico de las humanidades. El objetivo es reconsiderar la afirmación de Marías según la cual la filosofía constituye el “centro organizador” de las disciplinas humanísticas y determinar si dicho papel debe interpretarse a partir de su antropología personalista tardía, más que exclusivamente desde la filosofía de la razón vital de José Ortega y Gasset. A través del análisis de las categorías antropológicas desarrolladas por Marías, el estudio sostiene que el personalismo vital articula una visión unitaria de “la persona

* University of Asia and the Pacific - University of the Philippines Diliman. E-mail: francisco.pantaleon@uap.asia - fspantaleon@up.edu.ph. ORCID: 0009-0007-3663-5883

que vive". Al esclarecer la distinción que Marías establece entre "vida humana", "hombre" y "persona humana", y al señalar la orientación fenomenológica compartida por el personalismo y las humanidades, el artículo concluye que las humanidades pueden comprenderse como manifestaciones concretas de una filosofía centrada en la persona que vive, fortaleciendo así la relación entre el pensamiento personalista y la tradición humanística.

Palabras clave: Personalismo vital, vida humana, persona humana, humanidades, Julián Marías.

Recibido: 07/02/2025

Aceptado:: 06/02/2026

1. Introduction

The Spanish philosopher Julián Marías believed philosophy to be the *organizing center* of the humanistic disciplines. In his memoirs, *Una vida presente*, he recorded: "I discovered my deep vocation... the profound connection, so unknown today, of all the disciplines of the humanities—with philosophy as their organizing center, from which I had to look at everything, which was to constitute, in a decisive dimension, the story [*argumento*] of my life"¹. This meant that philosophy served him the role of unifying the fields of literature, history, and art, through which he could see the humanities in their unitary wholeness.

The "philosophy" he referred to is doubtless Jose Ortega y Gasset's philosophy of vital reason, which he dedicated his early years to developing and extending². However, another reading of this passage could be elicited if we take Heliodoro Carpintero and Juan Manuel Burgos's claim

¹ J. MARIAS, *Una vida presente. Memorias*, 3rd ed., Madrid, Páginas de Espuma 2017, p. 76. "Me descubrió mi vocación profunda, por todo aquello junto —adiviné la honda conexión, hoy tan desconocida, de todas las disciplinas de humanidades—, con un centro organizador en la filosofía, desde la cual había de mirarlo todo, que había de constituir, en una dimensión decisiva, el argumento de mi vida". At least twice at different times and in different works, Marías referred to philosophy as the "organizing center" of the humanities. Firstly in Julián Marías, "The Situation of the Intelligentsia in Spain Today", *Daedalus* 89, no. 3, 1960, p. 629. The original Spanish text of this article is found in Julián Marías, *Obras*, vol. 7, Madrid, Revista de Occidente 1963, p. 193. The second instance this phrase is repeated is in his autobiography (cited above).

² For a brief and broad treatment of Jose Ortega y Gasset's philosophy of vital reason, see H. Raley, *A Watch Over Mortality: The Philosophical Story of Julián Marías*, Albany, New York, State University of New York Press 1997, pp. 29-30.

seriously. Carpintero and Burgos suggested that Marías, in his mature years as a philosopher —after developing Ortega’s analytical theory and his own empirical structure of human life— engaged an approach to personalism they call *vital personalism*³. This is characterized as the third phase in Marías’s philosophical trajectory.

In an excellent doctoral dissertation by Pilar Roldán, following the direction of Carpintero, we find a summary of the stages in the development of Marías’s thought⁴: first, the analytical structure of human life with the categories: self-transparency, worldhood, problemativeness, choice/decision, futurity, and task (or “something to do”). Second, the empirical structure of collective life with the categories: generations, beliefs, *vigencias*⁵, historical epoch, historical situation, historicity, majority/minority, social classes. Third, the empirical structure of human life with the categories: corporeity, concrete worldhood, human temporality, human sensibility, sexuate condition⁶, amorous condition, and linguistic installation. Fourth, the personal or projective structure of personal life with the categories: selfhood, authenticity, projectivity, freedom, responsibility, justification, *ilusión*⁷, and happiness.

It is in the last stage, the personal or projective structure of personal life, that Burgos identifies Marías as a personalist (while qualifying his philosophy as *vital personalism*, since his starting point is life and not the person). I propose that it is tenable to interpret Marías’s statement —that is, *philosophy as the organizing center of the humanities*— to mean the philosophy of vital personalism. This renders it possible to conceive of

³ J. M. BURGOS, “¿Es Marías personalista?”, in *El vuelo del Alcón. El pensamiento de Julián Marías*, eds. J. L. Cañas and J. M. Burgos, Madrid, Páginas de Espuma 2009, pp. 147-164. See H. Carpintero, “La originalidad teórica del pensamiento de Marías”, *Cuenta y Razón* 87, 1994, p. 90. It is in this article that the term “vital personalism” was coined by Carpintero, which summarized his description of Marías’s thought as “a personalist philosophy of life” [*una filosofía personalista de la vida*].

⁴ P. ROLDÁN, “Hombre y humanismo en Julián Marías. La dimensión psicosocial de su antropología”. Doctoral Dissertation, Universidad Complutense de Madrid, 1998, pp. 27 & 445.

⁵ *Vigencias* is difficult to translate to English. It literally means “that which is in force” or “that which is vigorously apparent”, from the Latin *vigens*. It is that which has life—*quod viget*—in manifold ways: customs, norms, languages, beliefs, and ideas. José Ortega y Gasset, Marías’s mentor and friend, was the first to employ this word in a sociological way from its originally juridical context (i.e., laws being “in force” or “enforced”).

⁶ The “sexuate” condition should be strictly differentiated from the “sexual” condition. I must refer the reader to Marías’s account of this in his seminal work *Metaphysical Anthropology: The Empirical Structure of Human Life*, trans. F. M. López-Morillas, University Park, The Pennsylvania State University Press 1971, ch. 17, pp. 133-142.

⁷ *Ilusión* is another word that escapes suitable translation. Marías uses this to refer to the “hopeful anticipation” or “enthusiastic expectation” for the future, for what is not yet real but *can* be real.

personalism as having the adequate method, themes, and conceptions to serve as the organizing center, the theoretical foundation which gives a unitary vision of the humanities.

This proposition should hold water if we first explain what the humanities are—better yet, what they should be (ideally) in contrast to what they are now (actually). Second, I will elaborate on how personalism can be defended as the theoretical foundation of the humanities. Knowing what the humanities “should be” helps us juxtapose the humanities and personalism, whence we shall see how vital personalism—since it gives a unitary vision of the whole person—serves as the organizing center of the humanistic disciplines. Third, I will argue that, as the organizing center of the humanities, personalism possesses adequate methods and conceptual tools to discover, access, and comprehend the human person. If we accept personalism as the theoretical justification of the humanities—the ambit in which the humanities find their firm basis—then we can conclude that vital personalism is a philosophy for the humanities.

2. “Man” and “person” in the humanities

The object of investigation of personalist philosophy is the human person as such. But before the emergence of personalism in the twentieth century as a defined area of study, another area of study prevailed whose object of study is likewise the human person: the humanities. Only now have the humanities become more and more unfaithful to the original insight that was the very reason for the inception of literature, history, philosophy, and art. The method, themes, and conceptions of the humanities drew back from their grounding in the human person, and instead find their basis in the self-serving *ego*, which is nowhere near the original root in the *person*. The regretful decadence of the humanities is increasingly evident among contemporary practices and products: more novels and poems do not edify the human soul, music that does not nurture the human heart, films that do not enable us to imagine living in another circumstance, and historical writings that ascribe to impersonal forces, not personal agents, the movement of history, which all point to the loss of the sense of *persons* and a preference for *things*.

It is important to first clear the suspicion surrounding the term “humanities”. What I mean by “humanities” are those areas of study in which we find the enduring or classic works of literature, history, art, and philosophy. In this sense, the humanities constitute the greatest works by the greatest minds of mankind. This understanding of the humanities must not be confused with the general air of the humanities as they are

known today. For it is obvious that not all humanistic products at present align with what the humanities have meant originally: to be faithful reflections of human life, and to provide the wisdom needed for living.

The great irony is that the humanities have seemingly lost vision of the human person, even though it was within their area of study that the concept of “person” was born. Most contemporary humanistic pursuits and products are constructed by appealing to the easy comprehension of formulaic and often reductionist literary products, artistic works, and historical writings. At the origin of notion of person is ancient Greek drama, which employed the term *πρόσωπον*, *prosopon*, to refer to the mask worn by actors to assume a role or character. Later, ancient Rome appropriated the term and translated it into *per-sonare* (“to speak through [a mask]”) which by then referred to either two things: the one assuming the role or the role that is assumed⁸. That is to say, either the *subject* who takes on a role or the *role* taken on by someone. A more convincing reason to claim the humanistic origin of the notion of “person” is the fact that, in the humanities, the original means for understanding the human person was through literature and art, that is, Homer’s epic poetry and the dramas of the Greek tragedians and comedians. Long before philosophy knew the human person, the great literary tradition possessed a narrative vision of human life and therefore the human person, who is the only proper *subject* of human life. It consisted of “the creation of a splendid literature, that reached its maximum approximation to the personal in the novel of the nineteenth century”—undoubtedly Marías had the Russians especially in mind⁹.

Even today, according to Marías, when novels and films are the most convenient and effective channels for accessing human life, and ultimately the human person, such channels are often bastardized and reduced to functions beneath their excellent capacity to comprehend the reality of the human person. It is the misfortune of the day that the very disci-

⁸ J. RATZINGER, “Concerning the notion of person in theology”, *Communio* 17, n. 2, Fall 1990, pp. 439-443. See also H. U. von Balthasar, “On the concept of person”, *Communio* 13, n. 1, Spring 1986, pp. 18-23. We can be sure that the ancient Greeks and Romans had a crude understanding of the notion of “person” (it is enough to turn to Aristotle, among others, and censure his vision of the human person).

⁹ J. MARIAS, *Persona*, Madrid, Alianza Editorial 1996, 82. This and succeeding translation from this text were done by Paul Dumol. Marías said that literature preceded the birth of philosophy, which is conceptually—not simply chronologically—accurate. “No se olvide que el descubrimiento intelectual, filosófico, de la vida humana ha sido posterior a la creación de una espléndida literatura, que alcanzó su máxima aproximación a lo personal en la novela del siglo XIX, florecimiento de la visión narrativa de la vida humana. ¿Hubiese sido posible el descubrimiento de que la razón *vital* es esencialmente narrativa si no se hubiera ejercido desde las parábolas hasta la novela del siglo XIX?”.

plines that mothered the notion of “person” are the very disciplines that misconstrue this reality.

The situation of the humanities today is such that humanistic works are increasingly desensitized to the reality of the human person. Greater efforts are made to reduce persons to things, *res*, that is, to immovable objects—predictable, finite, and penetrable. In other words, a great majority of humanistic works that are being produced now prefer to petrify the person and confine him into a calculable entity. Contemporary humanistic works—novels, poems, films, artworks, architecture, sculptures, and music—veer further and further away from examining the mystery of the person. And such an attitude is the chief reason why doubt is cast on the effectiveness of the humanities in accessing and comprehending the human person, and it is becoming increasingly difficult to disagree with those who hold this position.

It suffices to observe the “humanistic” products that people—mostly the young—clamor for: Mark Rothko’s and Jackson Pollock’s art; Rupi Kaur’s and Lang Leav’s poetry; the overwhelming preponderance of coming-of-age films and young adult fiction obsessed with transmitting ideologies of all sorts; the Western film industry which is painted with voyeurism and promiscuity, bordering on pornography, ultimately polluting the person’s corporal condition; and the shallow lyricism of songs that fail to produce penetrating insights into human life and the human condition.

More may be said about the decadence of humanistic taste, but what is clear is that “humanistic” works are hardly ever concerned anymore about the human person. We know well that a vast chasm separates the *reality of human life* and the *reality of the human person*—a significant ontological and thematic difference, to say the least. However, the irony is that the humanities (that is, as they are practiced today) ponder the reality of human life but scarcely reach and proclaim truths about the human person. This has bred a kind of solipsistic vitalism that finds its concrete expression in relativism and materialism, and there are obvious harms to such attitudes.

I hold a particular view of the humanities because I am thinking of the humanities as they were originally understood: “the best which has been thought and said in the world”¹⁰. In them we find the world’s wisdom, the proper expressions for experiences about life that would have otherwise remained undisclosed. Most of all—and Marías believes

¹⁰ M. ARNOLD, *Culture and Anarchy*, ed. J. D. Wilson, London, Cambridge University Press 1960, p. 6.

this to be the more powerful capacity of the humanistic disciplines—they *abbreviate* human life and condense the narrative, the story of a person, into a few lines of prose or poetry, or a few minutes of moving images¹¹. And by this I mean the great works of the humanistic tradition, that is, those works that have endured and stood the test of time, e.g., Homer's *Iliad* and *Odyssey*, Virgil's *Aeneid*, Dante's *Comedia*, Mozart's symphonies, and Michelangelo's sculptures, among others. However, contemporary humanistic pursuits and products are becoming less and less faithful to the original insight of the humanities—hence the mismatch between what the humanities are now and what they ought to be (or rather, what they could be).

Thus, the humanities are in a terribly uncomfortable situation, and this area of study is searching for a philosophy that could justify and defend it from the contamination of reification, from the inconceivable barbarity to “thingify” the human person. It is not coincidental that another area of study entered the fray—parallel to the decadence of the humanities—that offers the conceptual tools now absent among the humanities disciplines, which we know as *personalism*. The humanities experienced an anthropocentric turn in the Enlightenment period not many centuries ago, which consisted of abandoning theocentricism. However, the humanities are now aggravated by a preference for methods and techniques over their original object of investigation, the human person.

It is well known that the humanities study man *qua* man. The initial attitude is to accept this without further hesitation. But if we are to take this seriously, we will find that there are methodological problems we encounter here. The chief difficulty lies in the fundamental issue of studying man *in and through man himself*¹². However, we know from recent progressions in personalist philosophy that interrelated concepts such as “man”, “human”, “individual”, and “person” cannot pass as mere synonyms. They are related but must remain distinct. All these terms save the last are, strictly speaking, *theories* since they are generally applied to realities as a genus contains a species. Only “person”, insofar as it refers to a concrete person—you and me—is what is real. In any case, for our purposes, we will only take up the distinction between “man” and “person”, the two terms that immediately come to mind when thinking of the object of investigation of the humanities.

¹¹ J. MARÍAS, *Imagen de la vida humana*, Buenos Aires, Emecé Editorial 1955, p. 28.

¹² P. O. KRISTELLER, *Renaissance Thought*, New York, Harper & Row 1961, pp. 124-5. “When the Renaissance humanists called their studies the ‘humanities’ or *Studia humanitatis*, they expressed the claim that these studies contribute to the education of a desirable human being, and hence are of vital concern for man as man”.

The term “man”, however much it is mindlessly used interchangeably with “person”, is still a concept, a theory, an idea¹³. It is not, strictly speaking, *real* in the sense that you and I are real. “Man” is general and abstract; it is a silhouetted concept conjured by the imagination that conveniently points us to the notion of “human being”, effectively erasing distinctions among individuals and, more dangerously, the differences between man and woman¹⁴. This stands in contradistinction to the term “person”—a term which has a long, contentious history of what it should mean, but which is slowly being refined by recent developments in personalist anthropology. Originally, the humanities, exemplified by the great works that issued from them, were concerned with the question, “Who is the person?”. This question is predated by the Psalmist’s perennial question, though a deeply troubling one for personalists, “What is man?”. However, this latter question is loaded with ontological presuppositions unfit to grapple with the reality in question, who is no less than *someone*.

Harold Raley follows Marías’s example to redouble the importance of posing with great accuracy the question with which we are concerned.

Marías insists that such a question involves a prior interpretation of human reality. We cannot ask *what* man is without presupposing in some form or fashion that human reality belongs to the metaphysical realm of things. *If it is true that in philosophy the solution to a problem is partially solved from the moment it can be accurately stated as a question, then it is also true that to pose it erroneously will necessarily lead to false conclusions*. This is why Marías believes that the traditional query (*what* is man?) should be replaced with a more personal and indeed quite common inquiry: *who* is man?, or better perhaps, *who* is this or that man? The latter is the question we would ask as men and not as philosophers [emphasis added]¹⁵.

¹³ J. MARIÁS, “The Idea of Metaphysics”, in *Contemporary Spanish Philosophy: An Anthology*, ed. & trans. A. R. Caponigri, South Bend, University of Notre Dame Press 1967, p. 352. Marías’s declaration merits serious reflection: “Strictly speaking, ‘man’, far from being a reality, is a theory”.

¹⁴ Marías, *Persona*, cit., pp. 106 & 146. Marías believes that the human person is realized in two distinct but reciprocally completing ways, that is, as man *or* woman. For him, it is possible for one to be “more” or “less” man or woman, to the extent that one is faithful to his irrevocable corporal inheritance. And this original distinction between the male and female sex, which since the beginning has been so enchanting a dynamic, is being disfigured by attempts to diminish if not erase their distinction.

¹⁵ H. RALEY, *A Watch Over Mortality: The Philosophical Story of Julián Marías*, New York, State University of New York Press 1997, p. 64.

3. Vital personalism and the humanities

A question we can pose as a precedent to the discussion that follows is, would Marías consider his final phase as a philosopher as “vital personalism”, as Carpintero and Burgos do? Early on in his career, he wrote of personalism almost indifferently in his first major work, *Historia de la filosofía* (1941), “Personalism’s most general feature is its insistence on the reality and value of the person and its attempt to interpret reality from this point of view... personalism affirms human freedom and the personal basis of reality, that is, the existence of a personal God”¹⁶. Considering Marías’s intellectual phase at this point, it is improbable that he would have guessed his philosophical trajectory to move decidedly to the reality of persons, to that superior category concerning *who* and not merely *what*. Although Marías does not explicitly call himself a personalist, his resolute attention to the person later in his career is enough to merit him the title.

