

EL MISTERIO DE LA PERSONA  
Reflexiones antropológicas  
en la senda del Concilio Vaticano II

EL MISTERIO DE LA PERSONA  
Reflexiones antropológicas  
en la senda del Concilio Vaticano II

*K. Wojtyła*  
*K. Guzowski*  
*M. Serretti*  
*R. Gibu*  
*A. Giacchetti*  
*M. Pollini*  
*J. Olaechea*  
*P. L. Landsberg*



Arequipa, 2016

## EL MISTERIO DE LA PERSONA

Reflexiones antropológicas en la senda del Concilio Vaticano II

Serie MYSTERIUM PERSONAE

### CUIDADO EDITORIAL

Luis Alonso Ramos

### CORRECCIÓN

Daniel M. Lira

### TRADUCCIÓN

Ricardo Gibu

Javier Vera

Adrian Taranzano

Luis Alonso Ramos

### DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

Johseline Perochena C. de Sumaria



© Universidad Católica San Pablo

Urb. Campiña Paisajista s/n, Quinta Vivanco, Barrio de San Lázaro, Cercado  
Arequipa - Perú

Teléfono: (+51 54) 60 5630, anexo 458

E-mail: [cepc@ucsp.edu.pe](mailto:cepc@ucsp.edu.pe)

Página Web: [ucsp.edu.pe/personaycultura/](http://ucsp.edu.pe/personaycultura/)

ISBN: 978-9972-825-93-4

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-08268

Impreso en Lettera Gráfica S.A.C.

Av. La Arboleda 431 - Ate

Lima - Perú

Teléfono: (+51 1) 340 2200

RUC: 20507839283

Primera edición: 31 de julio de 2016

Tiraje: 800 ejemplares

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia o grabación, sin la autorización escrita del autor y los titulares del copyright.

---

P. JORGE OLAECHEA CATTER

P. Jorge Olaechea Catter, sacerdote peruano. Teólogo y Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense. Ha sido docente en la facultad de filosofía de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Actualmente es Asistente General de Espiritualidad del Sodalicio de Vida Cristiana y encargado de diversos proyectos de formación en la comunidad.

---



## LA REALIDAD DE LA PERSONA

P. JORGE OLAECHEA C.

«La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica»<sup>1</sup>. Con estas palabras de su encíclica *Fides et ratio*, el Papa San Juan Pablo II no solo destacaba la íntima conexión entre metafísica y antropología, sino que indicaba a la persona como *locus praecipuum* para la comprensión de la realidad en su consistencia última.

El objetivo de este trabajo es, por un lado, colocar la reflexión personalógica en perspectiva y preguntarnos por su sentido en la cultura de nuestros días. Por otro lado, siguiendo las meditaciones de algunos autores emblemáticos, busca ofrecer una síntesis de la realidad que la noción de persona expresa cuando se refiere al ser humano.

### I. ¿ES IMPORTANTE LA REFLEXIÓN SOBRE LA PERSONA HOY?

¿Por qué ocuparnos de la cuestión de la persona en absoluto? Nos interrogamos acerca de la relevancia del tema, y especialmente de

---

1. S. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, p. 83.

su relevancia en nuestros días, marcados por lo que algunos han llamado un pensamiento «post-humanista» que habría llegado a anunciar, como consecuencia lógica del anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, la desaparición del hombre. En este contexto —que buscaremos precisar brevemente—, ¿es relevante hablar de nuevo sobre el hombre, y más precisamente, es relevante hablar de nuevo sobre su «ser persona»?

Son famosas las palabras de Michel Foucault en las últimas páginas de *Les mots et les choses*, escritas en 1966 y consideradas una especie de emblema de lo que el pensamiento filosófico de fines de milenio habría luego puesto en evidencia sobre el ser humano y su lugar en la realidad:

En nuestros días —y Nietzsche señala aquí también el punto de inflexión—, lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el *fin del hombre* (este desplazamiento mínimo, imperceptible, este retroceso hacia la forma de la identidad que hacen que la finitud del hombre se haya convertido en su fin); se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos [...]. Así, el último hombre es a la vez más viejo y más joven que la muerte de Dios; dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está avocado él mismo a morir; dioses nuevos, los mismos, hinchán ya el Océano futuro; *el hombre va a desaparecer*. Más que la muerte de Dios —o más bien, en el surco de esta muerte y de acuerdo con una profunda correlación con ella—, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino; es el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras; es la dispersión de la profunda corriente del tiempo por la que se sentía llevado y cuya presión suponía en el ser mismo de las cosas; es la identidad del Retorno de lo Mismo y de *la dispersión absoluta del hombre*. [...] En nuestros días, el hecho

de que la filosofía esté siempre y todavía en vías de terminar y el hecho de que en ella, pero más aún fuera de ella y contra ella, tanto en la literatura como en la reflexión formal, se plantee la cuestión del lenguaje, *prueban sin duda que el hombre está en vías de desaparecer*<sup>2</sup>.

¿Es esto así? ¿Los tiempos en que vivimos estarían marcados por esta «dispersión absoluta» del hombre indicada por Foucault, por su desaparición o su fin? Y si el análisis del filósofo francés es correcto, ¿tiene sentido en este contexto seguir insistiendo en una búsqueda filosófica que ponga al centro de su interés teórico esta realidad caduca?

### *1.1. Pensar en el vacío del hombre desaparecido*

Un primer lugar en donde podemos buscar una respuesta a la pregunta sobre la «muerte del hombre» y sobre la correspondiente relevancia de un discurso personológico, es en el ámbito de la reflexión misma acerca del ser humano. En este caso, una primera posibilidad de que el vaticinio de Foucault se haya hecho realidad, se sitúa a nivel del discurso sobre el hombre, especialmente del discurso filosófico dominante.

«Actualmente —precisa el filósofo francés— sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido»<sup>3</sup>. Y buena parte de la filosofía contemporánea ha hecho y sigue haciendo precisamente esta operación: eliminar al hombre del pensamiento para seguir pensando al interno de esta eliminación.

---

2. M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México D.F. 2005<sup>32</sup>, pp. 373-374. *Cursiva nuestra*.

3. *Ibid.*, pp. 332-333.



Ya en la segunda mitad del siglo XX, cuando Foucault escribe, se está concluyendo una primera fase de descentramiento del sujeto, por obra de corrientes de pensamiento que van de un Heidegger, intérprete de Nietzsche, para quien «al fondo del proceso deconstructivo del sujeto y de la persona no encontramos sino el lenguaje, es decir el ser captado en el mero ejercicio interpretativo de una condición histórica determinada»<sup>4</sup>; al estructuralismo de Lévi-Strauss, que en su introducción a *Mito y significado*, llega a afirmar tranquilamente que «el “yo” no existe», ya que «cada uno de nosotros es una especie de encrucijada donde suceden cosas, encrucijadas que son puramente pasivas»<sup>5</sup>; de Althusser, para quien la historia se reduce a «un proceso sin sujeto ni fin»<sup>6</sup>; o de Lacan, que en su versión del psicoanálisis plantea «la disolución del yo en un inconsciente articulado lingüísticamente»<sup>7</sup>.

- 
4. C. Vinti, «Ambiguità e decostruzione della persona», en A. Rigobello, *La persona e le sue immagini*, Urbaniana University Press, Roma 1999, p. 101.
  5. C. Lévi-Strauss, *Mito y significado*, Alianza Editorial, Buenos Aires 1986, p. 24. Se trata aquí de la sustitución del ser personal libre del hombre con un espacio antropológico neutralizado (cf. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2004<sup>3</sup>, 338). En una de sus obras de mayor éxito, *El pensamiento salvaje*, dialogando con la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, Lévi-Strauss afirma: «creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo», y esto se realizaría resolviendo «lo humano en lo no humano» (C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México 1964, p. 357).
  6. L. Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Siglo XXI, Buenos Aires 1974, p. 68. Cf. A. Badiou, *Metapolitics*, Verso, London 2005, pp. 58-67.
  7. D. Innerarity, *Dialéctica de la modernidad*, RIALP, Madrid 1990, p. 39. «El estructuralismo se ha caracterizado generalmente por una impostación metodológica antihumanística y en neta antítesis con todas aquellas filosofías (como por ejemplo el espiritualismo, el personalismo, el existencialismo y la fenomenología) que, si bien con diversas acentuaciones, han puesto al centro de su reflexión al hombre: los estructuralistas reivindican el primado de la estructura sobre el hombre. [...] En las dinámicas de las estructuras el sujeto humano, entendido como libertad y creatividad productiva, no juega ningún papel» (T. Valentini, «Il problema della soggettività nella filosofia francese del Novecento:

La constante de la antropología de fines de milenio, en medio de una diversidad de disciplinas, perspectivas y propuestas, podría ser individuada justamente en este tentativo de «deconstrucción» del sujeto personal<sup>8</sup>. En el recorrido que Carlo Vinti realiza de la historia de este tentativo, Foucault vendría a representar «el punto extremo de la parábola del deconstruccionismo contemporáneo, de un movimiento de pensamiento que tiene raíces lejanas y que encierra una pluralidad de ramificaciones, de tendencias contrastantes entre ellas»<sup>9</sup>.

En su propuesta —que consideramos paradigmática de este proceso—, Foucault reconoce ciertamente el lugar que la antropología ha tenido en cuanto «disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros»<sup>10</sup>. Al mismo tiempo, sin embargo, señala la dirección de salida de este «sueño antropológico»: el análisis crítico —arqueológico— que denuncia las condiciones práxicas que históricamente han constituido lo que esta mentalidad antropológica ha hipostatizado como una realidad, y que seguimos llamando «hombre» (sujeto, yo, persona). Esta sedimentación antropológica

---

percorso tra differenti contesti speculativi e metodi d'indagine», en *Soggetto e persona nel pensiero francese del Novecento*, Riuniti, Roma 2012, p. 54).

8. Como señalan Ferry y Renaut en su análisis de la filosofía francesa de los años sesenta: «La filosofía francesa del período del '68 optó con resolución por la posición antihumanista. Desde la declaración de Foucault de la “muerte del hombre” al final de *Las palabras y las cosas*, hasta la afirmación de Lacan de la naturaleza radicalmente antihumanista del psicoanálisis a partir del “descubrimiento de Freud” de que “el verdadero centro del ser humano ya no está en el mismo lugar que le había asignado toda la tradición humanista”, es la misma convicción la que se sostiene: la autonomía del sujeto es una ilusión» (L. Ferry – A. Renaut, *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1990, XXIII).
9. C. Vinti, «Ambiguità e decostruzione della persona», en A. Rigobello, *La persona e le sue immagini*, op. cit., p. 122.
10. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 333.

puede ser abandonada, afirma, sin dejar necesariamente «una laguna que haya que llenar», sino más bien creando un vacío que «no es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo»<sup>11</sup>.

Este emblemático capítulo de *Las palabras y las cosas* se cierra con un desafío, que no solo resume aquello que se deja de lado, sino que además refleja en gran parte la actitud de la «gaya» filosofía que asumirá como propia bandera este abandono:

A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmistificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica — es decir, en cierta forma, silenciosa<sup>12</sup>.

- 
11. *Ibid.* Acerca de la *morte del hombre* como clave de la obra del filósofo francés, sobre todo en sus obras principales de los años sesenta y setenta, se puede ver el volumen de E. Corradi, *Filosofia della «morte dell'uomo»*. Saggio sul pensiero di Michel Foucault, Vita e Pensiero, Milano 1977.
  12. *Ibid.* Según Innerarity, «la descomposición de la filosofía moderna se ha hecho patente en la oscilación de una subjetividad a la deriva que o se afirma a sí misma como negación de lo distinto de sí, o se inmola en beneficio de una totalidad objetiva. La postmodernidad trata de escapar de esta disyuntura: hay que pensar sin un punto de partida ni un punto final absolutos, conseguir que el juego sustituya al sentido. Éste es, a grandes rasgos, el planteamiento de autores como Lyotard, Foucault, Deleuze o Derrida» (D. Innerarity, *Dialéctica de la modernidad*, *op. cit.*, p. 46).

Al interior de este sarcástico y aparentemente sereno silencio antropológico se coloca gran parte de la filosofía de nuestro tiempo. Además del ya citado Foucault, autores como Lyotard, Derrida, Deleuze, Vattimo, Guattari, entre otros, conducirán el pensamiento así llamado postmoderno a lo que Ignazio Sanna ha categorizado como «despersonalización de la persona», efecto directo de la debilitación de la concepción del hombre<sup>13</sup>.

Considerando algunas ideas salientes del pensamiento de estos autores, Sanna resume en algunos puntos el modo como las diversas «propiedades del ser persona del hombre son puestas en discusión por la cultura y el pensamiento filosófico de la postmodernidad»<sup>14</sup>. Resumimos estos puntos, que —en los límites de su esquematismo— ofrecen una panorámica tanto de la visión sobre el hombre en la postmodernidad, como de su posición crítica ante la noción de persona y lo que ella trae consigo.

**a. El ser humano no puede ser pensado en modo unitario, como un todo integral.** Fruto de una típica fragmentación epistemológica de nuestros días sería la pérdida de un punto unitario de visión en la descripción y análisis del fenómeno humano. «El hombre —afirma Sanna— ya no se percibe en

---

13. Cf. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2004<sup>3</sup>, pp. 345-359. Para tener una visión de conjunto sobre este punto en la filosofía de área francesa cf. T. Valentini, «Il problema...», en *Soggetto e persona...*, *op. cit.*, pp. 17-95. Como señala en su conclusión: «Las filosofías nacidas bajo la influencia de los “maestros de la sospecha” Marx, Nietzsche y Freud, han contribuido decisivamente a la elaboración de construcciones conceptuales en las cuales se niega casi del todo cualquier ulterioridad de la existencia de orden trascendente y religioso. [...] En la atmósfera especulativa marcada por el retorno a Nietzsche, por el freudismo y por el marxismo la idea de sujeto se convierte en nada más que una “metáfora” vacía, un “simulacro” sin referencia objetiva, un mero uso gramatical» (T. Valentini, «Il problema...», en *Soggetto e persona...*, *op. cit.*, p. 94).

14. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, *op. cit.*, p. 350.

su totalidad e integralidad, sino que cada ciencia lo considera según su particular horizonte epistemológico»<sup>15</sup>.

**b. El ser humano no es siempre la misma persona, no tiene una identidad que sea permanente.** En gran parte del pensamiento postmoderno —Sanna hace referencia directa a las teorías de la «diferencia» de Lyotard y Derrida, y a las teorías de la esquizofrenia de Deleuze y Guattari— «se disuelve la posibilidad de ser siempre la misma persona»<sup>16</sup>. Los exponentes

- 
15. *Ibid.*, pp. 351-352. Según Lyotard, fruto del desplazamiento de la idea de razón, se abriría una nueva condición (fragmentada) del saber: «El principio de un metalenguaje universal es reemplazado por el de la pluralidad de sistemas formales y axiomáticos capaces de argumentar enunciados denotativos, esos sistemas que están descritos en un metalenguaje universal, pero no consistente. Lo que pasaba por paradoja, o incluso por paralogismo, en el saber de la ciencia clásica y moderna, puede encontrar en uno de esos sistemas una fuerza de convicción nueva y obtener el asentimiento de la comunidad de expertos» (J.F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 1987, p. 36). Como se puede ver, la conclusión es no solo que no hay verdad (metanarración, metalenguaje) sobre el hombre, sino que la verdad sobre el hombre es «producida» por la pluralidad de las ciencias: «El dominio hasta este momento filosófico *par excellence*, la búsqueda de la verdad, ha sido ahora eliminado por un criterio agnóstico que prevé la pluralidad de los juegos lingüísticos; nos hemos rendido al poder, que se ha revelado en tiempos recientes, propio de la ciencia de producir su propia verdad» (N. G. Limnatis, «J.F. Lyotard: *le différend* e il problema delle metanarrazioni», en N. G. Limnatis – L. Pastore, *Prospettive sul postmoderno. Vol. I: Profili epistemici*, Mimesis, Milano 2005, p. 86).
16. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità, op. cit.*, p. 352. Se puede leer en esta clave los capítulos sobre el referente, el nombre y la presentación de *Le Différend* de Lyotard: «No es el yo pensante o reflexivo lo que resiste a la prueba de la duda universal, es la proposición y el tiempo. De la oración *Yo dudo* no resulta que yo exista; se sigue que hubo una oración» (J.F. Lyotard, *La diferencia*, Gedisa, Barcelona 1988, 77. *Cf. ibid.*, pp. 90-91). Deleuze afirma que en nuestro tiempo «la diferencia y la repetición ocuparon el lugar de lo idéntico y de lo negativo, de la identidad y de la contradicción. Pues la diferencia no implica lo negativo, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que se continúe subordinándola a lo idéntico. El primado de la identidad, cualquiera sea la forma en que esta sea concebida, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las

de este pensamiento «no salvan ni siquiera la permanencia de la identidad de la persona en las diversas vicisitudes de la vida y en las diversas etapas del desarrollo físico y moral»<sup>17</sup>. Disolviendo la identidad —y en línea con el pensamiento estructuralista— se afirma que lo que prevalece es el sistema, o la estructura, o la clase, pero no el ser humano: «el hombre es el espacio en el que los sistemas despliegan su acción. El hombre no piensa sino que es pensado, no actúa sino que es actuado», y como consecuencia «no es él quien da un rostro y el nombre y el sentido a las cosas, sino que son las cosas a darle un rostro y un nombre y un sentido»<sup>18</sup>, es decir, una identidad.