As mentioned earlier, this specific personalist trajectory is derivable from Marías’s philosophical anthropology. When Marías said that he saw philosophy as the organizing center of all the disciplines of the humanities, we can interpret this to mean *vital* personalism—a philosophy that is personalist in everything but the *origin point* of its method. Ever since the completion of his seminal work *Antropología metafísica* (1970), with increasing pace and intensity, Marías’s philosophy was resolutely oriented to the person¹⁷. However, Marías’s way of “looking” at the person was not shared by other personalists. The difference lay chiefly in his deeply Ortegian slant as a philosopher, which moved him to look at the person *starting from human life*. Unlike the usual starting point to look at the person *from and through the person*, Marías takes an additional qualitative leap *from life* to reach the person. However, the personalist philosopher, Burgos observed, does not “reach” or “arrive” at the person, but rather begins from him—better yet, “I study *who I am* beginning with *myself*”—because the person is the “original and originating philosophical category”¹⁸.

“Vital personalism” appropriately captures Marías’s vision of personalist philosophy. Faithful to the genesis of his intellectual trajectory, Marías believed that human life is the radical reality—the *root* reality—in which I encounter the reality of persons and the reality of things, all of

¹⁶ J. MARIÁS, *Historia de la filosofía*, trans. S. Appelbaum & C. Stowbridge, New York, Dover Publications 1967, p. 398.

¹⁷ Cf. J. MARIÁS, *Mapa del mundo personal*, Madrid, Alianza Editorial 1994, p. 12.

¹⁸ J. M. BURGOS, “¿Es Marías personalista?”, cit., p. 91.

which I find within the irrevocable circumstance of my life. With Ortega's philosophy of vital reason and the emerging personalist philosophies in Germany, France, Spain, and Poland, the twentieth century was by far the most productive era in history that thought about human life and the human person. However, in retrospect it does not seem enough to settle for investigating the reality of the "human person" as such, in and through himself. In Marías's philosophy, we feel an urge to go beyond these categories of reality which, in the final analysis, can likewise risk closing in on itself—being obsessed with and about *the person as such*, to the extent that the person is solidified into a *concept*. Only if we ground our approach in human life, the root reality from which all other realities are encountered, will we safely comprehend the person in his integrity. "[T]he last redoubt of difficulty lies"—Marías said—"in thinking... about *the person who lives* [*la persona que vive*]", and not simply about the *human person* or *human life* alone¹⁹. (To understand the depth of the need to understand "the person who lives", it is expedient to recall that ancient adage: *Gloria enim Dei est homo vivens*, "the glory of God is the living man")²⁰.

Thinking about *the person who lives* is not the same as thinking only of "human life" and the "human person". They both point to different categories of reality, each bearing their respective ontological themes, and thus they cannot be interchanged. We can venture into dialogue about the "human person" by summoning the conceptual tools of "the I" or "self" or "personhood", but this still falters when faced with a thorny problem: they hardly shed light on the reality of *you* and *I*, much less the trickier notions of *we* and *us*, and instead offer general or universal categories or descriptions found in all human persons. Similarly, there is the equal risk of talking about "human life" but only vaguely as a nebulous concept without any real bearing on the here and now. But these realities must be brought to bear on concrete reality, for that is ambit in which the method of personalist philosophy moves and breathes.

By "concrete reality" I am referring to phenomenology, for we know that personalism is essentially phenomenological in its method. It consists of investigating *who I am*, the person each on is, from different perspectives. These perspectives are drawn together to coalesce into an integral whole, that is, a unitary vision of the human person—of *who* you and I are. These points of view consist, though not exhaustively, of the lens of the corporal condition (which, it must be remembered, is different from

¹⁹ MARIAS, *Persona*, cit., p. 134.

²⁰ ST. IRENAEUS OF LYON, *Adversus Haereses* IV, 20, 7.

the body), the amorous condition, the two ways of *being a person* we know as man and woman, the perennial human paradox of freedom and necessity, the irrevocable circumstance of each one's life, the constitutive neediness to live and be realized in a community. More may be appended to this list but the point is made: to know and access the reality of the human person, of you and I, we must wield multiple intellectual weapons to comprehend this superlative reality unlike any other.

This was the method of Marías, and this is probably one of the reasons why he was successful in building a structure of insights that somehow resembles if not partially embodies personalism, perhaps even without him intending to do so. Marías called his method, which he adopted from Ortega, the method of Jericho²¹. He described it as “taking repeated circles around things, approaching them spirally from perspectives which bind them closer and closer”²². There is a horizon of mystery that shrouds the human person from being naked to our comprehension, but this cannot justify discouragement in pursuing our object of investigation: the human person. The adequate method to unveil this seemingly endless horizon of mystery is to repeatedly encircle this reality, tightening our grasp at every turn and in every intellectual movement. It is the same sequence as how the Israelites of old destroyed the supposedly impenetrable walled city of Jericho²³. The phenomenological method consists of taking the same steps and committing to the same actions: the reality in question must be understood from different perspectives, securing our comprehension at every round, until the walls that obscure our knowledge of the person come tumbling down.

The phenomenological method is crucial to understanding in greater depth the relationship between personalism and the humanities, for it is this method that the two share. We can draw fresh inspiration from Edith Stein's claim that “the humanities are more closely allied to phenomenology than any other science of transcendent being”²⁴. With this, we could posit that the humanities were the original patrons of phenomenology, long before it became a defined philosophical methodology—that is, the starting point of the humanities is always either the experience of human life or a reflection of human life. In a word, human experiences and reflections of human life have been the seedbed of humanistic products and pursuits since ancient Greece. And this means, consequently,

²¹ MARIÁS, *Metaphysical Anthropology*, cit., p. 59.

²² *Ibid.*

²³ Cfr. *Joshua* 6:1-27.

²⁴ E. STEIN, *Philosophy of Psychology and Humanities*, ed. M. Sawicki, trans. M. C. Baseheart & M. Sawicki, Washington, D.C., ICS Publications 2000.

the anachronistic interpretation that the humanities moved in the ambit of the phenomenological method two millennia before personalist philosophy.

We cannot take this for granted, for this most certainly means that the humanities are those disciplines which are appropriately sensitized, that is, most adroit in discovering, accessing, and comprehending the reality of the human person. To be sure, the humanities does not exhaust the reality it purports to investigate, yet it has made leaps and bounds in doing so, almost as if setting the foundation from which personalism can take off. Again, we must not lose sight of what I mean by “humanities”—we should take this to mean only those products and pursuits which consist of the best that has been thought, said, and known in the world. In a word, those works which have established themselves as classics, and are therefore both timeless and yet timely.

In any case, the point is that the humanities are closely related to vital personalism, especially because they share the phenomenological method. It is not possible to provide at the moment an exhaustive demonstration of how the humanities employ the phenomenological method—the Jericho method, as Ortega and Marías liked to call it—but it should suffice to accept that the humanities do not make up a “system” (which we often call a “philosophy”). Rather, the humanities exemplify the profoundest expressions of *every* aspect of life. I dare say “every aspect of life”, but this must be qualified with a succeeding statement: “but not all aspects of life”, which should be taken to mean that there are experiences of life that may not yet have been captured, as it were, by humanistic works. And thus, the humanities cannot exhaust personal reality in the same way that personalism cannot, since the human person is always open, dynamic, dramatic, projective, and most especially, free.

4. A theoretical foundation for the humanities

It is important to establish that the humanities consist of those disciplines that, like vital personalism, begin from human life. In other words, the great works of literature, philosophy, history, and art are faithful reflections of human life. All humanistic disciplines take the human person and human life to be at once the source and end of their pursuits. Literature holds up a mirror to reality, art to the human heart (the inscrutable personal center of each one), and history to the person himself. They take the person as both the starting point and the terminus, the origin and the goal; they are from the person and for the person. This is clearly the case for the great novels, poems, films, histories, biographies, paintings,

sculptures, and architectural feats that have been produced by persons for persons. These are the stuff of the humanities, and their products confirm the human person as that reality far above and beyond the mere realm of things, and thus a reality that demands a wholly different order of explanation.

The same is said of vital personalism, which begins from human life—but, as we shall see, is not so far from starting with the human person. When we speak of “vital personalism”, I believe we must avoid conceiving of it as a distant branch of personalism. Vital personalism is very much personalist through and through. As we said, the difference is in the *method* which starts from human life, not from the human person; granted, it is a pronounced methodological difference that raises ontological and thematic concerns. However, we should not lose sight of the fact that—permit me to use a Scholastic adage—the final cause is the cause of all causes²⁵. This means that vital personalism is still thoroughly personalist since the *telos*, the end that is pursued, is the reality of the human person. Even if the issue is pressed to oppose this conclusion, it must be admitted that vital personalism begins from the person, at least to some degree. We know that vital personalism’s starting point is human life; but if so, the reality of life points to a root *in which life is discovered*—it must be grounded somewhere, in some locus, or more precisely, *in someone*: and that can be no less than a *person*.

Hence, the humanistic tradition is firmly rooted in the ambit of the notion “human life”, which, as we have seen, is inseparable from the project of vital personalism. Now we must take a step further in our investigation. Arriving thus far, I suspect that a question is itching to be answered: in our juxtaposition of the humanities and vital personalism, is *method* the only strong parallel between the two, or could there be more shared between them? We ought not to force similarities by imposing them as common features between vital personalism and the humanities; rather, their similarities must emerge spontaneously—organically, as it were—by juxtaposing them. In the succeeding section, I will take careful steps to clearly define the intellectual movements that allow us to find the commonalities between these two areas of study which, as we are beginning to see, are so intimately related.

A crucial aspect to vital personalism is to sight into Marías’s life, the real origin of the project of vital personalism, since a philosophy is

²⁵ T. AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-I, q. 2, a. 5, obj. 1. “...*finis est causa causarum*”.

unintelligible without the life of its philosopher²⁶. But we must be brief. The important *vital* element in Marías's life is his deep-seated affinity with the humanities. In fact, beyond his reputation as an penetrating philosopher with "diamondlike"²⁷ clarity to his thought and style, some of his contemporaries identify him as "a great humanist who mastered all fields of culture, from philosophical thought to journalism, essay writing, and oratory"²⁸. Concretely, "Marías wrote across a wide variety of topics and themes apart from philosophy: sociology, history, historiography, politics, analyses of countries (Spain, America, India, Japan, and Israel), literary criticism, Christianity, and most impressively, film reviews—of which he wrote more than a thousand over the span of two decades"²⁹. This much alone merits him the title "humanist".

However, the real interest here is how Marías's work as a philosopher is not confined purely to his intellectual stages as a philosopher: his immersion in Ortega's philosophy of vital reason, his original development of the empirical structure of human life, and the foray into the personal or projective structure of human life. Rather, he really and truly *looks* at the person, starting with human life, through different elements—or better yet, perspectives—of personal reality. Hence, his vital personalism is rightly characterized as "a personalist theory of life and a foundational ethics of his humanism"³⁰. This is why the other names that Carpintero gives to Marías's culminating philosophical phase include, apart from "vital personalism", the idea of "a philosophy of personal life" and "a vital metaphysics of the human person"³¹. These imply very different realities but this is not the proper avenue to explore the weight these words hold. Nevertheless, the common thread among these nominal representations to describe Marías's philosophy contain two essential ingredients: *human life* and the *human person*. More precisely, the person as seen through the drama and dynamism of living.

From the considerations that emerged throughout, it begins to be apparent that the supposed difference in the methodology, as noted by Burgos —between *beginning from human life* versus *beginning from the human person*— ceases to incite strong feelings of apprehension toward

²⁶ H. RALEY, *A Watch Over Mortality*, cit., p. 5.

²⁷ *Ibid.*, cit., p. 2.

²⁸ G. PÉREZ, "Julián Marías, el cine y el teatro", *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*, ed. Comunidad de Madrid, Madrid, Comunidad de Madrid 2006, p. 200. My translation.

²⁹ F. PANTALEON, "A Justification of the Humanities: The Philosophy of Julián Marías", Master's Thesis, University of Asia and the Pacific 2024, pp. 31-32.

³⁰ ROLDÁN, "Hombre y humanismo en Julián Marías", cit., p. 389.

³¹ CARPINTERO, "La originalidad teórica del pensamiento de Marías", cit., p. 90.

the philosophy of vital personalism as a legitimate mode of investigation. It has been necessary to lock horns with the opposing position because clarifying the methodological legitimacy is prerequisite to justifying vital personalism as a theoretical foundation, an “organizing center” (as Marías called it), of all the disciplines of the humanities. Now if vital personalism is taken as a philosophy to ground the humanities, it will serve the crucial role of arbitrating the practice, pursuit, production, and preservation of the humanities. Literature, art, and history must, in a certain sense, be regulated to ensure that they are faithful reflections of and about the human person. In a word, vital personalism safeguards the humanities from being contaminated by alien orders of explanation, preventing them from going awry, from entering foreign territory, and to sustain the onslaught of scientism and relativism.

Before approaching our conclusion, I wish to point out a concern that could be a starting point for further investigation. There is an impressive article by Burgos that outlines the genealogy of Marías’s understanding of the person; there, he suggests that a shift occurred in Marías’s focus: not necessarily from human life to the human person, but more specifically from human life to the *person who lives* [*la persona que vive*]³². This could very well be the main contention against the thesis we have been defending thus far. Burgos’s proposal is that, for Marías, “the problem now [in the final phase of his philosophical trajectory] is different: to think of the person who lives. *To think the person, this is the new priority; not to think life*”³³. In this regard, it would seem that Marías’s method no longer comes from human life but from the person already, which is the strictly personalist method: from the person to the person. Does this not contradict the argument we have built—that Marías’s concern was to think of the person *from human life*?

I believe a simple response may be given to this objection. We must distinguish between the vital personalism of Marías and vital personalism as a distinct personalist method. Evidently, Marías’s vital personalism has undergone certain stages, and reaches its maturest form in his projective structure of the human person. But at this point, human life is left in the domain of the empirical structure; what he is concerned with at that point is the person who *has* life, or more precisely, the living person (that is, *persona vivens*, to hark back to Irenaeus’ aphorism). Vital

³² J. M. BURGOS, “Vida humana, hombre y persona en Julián Marías: análisis de una transición conceptual y de sus resultados”, *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, n. 4, 2016, pp. 37-41. My translation; cfr. Marías, *Persona*, cit., p. 134.

³³ J. M. BURGOS, “Vida humana, hombre, y persona en Julián Marías”, cit., p. 40.

personalism as a method of personalism, although it originates from Marías, may stand on its own as a legitimate approach to personalist thought even if Marías eventually leaves it behind. Marías's claim that human life is fundamental reality does not lose veracity simply because Marías moves beyond this ontological domain and into the personal domain. It remains the case, in other words, that human life can still appropriately be used as a starting point for looking at the person.

Thus, vital personalism offers personalist philosophy an openness to methodological variation, perhaps entertaining the possibility of examining the person not just from the person himself but from products of the humanities, or in other words, from human life itself. To be sure, the novelty of vital personalism is not restricted to its unique methodological approach to the person; rather, its novelty stems from the facility to see the person: as *living*, as *man*, and also as *person*. This is not to claim that vital personalism embraces all possible methods of personalist philosophy. But we simply affirm that vital personalism contributes an attitude of openness in personalist content and methodology.

5. Conclusion

Where does the project of vital personalism go from here? For one, the trajectory of this fresh offspring of personalist philosophy must mature and germinate among the discussions of philosophers of personalism. It offers a golden opportunity for personalism to simultaneously “reach out” and “take in” those features of personal reality that have not yet been explored—and by that I mean the deeply personal connection between humanistic works and the lives of persons (which clearly falls under the ambit of vital personalism). I believe that for personalism to move along, it must not have its barriers absolutely erect. It is understandable that efforts must be made to avoid anything that could detract from the authentic and real comprehension of personal reality; however, such an attitude risks letting go of the essential elements that are constitutive parts of the experience of persons.

In response to this, vital personalism tries to aid the personalist philosopher with a fresh pair of lenses by which to look at the human person. It is the same reality being contemplated and seen, but as we have been saying, there is an obvious methodological leap—or perhaps methodological regression, for some. Vital personalism begins not from the human person in himself but from human life. We must remember that these two are not the same: they are two distinct realities possessing categories of their own. In any case, since vital personalism pos-

sesses the adequate conceptual tools by which the human person can be accessed and comprehended. That is, given the understanding that by “conceptual tools” I refer principally to the humanities—those disciplines, which serve as perspectives through which the person is visible and made patent. After all, there is nothing in the humanities alien to the person, and hardly anything about the person that is alien to the humanities.

This attitude permits us to wield the philosophy of vital personalism as an exemplary way to not only study personal reality, but also wield it as a theoretical foundation for the humanities as an area of study. Vital personalism and the humanities share so much in common, as this study has tried to demonstrate. There are commonalities not only in method but also in the content of the respective domains. But even then, it is more appropriate to claim that the humanities constitute the maximum expression of vital personalism, that is to say, that the humanities are the most concrete manifestations of a personalist philosophy of life.

Bibliography

- ARNOLD, MATTHEW, *Culture and Anarchy*, ed. J. D. Wilson, London, Cambridge University Press, 1960.
- AQUINAS, THOMAS, *Summa Theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province, New York: Benziger Bros., 1947.
- BALTHASAR, HANS URS VON, “On the concept of person”, *Communio* 13, n. 1, Spring 1986, pp. 18-26.
- BURGOS, JUAN MANUEL, “¿Es Marías personalista?”, in *El vuelo del Alcón. El pensamiento de Julián Marías*, eds. J. L. Cañas and J. M. Burgos, Madrid: Páginas de Espuma, 2009.
- , “Vida humana, hombre y persona en Julián Marías: análisis de una transición conceptual y de sus resultados”, *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, n. 4, 2016.
- CARPINTERO, HELIODORO, “La originalidad teórica del pensamiento de Marías”, *Cuenta y Razón* 87, 1994.
- KRISTELLER, PAUL OSKAR, *Renaissance Thought*, New York: Harper & Row, 1961.
- MARÍAS, JULIÁN, *Historia de la filosofía*, trans. S. Appelbaum & C. Strowbridge, New York: Dover Publications, 1967.
- , *Imagen de la vida humana*, Buenos Aires: Emecé Editorial, 1955.
- , *Mapa del mundo personal*, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

- , *Metaphysical Anthropology: The Empirical Structure of Human Life*, trans. F. M. López-Morillas, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1971.
- , *Persona*, Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- , “The Idea of Metaphysics”, in *Contemporary Spanish Philosophy: An Anthology*, ed. & trans. A. R. Caponigri, South Bend: University of Notre Dame Press, 1967.
- , *Una vida presente. Memorias*, 3rd ed., Madrid: Páginas de Espuma, 2017.
- PANTALEON, FRANCISCO, “A Justification of the Humanities: The Philosophy of Julián Marías”, Master’s Thesis, University of Asia and the Pacific, 2024.
- , “The Humanities as *Paideia* in Julián Marías”, *Philosophia: International Journal of Philosophy*, vol. 26, n. 3, pp. 449-466.
- PÉREZ, GUSTAVO, “Julián Marías, el cine y el teatro”, *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*, ed. Comunidad de Madrid, Madrid: Comunidad de Madrid, 2006.
- RALEY, HAROLD, *A Watch Over Mortality: The Philosophical Story of Julián Marías*, Albany, New York: State University of New York Press 1997.
- RATZINGER, JOSEF, “Concerning the notion of person in theology”, *Communio* 17, no. 2, Fall 1990, pp. 439-454.
- ROLDÁN, PILAR, “Hombre y humanismo en Julián Marías. La dimensión psicosocial de su antropología”, Doctoral Dissertation, Universidad Complutense de Madrid, 1998.
- STEIN, EDITH, *Philosophy of Psychology and Humanities*, ed. M. Sawicki, trans. M. C. Baseheart & M. Sawicki, Washington, D.C.: ICS Publications, 2000.

Tiempo e interioridad de la persona. Edith Stein y San Agustín

*Time and interiority of the person.
Edith Stein and St. Augustine*

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ*

Resumen: Dentro de las influencias que se pueden identificar en la obra de Edith Stein se encuentra san Agustín de Hipona, pero dicha influencia ha sido poco explorada y, a pesar de lo importante que es, se le ha dado mayor prioridad a Husserl y a santo Tomás, a santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz. Sin embargo, como vamos a ver, san Agustín ocupa un lugar central. En este artículo vamos a acercarnos a los entrecruces que es posible identificar en ambos filósofos acerca de dos tópicos: el tiempo y la interioridad. Stein llegó a considerar que su obra más importante, a saber, *Ser finito y ser eterno*, era una obra agustiniana. Por esta razón, nuestro objetivo consiste en estudiar en qué sentido recibió Stein la influencia de san Agustín e identificar esos lugares. Dicha influencia es importante para comprender la persona desde el punto de vista del tiempo, como ser finito que busca un fundamento eterno, y desde el punto de vista de la interioridad, donde es capaz de encontrar un sentido de trascendencia interior, donde el centro de la persona se devela como la morada de Dios y el lugar de la Verdad.

Palabras clave: Persona, interior, tiempo, devenir, eternidad, Dios.

Abstract: Among the influences that can be identified in Edith Stein's work is St. Augustine of Hippo, but this influence has been little explored and despite its importance, greater priority has been given to Husserl and St. Thomas, St. Teresa of Jesus and St. John of the Cross. However, as we will see, St. Augustine occupies a central place. In this article we will approach the crossroads that can be identified in both philosophers on two topics: time and interiority. Stein came to consider his most important work, namely, *Finite Being and Eternal Being*, as an Augustinian work. For this reason our aim is to study in what sense Stein was influenced by St. Augustine and to identify those places. Such influence is important for understanding the person from the point of view of time, as a finite being seeking an eternal foundation, and from the point of view

* Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). E- mail: ruben.sanchez.munoz@upaep.mx. ORCID 0000-0002-3010-5810

of interiority, where he is able to find a sense of inner transcendence, where the center of the person is unveiled as the abode of God and the place of Truth.

Keywords: Person, interior, time, becoming, eternity, God.

Recibido: 11/07/2025

Aceptado: 11/03/2026

1. Introducción

En este trabajo nos proponemos explorar algunas de las relaciones que hay entre interioridad y el tiempo en el pensamiento de Edith Stein y san Agustín, tomando como punto de referencia a la persona humana. De modo especial, nos interesa estudiar el modo como la filósofa de Breslau leyó la obra del obispo de Hipona y algunos paralelismos que hay entre ambos.

Nos parece que, hasta hace relativamente poco, no se había tomado en consideración con la suficiente seriedad la importante recepción que hizo Stein de san Agustín. El método fenomenológico que ella sigue y adopta a través de la influencia directa de Husserl en su búsqueda de la verdad le marca el camino de ir a las cosas mismas¹ con la intención de esclarecer su sentido, pero al mismo tiempo se abre a la posibilidad de buscar qué es lo que otros filósofos han dicho acerca de esas cosas dentro de la tradición filosófica. Es allí donde entra en diálogo no solo con santo Tomás de Aquino, de quien aprendió, entre muchas otras cosas, a revisar los aportes que otros autores habían hecho respecto de un tema, sino que también dialoga con san Agustín, Scoto, Platón y Aristóteles, entre otros. Es verdad que en nuestros días cada vez hay más trabajos de comparación, pero en la mayoría vemos la centralidad que ha ocupado el pensamiento de santo Tomás de Aquino y el modo como Stein lo recibió².

¹ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, en *Obras completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*, Monte Carmelo/Espiritualidad/El Carmen, Burgos 2003, pp. 590-591. [*Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, Herder, Freiburg 2004], ESGA 14, pp. 28 y 29.

² M. RAMOS, *Edith Stein y el De veritate de Tomás de Aquino. Resúmenes, introducciones y comentarios de Edith Stein al "De veritate" de Tomás de Aquino*, International Academy of Philosophy, Columbia 2018; W. REDMOND, «La rebelión de Edith Stein, la individuación humana», *Acta fenomenológica latinoamericana* 2, 2005, pp. 89-106.

Ciertamente, no se puede negar que santo Tomás ocupa un lugar especial dentro de la obra de la fenomenóloga discípula de Husserl. Ella misma llegó a considerarse discípula del Aquinate y realizó importantes traducciones del Doctor Angélico. Pero nos parece que es importante dar un paso más allá y defender que san Agustín ocupa un lugar especial también. Y este es, en efecto, el objetivo de este artículo. Como el título mismo nos indica, abordaremos este influjo a partir de dos ejes temáticos, a saber: la temporalidad y la interioridad de la persona humana. El horizonte desde el cual desarrollamos este análisis es antropológico y el método que seguimos es el fenomenológico.

2. El interés de Stein por san Agustín

En el horizonte de sus investigaciones y cursos en torno de la antropología filosófica, alrededor del año de 1932, encontramos un importante curso que lleva por título: *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*. En este trabajo dedica Stein un “Excurso sobre la doctrina de la libertad en san Agustín”. Sobre este curso Stein estaba trabajando alrededor de 1933. En efecto, por estas fechas ella era profesora en el Instituto de Pedagogía científica de Münster, donde impartió cursos tan importantes como “La estructura de la persona humana” y “Los problemas de la moderna formación de las muchachas”. Y con la intención de seguir ampliando sus investigaciones, estaba preparando un curso de antropología teológica, la cual extiende a su propuesta pedagógica, expuesta en su curso sobre la estructura de la persona humana, donde aparecen tesis importantes que Stein recupera del obispo africano. Y después, en *Ser finito y ser eterno*, la filósofa vuelve sobre algunas tesis fundamentales del autor de las *Confesiones* y recupera, sobre todo, algunos pasajes del *De Trinitate* y otros textos. En efecto, el capítulo VII de *Ser finito y ser eterno* está dedicado a “La imagen de la trinidad en la creación” y aunque la filósofa recurre a otros autores, como Pseudo Dionisio Areopagita o santa Teresa de Ávila, puede verse ya en el título mismo de la obra la centralidad que ocupa el santo obispo africano.

En especial, me gustaría que tengamos en cuenta una declaración que hizo Stein a su amiga Hedwig Conrad-Martius en la carta del 17 de noviembre de 1935, donde dice haber examinado detenidamente y sin pausa su libro sobre el alma de las plantas. Le dice que coinciden mucho sus puntos de vista, pero añade una indicación muy importante: “Pero, al parecer, yo soy más platónica y agustiniana que usted”³. Y al comentar

³ E. STEIN, *Obras completas I. Escritos autobiográficos y cartas*, Monte Carmelo/Espiritualidad/El Carmen, Burgos 2002, p. 1155.

la tesis de Henri Boelaars *Der Intentionaliteit der kennis bij Edmund Husserl*, en una carta del 21 de mayo de 1941 le habla a este de un libro en el que "... hay mucho que le interesaría". Se trata de *Ser finito y ser eterno* que Stein había concluido en 1936 y que a la fecha de 1941 seguía sin publicarse, y que de hecho no se publicaría hasta la década de los cincuenta. De este libro dijo: "Aunque tomó como punto de partida a Tomás, ha resultado ser completamente agustiniano"⁴. Ahora bien, lo que interesa explorar aquí es: ¿qué quiere decir Stein cuando afirma que ella es "más platónica y agustiniana" que su amiga? y ¿en qué sentido *Ser finito y ser eterno* resultó ser "completamente agustiniano"?

La influencia de san Agustín en el pensamiento occidental es de gran alcance. En efecto, María Zambrano se refirió al santo obispo de Hipona como el padre de Europa⁵ y, en nuestros días, Mauricio Beuchot escribió:

Su influjo alcanza hasta nuestros días. Hay una presencia fuerte de san Agustín en la filosofía universal, debido a su genio y a su pasión por la verdad. Es lo que animó su búsqueda existencial, una búsqueda de la verdad, que encontró en la Verdad Máxima, en el mismo Dios. Y tal fue su herencia para el pensamiento posterior. Sigue siendo un paradigma filosófico, con esa búsqueda apasionada de la verdad, del sentido de la existencia, que él colocaba en lo más alto, que es Dios⁶.

En lo que sigue, vamos a apoyarnos fundamentalmente en estas dos referencias, a saber, el curso de antropología *La estructura de la persona humana* y *Ser finito y ser eterno*, para explorar el modo como la filósofa dialoga con san Agustín y cómo hace suyas algunas tesis agustinianas que permiten comprender la idea de la persona humana en la que trabajó durante toda su vida. No pretendemos agotar el tema, sino explorar los ejes que hemos indicado.

Este interés que Stein mantuvo por el santo obispo de Hipona, lo trabajó hace algunos años Ezequiel García-Rojo a partir de un estudio de la Trinidad⁷; la libertad la ha explorado Pamela Chávez⁸; Anneliese Meiss

⁴ *Ibid.*, p. 1372.

⁵ M. ZAMBRANO, *La agonía de Europa*, Trotta, Madrid 2000, p. 66.

⁶ M. BEUCHOT, *La filosofía de san Agustín. Verdad, orden y analogía*, San Pablo, México 2015, p. 115.

⁷ E. GARCÍA, "Trinidad y creación en Edith Stein", en *Revista de espiritualidad*, 2001, pp. 75-113.

⁸ P. CHÁVEZ, "Cuestiones en torno a la recepción de san Agustín por Edith Stein", en *Anales de la Facultad de Teología* LXV (104), pp. 127-139.

estudia la recepción del deseo agustiniano en *Ser finito y ser eterno*⁹, y un estudio muy interesante sobre san Agustín expuesto desde un enfoque fenomenológico se lo debemos recientemente a Diego Rosales¹⁰. En temas relacionados con la formación de la persona, Francesc Torralba expone a san Agustín como una de las fuentes medievales de su pensamiento¹¹. Y en el *Edith Stein-Lexikon*, Hans Otto Seitschek presenta algunas líneas centrales de la relación Stein-san Agustín en la entrada “Agustinus”. No es todo lo que se ha hecho al respecto, pero son trabajos que marcan una dirección y son un preámbulo de lo que vamos a proponer a continuación.

3. La temporalidad

En *Ser finito y ser eterno*, uno de los autores en los que Stein se apoya para desarrollar su investigación fenomenológica partiendo del hecho del propio ser, además de Husserl y Descartes, es san Agustín. Así pues, es importante señalar que la influencia de san Agustín no se encuentra entonces solamente en el capítulo VII de su obra más importante, sino que aparece ya en el punto de partida de la investigación, que es uno de los ejes centrales de la obra y que se encuentra descrito ya en el segundo capítulo. A su juicio, “siempre que en su búsqueda de la verdad el espíritu humano ha buscado un punto de partida indubitablemente cierto, se ha encontrado con esta cercanía inescapable, *el hecho del propio ser*”¹².

En este punto, Stein se apoya en *De Trinitate* XV, 12 de san Agustín¹³:

¿Cuántas realidades conocemos con tanta certeza como nuestro vivir? Aquí al menos no tememos ser por las apariencias engañados, porque el que se engaña ciertamente vive [...] porque esto no se ve con los ojos del cuerpo. Conocemos por una ciencia muy íntima nuestro vivir, y en esto no puede un académico objetar: “Quizá duermes y lo ignoras, y ves en sueños”. ¿Quién ignora, en efecto, que las visiones de los sueños son muy semejantes a las visiones de los que están bien despiertos? Mas el que está cierto

⁹ A. MEIS, “La noción de ‘deseo’ en san Agustín, repensada por Edith Stein en su obra *Ser finito y ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*”, en *Anuario Filosófico*, 2025. <https://doi.org/10.15581/009.58.2.003>.

¹⁰ D. ROSALES, *Antropología del deseo. La existencia personal en San Agustín*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2020.

¹¹ F. TORRALBA, *Formar personas. La teología de la educación en Edith Stein*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2020.

¹² E. STEIN, *Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*, edición y traducción de M. Crespo, Ediciones Encuentro, Madrid 2023, p. 62. [*Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg*. ESGA 11/12, Herder, Freiburg 2006, p. 40].

¹³ Véase E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, pp. 62-63 / ESGA 11/12, p. 40.

de la ciencia de su vida no dice: “sé que estoy despierto”, sino: “sé que vivo”. Ora duerma, ora esté despierto, vive. Ni en sueños falla esta ciencia; porque el dormir y el soñar es propiedad del que vive¹⁴.

En efecto, el descubrimiento de la vida del yo conduce tanto a san Agustín como a Stein a preguntarse por el modo de ser de esta realidad recién descubierta. En ambos casos, al dirigir la mirada a sí mismo, el yo consciente descubre que su ser no puede separarse de la temporalidad¹⁵; cambia de un instante a otro, por decirlo así: es y no es. Este es el sentido de esta expresión agustiniana: “*si tuam naturam mutabilem inveneris*”, esto es, una naturaleza mudable, como lo es la humana.

Como sabemos, san Agustín aborda esta cuestión en el libro XI de las *Confesiones* de un modo magistral, y con un sentido y un rigor que podemos llamar fenomenológico. Y Stein sigue este mismo camino. Pero no necesariamente porque siga los pasos de san Agustín, en un primer momento, sino que aquí, al desarrollar sus análisis de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo, es más husserliana e inclusive sus desarrollos dejan ver algunas influencias heideggerianas, pero desarrollando también fuertes críticas y discrepancias¹⁶. Esta idea tiene una justificación. Stein leyó cuidadosamente a Heidegger y reseñó varias de sus obras, y en estas reseñas tomó distancia de las tesis del filósofo de la Selva Negra¹⁷.

¹⁴ *Trin.* XV, 12. Las obras de san Agustín pueden consultarse en la página <https://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm> Para este trabajo usamos las *Obras completas de san Agustín* (41 Tomos), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid. Las obras de san Agustín las citaremos siguiendo la norma establecida, y ya común, en el *Augustinus-Lexikon*, editado por Cornelius MAYER (3 vols.), Schwabe & Co. AG, Basel/Stuttgart 1986.

¹⁵ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 64 / ESGA 11/12, p. 42.

¹⁶ Véase E. STEIN, *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. trad. Rosa M. Sala, Trotta, Madrid 2010 / ESGA 11/12, pp. 443-499.

¹⁷ Sobre su relación con Heidegger, Stein da la siguiente indicación en *Ser finito, ser eterno*: “Finalmente, permítaseme decir algo sobre la relación de este libro con uno de los intentos más importantes de una fundamentación de la metafísica que se han dado en nuestro tiempo, a saber, la filosofía de la existencia de Martin Heidegger y su contrafigura, la doctrina del ser que aparece en los escritos de Hedwig Conrad-Martius. Durante el tiempo en el que la autora fue asistente de Husserl en Friburgo (1916-1918) se produjo el acercamiento de Heidegger a la fenomenología. Esto llevó a un conocimiento personal y a un primer contacto objetivo que pronto fue interrumpido por la separación en el espacio y por la diversidad de caminos vitales. La autora leyó *Ser y tiempo*, de Heidegger, poco después de su aparición recibiendo una fuerte impresión de esta obra, pero sin poder emprender en aquel entonces una discusión objetiva.

Recuerdos que se remontan a esta primera ocupación con la gran obra de Heidegger, muchos años atrás, han surgido sin duda durante el trabajo de este libro. Pero solo después de su finalización surgió la necesidad de contraponer estos dos intentos tan diferentes acerca del sentido del ser. Así surgió el apéndice sobre la filosofía de la existencia de Heidegger”. E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 29 / ESGA 11/12, pp. 6-7.

Así como se puede hablar del sentido fenomenológico de los desarrollos de san Agustín sobre el tiempo, también podríamos decir que los desarrollos fenomenológicos de Husserl en las lecciones sobre el tiempo de 1905 son muy agustinianos. Solo por poner un ejemplo, podemos recordar aquellas palabras de Husserl en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, donde dice:

El análisis de la conciencia del tiempo es una cruz ancestral de la psicología descriptiva y de la teoría del conocimiento. El primero en experimentar intensamente las formidables dificultades que plantea y en afrontarlas hasta casi desesperar fue san Agustín. Todo el que se ocupe con el problema del tiempo debe aún hoy estudiar en profundidad los capítulos 14-28 del libro XI de las *Confesiones*. Pues la modernidad, tan celosa de su saber, no ha ido en estos temas asombrosamente lejos, ni ha penetrado más hondo que el gran pensador que denodadamente se debatió con ellos. Aún hoy cabe decir con san Agustín: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*¹⁸.