---

fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el de los simulacros. Un mundo en el que el hombre no sobrevive a Dios, ni la identidad del sujeto sobrevive a la de la sustancia. Todas las identidades solo son simuladas, producidas como un “efecto” óptico, por un juego más profundo que es el de la diferencia y de la repetición. Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo» (G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires 2002, pp. 15-16). Derrida, por su parte, plantea: «La diferencia [*différance*] es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado “presente”, que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados. [...] Y es esta constitución del presente, como síntesis “originaria” e irreductiblemente no-simple, *sensu stricto*, no-originaria, de marcas, de rastros de retenciones y de protenciones [...] que *yo propongo llamar archi-escritura, archi-rastro o diferencia*. Esta (es) (a la vez) espaciamiento (y) temporización» (J. Derrida, «La Différance», en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid 1989, pp. 48-49).

17. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, op. cit., p. 352.

18. *Ibid.*, p. 353.

**c. El ser humano es solamente biológico y no tiene una dignidad especial.** Una actitud cada vez más «biocéntrica» trata de minar la idea según la cual le corresponde al ser humano la racionalidad como característica específica, poniendo en cuestión también la idea de libertad: «se encuentra cada vez más difundida la convicción de que una libertad verdaderamente humana es una quimera, y que el hombre en realidad estaría “guiado” y sostenido por fuerzas e instancias anónimas»<sup>19</sup>. Asimismo, dejada de lado una consistencia identitaria y una fuente originaria de sentido, se sigue naturalmente la homologación del ser humano al resto de la realidad viviente, y por lo tanto la pérdida de su dignidad particular: «si son las cosas que dan el sentido al hombre, y en modo particular a su vida y a su muerte, estas cosas podrían darlo a cualquier otro viviente, a cualquier

---

19. *Ibid.*, p. 351. Veremos más adelante cómo la lógica consecuencia de este biocentrismo, ya presente en buena parte de la filosofía estructuralista, o en el mismo psicoanálisis freudiano, es el pensamiento «posthumanista» de nuestros días. Un ámbito del pensamiento filosófico en el que este reduccionismo biólogoista se hace particularmente evidente es la bioética: «Dentro de ese nuevo ámbito del saber humano que es la bioética existen diferentes modelos, algunos de ellos con una visión reductiva del ser humano. Uno de estos es el sociobiólogoista —que se basa en el reduccionismo biólogoista—, para el cual la vida del hombre no sería sustancialmente diferente a las otras formas de vida sobre la biosfera, con las cuales coexiste en simbiosis. [...] La ética, según este modelo sociobiólogoista, tiene la función de mantener el equilibrio evolutivo, el equilibrio del cambio, de la adaptación y del ecosistema» (R. Paccini, «Reduccionismos biólogoistas», en AA.VV., *Caridad, Reconciliación y Dignidad Humana, Vida y Espiritualidad*, Lima 2010, pp. 181-182). Un exponente de esta línea es el filósofo australiano Peter Singer, quien llega a la conclusión teórica de que el uso del término «persona» «se presta desafortunadamente a confusión, debido a que se utiliza a menudo con el mismo sentido que “ser humano”. Sin embargo, los dos términos no son equivalentes, ya que podría haber una persona que no fuera miembro de nuestra especie [Singer piensa en algunas especies animales], del mismo modo que podría haber miembros de nuestra especie que no fueran personas» (P. Singer, *Ética práctica*, Akal, Madrid 2009, p. 95). La conclusión práctica es que la vida de un miembro de la especie *Homo sapiens* que, según Singer, no sea persona (por ejemplo un niño de días) puede ser eliminada, y esto podría ser éticamente correcto.

otro objeto, como del resto ya ha ocurrido en la historia de las diversas ideologías totalitarias»<sup>20</sup>.

- d. Por último, afirma Sanna, en este descentramiento del hombre, en este giro del hombre al ser impensado, **se pierde la vía de acceso a Dios**. Perdiendo el tú humano, se pierde también la posibilidad de pensar el Tú divino, o de pensar alguna realidad divina como un Tú (como una persona)<sup>21</sup>. En palabras de Massimo Borghesi:

[...] lo sagrado postmoderno (oriental, gnóstico, neopagano) contribuye así a superar la dimensión personal, libre y responsable, que, como Hegel comprendió muy bien, constituye la

---

20. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, op. cit., p.356.

21. Cf. *ibid.*, pp. 356-357. Hay una bibliografía extensa sobre la religión en el pensamiento postmoderno, que no está ausente, sino que paradójicamente vuelve en una especie de «retorno de lo sagrado», despojado sin embargo de cualquier dimensión personalógica fuerte. Son iluminadoras las reflexiones de Massimo Borghesi, quien asume una clave interpretativa del fenómeno postmoderno en cuanto «nueva gnosis», y señala «el cambio de rumbo que afecta a parte de la postura “postmoderna” en filosofía. Partiendo del rechazo de toda metafísica y de toda religión en cuanto expresiones del pensamiento “fuerte”, raíz de intolerancia y de violencia, esta corriente mantiene esa posición originaria pero integrándola con una concepción nueva de la religiosidad. [...] El resultado es, según Gianni Vattimo, la llegada de la “edad del Espíritu”, de la era en la que, con el “debilitamiento” del ser, se impone una visión *estética* del mundo en la que desaparecen las diferencias ético-ontológicas» (M. Borghesi, *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*, Encuentro, Madrid 2007, p. 42). Se podría leer en esta misma línea de una religiosidad sin Dios personal, el fenómeno (en todo sentido de la palabra) de autores que se autodeclaran al mismo tiempo católicos y panteístas (o panenteístas) como Mancuso o Parazzoli: «Este libro [de Parazzoli] se presenta así como el honesto documento de un hombre que ha sido católico por toda su vida, y por lo tanto naturalmente teísta, y ahora ya no es teísta, sino panteísta» (V. Mancuso, «Prefazione», en F. Parazzoli, *Eclisse del Dio Unico*, Il Saggiatore, Milano 2012, p. 26). Se puede analizar asimismo el efecto de retorno sobre la antropología, que pierde el ámbito religioso-teológico como espacio de «recuperación» del ser humano en cuanto persona.



gran afirmación de la posición cristiana en la cultura mundial. Cuando se olvida esta dimensión, lo sagrado no salva el yo, sino del yo, del peso de la existencia finita y mortal, que se declara ilusoria. La religión no es aquí redención, sino, como afirma Vattimo, el «ornamento», el adorno de un mundo, la fuente de su olvido<sup>22</sup>.

Si hacemos, entonces, la pregunta al pensamiento filosófico «postmoderno» —al menos en la versión de algunos de sus exponentes más conocidos—, este nos responderá que efectivamente el ser humano, esa realidad que se creía consistente y que ha creído encontrarse al centro del universo, está en vías de extinción intelectual<sup>23</sup>.

A esta evidencia intelectual y a su «sonrisa filosófica» podríamos oponer la seriedad de la realidad concreta y cotidiana, donde los

---

22. M. Borghesi, *Secularización y nihilismo...*, *op. cit.*, 132. Cf. J. Derrida – G. Vattimo, *La religione*, Laterza, Bari 1995.

23. «¿A qué han quedado reducidas las altas ambiciones de este humanismo, no solamente en los hechos, sino en el pensamiento de sus adeptos? ¿Qué ha llegado a ser el hombre de este humanismo ateo? Un ser al cual no se atreve nadie a llamarlo ser. Una cosa que no tiene nada dentro, una célula sumergida completamente en una masa en “devenir”. Hombre social e histórico, en el que no queda nada más que una pura abstracción, fuera de las realidades sociales y de la situación en la temporalidad por la que es definido. No hay en él nada de fijeza ni profundidad. Que no se busque, pues ninguna imagen inmóvil, que no pretenda descubrirle ningún valor que imponga respeto a todo. Nada impide ya usarlo como un material o como instrumento para preparar alguna sociedad futura o asegurar en el presente la divinización de un grupo privilegiado. Nada impide el rechazarlo como cosa inútil. Se le puede concebir bajo los tipos más diferentes, opuestos según predomine, por ejemplo, un sistema de explicación biológico o económico, o según que se le crea o no con sentido y fin en la historia humana. Pero bajo toda esta diversidad se encuentra siempre el mismo carácter fundamental, o más bien se comprueba la misma ausencia. El hombre está literalmente disuelto. En realidad, no hay hombre, porque no hay nada que trascienda al hombre» (H. De Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid 1990, p. 48).

hombres y las mujeres —reales, libres, pensantes, con nombres y rostros singulares— se mueven, viven y trabajan, sufren y aman, sin preocuparse mucho de las discusiones de terceros sobre su presunta desaparición. ¿Pero qué pasaría si ya no es solamente en un círculo de alta filosofía, sino en esa misma vida cotidiana y en la cultura que sella sus dinámicas, donde se hace presente esta «muerte» del hombre?

Como afirma Étienne Borne acerca del antipersonalismo, al que dedicó parte de su meditación filosófica, este último:

[...] no se presenta nunca en la *intelligentsia* contemporánea en formas filosóficas elaboradas, aisladas y desarrolladas en sus diferencias y convergencias; se encuentra, en cambio, bajo forma de prejuicios confusos, incoherentemente mezclado con una vulgata marxista, mimetizado con préstamos recibidos de las ciencias humanas y condimentado por un fermento de virulencia nietzscheana. De estas actitudes psicológicas vinculadas a una mentalidad de parroquia o de clan, y que llegan a los medios publicitarios de comunicación, debería ocuparse un estudio sociológico de las mentalidades, revelando mejor su carácter ideológico<sup>24</sup>.

No pretendemos aquí hacer un estudio sociológico. Sin embargo nos parece relevante preguntar ya no a la intelectualidad, sino a la cultura de nuestros días, qué dice del ser humano y de su lugar en el mundo.

---

24. É. Borne, «Ideologie antipersonaliste. Le ragioni di un fallimento», en A. Pavan – A. Milano, *Persona e personalismi*, Dehoniane, Napoli 1987, p. 407.

## 1.2. *Una cultura dimisionaria*

En una entrevista realizada en el año 2008, René Girard afirmaba que:

[...] todos podemos ver que cada día que pasa el apocalipsis se hace cada vez más concreto: una fuerza destructiva capaz de cancelar el mundo, armas cada vez más potentes y aun otras amenazas se multiplican ante nuestros ojos. Seguimos creyendo que todos estos problemas pueden ser controlados por el hombre, pero cuando los consideramos como un conjunto vemos que no es así. [...] Es la violencia de los hombres la que hoy en día amenaza al mundo<sup>25</sup>.

Una visión ciertamente pesimista —como el mismo Girard reconoce—, pero no por ello menos descriptiva de una situación difícil de negar: vivimos en un mundo amenazado por el hombre mismo y por sus opciones. La violencia de la que habla el conocido autor francés se declina hoy en innumerables formas:

[...] cuanto atenta contra la vida —homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado—; cuanto viola la integridad de la persona humana, como, por ejemplo, las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar la mente ajena; cuanto ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; o las condiciones laborales degradantes, que reducen al trabajador al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana<sup>26</sup>.

---

25. R. Girard, *Prima dell'apocalisse*, Transeuropa, Massa 2010, pp. 30-31.

26. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, p. 27.

Basta abrir un diario cualquiera, o mirar cualquier día las noticias en la televisión, y nos encontraremos ante esta «página de dramática actualidad»<sup>27</sup>, que describe una realidad que —como recordaba Juan Pablo II— «desgraciadamente [...] en vez de disminuir, se va más bien agrandando»<sup>28</sup>.

El mismo Pontífice señala, sin embargo, junto a la constatación de estos hechos, otra realidad que podría llamarse propia de nuestros tiempos: una «nueva situación cultural» que «provoca un cambio profundo en el modo de entender la vida y las relaciones entre los hombres»<sup>29</sup>. Esta situación, denominada «cultura de muerte» en el mismo documento<sup>30</sup>, es así descrita:

Opciones, antes consideradas unánimemente como delictivas y rechazadas por el común sentido moral, llegan a ser poco a poco socialmente respetables. [...] El resultado al que se llega es dramático: si es muy grave y preocupante el fenómeno de la eliminación de tantas vidas humanas incipientes o próximas a su ocaso, no menos grave e inquietante es el hecho de que a la conciencia misma, casi oscurecida por condicionamientos tan grandes, le cueste cada vez más percibir la distinción entre el

---

27. S. Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, p. 3.

28. *Ibid.*, p. 4.

29. *Ibid.*

30. «En efecto, si muchos y graves aspectos de la actual problemática social pueden explicar en cierto modo el clima de extendida incertidumbre moral y atenuar a veces en las personas la responsabilidad objetiva, no es menos cierto que estamos frente a una realidad más amplia, que se puede considerar como una verdadera y auténtica estructura de pecado, caracterizada por la difusión de una cultura contraria a la solidaridad, que en muchos casos se configura como verdadera “cultura de muerte”. Esta estructura está activamente promovida por fuertes corrientes culturales, económicas y políticas, portadoras de una concepción de la sociedad basada en la eficiencia» (*Ibid.*, p. 12).

bien y el mal en lo referente al valor fundamental mismo de la vida humana<sup>31</sup>.

Nos encontramos así ante dos fenómenos que constituyen sendas respuestas a nuestra pregunta inicial: ¿qué dice la cultura actual del ser humano y de su lugar en el mundo? El primer fenómeno —la sistemática destrucción de la vida humana— constituye ciertamente una respuesta alta y clara en favor del antihumanismo de nuestros días. Se puede, sin embargo, oponer a ella una objeción común: siempre ha sido así, desde que el hombre es hombre existen la violencia y los atentados contra la vida humana. Esta objeción no es totalmente falsa, pero deja fuera de su consideración las nuevas facetas de esta violencia, así como la «impresionante multiplicación y agudización de las amenazas a la vida de las personas y de los pueblos, especialmente cuando ésta es débil e indefensa»<sup>32</sup>, que merecerían un atento análisis.

El segundo fenómeno, por otro lado, es completamente inusitado. Consiste en un oscurecimiento de la conciencia del ser humano, por el cual este renuncia a su dignidad, dimite de su lugar en el universo, depone su humanidad. Es como si lentamente, casi sin dolor, los hombres y mujeres comunes fuésemos retrocediendo y haciendo concesiones a un cierto poder que va introduciendo en el espacio cotidiano de nuestras relaciones —que podemos llamar también «cultura»— criterios de juicio, valores determinantes, puntos de interés, líneas de pensamiento, fuentes inspiradoras, modelos de vida<sup>33</sup>, ajenos e incluso contrarios a una vida auténticamente humana<sup>34</sup>.

---

31. *Ibid.*, p. 4.

32. *Ibid.*, p. 3.

33. Cf. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, p. 19.

34. Un indicador significativo de la experiencia de infelicidad en nuestros días: la Organización Mundial de la Salud, en el año 1999, estimaba un índice de

Todo esto va configurando un «modo de estar en el mundo» propio de nuestros días, del cual señalamos —tratando de ser sintéticos— tres elementos o características, conscientes de lo reductivo que es tratar de describir una realidad tan compleja.

a) Desorientados y superficiales

Vivimos desorientados en medio de los cambios constantes, que han asumido un nivel de aceleración sin precedentes en la historia. La «novedad» se ha convertido en algo así como el ambiente que nos rodea: todo caduca en poco tiempo, y lo que caduca pierde automáticamente su valor, deja de ser digno de nuestra atención, ya sea esto un producto comprado, una experiencia vivida, una noticia escuchada, o una relación personal.

Además de imponer su «lógica de caducidad», la cultura de la novedad también impone una «lógica del inmediatez»: todo debe darse «ahora», en este momento, en un flujo de *inputs* constantes. Es la lógica de la televisión, de la publicidad, de la *web*, de las redes sociales.

Nuestra relación con el mundo se desarrolla así cada vez menos sobre la base de algo que permanece —de una memoria que va dialogando con el mundo, que va discerniendo, acogiendo y rechazando lo que esta realidad externa ofrece—, y más bien se vive desde la superficie de la propia existencia: es la posición del espectador, del consumidor, y en los últimos años también del

---

suicidio en el mundo equivalente en promedio a una muerte por suicidio cada 40 segundos, y a un intento de suicidio cada 3 segundos, convirtiéndose, en todos los países, en «una de las tres causas primarias de muerte para las personas entre 15 y 35 años de edad» (Department of Mental Health of the World Health Organization, *Figures and Facts about Suicide*, World Health Organization, Geneva 1999, III).

internauta<sup>35</sup>. Vivimos como si los estímulos mismos (imágenes, sonidos, sensaciones, mensajes, ofertas, *likes*) fuesen los elementos constitutivos de la construcción de nuestra vida. Y tenemos el vago presentimiento —que en algunos puede llegar a convertirse en auténtico pánico— de que si dejásemos de recibir estos *inputs* no quedaría nada de nosotros.

La lógica de la novedad trastoca también nuestra relación con el futuro. No podemos proyectar la novedad. Ella llega de modo mágico y debe sorprendernos. Y en buena parte en su capacidad de sorprendernos está la magia de lo nuevo. Asimismo, el tiempo limitado de caducidad de las realidades hace vano cualquier tentativo de proyecto sobre ellas. ¿Por qué habríamos de optar por la inconsistencia del futuro cuando tenemos la «consistencia» del presente, que puede ser consumido ahora?