En efecto, tanto para Stein como para san Agustín, la persona tiene una experiencia de sí misma como ser en el tiempo. Pero ¿qué es el tiempo y cómo se vive esta temporalidad? En el caso de san Agustín, la pregunta por el tiempo tiene el sentido fenomenológico de la pregunta por la experiencia del tiempo. Recordemos estas palabras del Capítulo XIV de las *Confesiones*:

¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que, si nada pasase, no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y sin nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para hacer tiempo, es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe este, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?¹⁹.

¹⁸ E. HUSSERL, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. trad. A. Serrano de Haro, Trotta, Madrid 2002, p. 25 / [*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hua X, ed. R. Boehm, M. Nijhoff, Den Haag 1966].

¹⁹ *Conf.* XI, 14, 17.

En efecto, este pasaje revela una de las mayores dificultades del problema de la temporalidad, en especial de la antropología agustiniana, en la que la existencia humana se experimenta como “una mezcla de finitud e infinitud, de temporalidad y eternidad, de ser y no ser”²⁰. Con justicia ha juzgado Mircea Eliade que las *Confesiones* son el primer libro moderno²¹. ¿Cómo puede decirse que el tiempo es si la experiencia misma que tenemos de él nos presenta una realidad fugaz, móvil, inestable e inasible? Al moverse deja de ser, cede su paso y se convierte en algo más. Debemos recordar que para san Agustín el único tiempo que realmente existe es el presente. ¿No existe el pasado ni el futuro? Dice el obispo africano:

Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras. Porque estas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de las cosas presentes (visión [o intuición]) y presente de cosas futuras (expectación)²².

Hay aquí una descripción (fenomenológica podríamos decir) del tiempo interior que es, a su vez, la experiencia de la propia subjetividad²³. El tiempo se nos escapa, pero se vive interiormente. El alma, que vive ontológicamente instalada en el presente, se distiende hacia atrás (al pasado) o hacia adelante (al futuro) sin abandonar su presente. Esta es la *distentio animi*. En el alma existen los tres tiempos²⁴. En esta experiencia “se distiende la vida”, dice san Agustín.

Pero frente a este ser finito, se encuentra el Ser sin más, el ser perfecto, inmutable e infinito. El Dios de Moisés, que crea a partir de la nada (*creatio ex nihilo*); su ser es “de naturaleza eterna e inmutable” y “es el verdadero y el único, puesto que siempre permanece de la misma mane-

²⁰ R. M. RIVAS, “El tiempo y el ser en Agustín de Hipona: finitud y eternidad como categorías ontológicas”, en R. GIBU, C. GONZÁLEZ y A. XOLOCOTZI (Coords.), *Hitos filosóficos del tiempo*, Lambda, México 2024, p. 193.

²¹ M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. 3, Paidós, México 2020, p. 73.

²² *Conf.* XI, 20, 26.

²³ En la filosofía del siglo XX, la filosofía de san Agustín ha estado presente en autores tan importantes como J.-Y. Lacoste, J.-L. Chrétien, M. Blondel, J. Ratzinger, entre otros. Véase D. ROSALES, *Antropología del deseo*. cit.

²⁴ Véase *Conf.* XI, 28, 38.

ra”²⁵. Dios no está en el tiempo. Pero una imagen de él nos es dada en el tiempo, puesto que, si algo pudiésemos alcanzar a decir de Él, sería que es eterno, es decir: siempre presente. Sin antes ni después, sin ya no ni todavía no. Ser perfecto, cuyo ser se muestra en un hoy (ahora) infinito y eterno. Boecio, como recuerda Rivas, definió la eternidad como “la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable”. De modo tal que la eternidad puede comprenderse como un presente que abarca todos los tiempos²⁶. Pero dicho de este modo, ¿no se sigue de ahí que el ser humano lleva en su propia interioridad de alguna manera alguna huella o vestigio de la eternidad? Este es uno de los puntos en los cuales Stein coincide con el filósofo. “San Agustín piensa que el hombre está llamado a vivir esa estabilidad en el ser, pues experimenta una resonancia profunda de la eternidad en su interior. El hombre es un insatisfecho en el tiempo, cuyo corazón solo se aquieta y alcanza la paz en la estabilidad del Ser”²⁷. ¿Qué es el ser finito, entonces, de cara al ser eterno de Dios? Formulada la pregunta de este modo, vemos ya alguna referencia al título de la obra de Stein en la que intenta comprender las relaciones entre el ser finito y el ser eterno.

¿En qué consiste el ser del ser finito según san Agustín? Las cosas creadas son y existen porque Dios las hizo. ¿Decir que las cosas creadas son y no son? En el primer caso: son porque Dios las hizo; en el segundo caso: no son, porque no tienen la estabilidad y la inmutabilidad del ser perfecto (que solo es Dios). ¿En qué consiste el ser de las cosas creadas? El ser del ser finito consiste en ser precario y su ser huidizo nunca se detiene y se nos escapa de las manos. “Todas las cosas pasan en momentos rapidísimos; el torrente de las cosas se desliza”²⁸. Por ello, como indica en *De civitate Dei*, “el tiempo de esta vida no es más que una carrera hacia la muerte, en la cual a nadie se le permite detenerse”²⁹ o bien al decir: “Al acercarse la niñez, desaparece la infancia; al llegar la juventud, desaparece la adolescencia; al llegar la vejez, desaparece la juventud y, al llegar la muerte, desaparece toda edad. Cuantas edades deseas, tantas muertes de edades anhelas”³⁰. Y, sin embargo, como indica Beuchot, para san Agustín, “el alma, aun cuando se da en la temporalidad, por sus conocimientos universales accede a la intemporalidad, participa de la eternidad

²⁵ *Gn. litt.* V, 16, 34.

²⁶ R. M. RIVAS, “El tiempo y el ser en Agustín de Hipona”, cit., p. 196.

²⁷ *Ibid.*, pp. 193-194.

²⁸ En *Ps.* 38, 7.

²⁹ *De Civ. Dei*, XIII, 10.

³⁰ En *Ps.* 38, 7.

de lo espiritual [...] por eso el hombre está polarizado hacia Dios”³¹. Pero ¿de qué modo tiene el hombre noticia del ser de Dios?

Pues bien, veamos ahora cómo enfrenta Stein esta “carrera hacia la muerte” que aparece en el análisis existencial del tiempo vivido en san Agustín. En efecto, también Stein dedicó una obra fundamental a pensar las relaciones entre el ser y el tiempo, entre la finitud y la eternidad en su obra magna. Stein es muy agustiniana, a nuestro juicio, al tomar como punto de partida de su análisis la realidad del ser particular, a saber, la evidencia del yo vivo, *el hecho del propio ser*. Es verdad que en la lista de autores en los que la filósofa se apoya se encuentran también Descartes y Husserl, además de san Agustín. No vamos a detenernos ni en el filósofo moderno ni en el contemporáneo, sino en el último filósofo de la antigüedad. Porque mientras que podría parecer evidente la influencia incuestionable de su maestro Edmund Husserl, de quien adopta el método fenomenológico, y que Descartes aparezca, dada la evidencia del pensamiento y la certeza indubitable del *cogito*, san Agustín, por su parte, no solo es un precursor de la modernidad, sino uno de los padres de la Iglesia en los que mayormente se va a apoyar Stein en esta obra de madurez.

En efecto, el libro que empieza tomando como punto de partida los resultados que la filósofa había obtenido en un estudio previo, a saber, *Potenz und Akt*, empieza con un enfoque claramente tomista, ya que el segundo capítulo está dedicado al estudio del acto y la potencia como modos de ser. Lo que pasa es que, si nos detenemos un momento a observar con cuidado, veremos cómo san Agustín está presente también en este punto de partida. Como vimos anteriormente, Stein cita el *De Trinitate* XV, 12, donde san Agustín argumenta acerca de la certeza de nuestro vivir. Sea que estoy despierto o que esté dormido, “Sé que vivo”. Al dirigir la mirada retrospectiva hacia este ser que se descubre viviendo, Stein cae en la cuenta de que su propio ser se le escapa. Y aunque se trata del conocimiento más originario:

...cuando me vuelvo al ser [a este ser propio del que soy consciente], este me muestra, tal como es en sí mismo, dos caras: la de ser y la de no ser. El «yo soy» no aguanta la mirada. «Lo que soy» es diferente en cada momento y, puesto que el ser y la moción intelectual no están separados, puesto que yo soy «en ella», el ser es también diferente en cada momento. El ser de «antes» ha pasado

³¹ M. BEUCHOT, *La filosofía de san Agustín*, cit., p. 76.

y ha hecho sitio al ser de ahora. El ser del cual soy consciente como mi ser no puede separarse de la temporalidad³².

En consecuencia, mi ser puntual (presente) se mueve entre el ya no (del pasado) y el todavía no (del futuro). Es y no es.

Para Stein es muy significativo que mi ser puntual sea, viva en el presente, aunque sea solo por un instante. A juicio de Stein, el punto de contacto real puntiforme en el que yo soy en cada ahora nos revela “la *idea del ser puro* que no tiene en sí nada de no ser, en el cual no hay un ‘ya no’ y un ‘aún no’, que no es temporal, sino *eterno*”³³. En este sentido, el siempre presente agustiniano (esto es: el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro) nos revelan la idea de un ser puro que se convierte en la medida de nuestro ser finito. En otras palabras: “el ser eterno y el ser temporal, el ser inmutable y el ser mutable y, así mismo, el no ser, son ideas con las que el espíritu se encuentra; no son tomadas de otro lugar”³⁴.

Este paso del ser al no ser nos pone siempre ante la nada, ante la posibilidad de la muerte. ¿Cómo enfrenta Stein esta “carrera hacia la muerte” como la llama san Agustín y que en sus días estaba muy presente en el pensamiento heideggeriano? Stein lo enfrenta criticando la angustia ante la muerte, porque le parece insensata. Ante ello defiende que:

al hecho innegable de que mi ser es fugaz, que se mantiene de momento en momento y que está expuesto a la posibilidad de no ser, le corresponde otro hecho igualmente innegable, a saber, que, a pesar de esta fugacidad, *soy y soy mantenido en el ser* de momento en momento, y en mi ser fugaz abrazo a un ser que perdura. Me sé sostenido y en ello tengo descanso y seguridad³⁵.

La propuesta ontoteológica de Stein, como bien podemos llamarla, llega a la conclusión de que “Dios se revela como *el que es*, como ‘creador’ y *conservador*”³⁶. Dios no está en el tiempo. Stein llama eterno al “*señor del ser [...] el ser mismo*”³⁷, el cual, al no estar en el tiempo, “es el señor del tiempo”³⁸. El ser finito está limitado, “no posee su ser, sino que cada vez se le regala de nuevo”³⁹. Ser eterno también significa, a su juicio, “po-

³² E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 64 / ESGA 11/12, p. 42.

³³ *Ibid.*, pp. 64-65 / ESGA 11/12, p. 42.

³⁴ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 65 / ESGA 11/12, p. 42.

³⁵ *Ibid.*, p. 59.

³⁶ *Ibid.*, p. 60.

³⁷ *Ibid.*, p. 62.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

sesión plena del ser, *no ser nada*, es decir, *ser todo*⁴⁰, en oposición al ser finito, cuyo ser consiste en “*ser algo y no todo*”⁴¹.

En este sentido Stein también es agustiniana al proponer un sentido de participación en el ser. El ser finito no se hunde en la nada porque es y es conservado en el ser, pero, además, porque participa del ser. Para san Agustín, todas las cosas creadas participan del Ser supremo, del sumo Bien, que es Dios. Por ello dice en *su Comentario a los Salmos* (134, 4):

No encontrarás en absoluto ningún bien que no sea bien si no es por él. Así como es propio del bien hacer cosas buenas, así también le es propio ser el Bien [...]. Así pues, él es; hasta el punto de que, en comparación de él, todas las cosas que han sido hechas no son. No comparándolas a él son, porque son por él; comparándolas a él, no son porque es cierto que es el Ser inmutable, el que únicamente es. Es, pues, el Ser, como el bien de bienes es el Bien.

De ello se sigue que las cosas creadas son y no son. No son porque cambian, su ser es pasajero; pero son, porque participan del Ser. Y respecto del bien, las cosas buenas de la creación son, porque participan del Bien supremo, a saber, del Bien perfecto. Pero de este Bien solo conocemos vestigios⁴², como cuando dice Stein que el alma es una imagen lejana de la Trinidad o, en general, al sostener que la creación es una imagen del Creador.

Y así, todas las cosas claman que no se han hecho a sí mismas, sino que demandan a un Creador. Pero, entre el Creador y la creación hay una diferencia ontológica.

Tú eres, Señor, quien los hiciste; tú que eres hermoso, por lo que ellos son hermosos; tú que eres bueno, por lo que ellos son buenos; tú eres Ser, por lo que ellos son. Pero ni son de tal modo hermosos, ni de tal modo buenos, ni de tal modo ser como lo eres tú, su Creador, en cuya comparación ni son hermosos ni son buenos ni tienen ser. Conocemos esto; gracias te sean dadas; mas nuestra ciencia, comparada con tu ciencia, es una ignorancia⁴³.

Y en esta misma dirección agustiniana, para Stein, “el reino del espíritu coincide con el Ser primero y *todo* ser significa una ‘participación’ en

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 87 / ESGA 11/12, p. 62.

⁴² Véase D. ROSALES, *Antropología del deseo*, cit., p. 222.

⁴³ *Conf.* XI, 4, 6.

el Ser primero, toma su origen de él y está prefigurado en él”⁴⁴. Todavía más, “el alma, como ‘creadora’, como ‘fuente de vida’, tiene también su arquetipo en Dios, porque la vida divina se renueva eternamente a sí misma de nuevo y brota de sus propias profundidades. Si la vida divina fuera rígida e inmóvil, no sería *vida*; y, sin embargo, es *vida* y toda vida terrenal no es más que una imagen lejana de ella”⁴⁵. En efecto, para Stein: “*San Agustín* buscó el camino a Dios sobre todo desde el interior y subrayó, de manera siempre nueva, que nuestro ser apunta más allá de sí mismo hacia el verdadero ser”⁴⁶. En *La estructura de la persona humana* dice: “El hombre es bueno por haber sido creado por Dios a su imagen y semejanza, en un sentido que le distingue de todas las demás criaturas terrenas. En su espíritu lleva grabada la imagen de la Trinidad. San Agustín ha estudiado con máximo rigor las diferentes posibilidades de concebir la imagen de Dios inscrita en el espíritu humano”⁴⁷.

En lo que sigue, veremos el modo como Stein recibió la interioridad agustiniana, pues consideramos que este “mundo interior”, como lo llama la filósofa, es fundamental para comprender a la persona humana.

4. La interioridad

Queremos subrayar aquí lo importante que es esta “ciencia muy íntima”, como la llama san Agustín, porque apunta al ser interior, o sea, al hombre interior en el que se encontrará la Verdad, como indica el obispo de Hipona en el *De vera religione*: “*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum*”⁴⁸. Esta tesis, a nuestro juicio, también la va a asumir y a defender Stein.

Lo que nos llama la atención es también que san Agustín no solo coloca a Dios como lo más alto, como dice Beuchot, sino que, al mismo tiempo, lo coloca en lo más íntimo de la persona. Nuestra tesis es que el sentido de la trascendencia de la persona, tanto en el obispo de Hipona como en la filósofa carmelita, se encuentra al poner la mirada tanto en lo alto como en lo íntimo y profundo. En ambos filósofos nos encontramos con un sentido de trascendencia interior, que tendría que revisarse aún en qué dirección se realiza. Pero no se puede negar este vínculo que hay en Stein entre trascendencia e interioridad. Al abordar el fenómeno

⁴⁴ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 350 / ESGA 11/12, p. 308.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 351 / ESGA 11/12, p. 308.

⁴⁶ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 84 / ESGA 11/12, p. 61.

⁴⁷ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, p. 569 / ESGA 14, p. 9.

⁴⁸ *De Vera rel.* 39, 72.

religioso, Juan Martín Velasco se refiere a ello en la forma de un “sobrecogimiento’ por el Misterio como totalmente otro”, del que han dejado testimonio “hombres religiosos privilegiadamente dotados”⁴⁹, y pone como ejemplo a san Agustín.

Esta ascensión, que parece perderse en el infinito, va inseparablemente acompañada de un *descensus* hasta las profundidades de la propia interioridad, donde aparece lo totalmente otro como lo *interior íntimo meo*; pero sin la ascensión, sin la constatación de la absoluta diferencia no hay reconocimiento posible de la realidad del Misterio⁵⁰.

En efecto, en palabras de Charles Taylor, fue san Agustín quien “introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la legó a la tradición del pensamiento occidental”⁵¹. Para el autor de las *Confesiones*, el interior de la persona “es el alma” y “el sendero que lleva a Dios está dentro”⁵². Por esta razón se puede decir que “lo más alto” que es Dios es, al mismo tiempo, lo más íntimo y profundo de la persona. En efecto, Sciacca ha escrito que: “Para Agustín, el proceso de la sabiduría se identifica con el proceso mismo de nuestro espíritu; los grados del saber son los grados de nuestra espiritual elevación, que es conquista de una interioridad siempre más profunda: interiorizarse para trascenderse. Buscar, filosofar, es aprehender la verdad en el interior, es decir, adquirir conocimiento del alma y de Dios”⁵³. Para Stein, por su parte, como dijo a Ingarden en una carta de 1917, no se puede comprender qué significa ser persona sin abordar la cuestión de Dios; para ella, siguiendo en las obras de madurez el influjo de santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz sin dejar de señalar a san Agustín, el alma es la morada de Dios y es razonable pensar que Dios pueda haberse creado “para sí una morada ‘propia’ en cada alma humana”⁵⁴. La consecuencia de esta propuesta tiene un gran alcance, pues de ella se sigue que “quien no encuentra a Dios no se encuentra a sí mismo [...] ni a la Fuente de vida eterna que le espera en lo más íntimo de sí mismo”⁵⁵. Consecuentemente, quien no se conoce a sí mismo y no puede entrar en lo profundo de su ser, no puede trascender-

⁴⁹ J.M. VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006, p. 128

⁵⁰ *Ibid.*, p. 128.

⁵¹ C. TAYLOR, *Fuentes del yo. La constitución de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996, p. 147.

⁵² *Ibid.*, pp. 144-145.

⁵³ M. F. SCIACCA, *San Agustín*, tomo 1, Luis Miracle Editor, Barcelona 1955, p. 150.

⁵⁴ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 479 / ESGA 11/12, p. 423.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 482 / ESGA 11/12, p. 426.

se. La persona humana está llamada a la trascendencia, y esta llamada nace de la profundidad de su ser; que es para ella misma un misterio. Para Stein, la persona humana esencialmente es un buscador de Dios, y como Dios es la Verdad y el Bien, quien busca la verdad busca a Dios, y quien hace el bien hace la voluntad de Dios. “En la medida en que uno haga lo que Dios exige de él con su entrega más íntima de sí mismo, la vida divina se convertirá en su propia vida interior: encontrará a Dios en sí mismo cuando entre en sí mismo”⁵⁶.

Pero ¿qué entiende san Agustín por persona? Recordemos lo que dice el filósofo en su libro *De Trinitate*: “‘Persona’ no indica la especie, sino el individuo singular; y así la esencia o persona no es equivalente a la palabra ‘hombre’, común a todos los seres humanos, sino que se refiere concretamente a un hombre singular; por ejemplo, Abraham, Isaac o Jacob, o algún otro cuya presencia se puede señalar con el índice”⁵⁷. En consecuencia, como vamos a ver a continuación, tanto para Stein como para san Agustín, al igual que Boecio, la persona es una realidad concreta y singular. Mas ¿qué quiere decir san Agustín con que solo se le puede señalar con el índice? Una vez más, para ambos filósofos, el ser más íntimo de la persona es incomunicable, imposible de capturar en conceptos y, finalmente, un misterio. Suponiendo que el nombre propio pudiera designar de una manera adecuada este ser individual de la persona, todavía podría ponerse en cuestión, como lo hace Stein, si ese nombre propio es el que lleva en este mundo. Stein piensa que no, pues defiende que en nuestro lenguaje humano no existen nombres propios, no al menos para la persona humana. El ser interior y profundo resulta ser misterioso, y está oculto, es una realidad oscura para la persona misma. Y, sin embargo, en ella se encuentra la raíz de su ser, su ser más íntimo y personal, su núcleo inmutable⁵⁸. Pese a ello, considera que “El alma está destinada a ser eterna, y esto muestra por qué está destinada a reflejar la imagen de Dios de una ‘manera muy personal’”⁵⁹.

Cabe destacar que esta vía de la interioridad es la misma que sigue Stein para fundamentar la individualidad personal y que en el transcurso de la investigación deviene como el lugar o la morada de Dios. La persona, como queda descrita en su curso de 1932-33 sobre *La estructura de la persona humana*, posee una singularidad irrepetible, un ser único; se refiere a ello en los términos de un “*quale simple*”⁶⁰. Pero justo porque

⁵⁶ *Ibid.*, p. 425 / ESGA 11/12, p. 376.

⁵⁷ *De Trin.* VII, 6, 11.

⁵⁸ Véase al respecto Ch. BETSCHART, “Person”, en *Edith Stein-Lexikon*, pp. 278-280.

⁵⁹ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 478 / ESGA 11/12, p. 422.

⁶⁰ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, p. 658 / ESGA 14, p. 87.

aquello con lo que se encuentra es con un ser único, valioso e irrepitible, Stein arguye que el ser individual de la persona humana es inefable e incommunicable⁶¹. La razón de ello radica en su modo de ser único y que se llega a ello a través de un sentimiento oscuro, al que le falta la claridad del conocimiento racional. En sus propias palabras dice, en *Ser finito y ser eterno*, que “el hombre se siente a sí mismo como algo irrepitible [...], cada uno siente en lo más íntimo de su ser que es ‘suyo’ y también lo consideran así quienes realmente lo han ‘comprendido’”⁶². Por supuesto que la filósofa llega a cuestionar el fundamento racional de este sentimiento y lo justifica diciendo que no se trata de un estado de ánimo sin importancia, sino de un sentir que “tiene en sí mismo valor cognoscitivo, nos revela algo, un algo al que el sentimiento es la vía de acceso”⁶³. Este sentir, como no podía ser de otra manera, es un acto espiritual, lo que Stein llama un “percibir espiritual”, lo que nos da a entender que se trata de la captación de algo valioso, a saber, la persona misma cuya dignidad es captada en un acto emotivo-afectivo.

¿Por qué entonces este percibir espiritual es descrito en la forma de un sentimiento? Dice la filósofa: “Lo llamamos ‘sentir’ porque es una captación ‘oscura’, carente de la claridad y nitidez de una percepción intelectual que podemos captar en conceptos”⁶⁴. En este sentimiento “captamos algo único y real”. Esta realidad es la persona individual. “Si entonces sentimos que nuestra propia esencia y la de los demás es de tal naturaleza, que no se presenta más que una vez, este sentimiento llevará su propia garantía como un tipo especial de experiencia original, dentro de sí mismo”⁶⁵. Se trata de un modo de ser único, que “no se parece al de ningún otro”⁶⁶. A esta parte de la individualidad personal descrita hasta aquí la podemos llamar material; pero esta descripción tiene como base una estructura formal de la persona que Stein describe del siguiente modo: “en la unidad del *yo* autoconsciente como tal, que abarca la especie de su esencia como lo ‘más propio’ y atribuye la misma unidad y ‘singularidad’ a todo otro *yo*”⁶⁷.

Para ella, el modo de ser individual de los seres personales es diferente al modo de ser de las cosas materiales⁶⁸. Ante todo, el modo de ser

⁶¹ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 476 / ESGA 11/12, p. 421.

⁶² *Ibid.*, p. 476 / ESGA 11/12, p. 421.

⁶³ *Ibid.*, p. 477 / ESGA 11/12, p. 421.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 477 / ESGA 11/12, p. 421.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 477 / ESGA 11/12, p. 421.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 477 / ESGA 11/12, p. 421.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 477 / ESGA 11/12, pp. 421-422.

⁶⁸ Véase al respecto W. REDMOND, “Individualidad y objetividad en la antropología de Edith Stein”, en *Diálogo filosófico* 80, 2011, pp. 243-256; S. BORDEN, *Thine own self. Indivi-*

personal es espiritual, es decir, es libre, lo que significa que es capaz de configurar su vida libremente⁶⁹ y que encuentra su vida como algo separado de todo lo demás. Se trata de la vida de la persona humana que puede descender en su interior. Stein defiende que “lo más íntimo del alma, lo más propiamente suyo y lo más espiritual, no carece de color y forma, sino que tiene un carácter propio y singular”⁷⁰. Ella lo llama “núcleo de la persona”⁷¹, en el que se revela “el alma humana, con su estructura personal y su cualificación individual”⁷²; en este núcleo de la persona se encuentra el “centro de su ser”⁷³. Como muestra Cordula Haderlein, el carácter (*Character*) es para Stein un concepto central en la labor formativa de la persona, por lo que posee una relevancia especial para la constitución de la misma; para su despliegue y desarrollo son fundamentales tanto la apertura al mundo de los valores, como el compromiso que asume la persona con ellos para su realización. En esta receptividad Stein vería la esencia de la persona y el modo como el carácter se relaciona con la acción, en el sentido de que lo que la persona siente se convierte en una fuerza motriz que se realiza en la voluntad y en la acción⁷⁴.

Cuando Stein se pregunta cómo es que llegamos a saber de este carácter y singularidad personal, dice que el alma “lo siente cuando está ‘consigo misma’, ‘recogida en sí misma’”⁷⁵ y, de acuerdo con su análisis, “la diferencia esencial del individuo no es captable”⁷⁶. Pero cabe decir que no es captable del todo o de manera general. Algo de ella se deja ver para la persona misma y para los demás, porque, al igual que san Agustín, para Stein la persona es un ser de relación⁷⁷. Para san Agustín, en efecto, las tres personas de la Trinidad mantienen entre sí una relación esencial, una vida en comunidad; para Stein, la persona humana pertenece a comunidades, es un ser social por esencia, pero, además, lleva en sí misma marcada, como toda la creación, la imagen de la Trinidad.

duality in Edith Stein's later writings, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2010.

⁶⁹ Véase D. MORAN, “La actitud personalista: Edmund Husserl, Max Scheler y Edith Stein”, en *Areté* 34 (1), 2022, pp. 171-205.

⁷⁰ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, pp. 475-476 / ESGA 11/12, p. 420.

⁷¹ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, p. 669 / ESGA 14, p. 96.

⁷² *Ibid.*

⁷³ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, p. 669 / ESGA 14, p. 96. Véase también D. MORAN, “Edith Stein’s Encounter with Edmund Husserl and Her Phenomenology of the Person”, en E. Magri, D. Moran (eds.), *Empathy, Sociality, and Personhood, Contributions To Phenomenology* 94, 2017, pp. 31-47.

⁷⁴ C. HADERLEIN, “Character”, en *Edith Stein-Lexikon*, Herder, Freiburg 2017, pp. 69-70.

⁷⁵ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 476 / ESGA 11/12, p. 420.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 346 / ESGA 11/12, p. 303.

En Stein la individualidad personal se deja ver y se expresa tanto en el cuerpo como en las acciones y el carácter de la persona, en todo lo que hace, y es lo que nos atrae o lo que nos hace tomar distancia de los otros (por ello, la empatía es tan importante en la obra de Stein); no obstante, esta individualidad:

No se la puede captar de tal modo que se la pueda llamar con un nombre general, ni se la puede comparar con otras. No puede descomponerse en cualidades, rasgos, etc., porque es más profunda que todo eso. Es el cómo (ποιόν) de la esencia, que a su vez pone su impronta en cada característica y en cada actitud del ser humano y constituye la clave para comprender la estructura de su carácter⁷⁸.

La palabra griega ποιόν designa este “cómo” personal; en este caso designa el carácter, el modo de ser único de la persona. Merece la pena recordar cómo entendía Stein este carácter y por qué es tan importante traerlo a colación. La razón de ello es que Stein, ya desde sus obras del periodo fenomenológico, se refiere al carácter como “la capacidad de sentir y el impulso con el que este sentir se transforma en voluntad y en acción”⁷⁹ e indica que el genuino campo del carácter “es el ámbito de la vida afectiva y de la vida de la voluntad”⁸⁰.

Pues bien, Stein distingue varios tipos de sentimientos. Dentro de ellos se encuentran los sentimientos espirituales (*geistige Gefühle*), que son una clase de sentimientos en los cuales se nos dan “valores u objetos dotados de valor”⁸¹, a través de ciertos actos de conciencia. Estos valores sentidos tocan a la persona muy profundamente y la mueven, hacen que tome postura ante ellos. Pero, como ocurre también en Max Scheler, la persona humana es capaz de tomar postura ante sí misma, sobre su vida y sus acciones⁸². Es capaz de sentirse a sí misma y, al verse tocada por estos sentimientos, es capaz también de ceder y entregarse por completo a los valores sentidos e inclusive puede hacer donación de sí para realizar esos valores. Por ello los sentimientos religiosos, que son una

⁷⁸ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 476 / ESGA 11/12, p. 420.

⁷⁹ E. STEIN, *Introducción a la filosofía*, en *Obras completas II. Escritos filosóficos: etapa fenomenológica*, Burgos: Monte Carmeno/Espiritualidad/El Carmen, 2005, p. 802. [*Einführung in die Philosophie*, Freiburg, Herder, 2004], ESGA 8, p. 128. Si el carácter tiene más sentidos, es un asunto que se revisará en otro momento.

⁸⁰ E. STEIN, *Introducción a la filosofía*, p. 802 / ESGA 8, p. 128.

⁸¹ M. CRESPO, *La razón emotiva. Ensayos de fenomenología de la emotividad*, Lambda, México 2025, pp. 213 y ss.

⁸² M. A. MARTÍNEZ, “La irreductibilidad fenomenológica de la persona a partir de Max Scheler (con referencias a Gabriel Marcel y Michel Henry)”. *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, n. 22, 2025, 177-97. <https://doi.org/10.69873/aep.i22.325>.

clase de sentimientos espirituales, son tan importantes para comprender el proceso de renovación y conversión personal, como muestra Ingrid Vendrell⁸³.

Pero ¿qué entiende la filósofa judía por sentir? Se refiere a la capacidad de “estimar valores”, por lo que el carácter designa también, además de lo indicado arriba, “la apertura (eventualmente también la cerrazón) para el reino de los valores y es la manera en que uno se aplica a su realización”⁸⁴. En consecuencia, nos parece razonable sostener que en Stein la persona es un ser espiritual capaz de sentir los valores, quererlos y elegirlos (esto es, actuar acorde con ellos). Entonces, sentir los valores es importante porque permite la constitución de la persona al sentirse a sí misma, al tener experiencia de sí y descender a sus propias profundidades; por ello los valores son luminarias para la persona: le revelan no solo los valores que se le aparecen, sino también su valor propio, su dignidad⁸⁵. La persona es puesta ante sí misma al descender a su intimidad.

Urbano Ferrer describe estas profundidades de la persona en Edith Stein a partir de la imagen de un iceberg⁸⁶. La punta que se deja ver en la superficie viene a ser el yo consciente, pero la vida de la persona no se agota en ello, sino que posee una profundidad cada vez más honda a la que ella misma podría descender. A su juicio, Stein usa el concepto de sí mismo para referirse a la materia que la persona tiene que formar (y que al formarla y actualizarla se forma a sí misma). Esta materia es “como un resto de opacidad situado en su interior y que el yo va sucesivamente esclareciendo”⁸⁷. Por esta razón, Stein define a la persona en su curso *Der Aufbau der menschlichen Person* como “el sí mismo que debo formar” y como un ser “dueño de sí mismo y despierto”⁸⁸. Por otra parte, esta profundidad que sostiene al iceberg puede iluminarse, es decir, el yo puede descender poco a poco, aunque siempre de un modo limitado, sin poder llegar a conocerse del todo.

Y aquí una vez más podemos ver la influencia del obispo de Hipona en la santa filósofa carmelita. En la *Ciencia de la Cruz*, su última gran

⁸³ Véase I. VENDRELL, “Fenomenología de las emociones religiosas”, en *Filosofía de la religión: problemas y enfoques contemporáneos*, de R. SÁNCHEZ y C. C. ROBLES (Coords.), Lambda, México 2023, pp. 147-162.

⁸⁴ E. STEIN, *Introducción a la filosofía*, p. 802 / ESGA 8, p. 128.

⁸⁵ Para una comprensión más amplia del lugar que ocupan las emociones en la fenomenología, véase de manera general el libro de M. CRESPO, *La razón emotiva. Ensayos de fenomenología de la emotividad*, cit. Para el lugar de las emociones en Stein, véase de este mismo libro el capítulo 12: “Sobre el sentimiento de valor en Edith Stein”, pp. 206-225.

⁸⁶ U. FERRER, *¿Qué significa ser persona?* Lambda, México 2022, pp. 57-58.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁸⁸ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, p. 648 / ESGA 14, p. 78.

obra dedicada al pensamiento de san Juan de la Cruz, Stein sigue el camino de la interioridad agustiniana y cita su *Comentario al Evangelio de San Juan* (XV, 25): "... si buscas un lugar santo, preséntate interiormente como templo de Dios. Porque el templo de Dios es santo, y tú eres este templo. ¿Orarías en el templo? Reza en ti mismo. Pero primero sé templo de Dios, porque en su templo oye al que ora"⁸⁹. Así pues, también para Stein el centro interior de la persona humana es "templo de Dios". Dios se ha hecho en el interior de la persona una morada para sí mismo. Por ello decía Stein que aquellos que han sido arrastrados hacia su propia interioridad, los conocedores de la vida interior, "experimentaron una vida nueva, poderosa, superior, que irrumpía en ellos: la vida sobrenatural, divina"⁹⁰.

Conclusiones

Tanto para Stein como para san Agustín, la persona humana lleva en su propio interior un lugar sagrado, un lugar santo, y no solo es ella para sí misma y para los demás un misterio, sino que es ella misma el lugar del Misterio. La persona es el misterio en quien se revela el Misterio. Pero ello es así debido a que Dios mismo es una Persona. Por lo que este encuentro es interpersonal. Es una relación entre personas, entre misterios (aunque entre ellas haya un gran abismo). Recordemos lo que dice Juan Martín Velasco en su *Introducción a la fenomenología de la religión*: "Sin el Misterio... no habría religión", pero "la religión existe cuando la respuesta del hombre está a la altura de esa presencia y de su llamada"⁹¹. Al explorar las relaciones entre el tiempo y la interioridad en estos dos autores, se nos ha abierto una línea de trabajo en dirección de la filosofía de la religión, que se queda por ahora como tarea pendiente⁹².

Podemos decir que la presencia de Dios toca el corazón de la persona. La persona siente la presencia del ser eterno en su interior. Y ante

⁸⁹ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, pp. 421-422 / ESGA 11/12, pp. 373-374.

⁹⁰ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 421 / ESGA 11/12, p. 373. De acuerdo con ello, la búsqueda de Dios responde a un llamado persona. Michael F. Andrews ha problematizado esta excedencia de la experiencia de Dios en "A Phenomenology of Ethics and Excess: Experiences of Givenness and Transcendens According to Edith Stein", A. Calcagno (ed.), *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History*, Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life 4, pp. 119-131. DOI 10.1007/978-3-319-21124-4_11

⁹¹ J.M. VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit., p. 298.