Gilles Lipovetsky —quien analizando nuestros tiempos ha llegado a caracterizarlos como una cultura del vacío, de lo efímero y del «hiperconsumo»— describe desde su perspectiva nuestra ausencia de puntos firmes, nuestra falta de anclaje existencial:

Eso es la sociedad postmoderna; no el más allá del consumo, sino su apoteosis, su extensión hasta la esfera privada, hasta en la imagen y el devenir del ego llamado a conocer el destino de la

---

35. Cf. N. Postman, *Divertirsi da morire. Il discorso pubblico nell'era dello spettacolo*, Marsilio, Venezia 2002. Hacia el final de la obra, el autor presenta nuestra civilización como la realización de la «profecía» de Aldous Huxley en su conocida novela *Brave new world*: «Cuando un pueblo está distraído por cosas superficiales, cuando la vida cultural se convierte en un eterno circo de diversiones, cuando todo serio discurso público se transforma en un balbuceo infantil, cuando, en resumen, un pueblo entero se transforma en espectador y cada asunto público en comedia musical, entonces la nación está en peligro; la muerte de la cultura es claramente una posibilidad» (*Ibid.*, p. 183). Cf. también: G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Valencia 2002<sup>2</sup>; N. Carr, *Superficiales. ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?*, Taurus, Madrid 2011.

obsolescencia acelerada, de la movilidad, de la desestabilización. Consumo de la propia existencia a través de la proliferación de los *mass media*, del ocio, de las técnicas relacionales, el proceso de personalización genera el vacío en tecnicolor, la imprecisión existencial en y por la abundancia de modelos, por más que estén amenizados a base de convivencialidad, de ecologismo, de psicologismo<sup>36</sup>.

Así, el hombre contemporáneo, sin pasado y sin futuro, sin tradición y sin proyecto, viviendo en la superficie de una existencia que se hace cada vez más virtual, «si se piensa a sí mismo, se ve como una brizna de paja sobre la ola de la historia, y a su sociedad como una nave a la deriva»<sup>37</sup>.

#### b) Narcisistas

Dirigimos ahora la mirada a nuestra relación con nosotros mismos y con los demás, y hacemos la misma pregunta: ¿quiénes somos, hombres y mujeres del tercer milenio?, ¿qué decimos de nosotros mismos y de nuestro prójimo?

Veamos una descripción:

Tienen un sentido grandioso de auto-importancia; se consideran a sí mismos especiales y se esperan un trato especial. Es

---

36. G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 2003, p. 10. Lipovetsky utiliza a lo largo de toda la obra la noción de «proceso de personalización» para describir la dinámica del individualismo de nuestros días. Por motivos que resultarán obvios más adelante, la fórmula nos parece sumamente infeliz, aunque la realidad que describe es bastante acertada.

37. C. Castoriadis – J. Liberman, «Hablando con Cornelius Castoriadis», en *Topía*, Noviembre 1999, <http://www.topia.com.ar/articulos/hablando-con-cornelius-castoriadis>. Cf. C. Castoriadis, *El Avance de la Insignificancia*, Eudeba, Buenos Aires 1997, pp. 31ss.



chocante su sentido de «tener derecho a». Manejan pobremente las críticas y pueden enfurecerse cuando alguien osa criticarlos, o pueden también parecer completamente indiferentes a las críticas. [...] Quieren tener su propio camino y con frecuencia ambicionan alcanzar fama y fortuna. Sus relaciones son frágiles, y pueden enojar a los demás por su rechazo a obedecer reglas convencionales de comportamiento. Es común el carácter explosivo interpersonal. Son incapaces de mostrar empatía y fingen simpatía solamente para alcanzar sus fines egoístas. Por su frágil auto-estima, son inclinados a la depresión. Dificultades interpersonales, problemas ocupacionales, rechazos y pérdidas, son algunas de las tensiones que [...] producen por su comportamiento, tensiones que ellos mismos son los últimos en poder manejar<sup>38</sup>.

Estas líneas, que grafican bien lo que podríamos considerar una modalidad común de relación con nosotros mismos y con los demás, están en realidad tomadas de un manual de psiquiatría, y describen una patología: el trastorno de personalidad narcisista.

Son numerosos los autores que hablan de la nuestra como de una «cultura narcisista». Ya en 1979 el historiador y sociólogo norteamericano Christopher Lasch publicó la que llegaría a ser su obra más conocida: *La cultura del narcisismo*<sup>39</sup>, un análisis de la sociedad estadounidense como generadora —gracias a ciertas dinámicas culturales— de individuos que podrían ser diagnosticados con lo que hoy llamamos narcisismo. Treinta años después, Twenge y Campbell publican *The Narcissism Epidemics*, confirmando la incidencia altísima de rasgos narcisistas en las jóvenes generaciones

---

38. H. I. Kaplan – B. J. Saddock, *Synopsis of Psychiatry. Behavioral Sciences / Clinical Psychiatry*, Lippincott Williams & Wilkins, 1997<sup>8</sup>, pp. 788-789.

39. Cf. C. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, W.W. Norton & Co., New York – London 1991.

de los Estados Unidos, causadas particularmente —según los autores— por un modo equivocado de vivir la paternidad, por los modelos que son promovidos (las celebridades y los famosos), por los medios de comunicación e internet, y por el sistema económico predominante<sup>40</sup>.

Nos experimentamos frágiles pero especiales, capaces de grandes logros si tan solo las circunstancias no confabulasen siempre contra nosotros, si la fortuna estuviese de nuestro lado, si la suerte nos sonriese en la vida (como pasa con los famosos). Somos sensibles a nuestros derechos y prerrogativas, pero no nos preguntamos por nuestras responsabilidades. Evitamos los compromisos, porque significa ponerle límites a nuestra libertad, que queremos «disfrutar» todo lo que podamos. Eternos adolescentes, inseguros, débiles, inmaduros<sup>41</sup>.

- 
40. Cf. J. M. Twenge – W. K. Campbell, *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement*, Free Press, New York 2009. También algunos psicólogos y psiquiatras hacen por su parte consideraciones sociológicas sobre este trastorno de personalidad: «La personalidad narcisista es considerada una forma típica de personalidad neurótica de nuestros tiempos» (L. Sperry, *I disturbi di personalità. Dalla diagnosi alla terapia*, McGraw-Hill, Milano 2004<sup>2</sup>, p. 169). «Desde un punto de vista sociológico, sería seguramente posible que el trastorno de personalidad narcisista, junto al trastorno de personalidad borderline, constituyan las personalidades patológicas de nuestro tiempo. El trastorno de personalidad narcisista podría ser particularmente el reflejo, a nivel psicológico individual, de los efectos perversos de una cierta cultura general individualista que ignora más o menos la distinción entre los deseos y los derechos, que cultiva la idea según la cual el éxito, el dinero o la belleza son coeficientes de medida del valor de las personas» (G. Delisle, *I disturbi della personalità. Psicopatologia Gestalt & D.S.M. III/IV*, Sovera, Roma 1992, pp. 98-99). Cf. también T. Millon, *Trastornos de la personalidad en la vida moderna*, Masson, Barcelona 2006, p. 347.
41. Como afirma Lipovetsky desde un punto de vista sociológico: «Poderes cada vez más penetrantes, benévolos, invisibles, individuos cada vez más atentos a ellos mismos, “débiles”, dicho de otro modo lábiles y sin convicción: la profecía de Tocqueville se cumple en el narcisismo posmoderno» (G. Lipovetsky, *La era del vacío*, *op. cit.*, p. 13).

Necesitamos que los demás nos repitan constantemente cuánto somos importantes, que nos admiren, o por lo menos que admiren la imagen que proyectamos y que está cada vez más a disposición de los demás para que nos digan que «les gusta». En un cierto sentido necesitamos a los otros porque son como un espejo en el cual podemos mirarnos a nosotros mismos y auto-admirarnos. Nuestras relaciones interpersonales se reducen así a espejismos inconsistentes, que dejan un vacío inmenso de amor auténtico<sup>42</sup>. Somos —como afirma Luigi Zoja— «amantes intransitivos»<sup>43</sup>.

En sociedad se vive una especie de «narcisismo colectivo»: «[...] nos juntamos porque nos parecemos, porque estamos directamente sensibilizados por los mismos objetivos existenciales»<sup>44</sup>.

---

42. «Amar el amor después de haberlo asesinado se parece a una forma de necrofilia: ¡es como amar a un cadáver! El narcisismo aquí descubre sus cartas nihilistas: no es caridad la que no ama nada; pero se podría también decir: no es caridad la que ama la nada, es decir la propia muerte. Lo que parece un amor al cuadrado, es en realidad la eutanasia de un amor» (L. Alici, *Cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, p. 150).

43. Cf. L. Zoja, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009, p. 10.

44. G. Lipovetsky, *La era del vacío*, *op. cit.*, p. 14. «Así como el narcisismo no puede asimilarse a una estricta despolitización, también es inseparable de un entusiasmo relacional particular, como lo demuestra la proliferación de asociaciones, grupos de asistencia y ayuda mutua. La última figura del individualismo no reside en una independencia soberana asocial sino en ramificaciones y conexiones en colectivos con intereses miniaturizados, hiperespecializados: agrupaciones de viudos, de padres de hijos homosexuales, de alcohólicos, de tartamudos, de madres lesbianas, bulímicos. Debemos devolver a Narciso al orden de los circuitos y redes integradas: solidaridad de microgrupo, participación y animación benévolas, “redes situacionales”, todo eso no se contradice con la hipótesis del narcisismo sino que confirma su tendencia. Ya que lo más notable del fenómeno es, por una parte, la retracción de los objetivos universales si lo comparamos con la militancia ideológica y política de antaño, y por otra, el deseo de encontrarse en confianza, con seres que compartan las mismas preocupaciones inmediatas y circunscritas» (*Ibid.*, pp. 13-14).

Según Pierangelo Sequeri, podríamos declarar a Narciso —«un dios-muchachito, un poco entontecido y un poco ingenuo»<sup>45</sup>— como el nuevo «ícono» de nuestros tiempos:

La alucinada secuencia entre fin de los absolutos y paraíso de la libertad, a través del paso por la crítica de la modernidad misma, ha generado el ícono de su *devotio postmoderna* (junto con su efecto de despotismo tecno-económico global). En la postmodernidad ya no es Prometeo el primer santo del calendario religioso, como quería Marx. Ni tampoco Dionisio, como quería Nietzsche. Es Narciso<sup>46</sup>.

### c) Idólatras y acédicos

Otro ángulo desde el que podemos analizar nuestro modo de estar en el mundo es el de nuestra relación con Dios. Incluso quien no se considere a sí mismo una persona «religiosa», dará con su vida una respuesta práctica a la pregunta por el sentido último de esta misma vida, que ha tenido un inicio y que tendrá un fin<sup>47</sup>. Más allá de sus decisiones u opciones, habita en el hombre

---

45. P. Sequeri, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011, p. 78.

46. *Ibid.*, p. 74.

47. «Por lo demás, una simple mirada a la historia antigua muestra con claridad como en distintas partes de la tierra, marcadas por culturas diferentes, brotan al mismo tiempo las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la existencia humana: *¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida?* Estas mismas preguntas las encontramos en los escritos sagrados de Israel, pero aparecen también en los Veda y en los Avesta; las encontramos en los escritos de Confucio y Lao-Tse y en la predicación de los Tirthankara y de Buda; asimismo se encuentran en los poemas de Homero y en las tragedias de Eurípides y Sófocles, así como en los tratados filosóficos de Platón y Aristóteles. Son preguntas que tienen su origen común en la necesidad de sentido que desde siempre acucia el corazón del hombre: de la respuesta que se dé a tales preguntas, en efecto, depende la orientación que se dé a la existencia» (S. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, p. 1).

un deseo de grandeza, una nostalgia de lo infinito, de lo absoluto, que lo mueve a ir más allá de sí mismo y del mundo mismo, y ante el cual, de un modo u otro, toma posición. Preguntémosnos entonces: ¿qué posición toma nuestra cultura postmoderna ante la inevitable grandeza que habita al hombre?

Si el hombre busca a Dios, la cultura de nuestros días le ofrece miles de «dioses» prefabricados. Es la explosión de la idolatría. Coincidimos con el análisis que Luigi Alici pone en boca al monje de su obra *Cielo de plástico*:

La idolatría promete aquello que el ateo no puede y que al indiferente le resulta imposible: promete una alternativa a Dios, promete creárselo en casa, a nuestra imagen y semejanza, un ídolo domesticado e inofensivo, ni muy distante, ni muy exigente, ni muy comprometedor. Un cielo de plástico. Este es el cáncer que está devorando nuestro tiempo. [...] El ateísmo exige un compromiso intelectual, una razón fuerte, una coherencia de vida casi ascética. La indiferencia es un anestésico con el que se trata de intervenir sobre nuestros ganglios vitales. En la época en que caen los grandes proyectos, las grandes narraciones, los grandes ideales de emancipación colectiva, es mejor poner una sordina también a las grandes preguntas. El ateísmo niega la respuesta, la indiferencia renuncia a la pregunta. ¿Pero se puede vivir así? ¿Sin creer en nada? ¿Se puede voltear la espalda al absoluto sin cargar de valor absoluto ese mismo gesto? ¿Se puede renunciar a creer, sin creer al menos en el poder de nuestra renuncia? Ahí esta. La idolatría deja que el ateísmo y la indiferencia peleen sus batallas; y se sirve de ello para vencer la guerra. Sabe que no se puede vivir sin creer, y no se puede creer sin un absoluto. La indiferencia es el cansancio del ateísmo, la idolatría es la revancha contra la indiferencia. No pudiendo disponer de una anestesia tan fuerte que pueda cancelar la pregunta, me fabrico una respuesta por mi cuenta y trato de ofrecérsela por lo bajo al ateo. Esta es la

época en la que se está implantando la más grande fábrica de absolutos terrestres que nunca antes se haya visto<sup>48</sup>.

Expresiones de este cáncer idolátrico las vemos por doquier: la superstición —cartas, amuletos, magos, horóscopos, etc.— que nos ofrece algo en qué confiar, algo en qué apoyar nuestra incertidumbre; el juego y el azar, donde un «golpe de fortuna» podrá cambiar la suerte de nuestro futuro y de nuestra vida para siempre; la pornografía y la prostitución, con sus millones de usuarios (*on-line* y de a pie), que ofrecen una relación descartable, de satisfacción inmediata, y sin compromiso. Expresiones idolátricas de las virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad.

Obviamente también tenemos idolatrías más *soft*: la proliferación de escuelas, métodos y gurús «espirituales» de corte *New Age*, la idolatría del cuerpo (la búsqueda de la juventud eterna), la idolatría del éxito, de la comodidad placentera, de la posición social, del bienestar económico, etc.

Todos los ídolos prometen la felicidad, la plenitud. Y todos nos dejan siempre vacíos e insatisfechos. De ahí que la lógica consecuencia del frenesí de la búsqueda idolátrica constituya otra característica de nuestros días: el aburrimiento, el tedio, el hastío de vivir. Usando una palabra de larga tradición espiritual cristiana, podemos decir que vivimos en un mundo *acédico*.

Santo Tomás de Aquino, siguiendo a San Juan Damasceno, afirma que la acedia es una *species tristitiae*, y específicamente una tristeza ante el bien divino<sup>49</sup>. Según Josef Pieper:

---

48. L. Alici, *Cielo di plastica*, *op. cit.*, pp. 51-52.

49. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 35, a. 1.

Esa tristeza es una carencia de grandeza de ánimo [...]. Es una especie de angustioso vértigo que acomete al hombre cuando se da cuenta de la altura adonde lo eleva Dios. El hombre afectado de «acedia» no tiene ni el ánimo ni la voluntad de ser tan grande como realmente es. Preferiría empequeñecerse para sustraerse de este modo a la obligación de la grandeza<sup>50</sup>.

Esta «apática tristeza de la “acedia” —señala el filósofo alemán— es uno de los rasgos decisivos de la fisionomía íntima de nuestra época»<sup>51</sup>. Y esto se muestra claramente en la fenomenología de las «hijas de la acedia», que el Aquinate presenta —haciendo una síntesis de las posiciones de San Gregorio Magno y San Isidoro de Sevilla—, y que aquí simplemente enumeramos: la divagación en cosas ilícitas (*evagatio circa illicita*) —que a su vez se manifiesta en inestabilidad, inquietud corporal, verbosidad, curiosidad, importunidad de mente—; la malicia y el rencor, que lleva consigo amargura; la desidia sobre los preceptos (*torpor circa praecepta*), que se manifiesta en ociosidad y somnolencia; la pusilanimidad o poquedad de ánimo; y finalmente la desesperación<sup>52</sup>. De este modo,

---

50. J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1998<sup>6</sup>, pp. 394-395. Cf. también J. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1998<sup>7</sup>, pp. 40-51.

51. J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, op. cit., p. 397. «Aflojamiento de la tensión del alma, sentido de vacío, aburrimiento y desgano, incapacidad para concentrarse en una determinada actividad, intranquilidad y “ansia del corazón” (Casiano): ¿quién se atreve a decir que esto es un *état d’âme* solamente de los anacoretas? Ya los antiguos filósofos lo conocían bien, y los padres de la iglesia hablan de él. En los tiempos modernos, éste que es “quizás el fenómeno humano más doloroso” (Guardini), parece haber alcanzado una profundidad y una violencia todavía más grandes. El *ennui* de Pascal y la *melancolía* de Kierkegaard tienen en sí algo de coercitivo que nos hace estremecer» (G. Bunge, *Akedía. El male oscuro*, Qiqajon, Magnano 1999, p. 47).

52. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 35, a. 4. Veamos cuánto se parece la descripción que hace Rojas del sujeto «cansado de la vida» de nuestros días: «En sus alveolos reside una mezcla de sentimientos displacenteros: la desidia, la apatía, el abandono, la impresión de hacerlo todo siempre con exceso de esfuerzo; y así todo se desliza hacia una cierta negligencia; la personalidad se

«la acedia termina por asumir todas las formas de una depresión psíquica, que en el peor de los casos puede llevar al suicidio, último tentativo desesperado de evasión»<sup>53</sup>.