⁹² Véanse algunos resultados en R. SÁNCHEZ MUÑOZ, *La vivencia religiosa en Edith Stein. A cien años de su conversión y ochenta de su muerte*, Lambda, México 2022 y "Fenómeno religioso y apertura de la persona en la perspectiva de Edith Stein", en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, n. 16, 2022, pp. 51-68. <https://revistaquien.org/index.php/aep/article/view/34/34>

esta presencia es necesario que la persona tome una posición y sea capaz de responder. Las tomas de postura ante los valores sentidos son fundamentales para luego comprender si la respuesta a estos valores es racional o no. Como indica Velasco, existe la religión allí donde la respuesta está a la altura de la presencia y la llamada de Dios. Pero hay que destacar todavía que Dios llama desde el centro interior de la persona, pero no porque llegue a ocupar un lugar en el que antes no estaba. Dios se ha hecho para sí mismo un recinto sagrado en el fondo más íntimo de la persona humana. En esta tesis, una vez más se une la propuesta de Stein y el santo obispo de Hipona, lo que resulta fundamental para comprender a la persona humana como *imago Dei* y templo sagrado de Dios.

Bibliografía

- BEUCHOT, M., *La filosofía de san Agustín. Verdad, orden y analogía*, San Pablo, México 2015.
- BORDEN, S., *Thine own self. Individuality in Edith Stein's later writings*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2010.
- CHÁVEZ, P., "Cuestiones en torno a la recepción de san Agustín por Edith Stein", en *Anales de la Facultad de Teología LXV* (104), pp. 127-139.
- CRESPO, M., *La razón emotiva. Ensayos de fenomenología de la emotividad*, Lambda, México 2025.
- ELIADE, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. 3., Paidós, México 2020.
- FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?* Lambda, México 2022.
- GARCÍA, E., "Trinidad y creación en Edith Stein", en *Revista de espiritualidad*, 2001, pp. 75-113.
- HUSSERL, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. trad. A. Serrano de Haro, Trotta, Madrid 2002, p. 25 / [Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Hua X, ed. R. Boehm, M. Nijhoff, Den Haag 1966].
- KNAUP, M., y SEUBERT, H., (eds.), *Edith Stein-Lexikon*, Herder, Freiburg 2017.
- MARTÍNEZ, M. A., "La irreductibilidad fenomenológica de la persona a partir de Max Scheler (con referencias a Gabriel Marcel y Michel Henry)". *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, n. 22: 177-97. <https://doi.org/10.69873/aep.i22.325>.
- MAYER, C. (ed.), *Augustinus-Lexikon* (3 vols.), Schwabe & Co. AG, Basel/Stuttgart 1986.
- MEIS, A., "La noción de 'deseo' en san Agustín, repensada por Edith Stein en su obra *Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*", en *Anuario Filosófico*, 2025. <https://doi.org/10.15581/009.58.2.003>.

- MICHAEL F. A., "A Phenomenology of Ethics and Excess: Experiences of Givenness and Transcendens According to Edith Stein", en A. Calcagno (ed.), *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History*, Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life 4, pp. 119-131. DOI 10.1007/978-3-319-21124-4_11
- MORAN, D., "La actitud personalista: Edmund Husserl, Max Scheler y Edith Stein", en *Areté* 34 (1), 2022, pp. 171-205.
- , "Edith Stein's Encounter with Edmund Husserl and Her Phenomenology of the Person", en E. Magrì, D. Moran (eds.), *Empathy, Sociality, and Personhood, Contributions To Phenomenology* 94, 2017, pp. 31-47.
- RAMOS, M., *Edith Stein y el De veritate de Tomás de Aquino. Resúmenes, introducciones y comentarios de Edith Stein al "De veritate" de Tomás de Aquino*, International Academy of Philosophy, Columbia 2018.
- REDMOND, W., "Individualidad y objetividad en la antropología de Edith Stein", en *Diálogo filosófico* 80, 2011, pp. 243-256.
- , "La rebelión de Edith Stein. la individuación humana", *Acta fenomenológica latinoamericana* 2, 2005, pp. 89-106.
- RIVAS, R. M., "El tiempo y el ser en Agustín de Hipona: finitud y eternidad como categorías ontológicas", en R. Gibu, C. González y A. Xolocotzi (Coords.), *Hitos filosóficos del tiempo*, Lambda, México 2024.
- ROSALES, D., *Antropología del deseo. La existencia personal en San Agustín*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2020.
- SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín* (41 Tomos), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- SÁNCHEZ, R., "Fenómeno religioso y apertura de la persona en la perspectiva de Edith Stein", en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, n. 16, 2022, pp. 51-68. <https://revistaquien.org/index.php/aep/article/view/34/34>
- , *La vivencia religiosa en Edith Stein. A cien años de su conversión y ochenta de su muerte*, Lambda, México 2022.
- SCIACCA, M. F., *San Agustín*, tomo 1, Luis Miracle Editor, Barcelona 1955, p. 150.
- STEIN, E., *Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*, edición y traducción de M. Crespo, Ediciones Encuentro, Madrid 2023 [*Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg*. ESGA 11/12, Herder, Freiburg 2006].
- , *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, trad. Rosa M. Sala, Trotta, Madrid 2010.
- , *Introducción a la filosofía*, en *Obras completas II. Escritos filosóficos: etapa fenomenológica*. Burgos: Monte Carmeno/Espiritualidad/El Carmen, 2005 [*Einführung in die Philosophie*, Freiburg, Herder, 2004].
- , *La estructura de la persona humana*, en *Obras completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*, Monte Carmelo/Espiritualidad/El Carmen, Bur-

- gos 2003. [*Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, Herder, Freiburg 2004], ESGA 14.
- , *Obras completas I. Escritos autobiográficos y cartas*, Monte Carmelo/Es-piritualidad/El Carmen, Burgos 2002.
- TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo. La constitución de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996.
- TORRALBA, F., *Formar personas. La teología de la educación en Edith Stein*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2020.
- VELASCO, J. M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006.
- VENDRELL, I., “Fenomenología de las emociones religiosas”, en *Filosofía de la religión: problemas y enfoques contemporáneos*, de R. Sánchez y C. C. Robles (Coords.), Lambda, México 2023, pp. 147-162.
- ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, Trotta, Madrid 2000.

RESEÑAS

BIBLIOGRÁFICAS

El *Dizionario di Sociologia per la Persona* nace explícitamente como una toma de posición en el campo sociológico. Los propios editores reconocen que elaborar un diccionario de sociología hoy supone asumir una “scelta di campo”: en un contexto donde muchos sociólogos denuncian un cierto extravío epistemológico respecto de los constructos fundacionales de la disciplina, comprometerse con un diccionario implica confrontarse con instituciones, tradiciones y escuelas de pensamiento consolidadas. Frente a ese panorama, la opción por titular la obra *Dizionario di Sociologia per la Persona* indica una orientación clara: no se trata de un diccionario “neutral”, sino de un proyecto situado en el horizonte del personalismo, que propone a la persona como eje paradigmático de las ciencias sociales.

La preposición “per” es decisiva. Remite a una sociología que no solo habla de la persona, sino que se reconoce al servicio de la persona, en continuidad crítica con la tradición personalista. Los autores que colaboran en el volumen se reconocen en el grupo Sociologia per la Persona (SPE), donde los valores constitutivos de la persona —libertad, responsabilidad, dignidad, relacionalidad, espiritualidad, justicia— funcionan como coordenadas para definir un paradigma científico orientado tanto a la investigación como al “sviluppo umano” de la sociedad. El diccionario se inserta, así, en una trayectoria ya madura del grupo SPE, que ha buscado vigilar críticamente los procesos de cambio social y promover una sociología atenta a las implicancias éticas de las transformaciones contemporáneas.

La obra se presenta con una doble finalidad nítida. Por un lado, quiere alimentar el diálogo científico al interior del grupo SPE, dando forma a una tradición de investigación dispersa en múltiples publicaciones previas. Por otro lado, aspira a relanzar la categoría analítica de persona y sus implicaciones para las ciencias sociales en general, promoviendo un debate crítico con otras escuelas sociológicas que, sin identificarse con el personalismo, comparten la preocupación por comprender la interde-

pendencia entre personas, instituciones y estructuras sociales. El diccionario se concibe como un instrumento abierto al futuro, disponible en acceso abierto, llamado a ser enriquecido por nuevas generaciones de sociólogas y sociólogos.

A partir de esta declaración de intenciones, el volumen ofrece un recorrido por la genealogía jurídica, religiosa y filosófica del concepto de persona, mostrando cómo la categoría no surge de la nada, sino de un largo proceso en el que el derecho romano, la tradición judeocristiana y la reflexión filosófica han decantado la noción de persona como sujeto libre, responsable y portador de dignidad. Autores como Marcel Mauss o Paul Ricoeur permiten situar el tránsito desde el individuo abstracto de la modernidad hacia una concepción más relacional, donde la identidad personal no se piensa sin la alteridad y sin las mediaciones institucionales. Esta revisión no pretende ser exhaustiva, pero cumple su función: mostrar que el paradigma de la “persona” es una relectura crítica de herencias múltiples.

El diccionario se detiene luego en la contribución de los clásicos de la teoría sociológica al paradigma de la persona. Se reconstruyen las aportaciones de Weber, Simmel, Durkheim, Mead, Schutz, Goffman y otros autores que, de distintas maneras, han puesto en el centro la acción dotada de sentido, la interacción, la construcción simbólica del yo o la sacralidad social de la persona. Sin forzar las lecturas, el volumen muestra cómo gran parte de la sociología clásica contiene ya intuiciones decisivas para una sociología de la persona, aunque la tradición disciplina haya privilegiado lecturas estructural-funcionalistas o fuertemente individualistas.

En el plano italiano, el diccionario reconoce tres pilares en la construcción de un paradigma de sociología para la persona: Luigi Sturzo, Achille Ardigò y Vincenzo Cesareo. Cada uno aporta una coordenada fundamental: Sturzo, una visión histórica e integral de la vida social que integra dimensión natural, histórica y sobrenatural; Ardigò, una orientación fenomenológico-hermenéutica que pone el acento en la experiencia intersubjetiva y los mundos de vida; Cesareo, un “constructivismo humanista” que, frente a la dicotomía entre holismo e individualismo, define a la persona por sus atributos de unicidad, relacionalidad, historicidad y concreción. El diccionario no convierte estas aportaciones en una escuela cerrada, pero sí las reconoce como parte de la arquitectura epistemológica del paradigma SPE.

Uno de los puntos más logrados del volumen es la explicitación de que la sociología para la persona estudia la interdependencia entre ac-

ción personal y estructura social. Las estructuras condicionan la acción, pero la acción transforma las estructuras. El “desajuste” permanente entre subjetividad y sociedad constituye un espacio de libertad y responsabilidad irreductible a determinismos o voluntarismos. En este marco, la persona no se confunde con la noción abstracta de individuo: es sujeto situado, singular, atravesado por relaciones, instituciones y procesos históricos.

Desde el punto de vista formal, el *Dizionario* presenta una arquitectura clara, organizada en dos secciones: *Teorie sociologiche* y *Costellazioni concettuali*. La primera reúne autores, corrientes y perspectivas que contribuyen a construir el paradigma sociológico de la persona: sociología relacional, constructivismo humanista, metodologías biográficas, teorías del don, análisis de redes, ontología social, entre otras. La segunda agrupa categorías, prácticas y ámbitos problemáticos que pueden reinterpretarse a la luz de este paradigma: alteridad, comunidad, dignidad, educación, familia, globalización, individualización, medicalización, memoria, religión, responsabilidad, riesgo, tecnología o violencia. No se busca cubrirlo todo, sino identificar constelaciones conceptuales que permitan repensar lo social desde la persona.

Los editores subrayan que el diccionario no pretende ser enciclopédico. La selección de voces es deliberadamente limitada y discutible, y la bibliografía al final de cada entrada es conscientemente mínima: su función es ofrecer referencias básicas que remiten tanto al debate internacional como a la producción del grupo SPE. En este sentido, el volumen se presenta como obra abierta, más que como compendio definitivo.

La valoración global del libro es positiva. El *Dizionario di Sociologia per la Persona* llena un vacío real: muchos diccionarios de sociología omiten la voz “persona” o la diluyen en categorías como “personalidad” o “rol”, desplazando su sentido original. Frente a ello, esta obra reivindica la persona como categoría analítica y normativa relevante para comprender la sociedad contemporánea. Su lectura resulta útil para quienes trabajan en filosofía personalista, teoría social y ciencias humanas interesadas en el nexo entre individuo, comunidad e instituciones.

Conviene, no obstante, señalar algunos límites esperables. El enfoque se apoya fuertemente en la tradición italiana y en la experiencia del grupo SPE, lo que puede hacer que ciertos debates aparezcan más asumidos que explicados para lectores de otros contextos. Además, el carácter programático de la obra hace que ciertas tensiones —como la distinción entre individuo y persona, o la traducción metodológica del paradigma a investigaciones empíricas concretas— queden planteadas

más que resueltas. No son déficits, sino tareas pendientes que el propio diccionario invita a continuar.

En conjunto, se trata de un libro que no solo interesa a especialistas en sociología, sino también a quienes, desde la filosofía personalista o la teología, buscan un interlocutor riguroso en el campo sociológico. El *Dizionario di Sociologia per la Persona* no clausura un debate: lo reabre con argumentos, con tradición y con una clara orientación hacia el futuro.

Brain de la Cruz Rigueti

El triplemente doctor J. A. Testón (doctor en Teología, Historia y Filosofía) de nuevo nos brinda un experto trabajo en torno al polifacético pensador español Raimon Panikkar. En este caso, se trata de una parte significativa de la tesis que sobre este autor elaboró para su doctorado en Filosofía. Publicada ya la primera parte de la misma, bajo el título *La experiencia Panikkar* (2022), que se centró en la dimensión espiritual, en esta oportunidad, en cambio, el polo cardinal de su atención se orienta decisivamente hacia lo filosófico.

A pesar de la última advertencia, merece la pena resaltar una nota característica de este libro que consiste en su declarada interdisciplinariedad. Así, aunque en esta ocasión el prisma y la perspectiva concreta de aproximación al prolífico y polígrafo Panikkar se sitúen en el análisis de su pensamiento, esto no comporta la exclusión de un enfoque interdisciplinar. Al igual que el propio sujeto de estudio, Panikkar, y que la formación recibida por su estudioso Testón, aquí asistimos a un fructuoso encuentro entre las diversas dimensiones de la experiencia y los distintos saberes. En concreto, estas páginas reflejan un fecundo entrecruzamiento de lo teológico con lo filosófico, lo espiritual e incluso lo científico, aunque esto se dé siempre desde y a partir del eje de la reflexión. No cabe ahora sino apuntar que esta óptica resulta verdaderamente pertinente y adecuada dado el carácter multiaspectual de lo examinado.

El estudio está compuesto por una introducción, cinco capítulos, una conclusión y un prólogo del director de la tesis, el catedrático de Filosofía Marcelino Agís. Todo ello se ve completado, al final, como era de esperar dado el origen del trabajo, por la consiguiente bibliografía. Además, a la lista de referencias especializadas siguen tres índices: uno onomástico o de autores, otro de lugares y, por último, el de términos.

El conjunto del estudio representa, tal como el propio director de la tesis enuncia en su prólogo, una exposición de las claves fundamentales del legado panikkariano. Estas se articulan sobre el binomio “sabiduría y amor”, en concreto, sobre “la sabiduría del amor”. Desde ella, elabora Pa-

nikkar su propia concepción personal, que denomina “cosmoteándrica”, en la que busca integrar unitariamente sin disolverlos a Dios, al hombre y al cosmos.

Esta visión gira a su vez alrededor del eje que conforman dos nociones cruciales en el autor analizado: la de relacionalidad y la de “advaita”. Con la primera, se pretende expresar el valor esencial de la relación; la segunda, extraída aquí en parte de las tradiciones hindú y budista, busca superar los antagonismos o enfoques dilemáticos característicos de algunas líneas del pensamiento occidental. A este propósito, seguramente la propia trayectoria vital de Panikkar ofrece el substrato existencial sobre el que se cimentan estas nociones integradoras. Por ello, el lector agradece mucho la síntesis en forma de biografía intelectual que el doctor Testón le proporciona a este tenor. También ha de valorarse, en este sentido, el resumen facilitado en el primer capítulo del conjunto acerca de la singular concepción cosmoteándrica de Panikkar.

El capítulo segundo se adentra, según la orientación unificadora ya enunciada, en una reivindicación de la necesidad de reconectar hoy la matriz teológica y la filosófica, excesivamente separadas y aisladas entre sí en la modernidad. Para esta resurrección de una Teología vinculada con la Filosofía, y viceversa, Panikkar reclama con razón rescatar la fertilidad enorme de lo simbólico frente a lo conceptual. Con ello, asimismo, enlaza el afán que se despliega a continuación respecto del recuperar el valor del *mythos*, junto al *logos* y el *pneuma*.

Inmediatamente después, en el tercer capítulo, emergen otras nociones que colaboran a articular el pensamiento panikkariano, como son las de relatividad radical, interdependencia y la ya citada de la intuición *advaita*. Esta última, decisiva, se orienta a superar a la par el monismo y el dualismo, con sus confrontaciones; esto, mediante su a-dualidad, que no es simple no dualidad, sino ausencia de dualidad. Ello se ve además reflejado en su proyección en la denominada “secularidad-sagrada”; es decir, en la advertencia de que lo sagrado está ya presente en la misma realidad, por lo que escindir por completo lo secular de lo sagrado implica un grave error.

Los dos últimos capítulos se destinan respectivamente a la interculturalidad y a la filosofía de la ciencia. No hace falta subrayar la palpitante vigencia de ambos asuntos. Respecto del primero, sobresa le el camino hacia el encuentro que Panikkar traza gracias a su vía del “diálogo dialógico”. Es este un modelo de diálogo que se engendra desde “optimismo del corazón” y que se refiere al misterio, y para el que Panikkar enuncia una serie de pautas prácticas que él en persona extrae de su existencia.

En cuanto al segundo tema, Testón incardina el anhelo panikkariano en el marco del lazo entre la fe y la razón. Por su parte, Panikkar se desenvuelve en este terreno a través de las claves y nociones ya antes descritas, e ilumina así la relevancia del nudo que hoy se estrecha entre la técnica y el ser humano. La técnica, bien entendida, según esto, ha de jugar un papel catártico y colaborar a restañar la relación entre el hombre, la naturaleza y el tiempo, así como un pluralismo adecuadamente vivido llama al reencuentro entre la Ciencia y la Filosofía.