La modalidad propia de la cultura desesperada de nuestros tiempos —desesperación por déficit de sentido en la vida— habría sido incomprensible para otras épocas, como señala Taylor, tratando de las «enfermedades de la modernidad»:

Uno puede escuchar todo tipo de quejas sobre «la época presente» a lo largo de la historia: que es inconstante, llena de vicio y desorden, carente de grandeza o hechos grandes, llena de blasfemia y viciosidad. Pero lo que nunca se escucha en otros tiempos y lugares es uno de los lugares comunes de nuestros días: que nuestra época sufre de una amenazadora pérdida de sentido. Esta enfermedad es específica de una identidad amortiguada (*buffered*), cuya invulnerabilidad misma la abre al peligro que no solo espíritus malignos, fuerzas cósmicas o dioses no puedan «llegar» a ella, sino que nada significativo luche por ella<sup>54</sup>.

Llegamos así una vez más a la renuncia, a la dimisión de la propia humanidad de la que hablábamos al inicio de este párrafo. Y si algo dentro del hombre se rebelase, los mismos intentos de rebelión son poco a poco fagocitados por la cultura dominante, que por un lado los banaliza y neutraliza su fuerza de autenti-

---

tiñe de un regusto indolente, en el que se alinean la pereza, el desaliento, el pesimismo, el desánimo, la melancolía y el sentimiento de impotencia con respecto a la vida. Emerge lentamente una especie de agobio decepcionante combinado con la impresión de estar herido o roto por dentro» (E. Rojas, *El hombre light. Una vida sin valores*, Planeta, Madrid 2000, p. 116).

53. G. Bunge, *Acedia*, *op. cit.*, p. 146.

54. C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge - Mass. 2007, p. 303.



cidad<sup>55</sup>, y que, por otro lado, promueve sistemáticamente una sensación de crisis e inestabilidad «generalizadas» ante las que el ser humano no puede sino sentirse impotente y —también colectivamente— desesperar:

Una sociedad pasiva y deprimida, que teme el riesgo como incertidumbre colectiva e inseguridad personal, que no encuentra ninguna razón para comprometerse a producir y a perseguir un proyecto de vida, que se deja llevar, instante tras instante, por una búsqueda acuciante de gozo inmediato como sucedáneo de una verdadera y propia búsqueda de la felicidad y de la armonía<sup>56</sup>.

Hemos querido así resumir en estas tres ideas el modelo de ser humano que la maquinaria cultural de nuestros días promueve explícita o implícitamente: desorientado en el mundo, narcisista en sus relaciones, idólatra y acédico con respecto a Dios y a su propia grandeza<sup>57</sup>. Cada uno de nosotros puede rebelarse contra

---

55. La rebelión es una característica de la juventud. Por lo tanto, las primeras víctimas de este proceso de «asimilación» son los jóvenes. Son sumamente interesantes los análisis de Douglas Rushkoff presentes en el documental *Merchants of Cool* sobre fenómenos mediáticos —como por ejemplo MTV— que sistemáticamente han ido a la caza de la autenticidad juvenil para revenderla como un producto prefabricado. El espacio de «lo real» (de lo auténtico) se va haciendo así cada vez más sutil: «[su suicidio] representaba a Kurt Cobain comunicándonos a todos nosotros: “He sido absorbido dentro del sistema. Soy parte del *borg*. La única cosa que puedo hacer ahora para evitar que mis cosas sean usadas de ese modo es el suicidio”. Y es real. Quiero decir que es la única cosa que sabemos sobre la vida, ¿no es así? La muerte y los impuestos. Por lo tanto la muerte, esto es real. Es la última cosa real que pudo hacer, porque todo lo demás estaba convirtiéndose en parte del falso mundo de los medios» (D. Rushkoff, «Interview», en *Frontline*, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/cool/interviews/rushkoff.html>).

56. P. Barcellona, *La speranza contro la paura*, Marietti, Genova – Milano 2012, p. 18.

57. Evidentemente, más allá de la descripción fenomenológica que hemos realizado, habría que hacer un análisis que ponga en relación esta operación cultural y

esta imagen o modelo, y ciertamente puede vivir de otro modo, pero es con esta especie de hombre «reducido» que tendremos que lidiar dentro y fuera de nosotros<sup>58</sup>.

### 1.3. *Post-humanismo*

Para terminar esta primera parte, en la que nos hemos propuesto dar una visión sumaria de un cierto antipersonalismo de nuestros días, nos concentramos en una dirección relativamente reciente del pensamiento sobre el hombre, dirección que se autodenomina «posthumanista»<sup>59</sup>.

---

las verdades originarias sobre el ser humano que va erosionando. Un claro ejemplo lo vemos en la «homosexualización» de nuestros días. Como afirma Serretti: «El más grande experimento actualmente en curso a nivel planetario es el del tentativo premeditado, pagado y propagandeado de la negación de la identidad masculina y femenina del hombre, en cuanto datos indelebles de la naturaleza humana. Es el intento que se contrapone frontalmente a lo que el Creador ha querido y actuado cuando creó al ser humano a su imagen y semejanza: “varón y mujer los creó”» (M. Serretti, «Dimisión de lo humano y reconciliación», en AA.VV., *Caridad, Reconciliación y Dignidad Humana*, *op. cit.*, p. 169).

58. «Más fuerte [que las circunstancias externas] es el bloqueo que viene del ambiente espiritual: de las opiniones, de las costumbres, de las tradiciones, de las fuerzas imponderables, pero siempre operantes, del ejemplo, de la influencia del pensamiento y del sentimiento. Esto penetra muy a fondo. Ni siquiera el genio rompe del todo esta especie de encanto. Nosotros hombres mediocres subyecemos totalmente a él, tanto si lo aceptamos como si nos resistimos» (R. Guardini, *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 78).
59. Nos ha parecido justificado separarlo del punto 1.1.1 por una razón precisa: si bien la línea de pensamiento sigue una cierta continuidad a nivel de premisas y puntos de vista filosóficos con el pensamiento postmoderno «clásico», sin embargo, estas corrientes posthumanistas se declaran deudoras del proceso cultural que hemos apenas descrito, y buscan fundarse en la mentalidad que la cultura de nuestros días habría impuesto definitivamente. Otra línea de investigación podría dirigirse al extenso fenómeno del espiritismo en sus diversas vertientes, teóricas y prácticas (ocultismo, *channeling*, *New Age*, etc.), que llega a una propuesta que explícitamente anula el ser personal del hombre. Como un importante ejemplo se puede ver un «clásico» del género: J. S. Brenner, *Impersonal life*, DeVorss & Co., USA<sup>15</sup> 2004.

Entre el pensamiento postmoderno y el pensamiento posthumanista, se encuentra, sin embargo, un eslabón filosófico que nos parece importante destacar: Jean Baudrillard. Es difícil decir algo sintético y a la vez coherente sobre las ideas de este pensador francés, fallecido en el año 2007. Y en gran parte, su relevancia está en la desestructuración de su pensamiento, reflejo de la desestructuración —y casi banalidad<sup>60</sup>— de la realidad como él la ve, y como en gran parte se presenta en las dinámicas culturales en las que Baudrillard concentra su atención: los medios de comunicación, la cultura de la imagen, la moda, la diversión, la realidad virtual, etc.

Para Baudrillard, Foucault representa «el último gran dinosaurio»<sup>61</sup> de una era clásica del pensamiento, en vías de extinción, que busca todavía pensar la realidad, sin darse cuenta de «la gran maquinación simulante que prosigue todos estos dispositivos [reales] en una espiral ulterior», ni de «la semiurgia insensata del simulacro que se ha apoderado de ella [de la realidad]»<sup>62</sup>. Ese es el tema central de la retórica de Baudrillard: el simulacro, el paralelo de la

---

60. «Las actuales posiciones de Baudrillard son profundamente superficiales y se caracterizan por generalizaciones poco rigurosas, extrema abstracción, idealismo semiológico y banalidades repetidas frecuentemente, como por ejemplo: estamos en una “condición post-órgica” de simulaciones, entropía, sujetos fractales, indiferencia, travestismo, etc., *ad nauseam*. [...] Por otro lado, la superficialidad y banalidad de Baudrillard replica mucho de la superficialidad y banalidad de la cultura contemporánea, y le otorga a sus escritos una cierta resonancia y utilidad potencial» (S. Best – D. Kellner, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, The Guilford Press, New York 1991, pp. 139-140).

61. J. Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, Pre-Textos, Valencia 1994, p. 11. La fuerza y la seducción del discurso de Foucault estaría en el hecho que «es el espejo de los poderes que describe» (*ibid.*, p. 9), en la medida en que sigue teniendo en pie el principio de realidad y de verdad.

62. *Ibid.*, p. 18.

realidad, que se hace presente a través de las «estrategias» ya no de una estructura real, sino de una virtualidad hiperreal<sup>63</sup>.

En *Las estrategias fatales*, Baudrillard investiga esta «superbanalización» de la vida presente en la cultura contemporánea:

¿Cómo funcionan nuestras sociedades pretendidamente racionales y programadas? ¿Qué hace avanzar, qué hace moverse a los pueblos? ¿El progreso de la ciencia, la información «objetiva», el aumento de la dicha colectiva, la comprensión de los hechos y de las causas, el castigo real del culpable o la calidad de vida? En absoluto: nada de todo eso interesa a nadie, salvo en las respuestas a los sondeos. Lo que fascina a todo el mundo, es la corrupción de los signos, es que la realidad, en todo lugar y en todo momento, esté corrompida por los signos. Esto sí que es un juego interesante —y es lo que ocurre en los *media*, en la moda, en la publicidad—, más generalmente en el espectáculo de la política, de la tecnología, de la ciencia, en el espectáculo de cualquier cosa, porque la perversión de la realidad, la distorsión espectacular de los hechos y de las representaciones, el triunfo de la simulación es fascinante como una catástrofe; y lo es, en efecto, es una desviación vertiginosa de todos los efectos de sentido. Por este efecto de simulación o, si se prefiere, de seducción, estamos dispuestos a pagar cualquier precio, mucho más que por la calidad «real» de nuestra vida<sup>64</sup>.

---

63. «En efecto, la revolución ya ha ocurrido. No la revolución burguesa, ni la comunista, la revolución a secas. Es decir, que un ciclo entero se acaba, y no se han dado cuenta. Juegan siempre a la revolución lineal, cuando en realidad ella ya se ha doblado sobre sí misma para producir su simulacro, como los ángeles de estuco, cuyas extremidades se juntan en un espejo curvo» (*ibid.*, pp. 72-73).

64. J. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona 2000<sup>6</sup>, pp. 72-73. «A partir de un determinado momento, estos acontecimientos segundos forman la propia trama de la vida, en la que, por consiguiente, ya nada sucede al azar. Lo que sucede al azar es el acontecimiento primero, que no tiene sentido en

Como puede verse, en el pensamiento de Baudrillard ya tiene pleno derecho de ciudadanía la revolución tecnológica en la cual nos encontramos hoy totalmente inmersos, y como reconocen algunos de sus críticos, sus trabajos «sobre simulación, hiperrealidad e implosión son frecuentemente brillantes y capturan el giro hacia la simulación y la hiperrealidad en las sociedades capitalistas contemporáneas»<sup>65</sup>. En esta nueva cosmovisión se vuelve a colocar el problema del ser humano, de su lugar en el universo, y se plantea de modo nuevo también el problema de la alteridad, ahora pensable además como alteridad no-humana:

Intento planetario de exterminio de lo Inhumano en todas sus formas, intento integralista de domesticar toda realidad venida de otro lado —extrema peripecia de un imperialismo mediante el cual, paradoja irónica y vengadora, nos privamos de todo pensamiento de lo Humano en cuanto tal. Porque este último no puede sino venirnos de lo Inhumano. Es solo desde una alteración radical de nuestro punto de vista que podemos tener una visión de nosotros mismos y del mundo, no para caer en un universo del sinsentido, sino para encontrar de nuevo la potencia y la originalidad del mundo antes que se adueñe del sentido y se convierta al mismo tiempo en el lugar de todos los poderes<sup>66</sup>.

Esta «denuncia» es precisamente la que el *posthumanismo* hace suya. En palabras de uno de sus principales promotores, el pensamiento posthumanista «considera lo humano ya no como emanación de las cualidades inherentes a nuestra especie, sino como camino

---

sí mismo, y se pierde en la noche banal de lo vivido. Solo su redoblamiento lo convierte en un auténtico acontecimiento, dándole el carácter de un vencimiento fatal. Es como un signo que solo valdría acompañado de su ascendiente; el signo en sí mismo es indiferente, redoblado pasa a ser ineluctable» (*ibid.*, p. 193).

65. S. Best – D. Kellner, *Postmodern Theory*, *op. cit.*, p. 143.

66. J. Baudrillard, *Lo scambio impossibile*, Asterios, Trieste 2012, p. 27.

de integración de lo no humano», y en esta misma línea, se propone como «una visión inclusiva e hibridativa de los predicados humanos, que apunta a negar cualquier autosuficiencia explicativa de la dimensión humana»<sup>67</sup>.

El cambio de ruta lo determinaría el abandono de los últimos rezagos de pensamiento humanista, aún presentes en la cultura y en la sociedad, para abrazar el futuro que la tecnociencia ya estaría haciendo actual: un futuro donde caen las infundadas exigencias de centralidad, unicidad, particularidad, pureza y autosuficiencia del hombre en el mundo<sup>68</sup>, y donde se recomprende lo humano a partir de su interacción o «diálogo» con lo no-humano, sea esto lo animal o lo tecnológico.

- 
67. R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009, p. 24. Sobre el pensamiento post-humanista se puede ver además: R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; I. Sanna, *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, Studium, Roma 2005; P. Barcellona – T. Garuffi, *Il furto dell'anima. La narrazione post-umana*, Dedalo, Bari 2008. La denominación «Post-human» se hace cada vez más frecuente a partir de los primeros años noventa, cuando Jeffrey Deitch da ese título a una exposición de arte en Lausanne y Turín. En una entrevista, Deitch declara su convicción de que «la convergencia de los rápidos avances en biotecnología y ciencia computacional con el cuestionamiento de la sociedad a los roles tradicionales sociales y sexuales podría estar llevando a nada menos que una redefinición de la vida humana» (G. Politi – H. Kontova, «Post Human. Jeffrey Deitch's Brave New Art», en *Flash Art International* 167, Noviembre-Diciembre 1992, p. 66; cf. C. Caneva, «Il post-umano nell'arte», en I. Sanna, *La sfida del post-umano*, *op. cit.*, pp. 255-268). Contemporáneamente, el genetista Leroy Hood usó esa expresión para referirse al salto que el proceso evolutivo podría dar en los siguientes años (cf. L. Hood, «Speculations About Future Humans», en *Engineering and Science*, 55, 3 (1992), pp. 50-52).
68. «Para el post-humanismo el hombre es simplemente un *ser transicional hetero-referencial*, por lo que se hace impertinente cualquier consideración sobre su pureza, perfección o completamiento» (M. Signore, «Destini personali e colonizzazione delle coscienze: umano e post-umano nella riflessione filosofica», en I. Sanna, *La sfida del post-umano*, *op. cit.*, p. 41).

Muy frecuentemente —afirma Marchesini— se confunde la crítica al antropocentrismo o la admisión del significado hibridativo de los procesos identitarios con el rechazo o la destrucción de la identidad humana, como si toda contaminación o decentramiento significase hipotecar la posibilidad de reconocimiento o poner en discusión el estatuto ontológico del hombre. Antropodecentrar no significa en lo más mínimo negar lo humano sino asignar a las coordenadas de herencia un dominio de validez y admitir un proceso evolutivo de dichas coordenadas a través de la integración de las alteridades<sup>69</sup>.

La peculiaridad de esta propuesta filosófica estaría justamente en el rechazo radical de una «interpretación autártica en la definición de los predicados humanos»<sup>70</sup>. En palabras menos técnicas: solo se puede definir correctamente lo humano a partir de lo que no es humano. Estas «alteridades no-humanas» serían capaces, según este pensamiento, de dar «nuevas perspectivas sobre el mundo, nuevos modelos interpretativos, nuevos cánones operativos»<sup>71</sup>, que forjarían una nueva visión del hombre sobre sí mismo.

Lo atractivo —lo seductor, diría Baudrillard— del posthumanismo, es que se plantea como un pensamiento revolucionario (hay que despojarnos de los últimos lastres del humanismo) y al mismo tiempo «conservador». No hay que dejar atrás al hombre, ni soñar un mundo sin seres humanos, simplemente hay que aceptar nuestra condición humana real, que es estrictamente biológica. No hay que dejar de lado la noción de naturaleza humana, simplemente hay que recomprenderla «antropodecentradamente»: esta operación nos muestra que lo propio de esta naturaleza es justamente su tendencia a realizar «procesos hibridativos», a acoger en sí lo

---

69. R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo*, *op. cit.*, p. 101.

70. *Ibid.*, p. 100.

71. *Ibid.*, p. 105.

que no es humano<sup>72</sup>. No hay que temer el descentramiento del hombre, ni el despojarlo de un estatuto especial («emergente») en el conjunto del mundo, porque se trata de una operación de reubicación, concediendo al resto del mundo sus propios derechos y dignidad.

Tomando distancia de otras posiciones muy cercanas, o que incluso son consideradas por algunos como internas al posthumanismo mismo, —como el *transhumanismo*<sup>73</sup>— se busca proponer hoy una versión más científica y más «seriamente» filosófica del posthumanismo<sup>74</sup>, heredera de la Ilustración y del evolucionismo de Darwin, y no tanto de la literatura futurista o del entusiasmo tecnológico pseudo-científico del siglo XX<sup>75</sup>.