Terminamos nuestro análisis alabando lo completo del estudio publicado, cualidad que queda sin dudar en evidencia a lo largo de este riguroso y exhaustivo libro, junto con la claridad y lo ordenado o estructurado de la exposición. Todo ello coopera a revelar el fondo último o sentido primordial del trabajo, que se halla en una reivindicación del gran interés y la patente actualidad de Panikkar. A la vez, ha de celebrarse cómo Testón logra mostrar la que probablemente representa la columna vertebral de la contribución panikkariana y que consiste en la íntima unidad que se dio siempre entre la propia vida de Panikkar y su pensamiento u obra, así como el fruto inmenso del encuentro intercultural e interreligioso que experimentó en primera persona y que, como él enseñó, pide una actitud de humildad y de espiritualidad u hondura religiosa que supere el mero sincretismo o el eclecticismo.

En cuanto a demandar aquí, en buena crítica, algún factor mejorable del esfuerzo desplegado, acaso quepa enunciar que, al igual que Panikkar, el propio Testón parece estar llamado a realizar una reflexión genuinamente personal a partir de estos estudios, una reflexión que acierte a poner en valor cuanto de fértil está presente en Panikkar; pero que, al tiempo, discierna con experto criterio cuáles fueron las limitaciones de la meditación panikkeriana, ella misma perfeccionable, como es natural. En este preciso alcance, nos atrevemos a sugerir que las nociones de advaita y a-dualidad no tienen por qué generalizarse hasta el punto de excluir todo otro método filosófico ni transformarse en la única o fundamental palanca de cualquier pensamiento certero. Así, López Quintás o Guardini han señalado, con acierto, que los contrastes en la realidad coexisten con las necesarias contradicciones; esto, sin obligación de eliminar por completo ninguno de estos dos cauces del pensar, como los místicos ejemplificaron al expresar que lo paradójico no fuerza a abandonar cualquier rastro de lo antinómico. Por esto mismo, una opción decidida en favor de la fe cristiana, que afirme a la vez la trascendencia divina y la encarnación del Verbo, lejos de conducir al fracaso en lo interreligioso, al manifestarse con claridad en las relaciones interculturales, funda cualquier encuentro sincero. Ello, eso sí, por supuesto, siempre

que se sostenga desde la actitud de profundidad y de vivencia personal que el mismo Panikkar testimonió, y que reveló elocuentemente con su plena reintegración a la Iglesia en su postrer momento.

Javier Barraca

JULIO BORGES (COORD.)
La crisis espiritual de la democracia.
I. Polarización, totalitarismo y relativismo

Sekotia. Córdoba 2026, pp. 336
ISBN: 979-13-87812-39-3

Podríamos empezar cualquier reseña de un libro publicado por la editorial Sekotia con un mismo primer párrafo estándar. Sería uno en el que ensalzáramos a la editorial por lo valientes que fueron al publicar una obra tan nutritiva intelectualmente, pero en el que lamentáramos a continuación su falta de profesionalidad a la hora de presentar un volumen medianamente bien editado.

La crisis espiritual de la democracia, una selección de textos de diferentes autores coordinada por Julio Borges Junyent, tributa como ejemplo de esto. Es un buen libro, pertinente y profundo, que hubiera merecido una mejor edición, con notas biográficas realmente informativas sobre sus autores y no, como en este caso, unas escuetas líneas en las que meramente se limitan a decirnos la universidad donde ejercen su labor docente. También se agradecería más contexto de los diversos trabajos, ya que parece evidente que muchos se publicaron antes en otros medios, o guardan relación con hechos concretos de la historia reciente española o venezolana, y aquí los leemos sin conocer las fechas y lugares de redacción. Un mejor maquetador y un corrector de estilo, en algunos casos, también hubiera sido de agradecer.

Pero obviando que la presentación es mejorable, si nos quedamos con el contenido, pocas lecturas de no ficción este año serán tan iluminadoras como este libro. Tiene además una característica especialmente rara en este tipo de obras colectivas, y es que aun teniendo dieciocho colaboradores —más el prólogo de Joseph Weiler—, no sentimos que sobra ninguno de los textos o que tiene una calidad menor que la media. Hay, eso sí, una gran variedad en el tono de los textos; hay algunos que se leen con la agilidad de un artículo de un periódico, otros que tienen la densidad de un *paper* académico. Pero todos tienen algo que aportar y ninguno resta calidad al conjunto.

El libro reparte los textos en cuatro secciones: “Las raíces de la crisis”, “Representación y polarización”, “Derecho y totalitarismo” y “Li-

bertad y relativismo”. Son cabeceras muy dicientes de la amplitud de los temas abordados, si bien el hilo común de los dieciocho textos es el que nos anuncia el título, que la democracia está en crisis, pero es una crisis más compleja y honda que la meramente política; estamos ante una turbulencia espiritual o, si se prefiere, metafísica. Ha habido una mutación en la esfera socio-política occidental que nos ha pillado desprevenidos, y que parece que ha echado a perder a la democracia, al menos en su sentido liberal e ilustrado.

Sabemos por Google que Julio Borges Junyent es un exiliado venezolano en España, y que muchos de los autores que le acompañan en este libro también lo son. Como es lógico entonces, la cuestión del chavismo está presente explícitamente en muchos capítulos. Hay uno en concreto de Paola Bautista de Alemán titulado “Partidos frágiles: la crisis espiritual de la representación política”, en el que siguiendo a Eric Voegelin, el gran filósofo católico alemán, trata de explicar el desmantelamiento de la democracia en el país sudamericano. Para esta autora, antes de analizar las cuestiones políticas hay que dar con el voegeliano “principio antropológico” que hace posible un determinado sistema político. Los regímenes no habitan en el éter, se enraízan porque grandes capas de la población los apoyan o, cuanto menos, los toleran. Para Paola Bautista de Alemán, por ejemplo, tan fundamental es entender los mecanismos autoritarios del chavismo como lo que pasa por la cabeza del *homo chavistus*, el tipo de ciudadano que los avala.

Otro autor venezolano, Juan Miguel Matheus, aporta otro de los textos que brillan con especial intensidad, “Del derecho pilático al derecho orwelliano”. Para este exiliado venezolano, que todavía hoy mantiene su silla de diputado en la Asamblea Nacional, el problema político deriva de la adulteración del derecho. En Occidente habríamos pasado de un “derecho pilático”, que se lava las manos ante la idea de verdad y se limita a acatar lo que las élites políticas demandan en el momento, a un “derecho orwelliano”, que directamente manipula ideológicamente cualquier proceso jurídico. Pero para Matheus un derecho desfondado de la idea de justicia no es más que una forma de violencia e ingeniería social sobre los pueblos.

Entre los autores españoles que contribuyen a esta obra, y que son todos interesantes, destacaríamos a José Antonio Marina y a Juan Manuel Burgos, lamentando la injusticia que le hacemos a los demás. El primero es el encargado del capítulo inicial, “La crisis espiritual de la política”, un texto atemporal y universal que marcará la dirección que

tomará el libro. En él el filósofo toledano plantea la defensa de una buena ciencia política que sirva a la inteligencia y a la ética.

El profesor Burgos, adalid de la filosofía personalista en nuestros lares, colabora, por el contrario, con un capítulo muy vinculado a la situación política española, y en concreto al gobierno de Pedro Sánchez, “El populismo en diez rasgos. Un análisis de su respuesta a la crisis de la democracia”. Su texto es brillante y a la par de una vigencia descorazonadora. Nos lleva a concluir que la descomposición de la democracia es la misma en todo el mundo y únicamente varía el grado en el que todo está sucediendo.

Juan Rodríguez Hoppichler

JAIME RODRÍGUEZ DÍAZ Y ENRIQUE TAPIA SANZ
Es bueno que existas.
Una guía para comprender la Teología del cuerpo
de san Juan Pablo II

Editorial Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2025, pp. 224
ISBN: 979-13-87731-04-5

El libro “Es BUENO que EXISTAS. Una guía para comprender la Teología del cuerpo de san Juan Pablo II”, de Jaime Rodríguez Díaz y Enrique Tapia Sanz, presenta de manera clara, cercana y profundamente positiva el núcleo del pensamiento de san Juan Pablo II sobre el cuerpo, el amor humano y la vocación al amor. Desde la Introducción, los autores explican que el libro nace de muchos años de experiencia en cursos de Teología del cuerpo y del impacto que expresiones como “Es bueno que existes”, “Estás bien hecho” o “Tu vocación es el amor” han tenido en personas heridas por historias de sufrimiento afectivo, sexual o familiar, ejemplificadas en testimonios como los de Elena, Alex o Isabel. El propósito declarado es traducir un corpus denso y filosóficamente exigente a un lenguaje accesible para el hombre y la mujer de hoy, integrando Escritura, Magisterio, experiencia pastoral y una fuerte tonalidad esperanzadora.

La primera parte del libro expone la antropología teológica fundamental de la Teología del cuerpo a través de tres capítulos: el hombre originario, el hombre histórico y el hombre escatológico. En “El hombre originario” se leen Génesis 1 y 2 como claves de la identidad humana, desarrollando la soledad, la unidad y la desnudez originarias como experiencias que revelan el significado filial, esponsal y fecundo del cuerpo, subrayando que “es bueno que existen” y que el ser humano es creado “muy bueno”. Este capítulo muestra con especial acierto que el cuerpo, en su masculinidad y feminidad, es imagen de Dios y signo de vocación a la comunión, insistiendo en la igual dignidad y complementariedad recíproca de varón y mujer, así como en la “hermenéutica del don”: la vida recibida como regalo que se realiza al darse cuenta. “El hombre histórico” analiza las palabras de Jesús en el Sermón de la montaña sobre el adulterio en el corazón para mostrar cómo el pecado hiere la mirada y el deseo, transformando el erotismo en concupiscencia, pero al mismo tiempo cómo Cristo redime el corazón y hace posible una nueva forma de amar. “El hombre escatológico” profun-

diza en la resurrección de la carne, la espiritualización y divinización del cuerpo y la comunión de los santos, mostrando que la sexualidad y el amor humano están orientados a su plenitud definitiva en Dios, sin reducirse a lo biológico ni a lo meramente psicológico.

La segunda parte entra en las grandes vocaciones y formas históricas del amor cristiano: la virginidad, el matrimonio y la fecundidad. El capítulo sobre la “Virginidad cristiana” presenta la virginidad, el celibato y la continencia por el Reino no como negaciones, sino como expresión plena del significado esponsal y fecundo del cuerpo, abierta a una fecundidad espiritual real; se explican las palabras de Cristo sobre los “eunucos por el Reino”, la complementariedad entre matrimonio y virginidad, el sentido del celibato sacerdotal y se trata con sensibilidad la cuestión de la soltería. El capítulo “Matrimonio cristiano” es uno de los núcleos más ricos: a partir del Cantar de los Cantares, del matrimonio de Tobías y Sara y de Efesios 5, se muestra el matrimonio como sacramento, como signo eficaz de la alianza entre Cristo y la Iglesia, reinterpretando con categorías personalistas expresiones difíciles como “cabeza” y “sumisión” en clave de mutua donación y “bi-subjetividad” de los esposos. En “Amor y fecundidad” se profundiza en la verdad del lenguaje del cuerpo en el acto conyugal, en la paternidad y maternidad responsables y en la espiritualidad conyugal, integrando la enseñanza de documentos como *Humanae Vitae* y *Familiaris Consortio* y presentando la apertura a la vida como dimensión constitutiva del amor conyugal, discernida con prudencia, oración y sentido de responsabilidad.

A lo largo del libro se insertan testimonios, breves oraciones, preguntas para la reflexión y llamadas a la acción que ayudan a “bajar” las ideas de la cabeza al corazón, convirtiendo la obra no solo en un manual doctrinal, sino en una auténtica herramienta de acompañamiento espiritual y pastoral. Los autores se apoyan en un aparato de fuentes bien seleccionadas (Escritura, Vaticano II, magisterio de Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco, además de referencias filosóficas, como Nietzsche, Marías o alusiones a la ciencia contemporánea), pero siempre con un lenguaje accesible y cercano. En conjunto, el libro ofrece una síntesis muy lograda: fiel al pensamiento de san Juan Pablo II, atenta a las heridas y desafíos culturales actuales, expresada con claridad pedagógica y tono profundamente positivo, mostrando que la Teología del cuerpo no es un simple tratado de moral sexual, sino un verdadero “Evangelio del cuerpo” que anuncia al lector que su cuerpo, su historia y su vocación al amor están llamados a ser lugar de redención, alegría y esperanza.

Francisco José Arrocha

Fundación Emmanuel Mounier. Salamanca 2025, pp. 118.
ISBN: 978-84-15809-91-3

Las primeras páginas de la obra nos presentan una vida consagrada a la búsqueda del saber, profundamente marcada por la impronta de su maestro, Ortega y Gasset. A través del contacto con otros pensadores, una intensa labor docente y una prolífica producción escrita, el autor se abre paso —incluso en medio de la desgracia de la guerra y un entorno hostil— con un compromiso fuerte con la verdad y una fidelidad a su propio pensamiento. Como suele ocurrir con los grandes filósofos, no fue profeta en su tierra: mientras aquí la cerrazón ideológica le cerraba puertas, en Estados Unidos era valorado como pensador y se le abrió un horizonte de posibilidades. Ciertamente, aquel terreno que se abonaba lejos de su tierra fructificaría, tiempo después, en España. Con el firme propósito de divulgar el pensamiento de Ortega y Gasset, que consideraba necesario para el futuro de la España que habría de resurgir de aquella época oscura, permaneció fiel a lo que entendía como su misión vital. La influencia de Marías se extendió al ámbito social, intelectual, cultural, artístico e incluso eclesial, como demuestra su participación en varias sesiones del Concilio Vaticano II.

Se ha dicho en ocasiones que la civilización se edifica sobre la base de figuras que actúan como referentes. Hoy, Julián Marías bien puede servir de modelo para la España en que vivimos, cuya polarización política en torno a la Guerra Civil esteriliza cualquier debate desde la razón. Por su experiencia directa de aquella tragedia, Marías puede ayudar, a través de su obra, a reconstruir la convivencia. No en vano se le denomina en el libro “el intelectual de la convivencia”, por haber sido un defensor de la libertad y la democracia que conoció de primera mano el horror del totalitarismo. Su compromiso central con la dignidad de la persona, la libertad y la verdad son los principios que orientaron su pensamiento, y pueden servir para fracturar esa cerrazón totalitaria que conduce a la ausencia de verdad y, en la lógica de nuestro autor, a la pérdida de la libertad y, por tanto, a la servidumbre. Y un filósofo no puede ser siervo, sino dueño de su propio pensamiento.

Esta introducción biográfica, que da cuenta de la talla intelectual del pensador, se encuentra enriquecida —o mejor dicho, coronada— por los frutos de su esfuerzo, materializados en una ingente obra. Entre sus títulos más destacados cabe mencionar *Antropología de la metafísica*, la *Historia de la Filosofía*, *Miguel de Unamuno*, *Ortega y tres antípodas*, la creación del Instituto de Humanidades, el *Breve tratado de la ilusión* o su reflexión sobre *La felicidad humana*, sin olvidar sus numerosísimas conferencias y otras publicaciones. Constituyó un descubrimiento personal conocer su afición por la fotografía, y creo que, si a través de sus escritos accedemos a su vida interior y su pensamiento, en sus fotografías encontramos una plasmación más objetiva e intencionada de la mirada de Marías, una atención focalizada en realidades concretas.

Una clave fundamental de su pensamiento y de la cual irradian muchas categorías que hacen entendible a la persona en su dimensión más íntima como social es la persona. La persona, en su dimensión espiritual y material, como punto de partida: una antropología concreta y proyectiva. Para Julián Marías, el ser humano no es una abstracción, sino una realidad dotada de una dimensión personal e intransferible. Es precisamente desde la persona —entendida como punto de origen ineludible— desde donde debe partir toda reflexión filosófica. Así, la vida no es algo ajeno o desgajado de la filosofía, sino que brota de ella y de la experiencia que en ella se arraiga. Cada persona es singular en su existencia, única e irrepetible, y se despliega en el tiempo, que no es mera sucesión de acontecimientos, sino el ámbito mismo de lo vital. De ahí que la existencia posea, necesariamente, una dimensión biográfica.

En su *Antropología metafísica* (1970), Marías reformula la pregunta clásica sobre el ser humano, desplazando el enfoque desde el qué es —propio de las cosas— al quién es, propio de la persona. La realidad humana es, así, una existencia concreta, irrepetible e inseparable de su circunstancia. “Somos hechos en serio y no en serie”, podríamos decir. Además, la persona se concibe como una potencia continua de ser, proyectada hacia el futuro, en un despliegue incesante que Marías denomina futurizo. Es en este movimiento hacia adelante donde la persona se va construyendo a sí misma.

Interesante me ha parecido su reflexión sobre el rostro. El “rostro” se erige en símbolo de esa dimensión proyectiva: es donde el yo se muestra al mundo, revelando no solo lo que la persona es, sino también hacia dónde se dirige. Siempre hacia adelante, en relación consigo misma, pero también en esencial necesidad de los demás. Marías habla de la condición menesterosa del ser humano, de esa necesidad radical de algo

que lo trascienda, lo cual da lugar a la idea de salvación: la búsqueda de plenitud como característica propia no solo del que existe, sino del que busca.

Un eje central de su pensamiento es la concepción de la filosofía como orientación vital, una concepción práctica que ayuda a vivir en el mundo. Conocer la realidad permite mantener un equilibrio entre el mundo que pensamos y el que experimentamos, pues este último es, en gran medida, una construcción interpretativa. Vivimos y pensamos el mundo —nuestro mundo— de una manera determinada. Ante la realidad, la persona se sitúa de un doble modo: observándola como hecho externo y apropiándose personalmente, dotándola de sentido. No solo percibimos la realidad; la interpretamos y, con ello, la transformamos.