- 
72. Según Marchesini, esta capacidad estaría dada biológicamente por dos razones: la complejidad neurológica de la especie humana y la actitud «epimelética» (de cuidado maternal) presente en su comportamiento.
73. Según Nick Bostrom el primero en utilizar el término «transhumanismo» fue Julian Huxley en su obra *Religión sin revelación* (1927), haciendo referencia a una «nueva creencia» (*new belief*): la creencia en que la especie humana se pueda trascender a sí misma, realizando nuevas posibilidades de su naturaleza (cf. N. Bostrom, «A History of Transhumanist Thought», en *Journal of Evolution and Technology*, 14, Issue 1 - April 2005, <http://jetpress.org/volume14/bostrom.html>). Más adelante, F.M. Esfandiary, uno de los «gurús» del movimiento transhumanista (conocido como FM-2030), usará el término *transhuman* como «*transitional human*», refiriéndose a «alguien que en virtud de su uso de la tecnología, de sus valores culturales, y de su estilo de vida, constituye una conexión evolutiva hacia la venidera era de la posthumanidad» (*ibid.*).
74. Mientras que en 2002 Marchesini hablaba del transhumanismo como una fase de transición hacia el momento post-humano (cf. R. Marchesini, *Post-human*, *op. cit.*, p. 527), en 2009 distingue claramente las dos posiciones, en la medida en que —a diferencia del posthumanismo—, la visión transhumanista «considera la tecnopoiesis como una modalidad para emancipar al hombre de lo biológico o incluso de lo material, y, por lo tanto, para acceder a una dimensión distinta que presenta estrechas contigüidades con las coordinadas metafísicas y espiritualistas» (R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo*, *op. cit.*, p. 100).
75. Cf. E. Thaker, «Data Made Flesh: Biotechnology and the Discourse of the Posthuman», en *Cultural Critique* 53 (2003), pp. 72-97. El autor distingue, al interior mismo de la posición posthumanista, entre el «extropianismo», que



Una *filosofía posthumanista* —quizás actualmente más como promesa que como realidad— tendría todas las credenciales para ser la filosofía de nuestro tiempo, un tiempo «donde la imparable aceleración tecnológica, las tecnologías cada vez más avanzadas e invasivas, y, sobre todo, la omnívora presencia de la máquina *mass mediática*, prefiguran un auténtico salto en la evolución de la especie»<sup>76</sup>. Este salto evolutivo correspondería a la foucaultiana «muerte del hombre»: ya no solo intelectual o cultural, sino también —según las premisas de este pensamiento— biológica.

Como se puede ver, el contexto en el que se debe colocar hoy una propuesta acerca del ser humano es complejo e incluso hostil. Existe siempre la posibilidad de proponer un discurso sobre «lo humano» entre otros: un discurso sectorial, circunstancial, aunque quizás más aceptable. Pero existe también la posibilidad de volver al origen de aquello que «ser humano» significa recuperando el «ser persona» del hombre. Es el camino que ha siempre recorrido un auténtico humanismo cristiano, y creemos que es el camino que hoy debe recorrer cualquier filosofía que no se quiera conformar a la dimisión de nuestros días: ante el tentativo de deconstruir al hombre desde sus raíces, replantar una meditación «radical» sobre lo que significa ser persona humana.

---

considera «descripciones sobre todo tecnofílicas de los cambios radicales que las tecnologías de punta van a traer consigo», y un posthumanismo más crítico, que incluye «textos claves de teóricos contemporáneos de la cultura acerca de las implicancias de las teorías postmodernas del sujeto y las políticas de las nuevas tecnologías» (*ibid.*, p. 73). Cf. C. C. Hook, «Transhumanism and Posthumanism», en S. G. Post, *Encyclopedia of Bioethics: 3rd Edition*, Macmillan Reference, New York 2004, pp. 2517-2520.

76. C. Caneva, «Il post-umano nell'arte», en I. Sanna, *La sfida del post-umano, op. cit.*, p. 255.

## 2. SÍNTESIS DE LA NOCIÓN DE PERSONA

Y así llegamos a una segunda cuestión: ¿Qué estamos diciendo cuando decimos *persona*? Más precisamente, ¿qué estamos afirmando acerca del ser humano cuando lo llamamos *persona humana*?

En este intento de síntesis, además del recurso al pensamiento de un gran maestro como Santo Tomás de Aquino, que recoge siglos de tradición filosófica y teológica sobre el tema, nos dejaremos conducir por la reflexión de dos autores contemporáneos en cuya obra el estudio y profundización sobre el ser personal del hombre ocupa un lugar central: Karol Wojtyła y Romano Guardini.

### 2.1. *Dos órdenes de pregunta y respuesta*

Cuando el ser humano se pregunta de modo radical —es decir, tratando de ir a la raíz— acerca de su propia realidad, suele seguir dos líneas interrogativas que podemos resumir en dos «modos» de plantear la pregunta sobre sí mismo.

Una primera línea se desarrolla a partir del cuestionamiento: *¿qué soy?* Respuesta: «soy un ser humano». A esta respuesta no puede sino seguir una secuencia de preguntas y respuestas que busquen aclarar analíticamente el contenido de este primer dato: soy un ser humano. No se trata de una secuencia lineal, sino de un conjunto abierto de clarificaciones acerca de distintos aspectos de lo que es ser «humano»: su constitución (corpórea, sensible, espiritual, por ejemplo), sus facultades y los dinamismos que se desarrollan a partir de ellas (tendenciales, emocionales, volitivos, cognoscitivos), su condición en el mundo (vida social, condiciones históricas, realizaciones culturales, etc.), su diversidad con el resto de seres de los que tiene experiencia en el mundo (minerales, plantas, animales). Cada uno de estos elementos puede ser descrito y analizado desde puntos de vista complementarios, delineando un

panorama que en la medida en que es más completo y exhaustivo responde mejor a la pregunta inicial: ¿qué soy?

Una segunda línea parte más bien de la pregunta *¿quién soy?* Respuesta: «soy yo». En un cierto sentido, ante esta respuesta no es posible seguir adelante. Al menos no es posible manteniendo la peculiaridad de la primera pregunta.

Podríamos —por ejemplo— preguntarnos: «¿qué es un yo?». Esto, por un lado, nos haría pasar inmediatamente a una línea analítica como la descrita en el párrafo anterior (un yo es un ser humano... etc.), y por otro lado, volvería irrelevante el hecho de que ese «yo» que es el contenido fundamental de la respuesta es distinto (y siempre será distinto) dependiendo de *quién* sea el que responde.

El esclarecimiento de este «yo» parecería más viable siguiendo una estrategia descriptiva, como cuando uno se presenta ante un grupo o cuando tiene que llenar un registro de datos: me llamo fulano, nací en tal sitio y en tal fecha, mis padres son tal y tal, etc. En realidad notamos inmediatamente que esta descripción tendría que ser tan detallada como nuestra vida misma, para que pueda acercarse en cierto modo al contenido de ese «yo» presente en la respuesta a la pregunta «¿quién soy?»; tendría que contener toda nuestra historia narrada hasta los más mínimos acontecimientos interiores y exteriores. Y aún así resulta evidente que esa narración, que podría ayudarnos a señalar sin equivocación alguna a ese «yo» en el conjunto de la humanidad, no nos da el contenido real de lo que un ser humano concreto dice de sí mismo cuando pronuncia la palabra «yo». Ciertamente, diciendo «yo» está diciendo toda su historia, pero está diciendo mucho más que eso: está diciendo *quién es* el autor de esa narración, *quién es* el sujeto de esa historia. Pero con esto nos colocamos de nuevo en la pregunta inicial (y en realidad nunca hemos ido más allá de ella): y *¿quién es?*

La respuesta a esta pregunta radical —¿quién soy? o ¿quién eres?— es al mismo tiempo evidente (inmediata) e inalcanzable. «Soy yo», «eres tú», sonarían las respuestas inmediatas correspondientes, evidentes en sí mismas para quien responde, pero que adquieren sentido solamente estando ante la *presencia* real de ese «yo» o ese «tú». Solamente la presencia nos da la inmediatez y la evidencia del «quien» del ser humano. Al mismo tiempo, sin embargo, lo que alcanzamos en esa respuesta de alguien presente nos deja inevitablemente insatisfechos. Y esto no porque volvamos a la lógica analítica de «lo que es» este ser humano que soy o que tengo ante mí, sino porque la misma presencia que me responde me remite *más allá* de sí, no se agota en sí misma, y si trato de aferrarla como si fuese una totalidad que puedo abarcar, simplemente la pierdo: dejo de ver «quién es».

Esta distinción entre dos modos de preguntar (y por lo tanto de responder) en ámbito antropológico pone al ser humano ante una de las paradojas de su existencia, ante dos órdenes irreductibles en su propia realidad. Es miembro de la familia humana, y se descubre compartiendo con todos los seres de esta familia una naturaleza común, que deriva de un común origen, y que determina una cierta constitución, unas ciertas facultades comunes, un modo «humano» de estar en el mundo, de actuar y de relacionarse, con límites y potencialidades comunes. Al mismo tiempo, sin embargo, el ser humano descubre que en medio del mundo y dentro de esa familia humana él —o ella— es *alguien*. Es decir, no se limita a ser un individuo de este conjunto de seres, sino que su presencia, y el más allá que esta lleva consigo, es en cierto modo una realidad absoluta, última, indispensable, irrepetible, insustituible, y hasta cierto punto inefable, sin la cual la misma familia humana sería diversa, no solo numéricamente sino radicalmente otra.

El modo como este segundo orden o dimensión del existir humano ha encontrado en el desarrollo del pensamiento una expresión

adecuada es a través del concepto de *persona*. «El ser humano es persona»: en esta afirmación están contenidos siglos de reflexión del hombre sobre sí mismo, así como siglos de vivencia de su propia realidad humana, individual y comunitaria.

Esta reflexión y esta vivencia —es fundamental recordarlo— no se desarrollaron históricamente sino como acogida y respuesta a la revelación de Dios en Cristo, que realizó así una de las más fecundas «aperturas» del intelecto humano al misterio del hombre mismo. Como recordaba claramente Joseph Ratzinger:

El concepto de persona y la idea que hay tras él son producto de la teología cristiana; dicho de otro modo: no creció hasta que el pensamiento humano no se hubo de enfrentar con los datos de la fe cristiana, solo entonces entró este concepto en el camino de la historia. Nos encontramos, pues, en palabras de Gilson, ante una de esas aportaciones que la fe cristiana ha hecho al pensamiento humano. [...] Si bien, con el correr de la historia, este pensamiento se ha alejado mucho de su origen desarrollándose muy por encima de él, sin embargo vive latentemente de ese origen. Por eso, en mi opinión, no se puede entender bien el significado del concepto persona si no se está en contacto continuo con ese origen<sup>77</sup>.

---

77. J. Ratzinger, «Sobre el concepto de persona en la Teología», en *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1976, p. 165. Señalando la difusión actual de la palabra, Charamsa destaca con precisión la importancia de no olvidar su genealogía: «Se trata de una difusión admirable para una palabra que, sin embargo, tiene un origen histórico preciso y unos albores precisos de naturaleza teológica. Es una palabra cristiana por naturaleza, aunque hoy quien la usa, tanto por la calle como en el discurso filosófico, no se da cuenta ni de este origen singular ni de la naturaleza del concepto» (K. O. Charamsa, «Alle radici della persona», en F. Brancaccio – D. Concolino, *La persona crocevia dei saperi*, Tau, Todi 2012, p. 18). Sobre el desarrollo histórico de la noción de persona se puede leer dos síntesis precisas en: G. Basti, *Filosofia dell'uomo*, ESD, Bologna 2008<sup>3</sup>, pp. 316-333; y A. Lobato, *Dignidad y aventura humana*, San Esteban-Edibesa, Salamanca 1997,

## 2.2. Santo Tomás de Aquino

Uno de los puntos salientes de este camino de comprensión del ser personal del hombre lo encontramos en la obra de Santo Tomás de Aquino. El Doctor Común —por lo general, dentro de la meditación sobre el misterio de la Santísima Trinidad y sobre el misterio de la Encarnación del Verbo— desarrolla una poderosa síntesis antropológica, ciertamente no acabada en todos sus aspectos, pero que por un lado recoge y articula el pensamiento que lo precede, y por otro comienza a recorrer pistas que todavía en nuestros días siguen mostrando su fecundidad, especialmente cuando se trata de expresar lo que venimos señalando como dimensión «personal» del ser humano<sup>78</sup>.

Santo Tomás suele tomar como referencia la más conocida de las definiciones boecianas: «*persona est naturae rationalis individua substantia*»<sup>79</sup>. Gran parte de la personología tomasiana es un co-

---

pp. 100-108. Desde el punto de vista lexicológico e histórico, son especialmente interesantes los siguientes aportes: M. Nédoncelle, «Prosopon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique», en *Revue des Sciences Religieuses* 22 (1948), pp. 277-299; «Remarques sur l'expression de la personne en grec et en latin», en *Revue des Sciences Religieuses* 39 (1965), pp. 34-47; J. D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Darton, Longman and Todd, London 1985, pp. 27-65; J. Ratzinger, «Sobre el concepto de persona en la Teología», en *Palabra en la Iglesia, op. cit.*, pp. 165-180; A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996<sup>2</sup>; M. Á. Belmonte, «Los antecedentes remotos: προσοπον en la literatura griega», en *Espíritu* 59 (2010), pp. 195-205; E. Martínez, «El término προσοπον en el encuentro entre fe y razón», en *Espíritu* 59 (2010), pp. 173-193.

78. Cf. A. Lobato, «La persona en el pensamiento de Tomás de Aquino», en AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale «Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario»*, vol. VII, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1974, p. 274.

79. S. Boecio, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, c. III, PL 64, 1343. Sobre las distintas definiciones de persona en Boecio cf. M. Nédoncelle, «Les variations de Boèce sur la personne», en *Revue des Sciences Religieuses*, 29 (1955), pp. 201-238.

mentario en torno a esta definición, que por un lado se ve colocada dentro de la tradición de pensamiento cristiano como una piedra miliar, y por otro se enriquece con las luces que el Aquinate arroja desde su propia articulación metafísica y desde su meditación del pensamiento patrístico de oriente y occidente<sup>80</sup>.

Lo primero que el «ser persona» dice del ser humano para Santo Tomás es su consistencia ontológica. La *individua substantia* de la definición de Boecio es interpretada a la luz de la *hypostasis* griega. Este término había ido ganando riqueza a lo largo de los siglos, especialmente con los desarrollos filosóficos y teológicos después de Calcedonia, y expresa no solo aquello que constituye el fundamento de los accidentes (*substantia*) sino también aquella realidad «existente por sí y no en otra»<sup>81</sup> (*subsistens*). Si en la filosofía aristotélica esto podía afirmarse de cualquier substancia primera, para Santo Tomás está claro que el ser personal designa lo que es «*maxime per se ens*»<sup>82</sup>. El modo de existencia hipostático del ser humano (su existir *in se* e *per se*) constituye para el Aquinate así

---

80. Como señala Giuseppe Deodato: «Tomás hará interactuar la fórmula boeciana con una comprensión más penetrante del misterio de la persona divina, hasta dar al concepto un nuevo espesor semántico» (G. Deodato, *La persona in San Tommaso d'Aquino. Gli inediti tommasiani per una fondazione cristologica e metafisica in antropologia*, Rubbettino, Soveria Manelli 2009, p. 141).

81. S. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 9, a. 1, co.; Cf. *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 2, co.

82. S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 1. Como precisa Basti, el Aquinate «hace suya la definición boeciana de persona, defendiéndola contra todas las críticas, pero sobre todo la profundiza hallando su único fundamento metafísico posible en la noción de *acto de ser*» (G. Basti, *Filosofía dell'uomo*, op. cit., p. 320). Y refiriéndose siempre a Santo Tomás, Forment resume así este punto: «El principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, incluida su individualidad total, es su ser propio» (E. Forment, *El personalismo medieval*, Edicep, Valencia 2002, p. 243).

un índice de su dignidad y perfección: «*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*»<sup>83</sup>.

Esta misma consistencia es vista desde una perspectiva más dinámica cuando se considera no solo el *modus existendi*, sino también el *modus agendi* del ser personal, a quien le corresponde «*proprie et vere per se agere*»<sup>84</sup>. Es la persona quien, siendo distinta de la naturaleza, «posee» (*habet*) y conduce todo el dinamismo que se realiza según esa misma naturaleza<sup>85</sup>. Así, manifestando su dignidad de señor (*dominus*), ante todo porque «posee el dominio de sus actos»<sup>86</sup>, el ser humano recibe este nombre especial de persona.

Otra dirección en la que se manifiesta para Santo Tomás la consistencia de la persona humana es la de su comunicabilidad. Ya en la primera parte de la *Suma Teológica* se interpreta la característica *individua* de Boecio a la luz de la definición de Ricardo de San Víctor, para quien la persona es sobre todo *incommunicabilis existens*. Así —afirma el Aquinate— la persona es *individua*, en cuanto «*importat incommunicabilitatem*»<sup>87</sup>. Sin embargo, los desarrollos en las cuestiones disputadas *De potentia* parecen conducir más allá, hacia la unicidad y la infabilidad de la persona, cuando se distingue en-

---

83. S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3, co.; Cf. *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 9, a. 3, co.: «Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens». «La irreductible dignidad de la persona humana no consiste en la razón abstracta o en la naturaleza humana en general, sino en la razón y la naturaleza poseídas por un ser en concreto, subsistente por un *actus essendi* propio [...]. Así Santo Tomás puede legítimamente concluir afirmando que “el modo de existir que comporta la persona es el más digno de todos, siendo aquello que existe por sí”» (B. Mondin, *Manuale di filosofia sistematica. Volume 3: Ontologia. Metafisica*, ESD, Bologna 1999, p. 266).

84. S. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 9, a. 2, co.

85. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 2, co.

86. *Ibid.*, I, q. 29, a. 1, co.

87. *Ibid.*, I, q. 29, a. 3, ad 4.



tre el modo de existir de la naturaleza racional, incluso en cuanto naturaleza propia de *este* individuo, modo que se designa con un nombre común y definible (*hypostasis, persona*), y el *principio* desde el que este modo de existir es causado (*principium ex quo causatur talis modus existendi*), y que solo puede ser designado con un nombre que no es ni común ni definible (como «Sócrates», «Platón», etc.)<sup>88</sup>.

La última línea que señalamos, en la que el ser personal manifiesta su consistencia metafísica, es la de su concreta unidad o totalidad individual. Este desarrollo mostrará todo su potencial en el intenso debate contra el averroísmo latino, debate en el que Santo Tomás mantendrá incólume la consistencia del hombre concreto (*hic homo*) como único sujeto real del conocimiento. En la tercera parte de la *Summa theologiae* el Aquinate distingue entre la *unitas personae* y la *unitas naturae*: solamente la primera hace referencia a aquel que subsiste en cuerpo y alma, es decir a este concreto ser humano aquí<sup>89</sup>. Especialmente a la luz de la meditación acerca de la unión hipostática de las dos naturalezas en la persona del Verbo, en el pensamiento de Tomás la noción de persona logra designar la unidad del ser humano de un modo hasta entonces impensable, superando cualquier tipo de dualismo antropológico<sup>90</sup>.

---

88. Cf. S. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 9, a. 2, ad 1.

89. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 1, ad 2. Ya en la cuestión 29 de la *prima pars* encontramos esta referencia al individuo concreto: «Persona igitur, in quacumque natura, significat quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem» (*ibid.*, I, q. 29, a. 4, co.). Cf. É.H. Wéber, *La personne humaine au XIIIe siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acceptation moderne de l'homme*, Vrin, Paris 1991, pp. 495-499.

90. «No tiene realidad el hombre en abstracto sino este hombre concreto: [...] *Totalitas quam requirit ratio personae*» (S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, III *Sent.*, dist. 5, q. 1, art. 3, ad 3). Esta tesis la defendió con vigor contra toda una tradición que solo había acentuado los caracteres de espiritualidad y de interioridad consiguiente a la persona, y se había fijado, en el hombre, solo en el alma. [...] La innovación tomista consiste en mantener en el caso concreto

Por otro lado —y al mismo tiempo que señala esa consistencia propia del sujeto— para el Aquinate la noción de persona hace referencia directa al «ser en relación». En este punto, sin embargo, Tomás acentúa la diferencia entre el significado de persona *in divinis* y su significado en las creaturas (hombres y ángeles). En la realidad divina la persona «*significat relationem ut subsistentem*»<sup>91</sup>, mientras que en el caso de las personas creadas «*non significat relationem, sed aliquid absolutum*»<sup>92</sup>.

Ahora, si seguimos el razonamiento del *De potentia* sobre el mismo tema, vemos que Santo Tomás llega a mostrar que (en Dios) «persona» dice «relación» porque: «*distinctum vero incommunicabile in natura divina non potest esse nisi relatio, quia omne absolutum est commune et indistinctum in divinis*»<sup>93</sup>. Es decir, el significado formal de persona (*subsistens distinctum in natura rationalis*) se realiza materialmente en Dios solamente a través de las relaciones, designando —precisa el Aquinate— la relación no en cuanto *relatio* («paternidad») sino en cuanto *relativum* («Padre») <sup>94</sup>.

---

su doctrina de la realidad humana personal con todas sus consecuencias» (A. Lobato, «La persona en el pensamiento de Tomás de Aquino», en AA.VV., *Acti del Congresso Internazionale...*, *op. cit.*, p. 284). Ignacio Andereggen ha evidenciado la importante influencia de San Juan Damasceno en este preciso aspecto de la concepción tomasiana de persona (*cf.* I. Andereggen, «La presencia de Dionisio Areopagita y de San Juan Damasceno en la concepción de la persona de Santo Tomás de Aquino», en *Espíritu* 59 (2010), pp. 30-33).

91. S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 4, co.

92. *Ibid.*, I, q. 29, a. 4, arg. 4.

93. S. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 9, a. 4, co.

94. «La posición tomasiana para llegar a la comprensión de la persona en Dios como *relación subsistente* encuentra, así, en la *procesión* su punto de partida fundamental. En efecto, sin procesión no existe la posibilidad de encuadrar relaciones en Dios, y sin relaciones no hay persona, porque sería imposible distinguir a los supuestos. Por lo tanto verdadera es la *procesión* en Dios y verdadera será la *relación* porque verdaderas son las *personas*. Y las personas son verdaderas porque son diversas, distintas, “*otras*” pero no de una alteridad que dice extrañeza, separación en la única naturaleza. Procesiones-relaciones-personas son en

Y si preguntamos, análogamente, ¿qué hace al ser humano distinto e incommunicable? Tenemos siempre la posibilidad de responder a nivel de la «unidad de naturaleza» y por lo tanto del principio de individuación: «*distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individualem materiam individuatum et ab aliis diversum*»<sup>95</sup>. En esta última afirmación, sin embargo, queda abierta siempre la pregunta: ¿y qué principio hace a este ser humano «diverso de los otros»? Si se responde teniendo presente la consistencia ontológica que Santo Tomás ha ido mostrando, se debe necesariamente dirigir la mirada al punto genético de su «ser persona», y este punto es una relación.

Como afirma Lobato, preguntándose por la «estructura fundante» de la persona humana:

La existencia es el primer don de la persona humana. Toda la autonomía que le compete como persona, está limitada a ser una persona finita, y que por tanto dice relación de origen, de dependencia, de ser por otro. La *subsistencia* no excluye esta *relación* de dependencia. El ser por sí de la persona está en una línea diferente de este ser por otro en la existencia, en el mismo acto de ser, singular, irrepitable, fundamento de toda actualidad<sup>96</sup>.

---

Dios una única realidad: son el Dios cristiano. Las personas, en otras palabras son las relaciones según el orden que surge de las procesiones» (G. Deodato, *La persona in San Tommaso d'Aquino...*, *op. cit.*, pp. 188-189).

95. S. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 9, a. 4, co.
96. A. Lobato, «La persona en el pensamiento de Tomás de Aquino», en AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale...*, *op. cit.*, p. 288. No son pocas las propuestas de «prosecución creativa» o relectura del pensamiento del Aquinate que buscan mostrar la relevancia intrínseca de la noción de *relación* en su pensamiento antropológico. Algunas de estas propuestas —que siguen una línea que pretende ser estrictamente filosófica— nos parecen problemáticas en ciertas premisas o en algunas de sus conclusiones: cf. W. N. Clarke, «Person, Being and St. Thomas», en *Communio: International Catholic Review* 19 (1992) 601-618; A. J. Walker, «Personal Singularity and the *Communio Personarum*. A Creative Development

La participación del acto de ser a la creatura personal es a su vez una relación personal vertical, constitutiva no solo del mero hecho de existir, sino causa de la existencia personal de este ser humano aquí presente, incomunicable y distinto<sup>97</sup>.

Decir «persona» en el caso del hombre, por lo tanto, también es decir «relación personal constitutiva»: de otro modo sería incomprendible lo propio de esa consistencia ontológica del ser humano (su ser *in se e per se*), su *incommunicabilitas*, así como su dignidad

---

of Thomas Aquinas' Doctrine of *Esse Communes*, en *Communio: International Catholic Review* 31 (2004) pp. 457-479. Más fecunda parece ser la línea que ve en el pensamiento de Santo Tomás una unidad coherente que se desarrolla como meditación del misterio de Dios y del misterio del hombre, en el misterio de Cristo: «El Aquinate, contra toda expectativa, ha dado a la *relación* un papel importantísimo en la determinación de la *persona* de Cristo, abriéndonos el camino para una evaluación más serena de su antropología» (G. Deodato, *La persona in San Tommaso d'Aquino...*, *op. cit.*, p. 339). El mismo autor, señala que «el haber captado en la cristología la acción causal de la naturaleza divina del Verbo eterno en el acto de la asunción de la naturaleza humana, como *relatio*, nos ha iluminado e indicado adonde ir a buscar aquello que en Tomás demasiado a la ligera otros han pensado que no estuviese allí» (*ibid.*, p. 393). En sus conclusiones, sin embargo, Deodato parece no mantener claramente la distinción entre naturaleza y persona a nivel antropológico. Sobre la importancia de mantener claras las distinciones, incluso —o sobre todo— en vistas a una personología donde la relación ocupe un lugar relevante *cf.* M. Serretti, *La naturaleza de la comunión. Ensayo sobre la relación*, Universidad Católica San Pablo, Arequipa 2011.

97. «El fundamento de la *irreductibilidad*, de la *dignidad*, del *valor absoluto de la persona*, de la persona humana ante todo, está, por lo tanto, en el *ser por sí* de la persona, el hecho que ella posee un particular acto de ser suyo, en el caso del hombre derivado directamente de Dios con un acto de participación del ser (= acto creativo) *único* para cada persona humana (= creación del alma espiritual de cada uno) que le da una dignidad ontológica y metafísica altísima e incommensurable entre todas las demás substancias del mundo físico. En fin —incluso si casi da miedo decirlo por la sublimidad y la excepcionalidad del *misterio*— todo esto significa que, mientras todo el universo físico, en su inmensidad y insondabilidad, depende de *un solo* acto creativo de Dios, de modo que ninguna de las singulares substancias que lo componen tiene el ser “por sí” en manera completa o “perfecta,” lo que se dice del universo entero se puede y se debe decir de *cada persona humana*, que, con buena razón entonces, puede ser definida un *microcosmos*» (G. Basti, *Filosofía dell'uomo*, *op. cit.*, p. 322).

y lugar únicos en el conjunto de la creación (su ser «imagen de Dios», según la expresión bíblica), y tendría que reducirse la antropología tomasiana al *De anima* aristotélico<sup>98</sup>.

Esta línea de reflexión personológica ha encontrado un eco importante en algunos autores del siglo XX, de los cuales, por los motivos que ya señalamos, hemos escogido dos: Romano Guardini y Karol Wojtyła. Veamos de qué modo estos pensadores han profundizado y expresado la realidad del ser personal del hombre.

### 2.3. Romano Guardini

La presencia del tema de la persona en la obra de Romano Guardini es constante. Una primera aproximación sintética al problema se encuentra en el artículo que publica en la revista *Die Schildgenossen* durante el año 1926, con el título «La sociología y el orden entre personas»<sup>99</sup>. Más adelante, en 1939, ve la luz *Mundo y persona*, obra que tiene al centro —como el mismo autor precisa al inicio— la «pregunta por la esencia del hombre»<sup>100</sup>. La cuestión del ser personal del hombre será el núcleo de su respuesta. Un último desarrollo del tema, en clara continuidad con los anteriores, lo encontramos en el ciclo de lecciones dictadas en la Universidad

---

98. «Tomás recoge la tradición que se remonta a Aristóteles y mantiene la sustancia como la primera de las categorías del ser, pero la noción de ser queda purificada con el salto hacia el acto de ser, y por ello la substancia indica, más que ser sujeto de inherencia, el ser en sí mismo, la subsistencia, y más que explicarse solo por las categorías del ente finito, requiere apelar a los trascendentales» (A. Lobato, *Dignidad y aventura humana*, *op. cit.*, p. 105). Cf. G. Basti, *Filosofía dell'uomo*, *op. cit.*, pp. 338-343.

99. Cf. R. Guardini, «Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen», en *Die Schildgenossen* 6 (1926) pp. 125-150 (trad. esp.: R. Guardini, «La sociología y el orden entre personas», en *Cristianismo y sociedad*, Sígueme, Salamanca 1982, pp. 29-53).

100. R. Guardini, *Mundo y persona. Ensayos para un teoría cristiana del hombre*, Encuentro, Madrid 2000, p. 9.

de Múnich, de 1950 a 1962 (Guardini muere en 1968), y reunidas en el volumen intitulado *Ética*<sup>101</sup>.

En su exposición, Guardini suele llegar a la cuestión de la persona por una vía fenomenológica y después de haber avanzado ya un buen trecho en el recorrido antropológico. La persona es un dato originario, presente desde el inicio, pero que puede ser mejor delineado como fenómeno cuando han sido ya considerados otros elementos:

Hemos hablado hasta ahora de los diferentes elementos que componen la totalidad del hombre. En primer lugar, de los actos en los que se desarrolla: el conocimiento, la libertad, la acción, el sentimiento y la conciencia de la figura de la vida en la memoria y la previsión. Y, finalmente, de su composición sustancial: cuerpo y espíritu. Preguntémosnos ahora *cómo está ahí, cómo existe todo ese conjunto que hemos dicho que es el hombre concreto*. Se trata —por avanzar el punto de llegada de nuestra reflexión— de la cuestión de la persona. Cuestión muy importante, absolutamente básica y difícil de responder<sup>102</sup>.

---

101. Cf. R. Guardini, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, BAC, Madrid 1999.

102. *Ibid.*, p. 149 (cursiva nuestra). Desde el punto de vista histórico y metodológico, Guardini es consciente del origen de la noción de persona y del *locus* donde esta realmente se despliega: «Es muy curioso. En realidad, la percepción de la verdadera naturaleza de la persona debería lograrse con la simple observación de los hechos en el propio yo o en el de los demás; pero no sucede así en la práctica. [...] La realidad es que el auténtico concepto de persona sólo se desarrolla cuando, gracias a la revelación del Dios personal y de la relación con Él, se le crea el campo adecuado. También observamos que, cuando la Revelación cristiana pierde influencia, el concepto de persona, junto con las actitudes y los valores correspondientes, desaparece» (*ibid.*, p. 172). Cf. S. Zucal, «L'etica di Guardini nella prospettiva personalistica e dialogica», en F. L. Marcolungo – S. Zucal, *L'etica di Romano Guardini. Una sfida per il post-moderno*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 91.

Así, para el pensador alemán, la persona, «vista en su ser último, [...] tiene algo de propiamente formal: no es un “qué”, sino un “cómo”; pero un “cómo” peculiar: el que se identifica con el “quién”. Si preguntamos: ¿de qué forma existe el hombre?, respondemos: como persona, es decir, como “yo”»<sup>103</sup>.

Con esto, sin embargo, todavía no se ha explicitado el «contenido» del ser personal. ¿En qué modo se realiza esta forma de existir del hombre? ¿Qué significa para el hombre ser persona? «“Persona” —responde Guardini— significa que en mi ser mismo no puedo, en último término, ser poseído por ninguna otra instancia, sino que me pertenezco a mí»<sup>104</sup>. O dicho en positivo, significa «que el hombre tiene consistencia en sí mismo, se posee a sí mismo, dispone de sí mismo, actúa a partir de sí mismo y tiene que responder de sí mismo»<sup>105</sup>.

En su escrito «La sociología y el orden entre personas», Guardini —colocándose explícitamente en la línea de la antropología medieval— expresa esta consistencia del ser personal del hombre con el término *Eigengehörigkeit* (autopertenencia). Más allá del término, sin embargo, es interesante la articulación del contenido real de la noción de persona a partir de él:

---

103. R. Guardini, *Ética...*, *op. cit.*, p. 168. Ricardo Gibu explica claramente este «punto de ingreso» en el núcleo de la personología de Guardini: «Aquello que marca la diferencia específica de la persona en cuanto persona respecto a los niveles anteriores se expresa en el modo como el investigador se aproxima a ella. La pregunta apropiada para abordar este nivel no es aquella que se interroga por el “qué” de su existencia (*quid*), de la forma, la individualidad y la personalidad, sino por el “quién” (*quis*). Aquí no caben respuestas universales válidas para todos los seres humanos solo cabe esta respuesta: “esta realidad soy yo”» (R. Gibu Shimabukuro, *Unicidad y relacionalidad de la persona. La antropología de Romano Guardini*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla – Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Puebla 2008, p. 109).

104. R. Guardini, *Mundo y persona...*, *op. cit.*, p. 104.

105. R. Guardini, *Ética...*, *op. cit.*, p. 175.

Ser una persona quiere decir, en primer término, *autopertenecerse en el plano de lo numérico*: yo soy uno; soy solo uno; no puedo ser multiplicado. Ser una persona significa *autopertenecerse en el plano de lo cualitativo*: yo soy éste; soy solo éste. No puedo ser imitado; no se me puede convertir en un «caso». [...]

La persona es además *autopertenencia en la conciencia, en la libertad y en la acción*. El conocer, el decidir y el obrar no son todavía de por sí persona; ésta solo aparece cuando, al conocer, al decidir y al obrar, soy dueño de mí. [...]

La persona es, en fin, *autopertenencia en interioridad y en dignidad*. La interioridad significa que yo, siendo persona, estoy en mí, junto a mí, para mí, y ello de manera exclusiva. Significa que nadie puede «entrar» si yo no abro esa interioridad. Más aún, hay un determinado punto a partir del cual no puedo seguir abriéndola, aunque quisiera. Aquí comienza la soledad interna de la persona, a la cual solo Dios tiene acceso. En su interioridad la persona está oculta y cobijada. Nada de lo que viene de «fuera»: la observación, el cálculo, la violencia, el análisis y la sugestión psicológicos, nada de esto, decimos, consigue penetrar hasta aquí. La interioridad presenta el hecho de la autopertenencia en su aspecto inmanente. Pero tiene también un aspecto trascendente: la dignidad. Por su propia esencia la persona está situada por encima del contexto de cosas y de acciones de la naturaleza; es «sublime». Lo es de tal manera, que exige respeto. Por ello mismo escapa a todo lo que sea violencia y cálculo, a toda intervención ordenadora<sup>106</sup>.