Una categoría especialmente sugerente en Marías es la que atiende a la realidad de la persona en su autobiografía. No solo somos, sino que tenemos una historia que se ha ido desplegando desde el nacimiento. Somos conscientes de que somos y podemos narrar nuestra vida. Esta no se reduce a biología; tenemos una biografía que se abre en múltiples trayectorias. Nuestras circunstancias son dadas, pero elegimos cómo vivirlas. En medio de ellas descubrimos nuestra vocación, y la autenticidad consiste en ser fiel a ella dentro de nuestro proyecto vital, como actores en el mundo. Estamos situados en un entorno concreto desde el que nos proyectamos hacia el sentido que queremos dar a la vida, lo que se conoce como la estructura vectorial de la vida.

La vida no es lineal; se nos presentan caminos y posibilidades, pero siempre hay que elegir. Es el momento de existir y de ser. Avanzamos optando y renunciando: es el drama de lo posible. Nuestro conocimiento se completa cuando tomamos conciencia tanto de lo elegido como de lo relegado. La elección vital no es meramente circunstancial; tiene un carácter ontológico, pues en las decisiones se juega el quién queremos ser, conformando así la trayectoria efectiva de la existencia. Todo ello se integra en nuestra narración: en cierto sentido, somos lo que nos contamos.

Un aspecto luminoso de su pensamiento es la condición amorosa, que surge de entender al ser humano como un ser deseante, anclado en un anhelo profundo de plenitud. Para Marías, el amor implica proyección y compromiso; es crear una historia conjunta con el otro e instalarse en un mundo compartido. En el amor no solo nos encontramos con otra persona, sino que somos en relación con ella: orientamos nuestra existencia hacia quien amamos, hasta el punto de que la vida pierde sentido sin su presencia. El amor, por tanto, nos afecta y nos transforma en lo más íntimo de nuestro ser.

Otra categoría clave que resalto en mi reflexión es la de temple. Este concepto describe el modo particular en que nos adaptamos y posicionamos ante la realidad que nos rodea. No se trata de una aceptación pasiva o impasible, sino de una forma de estar en el mundo, moldeada por factores biológicos, históricos, sociales y culturales. El temple es lo que nos instala en la existencia, definiendo nuestra actitud vital y nuestra manera de habitar el presente.

Para Julián Marías, la vida humana se estructura en un tiempo vivido, una experiencia empírica que define nuestra existencia finita. Este carácter limitado del tiempo —articulado en instantes únicos e irreversibles— es el origen del drama temporal que marca nuestra biografía. La vida se nos presenta como una narración en marcha, que se va haciendo en y con el tiempo, nunca desde la nada, sino en constante diálogo con las circunstancias y en búsqueda perpetua de sentido. En este relato, la muerte emerge no como un mero final, sino como un horizonte que transforma radicalmente a la persona y, al cerrar el ciclo vital, lo ilumina todo. La reflexión sobre ella resulta esencial, pues instauro en nosotros una inseguridad existencial constitutiva, recordándonos que vivir es, en el fondo, avanzar hacia un término que da significado al camino.

Finalizo esta reseña con otro concepto importante en la reflexión de Julián Marías, la felicidad. La felicidad es una aspiración irrenunciable, pero no un estado fijo. La concibe como una condición dinámica vinculada a su idea de futurición: se mide tanto en el presente como en el horizonte vital, realizándose continuamente. En ello radica su paradoja: se busca de modo permanente, pero nunca se alcanza del todo, como agua que se escapa entre las manos. Cada elección implica renunciar a otras formas posibles de ser feliz, por lo que solo se experimenta de manera fugaz, en instantes que no perduran. Así, lejos de ser una meta, la felicidad es para Marías una vocación y un proyecto permanente, la tarea que da sentido al despliegue mismo de la existencia.

La obra y el pensamiento de Julián Marías que nos presenta este libro de Pedro José Grande Sánchez, se revelan como un legado importante a conocer. Su trayectoria vital, ejemplar en su tenacidad por la verdad y su compromiso cívico, junto con su sistema filosófico, anclado en la realidad concreta, irrepetible y proyectiva de la persona, constituyen una solución contra la despersonalización ideológica y la polarización que paraliza el debate público. Desde su antropología metafísica —que traslada la pregunta del qué al quién— hasta sus reflexiones sobre el amor; la temporalidad, la muerte o la felicidad entendida como vocación, Marías elabora un pensamiento que no aspira solo a interpretar la vida, sino a

darle rumbo. Su defensa radical de la libertad, enraizada en la dignidad personal y en la asunción dramática de nuestra condición finita y menesterosa, señala un camino para reconstruir, desde la razón, el tejido de la convivencia. Leer a Marías hoy no es un mero acto de erudición, sino una invitación a asumir, con temple propio, la tarea inacabada de forjar una existencia auténtica y un espacio común fundado en la verdad. Su figura emerge así, no solo como el discípulo más lúcido de Ortega, sino como un filósofo dueño de su pensamiento, cuyo mensaje sigue interrogándonos y desafiándonos a ser, también nosotros, señores del nuestro.

Valentín González

DOMÈNEC MELÉ,

*Fundamentos para una empresa humanista
centrada en la persona*

EUNSA, Madrid 2021, pp. 460.

I.S.B.N.: 978-84-313-4002-5

La obra de Domènec Melé representa uno de los aportes más sólidos y sistemáticos al pensamiento empresarial humanista contemporáneo. Su mérito radica en rescatar la pregunta filosófica de raíz aristotélica: ¿cuál es la finalidad propia de la empresa como realidad social? Frente a una literatura dominada por la racionalidad instrumental, Melé propone un giro personalista que recoloca a la *persona* como principio, centro y fin de la actividad económica. No se trata de un añadido ético, sino de una reconfiguración ontológica de la empresa a partir de una antropología integral.

El autor, reconocido por su trayectoria en ética empresarial y por su diálogo con las tradiciones filosóficas clásicas, articula su planteamiento en siete capítulos que transitan desde los fundamentos antropológicos hasta la praxis organizacional. Su enfoque se nutre de tres corrientes convergentes: la metafísica aristotélico-tomista, el personalismo de Karol Wojtyła y la ética de las virtudes de Alasdair MacIntyre. De esta síntesis emerge un marco conceptual que conjuga rigor filosófico con aplicabilidad organizacional.

En el capítulo 1, Melé inicia con una relectura del concepto de persona desde categorías personalistas clave: autoposesión, autogobierno y autodeterminación, que Wojtyła identificó como estructuras dinámicas del obrar humano. La persona no es individuo aislado ni elemento del engranaje productivo; es sujeto moral capaz de orientarse libremente hacia el bien y de trascenderse en la comunión con otros. Este fundamento, enraizado en la tradición tomista, concibe la dignidad como perfección ontológica que exige un orden ético y social adecuado. En este punto, la empresa aparece como una *comunidad de personas* —no de recursos— cuya razón de ser reside en promover el florecimiento humano mediante el trabajo. El mensaje central es la Persona y su dignidad como fundamentos antropológicos.

El segundo capítulo aborda el trabajo desde la perspectiva del *actus humanus*, actividad mediante la cual el ser humano se perfecciona. Melé rechaza el utilitarismo que reduce el trabajo a mercancía o factor de producción, y recupera la noción aristotélica de *praxis*, en la que el obrar es valioso por sí mismo. Este enfoque enlaza con MacIntyre, quien distingue entre *bienes internos* (excelencia, virtud, sentido) y *bienes externos* (beneficio, reconocimiento). Melé propone su integración jerárquica: el trabajo bien ordenado permite ambos, pero subordina la ganancia a la virtud.

En el tercer capítulo, el autor plantea una crítica de las principales corrientes éticas aplicadas a los negocios —utilitarismo, deontologismo y relativismo— para mostrar sus limitaciones ante la complejidad moral de la acción empresarial. Su propuesta se apoya en una ética de fines integrales, en la cual el bien común es el criterio normativo de toda decisión. La ética no es un suplemento decorativo, sino la forma propia de la racionalidad práctica del directivo, quien ejerce prudencia (*phronesis*) en el discernimiento del bien concreto en cada situación. En este punto, Melé recupera la noción aristotélica de prudencia como virtud del liderazgo y la reformula en clave de *autoridad servicial*.

El liderazgo humanista, tal como lo entiende Melé, se contrapone al modelo burocrático-eficientista descrito por MacIntyre: el “gerente” instrumentalizado por la lógica del rendimiento. Frente a ello, el líder virtuoso ejerce una autoridad prudente, orientada al desarrollo de las personas y al servicio del bien común. La empresa deja de ser un sistema técnico y se revela como comunidad moral. La autoridad se mide por su capacidad de generar confianza, justicia y participación, no solo resultados económicos. Estas son las ideas claves del capítulo 4.

Muy acorde con los actuales debates, en el capítulo 5 Melé sitúa la responsabilidad social y ecológica en el corazón mismo de la empresa, no en su periferia filantrópica. Inspirado en la doctrina tomista del *bonum commune* y en el principio de subsidiariedad, sostiene que la empresa participa del bien común cuando produce bienes verdaderamente buenos y cuando promueve condiciones para el desarrollo integral de sus miembros. La sostenibilidad, por tanto, no es simple estrategia reputacional, sino exigencia ética derivada de la naturaleza relacional del ser humano y de su responsabilidad ante la creación.

El capítulo 6, sobre el bien común, sintetiza la dimensión social de la empresa como comunidad intermedia entre la persona y el Estado. El bien común no se identifica ni con la suma de bienes individuales ni con la imposición del bien colectivo, sino con las condiciones que

permiten a cada persona realizar su perfección. En este punto, Melé converge con las investigaciones de autores como Argandoña y las de Sison y Fontrodona al concebir la empresa como ámbito de cooperación donde los bienes producidos (*poiesis*) y el trabajo colaborativo (*praxis*) se integran en una misión dual: interna (florecimiento personal) y externa (servicio social).

El capítulo final se centra en un análisis que retoma las cuatro causas aristotélicas para describir la empresa como realidad ontológica compleja:

- *Material*: personas y recursos.
- *Formal*: relaciones cooperativas que le dan estructura.
- *Eficiente*: el trabajo y la acción coordinada de quienes la integran.
- *Final*: el bien común.

Esta estructura causal permite superar tanto el reduccionismo contractualista de la economía neoclásica como el idealismo moralizante de ciertos enfoques críticos. La empresa, entendida así, es una comunidad intencional de acción que participa del orden moral y teleológico del obrar humano.

Desde una perspectiva de filosofía aplicada a la gestión, *Fundamentos para una empresa humanista centrada en la persona* ofrece un marco normativo robusto, y deja abiertas las cuestiones prácticas a futuras investigaciones. ¿Cómo operacionalizar conceptos como *auto-determinación* o *causa final* en estructuras sometidas a la presión del mercado financiero? Melé reconoce la tensión entre ideal normativo y facticidad, proponiendo la *virtud institucional* como mediación: las prácticas corporativas pueden configurarse como hábitos colectivos orientados al bien común. Este es un punto de convergencia fecundo con la teoría de las instituciones virtuosas de Moore y con el liderazgo prudencial que el personalismo contemporáneo reivindica.

La obra de Domènec Melé constituye un hito en la renovación del pensamiento organizacional desde la filosofía personalista. Al articular a Aristóteles, Tomás de Aquino y Wojtyła, logra fundamentar una antropología de la empresa que trasciende tanto el economicismo como el moralismo. Su propuesta no idealiza la organización, sino que la reintegra en el horizonte de la acción humana como espacio de sentido, responsabilidad y crecimiento. En tiempos de fragmentación ética y tecnificación empresarial, este libro ofrece una visión profundamente

racional y esperanzadora: la empresa puede ser, si se construye sobre fundamentos humanistas, un auténtico lugar de *florecimiento humano*.

Gonzalo R. Núñez U.

JORGE JOSÉ MIRÓ,

*“Nos hiciste para ti, Señor”.
Algunas claves de la antropología teológica
de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*

Tirant humanidades, Valencia 2025, pp. 514

ISBN: 978-84-1081-188-1

El pensamiento de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI es sin duda uno de los más extensos de entre los teólogos y filósofos de todo el siglo XX. Sus obras —normalmente relacionadas con la teología— abarcan toda clase de temas, discusiones, debates y teorías. Con toda certeza, no es posible entender la historia reciente de la Iglesia sin conocer su figura y su pensamiento.

Para quienes ya están familiarizados con la materia, las obras de *Jesús de Nazaret*, *Introducción al cristianismo* y sus libros-entrevista han constituido una forma rápida y sencilla de acercarse a sus meditaciones. Sin embargo, la obra de Ratzinger, primero como teólogo y luego como Pastor de la Iglesia universal, contiene numerosos otros tesoros que a veces son difíciles de encontrar. Puesto que su producción es tan dilatada, en numerosas ocasiones resulta difícil encontrar un punto por donde comenzar a estudiarlo. Parece que ante la enorme lista de intervenciones, escritos, presentaciones, libros, documentos, homilías y correcciones que ha redactado con su pluma el teólogo alemán, es imposible tomar una idea clara y articular un análisis sistemático para estudiar en profundidad el pensamiento del autor.

Es por ello que esta monografía que aquí se presenta titulada *Nos hiciste para ti, Señor. Algunas claves de la antropología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI* del Dr. D. Jorge José Miró Miró se ha situado rápidamente como un estudio completamente recomendable para conocer la antropología de Benedicto XVI. El objetivo del libro es claro: exponer los principales ejes de la antropología teológica ratzingeriana como son la dimensión relacional de la persona humana, así como su dignidad singular como *imago Dei* o su originaria orientación a la amistad con Él.

Esta obra transmite los temas fundamentales tratados por Ratzinger/Benedicto XVI en su concepción antropológica, y para ello, cuenta

no únicamente con abundantes referencias a la obra del autor, sino también con numerosas citas y alusiones a otras obras de grandes estudiosos del pensamiento del pontífice, como son Pablo Blanco-Sarto, Georg Ganswein, Claudio Berterio, Tracey Rowland, Wiedenhofer, entre otros. En efecto, las contribuciones de estos autores proporcionan siempre a lo largo del texto distintas oportunidades para que el lector pueda profundizar los temas que debido a la extensión y los límites del trabajo deben quedar necesariamente en el tintero.

Esta monografía cuyo origen fue la tesis doctoral del autor se ofrece al lector como una de las más completas reflexiones acerca de las claves de la persona hoy. La precisión y profundidad de los escritos ratzingerianos quedan totalmente expuestos gracias al hilo conductor marcado por el autor, y de esta manera, la persona, su ser, sus relaciones, su dignidad, su cuerpo y todo su conjunto queda situado en el primer plano para seguir siendo objeto de estudio.

El Dr. D. Jorge José Miró Miró propone en primer lugar acudir al primado de la razón creadora como primer paso de acercamiento a la reflexión de la persona. Ratzinger consideró siempre clave el problema del origen del hombre. Para el teólogo, luego pontífice alemán, el mundo y la persona deben de ser comprendidos como una creación atribuida a un Dios que crea y ama. En el origen de la persona está siempre el amor, pero también su *telos* está referido a esta realidad.

Dios es el principio y el fin de la persona humana, su origen y su meta, el Alfa y la Omega. Este es el primero de los puntos de la antropología ratzingeriana. No es posible entender al hombre si no se le concibe como criatura divina. La persona no es únicamente una entidad corpórea, sino que está configurada también por su dimensión espiritual.

Quizá, llegados a este punto del presente texto, una vez introducido el punto clave de la obra presentada, algún lector se plantee la necesidad de observar una antropología teológica. ¿Es necesario incorporar a Dios para hablar del hombre?, ¿no se puede plantear una antropología filosófica sin fisuras dejando aparte la cuestión de Dios? En definitiva, ¿no se puede dejar la fe a un lado y trabajar con la fuerza empírica de la razón? Ratzinger en su corpus filosófico siempre consideró esta cuestión.

Y es que la filosofía cometería un error si pretendiese valerse por sí misma. Todas las corrientes filosóficas han surgido siempre del contacto con la cultura y la realidad de la fe. En numerosas ocasiones es esta última la que ha proporcionado las intuiciones que han servido de aliciente para dar rienda suelta al discurso de la razón.

Así pues, para Ratzinger, Dios no es un mero ente sobre el que se puede reflexionar, para el alemán Él es la *figura antropológica fundamental* porque, por su esencia, Dios es un total «Ser-para» (haciendo referencia a la persona divina del Padre), «Ser-desde» (el Hijo) y «Ser-con» (el Espíritu Santo).

La estructura del libro está dividida en dos partes, que hacen referencia a dos etapas de la vida de Joseh Ratzinger. La primera de ellas está dedicada concretamente a esta Razón Creadora que fundamenta toda antropología desde la perspectiva de Joseph Ratzinger como teólogo hasta su elección como pontífice. Los tres primeros capítulos son una síntesis de todos los escritos del teólogo desde donde se extraen las claves fundamentales de forma de concebir al hombre.

Por otra parte, la segunda fase de la obra nos muestra dichas claves en el magisterio del ya pontífice Benedicto XVI. Algunos aspectos de su pensamiento acerca del hombre toman un cariz especial gracias al ministerio petrino. Las reflexiones del papa en torno al hombre y al Dios-amor son transmitidas de una manera distinta, el solio de Pedro acentúa aún más la universalidad del mensaje que venía exponiendo Ratzinger en toda su trayectoria, y el Dr. D. Jorge José Miró Miró advierte esta variación en la forma. En sus intervenciones y escritos se puede observar una de sus más grandes virtudes: la catolicidad (universalidad).

La monografía termina finalmente con un capítulo que presenta trece conclusiones, las cuales condensan desde la obra de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI el mensaje antropológico cristiano, y es que este, en definitiva, armoniza perfectamente con las exigencias propias de la razón.

En síntesis, el itinerario que se propone en las poco más de quinientas páginas del libro que aquí presentamos, no es otra cosa que una completa y profunda reflexión acerca del hombre desde una perspectiva ratzingeriana. Y el público general no puede permitirse hoy dejar pasar una oportunidad tan excelente para poner en el centro, una vez más y de manera fidedigna, a la persona vista desde su plenitud.

Juan de Dios Smith

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