---

106. R. Guardini, «La sociología y el orden entre personas», en *Cristianismo y Sociedad*, *op. cit.*, pp. 32-33 (cursiva nuestra). En todas las citas hemos corregido la versión española, que traduce *Eigengehörigkeit* por «autoposesión» y no por «autopertenencia», que es más preciso.



Esta «autopertenencia» determina aquellos rasgos del ser personal que encontramos abundantemente en toda la obra guardiniana: su unidad, su totalidad, su unicidad, su ser irrepentible, inalienable, insustituible. Ella determina, asimismo, las operaciones propias del sujeto: «“ser persona” significa que el hombre está en sí mismo y vive subsistiendo en sí: gracias a dicha autonomía y solo a partir de ella conoce, decide y actúa»<sup>107</sup>.

Por último, esa «autopertenencia», determina el punto a partir del cual la persona puede ir más allá de sí misma, trascenderse, en la medida en que «el movimiento que nace del espíritu no solo es expresión objetiva de un contenido sino también un impulso a transformarse, una tensión hacia el cumplimiento de una tarea»<sup>108</sup>. Para Guardini, la relación entre persona y cultura deriva justamente de esta «tarea» que el hombre descubre en su ser mismo, y que lo mueve al «cultivo» de sí y de la realidad que lo rodea. Como describe con precisión Ricardo Gibu:

Aquello que se manifiesta como límite de la naturaleza es la capacidad del espíritu humano de trascender lo propiamente natural y de transformarlo en una morada propicia para sí. Precisamente en virtud de esta trascendencia la persona es capaz de penetrar en la naturaleza y explicitar su forma singular a través de la liberación de sus propias posibilidades. En tal sentido, la persona se muestra respecto a la naturaleza capaz de dominarla y transformarla, más precisamente, de cultivarla<sup>109</sup>.

Dicho todo esto, se presenta ante nosotros otro problema: si Guardini afirma que ser persona es fundamentalmente «perten-

---

107. S. Zucal, «L'etica di Guardini nella prospettiva personalistica e dialogica», en F. L. Marcolungo – S. Zucal, *L'etica di Romano Guardini...*, *op. cit.*, p. 88.

108. R. Gibu Shimabukuro, *Unicidad y relacionalidad de la persona*, *op. cit.*, p. 116.

109. *Ibid.*

cerse a sí mismo», ¿es posible hablar de una dimensión *relacional* del ser personal? ¿No sería una contradicción? ¿No debería seguir una visión que entienda al ser humano «en sentido autárquico, monádico y solipsístico»<sup>110</sup>? Para plantear correctamente la cuestión y tratar de responder siendo fieles al pensamiento del autor, es preciso hacer ciertas distinciones, que a nuestro parecer Guardini supone en su desarrollo, pero que, sin embargo, no están suficientemente explicitadas.

La primera distinción es entre la relación de la persona humana con otras personas humanas (dimensión horizontal) y la relación de la persona humana con Dios (dimensión vertical). La segunda distinción, que se entrecruza con la primera, es entre la dimensión «constituyente» de la relación personal (es decir, que en la relación las personas, o al menos una de ellas, sea constituida como tal) y la dimensión «realizante» de la misma (es decir, que en la relación se realice, se despliegue, el ser personal ya constituido).

Para Guardini, el encuentro de una persona humana con otra —en la medida en que se trate de un encuentro auténticamente personal (o sea no utilitario, ni cosificador)— es siempre realizante y nunca constituyente: «la persona no surge en el encuentro, sino que se actúa solo en él»<sup>111</sup>. La persona está ya supuesta en la relación horizontal, pero «depende» de los otros para realizarse como persona, las relaciones de encuentro con otros hombres «despliegan su ser»<sup>112</sup>. Y esto es así porque «la persona existe en la forma del diálogo, orientada a otra persona. La persona está

---

110. S. Zucal, «L'etica di Guardini nella prospettiva personalistica e dialogica», en F. L. Marcolungo – S. Zucal, *L'etica di Romano Guardini...*, *op. cit.*, p. 92.

111. R. Guardini, *Mundo y persona...*, *op. cit.*, p. 117.

112. R. Guardini, «Quien sabe de Dios conoce al hombre», en *El fin de la modernidad – Quien sabe de Dios conoce al hombre*, PPC, Madrid 1995, p. 155.

destinada por esencia a ser el Yo de un Tú. La persona fundamentalmente solitaria no existe»<sup>113</sup>.

La radicalidad de esta orientación al otro, de este estar «referido esencialmente al diálogo»<sup>114</sup> del hombre, la desarrolla Guardini en su curso en Múnich, comentando el dicho de Jesús en el Evangelio de San Mateo: «Quien quisiere poner a salvo su vida, la perderá; mas quien perdiere su vida por mi causa, la hallará»<sup>115</sup>.

Parece una paradoja, pero en realidad es la expresión exacta de una conducta fundamental en la existencia humana. Ser uno mismo, permanecer vivo en el propio ser, no es algo rígido; no se realiza aferrándose a la inmediata posesión de uno mismo. Es algo elástico, incluso dialéctico. Solo puede realizarse por un acto en el que aparentemente se pierde. El hombre no existe en sí, de por sí, para sí, sino «referido a», arriesgado a lo otro. Es él mismo, y lo será cada vez más, arriesgándose a no ser él, viviendo en referencia a algo que justifica ese riesgo<sup>116</sup>.

Como se puede notar, lo que Guardini afirma parecería contradecir la consistencia de la persona, su existir *in se y per se*. La experiencia de la realización personal a través de la entrega de sí, de la salida de sí, para darse a otro, sin embargo, confirma que esta tensión es parte esencial de ser «persona»: ella crece en la línea de la autopertenencia solamente en la medida en que se dona a sí misma a los otros<sup>117</sup>.

---

113. R. Guardini, *Mundo y persona...*, *op. cit.*, p. 121.

114. *Ibid.*, p. 117.

115. *Mt* 16,25.

116. R. Guardini, *Ética...*, *op. cit.*, p. 194.

117. «La forma más intensa en la experiencia de la libertad personal es el amor. En él se da la paradoja de que, mientras el sujeto tiene en sí su centro y solo a sí se pertenece, aún no es propiamente él mismo. Mas cuando sale de sí y tiene en

¿Y la relación con Dios? ¿Qué lugar ocupa la relación que hemos llamado vertical en la constitución y realización del ser personal del hombre?

Aquí hay una distinción más que hacer, que Guardini no aclara, pero que nos parece fundamental para ubicar sus afirmaciones en modo correcto. En esta dimensión relacional hay un desnivel entre las dos direcciones que ella puede asumir: de Dios hacia el hombre o del hombre hacia Dios.

En la primera dirección, de Dios hacia el hombre, la relación es constituyente<sup>118</sup>. Es más, es la única relación que constituye propiamente al hombre como persona:

Que el hombre es una persona quiere decir que es dueño de sí mismo, que puede actuar por propia iniciativa, que puede disponer de sí mismo y de las cosas. [...] Así lo ha creado Dios. Pero no ha sucedido como si Dios hubiera formado al hombre y lo hubiera fundado en sí mismo, sino algo absoluta y totalmente distinto, a saber, que Dios ha hecho del hombre su tú y le ha concedido, por su parte, tener en Dios su tú, su propio tú.

---

más al otro que a sí mismo, recibe de su mano su verdadero “yo”» (R. Guardini, *Libertad, Gracia y Destino*, Lumen, Buenos Aires 1987, p. 40). Los padres en el Concilio Vaticano II quisieron expresar esta verdad del ser humano vinculándola a su fundamento revelado, que abre perspectivas nuevas para la razón humana: «Más aún, el Señor Jesús, cuando pide al padre que *todos sean uno...*, como nosotros también somos uno (Jn 17,21-22), ofreciendo perspectivas inaccesibles a la razón humana, sugiere cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y el amor. Esta semejanza muestra que el hombre, que es la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo sino en la entrega sincera de sí mismo» (*Gaudium et spes*, p. 24).

118. Cf. sobre este punto R. Fayos Febrer, «La noción de persona en Romano Guardini (Ensayo sobre una teoría cristiana del hombre)», en *Espíritu* 59 (2010), pp. 315-317.

En esta relación yo-tú consiste su ser. Y solo porque Dios lo ha fundado en la relación yo-tú con Él, puede el hombre entablar una relación personal con otros hombres<sup>119</sup>.

Guardini llega a definir la persona humana como «la autoper-tenencia de este hombre en Dios»<sup>120</sup>, y el fundamento de este pertenecerse a sí mismo está justamente en que ese hombre «es considerado por Dios como su tú»<sup>121</sup>, es decir, en una acción divina creativa que le dona al ser humano su «yo», su nombre propio<sup>122</sup>. En *La aceptación de sí mismo*, el pensador alemán desarrolla este tema «clásico», que ya hemos visto presente en Santo Tomás, de modo existencial:

Ahora la frase «yo soy para mí lo dado» adquiere un nuevo sentido. Ante todo ha significado: Mí «ser yo» es para mí lo obvio; lo primero; el núcleo de todo lo demás. Todo se refiere a ese yo. [...] Pero ahora también significa: Yo no soy por esencia, sino

---

119. R. Guardini, «Quien sabe de Dios conoce al hombre», en *El fin de la modernidad – Quien sabe de Dios conoce al hombre*, op. cit., p. 156. Cf. R. Guardini, *Mundo y persona...*, op. cit., p. 122.

120. R. Guardini, «La sociología y el orden entre personas», en *Cristianismo y Sociedad*, op. cit., p. 34.

121. R. Guardini, *Ética...*, op. cit., p. 169. «La esencia de la persona se encuentra, pues, en último término, en su relación con Dios» (R. Guardini, *Mundo y persona...*, op. cit., p. 124). Cf. R. Guardini, *La realtà della Chiesa*, op. cit., p. 227.

122. «La persona en cuanto espíritu, en su unicidad y racionalidad, halla su expresión más precisa en el nombre. Afirma Guardini: “El hombre no posee solo una esencia común a todos sus semejantes; él posee más. La esencia del hombre lleva en cada individuo la impronta de una última unicidad: es ‘nombre’”. [...] Desde esta perspectiva el conocimiento de la persona no puede ser agotado por ninguna ciencia particular. Para Guardini la plenitud de ese conocimiento pasa por el descubrimiento del nombre único e irrepetible que ha sido expresado por Dios al momento de crear a la persona» (R. Gibu Shimabukuro, *Unicidad y relacionalidad de la persona*, op. cit., p. 111). Cf. R. Guardini, «Quien sabe de Dios conoce al hombre», en *El fin de la modernidad – Quien sabe de Dios conoce al hombre*, op. cit., pp. 169-178.

que me estoy «dado». Es decir, me he recibido. En el principio de mi existencia —el «principio» no solo de modo temporal, sino también esencial: entendido como su raíz y su base— no hay una decisión, por mí mismo, de ser. Y mucho menos estoy ahí sencillamente, sin necesitar ninguna decisión para llegar a ser. Eso solamente ocurre así en Dios. Sino que en el principio de mi existencia hay una iniciativa, alguien que me ha dado a mí. Que me ha dado en absoluto; y en cuanto a este ser determinado. No como hombre, sin más, sino como este hombre: perteneciendo a este pueblo, a este tiempo, a este tipo y a estas condiciones. Hasta esas últimas determinaciones que no existen en absoluto más que una vez, esto es, en mí: esa última peculiaridad que hace que me vuelva a reconocer a mí mismo en todo lo que hago, y que se expresa en mi nombre<sup>123</sup>.

En la otra dirección, aquella que va del hombre hacia Dios, la relación es también fundamental, pero solamente en un segundo momento, y más precisamente, en cuanto realización y actualización de lo que ha sido dado por Dios al hombre en primer lugar. Nos parece que Guardini no mantiene siempre esta distinción de modo explícito, en gran parte porque pone el acento con fuerza —y en nuestra opinión de modo correcto— en el hecho de que el «*ad Deum*» (su ser orientado o en tensión hacia Dios) le pertenece al hombre constitutivamente, es decir, le viene donado radicalmente en el acto por el que Dios le participa el ser. Y esta orientación pide una actuación real.

«El hombre es hombre en la misma medida en que, en conocimiento y obediencia, realiza la relación Tú con Dios»<sup>124</sup>: como se ve, la interpretación de esta afirmación en una u otra dirección

---

123. R. Guardini, *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*, Lumen, Buenos Aires 1994, pp. 19-20.

124. R. Guardini, *Mundo y persona...*, *op. cit.*, p. 123.

lleva a concluir algo distinto sobre lo que es «ser hombre» o qué significa «realizar la relación con Dios», y por lo tanto sobre qué es ser persona.

En esa misma línea, para Guardini la referencia a la verdad y al bien *manifesta* al hombre como persona, *realiza* su sentido como tal, y al mismo tiempo, sin embargo, el ser personal es *posible* solamente porque existen la verdad y el bien (que por lo tanto vienen antes que él):

Solo en la realización de la verdad alcanza la persona su sentido, porque ella está referida por naturaleza a la verdad. Existe para la verdad, como posibilidad permanente de realizarla. Solo puede existir persona si existe la verdad; porque solo cabe un ser autónomo si es consciente de sí mismo. Por eso la persona, además, es responsable de la verdad (igual que tiene en ella su sostén y su escudo). Persona y verdad están unidas esencialmente<sup>125</sup>.

Todavía más: sin el bien, la persona, sencillamente, no puede existir. Su relación con él —a la vez que con la verdad— es la forma esencial de su constitución y de su conducta. Personalidad significa estar referido esencialmente al bien<sup>126</sup>.

---

125. R. Guardini, *Ética...*, *op. cit.*, p. 160.

126. *Ibid.*, p. 162. «Un bien simplemente exigido por el hombre no podrá nunca imponerse absolutamente, ya que pueden siempre agregársele justificaciones subjetivas y colectivas en grado de demolerlo. Pero un bien que pretenda para sí un reconocimiento semejante es posible solamente si pertenece a una esfera distinta respecto a la condición humana: debe por lo tanto identificarse con la misma absolutez de Dios» (E. Santini, «Ermeneutica della libertà e compito etico in Romano Guardini», en F. L. Marcolungo – S. Zucal, *L'etica di Romano Guardini...*, *op. cit.*, p. 131).

Como resume claramente Silvano Zucal:

La posición equilibrada de Guardini es la que ve en la persona un patrimonio ontológico precedente (*pregresso*), que ciertamente le es ya dado (fruto de la relación primaria y creadora con el *Tú* divino), pero que encuentra su propia realización verdadera y auténtica solamente en la relación del *Yo* con el *Tú*<sup>127</sup>.

Aunque la terminología de Romano Guardini no siempre sea del todo sistemática o clara en sus distinciones, estamos ante uno de los intentos mejor logrados durante el siglo XX de expresar con categorías filosóficas el misterio del ser personal del hombre, sin perder, por un lado, la referencia al fundamento teológico de esta realidad, y sin perder tampoco, por otro lado, el contacto con la experiencia real y concreta del hombre que vive y actúa siendo persona.

#### 2.4. Karol Wojtyła

Karol Wojtyła —el futuro San Juan Pablo II— ha sido descrito como «un filósofo de la persona, que ha tratado en su vida, no sin un gran esfuerzo conceptual, de dar razón de esta realidad personal»<sup>128</sup>. Esta empresa, en la obra de nuestro autor, no es algo episódico o secundario, sino que podría decirse que «toca los estratos más profundos de su obra, y que forma en ella como el núcleo de la misma»<sup>129</sup>.

---

127. S. Zucal, «L'etica di Guardini nella prospettiva personalistica e dialogica», en F. L. Marcolungo – S. Zucal, *L'etica di Romano Guardini...*, *op. cit.*, p. 96.

128. A. Lobato, «La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła», en *Angelicum*, 56 (1979), p. 165.

129. *Ibid.*, p. 166.



El punto de partida de Wojtyła para mostrar el misterio de la persona humana es el análisis de la experiencia, y en modo particular de la experiencia del actuar del hombre. Concentraremos nuestra exposición en *Persona y acción*, de 1969, donde encontramos el núcleo de su visión acerca del ser personal del hombre, teniendo en consideración otras obras fundamentales como *Amor y responsabilidad*<sup>130</sup> y los diversos ensayos que han sido recogidos en español en los volúmenes: *El hombre y su destino*<sup>131</sup>, *Mi visión del hombre*<sup>132</sup> y *El don del amor*<sup>133</sup>.

Desde el punto de vista metodológico, la noción de *experiencia* le permite a Wojtyła superar una cierta posible dicotomía entre subjetivismo y objetivismo, colocándose en el punto de encuentro del ser humano consigo mismo:

[...] quien escribe esto está convencido de que la *línea de demarcación entre la aproximación subjetiva* (de modo idealista) *y la objetiva* (realista), en antropología y en ética debe ir desapareciendo y de hecho se *está anulando a consecuencia del concepto de experiencia del hombre* que necesariamente nos hace salir de la conciencia pura como sujeto pensado y fundado «a priori» y nos introduce en la existencia concretísima del hombre, es decir, en la realidad del sujeto consciente<sup>134</sup>.

---

130. K. Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2011.

131. K. Wojtyła, *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 1998.

132. K. Wojtyła, *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 2010<sup>7</sup>.

133. K. Wojtyła, *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2000.

134. K. Wojtyła, «La subjetividad y lo irreductible en el hombre», en *El hombre y su destino., op. cit.*, pp. 26-27. Como señala Michael Konrad: «Puede decirse que [para Wojtyła] la experiencia consiste en captar el sentido, o mejor, la relación, entre un objeto y el sujeto. [...] La experiencia es, en un cierto sentido, el punto en el que el yo conduce de nuevo a la unidad todo el contenido del propio conocimiento» (M. Konrad, *Amore e amicizia: un percorso attraverso l'etica*, Mimesis,

En *Persona y acción*, Wojtyła delinea lo que entiende por «experiencia del hombre», comprendiendo tanto la experiencia de sí mismo como la experiencia del otro, y en ambos casos considerando el aspecto interior y exterior del ámbito de experiencia. Se trata, según el autor, de «tener presente de continuo la totalidad de la experiencia del hombre»<sup>135</sup>, que se da al ser humano como un conjunto orgánico y no como una suma de sensaciones o datos aislados<sup>136</sup>.

Más precisamente, para mostrar la realidad de la persona, Wojtyła dirigirá su mirada al conjunto dinámico del hombre y su acción, o dicho de otro modo, al hecho de que «el hombre actúa»:

[...] la percepción de la trascendencia de la persona en la acción constituye en cierto modo la principal estructura de la experiencia a la que nos remitimos en nuestra concepción, ya que encontramos en ella también la prueba fundamental del con-

---

Milano – Udine 2009, pp. 102-103). Cf. A. Lobato, «La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła», en *Angelicum*, *op. cit.*, p. 178.

135. K. Wojtyła, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, p. 37.

136. Hay una gran afinidad entre la experiencia como conjunto orgánico y el conocimiento como acto también orgánico, que no simplemente recibe datos para componer una realidad mental, sino que capta desde el inicio la unidad de la experiencia, dejándose dominar por ella sin dejar de comprender su riqueza (*inducción*), y que la penetra explotándola, aclarándola y explicándola (*reducción*). Como señala Buttiglione: «La fuerza de convicción de la reducción no se encuentra en la constricción lógica que fuerza a la aprobación, sino en la exactitud de la descripción de las estructuras fundamentales de la experiencia, que hace nacer, en cualquiera que lo haya vivido, el reconocimiento de que la cosa es en verdad tal y como se la describe. El *asentimiento* nace, en este caso, del *reconocimiento* que su propia experiencia de vida es, mediante la descripción fenomenológica, expresada adecuadamente, y de tal modo que es al mismo tiempo juzgada y corregida» (R. Buttiglione, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1992, p. 152). Sobre los dos momentos de la experiencia en la visión de Wojtyła cf. M. Konrad, *Amore e amicizia...*, *op. cit.*, pp. 103-107.

vencimiento de que el hombre que actúa es precisamente una persona y que su actuación es verdaderamente *actus personae*<sup>137</sup>.

Se trata, en cierto modo, de mostrar la actualidad del ser personal presente en el dinamismo de la acción humana, que se revela no solo como *actus humanus* (consciente y voluntario), sino además como *actus personae*, buscando por ese camino «sacar a la luz toda la realidad de la persona»<sup>138</sup>: llevando hasta sus últimas consecuencias el análisis fenomenológico de la experiencia de la acción, y buscando su fundamento, se revela no solamente la naturaleza del hombre (sus capacidades), sino también su ser personal<sup>139</sup>.

Un primer paso en dirección al fundamento, lo realiza Wojtyła distinguiendo entre vivencias y estructuras objetivas de la experiencia<sup>140</sup>. Pero el paso definitivo se da entrando en terreno metafísico:

Las estructuras «el hombre actúa» y «(algo) sucede en el hombre» dividen el campo de la experiencia fenomenológica, en cambio se conjuntan y se unen en el campo metafísico. El

---

137. K. Wojtyła, *Persona y acción*, *op. cit.*, p. 55. Como resume acertadamente Lobato, para Wojtyła «hablar del acto es hablar del dinamismo de un ser concreto y en su totalidad. El acto es como su peculiar manifestación dinámica. [...] El dinamismo de la operación humana es el punto adecuado para el encuentro entre el ser actualizado, y el conocer comenzado y fundado en él. Así el obrar humano es el camino obligado para el encuentro con la realidad personal» (A. Lobato, «La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła», en *Angelicum*, *op. cit.*, p. 196).

138. K. Wojtyła, *Persona y acción*, *op. cit.*, p. 64. «Desde los elementos o aspectos de la experiencia debemos pasar a la totalidad, y desde los elementos o aspectos del hombre como sujeto de la experiencia debemos pasar a una concepción integral del hombre» (*ibid.*, p. 136).

139. «Wojtyła cree poder analizar con rigor, conforme al método fenomenológico el acto humano, como experiencia total, y desde ese nivel, trascender a una metafísica que es capaz de dar razón completa del hombre» (A. Lobato, «La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła», en *Angelicum*, *op. cit.*, p. 180).

140. *Cf.* K. Wojtyła, *Persona y acción*, *op. cit.*, p. 113.

hombre-persona establece su síntesis, y definimos como *suppositum* al sujeto último de esa síntesis. El *suppositum* no se encuentra («yace») tan solo estáticamente debajo de todo el dinamismo del hombre-persona, sino que constituye la fuente dinámica de tal dinamismo. Dinamismo que procede del existir, del *esse*, y arrastra consigo el dinamismo del *operari*<sup>141</sup>.

Llegados a este punto, y conscientes de la fineza y complejidad propias de la línea de pensamiento que sigue Wojtyła, nos limitamos a señalar sintéticamente dentro de ella algunos elementos del contenido de la noción de persona cuando es aplicada al ser humano.

«En una primera y básica aproximación el hombre-persona hay que identificarlo con el *suppositum*. Es persona el hombre concreto, *individua substantia*, como dice en su primera parte la definición clásica de Boecio»<sup>142</sup>. Sin embargo, precisa Wojtyła, el concepto de persona dice más que el concepto de *individuum* (que incluye, según nuestro autor, también la unidad y la irrepitibilidad): «la persona es siempre un individuo de naturaleza racional»<sup>143</sup>. Pero hay que ir más allá:

A pesar de todo, ni el concepto de naturaleza (racional) ni tampoco su individualización parece que proporcionen en plenitud lo específico a lo que responde el concepto de persona.

---

141. *Ibid.*, p. 131. Algunas páginas atrás Wojtyła ha señalado que la noción de *actus* explica el dinamismo propio del hombre, pero requiere al mismo tiempo un fundamento metafísico ulterior cuando se ve la riqueza del actuar del hombre, en el que hay una diferenciación —las estructuras «parecen dividir al hombre como en dos mundos» (*ibid.*, p. 127)— pero hay también unidad e identidad. «Esa raíz —afirma nuestro autor— es el hombre como sujeto dinámico» (*ibid.*), y pasa a iluminar esta raíz con la noción metafísica clásica de *suppositum*.

142. *Ibid.*, p. 129.

143. *Ibid.*

Esa plenitud no consiste solo en ser concreta, y además única e irrepetible. El lenguaje corriente dispone de un pronombre lapidario y expresivo a la vez: la persona es un *alguien*<sup>144</sup>.

A este nivel, Wojtyła enfatiza en su análisis la distinción y al mismo tiempo la integración entre naturaleza y persona en el ser humano.

La naturaleza y la persona son distintas en el hombre. Al concepto de naturaleza pertenece aquel dinamismo «que es consecuencia directa y exclusiva del nacimiento, un dinamismo que es exclusivamente innato o congénito, exclusivamente inmanente a un determinado sujeto de acción, predeterminado de alguna manera por sus propiedades»<sup>145</sup>. Las acciones del ser humano, en cambio, «muestran que el hombre es persona»<sup>146</sup>. Y esto porque «las acciones contienen la operatividad, y esta manifiesta al “yo” concreto como causa de la actividad consciente de sí misma. Y esto es precisamente una persona. La persona así concebida se diferencia de la naturaleza e, incluso, se opone a ella de alguna manera»<sup>147</sup>.

Wojtyła, por otro lado, no deja de señalar la integración de naturaleza y persona, teniendo sin embargo los momentos jerárquicamente distintos: «la integración no destruye las diferencias entre los modos de dinamizarse el *suppositum*, elimina tan solo la posibilidad de concebir la persona y la naturaleza como dos sujetos que actúan independientemente»<sup>148</sup>.

---

144. *Ibid.*

145. *Ibid.*, p. 135

146. *Ibid.*

147. *Ibid.*

148. *Ibid.*, p. 138. Según Wojtyła, «en el hombre la naturaleza es tanto como toda la “humanidad”, pero no la “humanidad” estática, sino dinámica: la humanidad

Continuando con el razonamiento: en su actuar el ser humano «se muestra como “alguien”» y muestra también «el motivo por el que se le califica como “alguien”»<sup>149</sup>. Este motivo lo identifica Wojtyła en la *trascendencia* de la persona. Según nuestro autor, «la trascendencia define este rasgo peculiar y estructural del hombre como persona: su específica preeminencia en relación consigo mismo y su dinamismo»<sup>150</sup>. Esa trascendencia —que es «el segundo nombre de la persona»<sup>151</sup>— está dada por su relación con la verdad y el bien. No por aquella relación intencional, propia de las facultades, sino por una relación de cierta dependencia o subordinación:

La libertad se expresa en la operatividad, y la operatividad lleva consigo la responsabilidad. La responsabilidad manifiesta la subordinación de la libertad a la verdad y la dependencia de ella: aquello que constituye el sentido propio de la conciencia moral como factor decisivo de la trascendencia de la persona en sus acciones<sup>152</sup>.

---

en cuanto principio de todo el dinamismo propio del hombre», y por lo tanto «equivale a la esencia de cualquier ente considerada como principio real de todo el dinamismo de este ente» (*ibid.*, p. 139). Esto podría llevar a considerar la naturaleza humana como la totalidad de lo humano (y quizás a hacer superflua la idea de persona o a hacerla reductible a la idea de naturaleza). Sin embargo, especifica el autor, «la primera y fundamental dinamización de cualquier ente procede de la existencia, del *esse*», y en el caso del ser humano «la dinamización a partir del *esse* personal debe enraizarse en la integración de la humanidad por parte de la persona» (*ibid.*, p. 141).

149. *Ibid.*, p. 264.

150. *Ibid.*

151. K. Wojtyła, «Persona: sujeto y comunidad», en *El hombre y su destino...*, *op. cit.*, p. 66. «Al hombre le corresponde el ser “alguien” no solo como consecuencia de la experiencia de la trascendencia, sino en base al análisis de su ser. Pero el análisis del ser, que debemos al concepto metafísico de persona en el caso del hombre, se deriva también de la experiencia de la trascendencia y en ella se encuentran sus contenidos esenciales» (K. Wojtyła, *Persona y acción*, *op. cit.*, p. 264).

152. K. Wojtyła, *Persona y acción*, *op. cit.*, p. 264. Wojtyła distingue entre una trascendencia «horizontal», cuando se pasa el límite del sujeto hacia el objeto (inten-

«De esta preeminencia —señala— resultan el autodomínio y la autoposesión»<sup>153</sup>, rasgos propios del ser personal<sup>154</sup>, que es caracterizado así por su *autodeterminación*<sup>155</sup>. Con estos términos Wojtyła busca traducir, para nuestros días, la afirmación medieval *persona est sui iuris*: «persona es quien se posee a sí mismo y a la vez es poseído solo y exclusivamente por sí mismo»<sup>156</sup>. Por otro lado, «mediante la autodeterminación, cada hombre se gobierna a sí mismo, ejerce de modo actual esa capacidad específica consigo mismo que ningún otro puede realizar ni llevar a cabo»<sup>157</sup>, realidad que los medievales incluían en la expresión: *persona est alteri incommunicabilis*.

En el análisis desarrollado por Wojtyła, podemos ver el entrelazarse de estas dos «características» del hombre en cuanto persona: su trascendencia y su autodeterminación. Nos parece, sin embargo, que en los puntos claves de paso del nivel simplemente antropo-

---

cionalidad), y una trascendencia «vertical», que existe «por el mismo hecho de la libertad, de ser libre en el acto, y no únicamente porque la volición se encuentre dirigida intencionalmente hacia su objeto propio, el valor-finalidad» (*ibid.*, p. 185).

153. *Ibid.*, p. 264.

154. «Únicamente le corresponde ser llamado “alguien” a aquel que posee una estructura de autoposesión y de autogobierno. Le corresponde al que la posee de modo actual o en potencia, puesto que ya en el momento de su concepción el hombre es alguien. Y lo es también cuando algunos factores impiden su autorrealización en las acciones, o sea, la pena actualización del autogobierno y de la autoposesión» (*ibid.*, p. 264). Cf. K. Wojtyła, «Persona: sujeto y comunidad», en *El hombre y su destino...*, *op. cit.*, pp. 53-54.

155. «La autodeterminación es la dimensión más profunda y fundamental del “yo” humano, a través de la cual el hombre en el acto se manifiesta como sujeto personal» (K. Wojtyła, «Persona: sujeto y comunidad», en *El hombre y su destino...*, *op. cit.*, p. 60).

156. K. Wojtyła, *Persona y acción*, *op. cit.*, p. 168. Nuestro autor precisa, sin embargo, que «en otro orden y en cuanto criatura, la persona es poseída por Dios; no obstante, esta relación de ninguna manera elimina ni difumina la intrínseca relación de autoposesión y “autopertenencia” que es esencial en la persona» (*ibid.*).

157. *Ibid.*, p. 169.

lógico al propiamente personológico, el acento está en el primer elemento, en la trascendencia de la persona, que se encuentra colocada siempre más allá de sí misma:

Si el hombre como persona es quien se posee a sí mismo y se gobierna a sí mismo, ello es también porque a la vez él responde *de sí mismo*, como también responde *ante sí mismo*. La estructura de la persona, como ya se señaló anteriormente, muestra la peculiar complejidad hombre-persona. Pues él es simultáneamente quien posee y quien es poseído por sí mismo, quien gobierna y es gobernado. Es también quien responde y aquel por quien y ante quien responde el que responde<sup>158</sup>.

La trascendencia constituye así, para Wojtyła, «la peculiaridad de la persona humana, el *proprium personae*». Sin ella —añade el futuro Papa santo— «la persona, la persona-sujeto, en cierto sentido no es ella misma»<sup>159</sup>.

Tanto en el análisis de la actividad intelectual como en el de la actividad volitiva, Wojtyła destaca siempre la *dependencia o subordinación respecto a la verdad y al bien* como el fundamento de la trascendencia de la persona. Ella se encuentra a sí misma ya colocada *en el bien y en la verdad*<sup>160</sup>. Esta aproximación al misterio personal del hombre

---

158. *Ibid.*, p. 254. «La estructura dinámica de la autodeterminación habla al hombre de lo que le es donado y al mismo tiempo confiado como tarea. Precisamente de este modo el hombre se revela a sí mismo en sus actos, en las decisiones interiores de la conciencia: se revela a sí mismo como aquel que continuamente se es dado a sí mismo como tarea, que debe confirmar, verificar y en cierto sentido “conquistar” la estructura dinámica del propio yo que le es dada como “autoposición” y autodomínio» (K. Wojtyła, «La subjetividad y lo irreductible en el hombre», en *El hombre y su destino...*, *op. cit.*, p. 35).

159. K. Wojtyła, «Persona: sujeto y comunidad», en *El hombre y su destino...*, *op. cit.*, p. 68.

160. *Cf.* K. Wojtyła, *Persona y acción*, *op. cit.*, 206ss y 234ss. El contexto en el que Karol Wojtyła desarrolla estas ideas es sobre todo en el análisis del fenómeno ético, que se ve iluminado y enriquecido desde la preeminencia de la persona sobre



es particularmente fecunda porque permite evidenciar lo que es de la persona al interior de su dinamismo, de su experiencia misma (experiencia de libertad, de conciencia, de conocimiento, etc.), pero sin reducir la persona ni a su experiencia de sí misma, ni a sus capacidades o facultades, ni a sus actividades o realizaciones<sup>161</sup>.

¿Y la dimensión relacional? ¿Es en algún sentido constitutiva para Wojtyła del ser personal del hombre? ¿Y realiza al ser humano en cuanto persona?

Un primer momento de esta dimensión de relación se descubre en la experiencia misma de la trascendencia como *apertura*. Para

---

la axiología: «el valor ético se desarrolla sobre el fundamento del valor personalista y lo empapa, pero no se identifica con él» (*ibid.*, 382). Es importante anotar, sin embargo, que de este mismo principio brotan sus reflexiones sobre la cultura y su íntima relación con la persona, reflexiones que se irán desplegando a lo largo de su enseñanza magisterial como Sumo Pontífice. «Entonces, la cultura como modo de existencia del modo específico y al tiempo esencial para el hombre, se constituye en *praxis* humana sobre la base de una desinteresada admiración frente a los actos y a las obras humanas sobre el fundamento de la comunión interior con la verdad, el bien o lo bello» (K. Wojtyła, «El problema del constituirse de la cultura a través de la “praxis” humana», en *El hombre y su destino...*, *op. cit.*, p. 199). Sobre la cultura en el pensamiento de Wojtyła se puede leer una interesante síntesis en A. N. Woznicki, *Un humanismo cristiano. El personalismo existencial de Karol Wojtyła*, Vida y Espiritualidad, Lima 1988, pp. 82-86; y sobre la idea y realización de una cultura cristiana: A. N. Woznicki, *The Dignity of Man as a Person. Essays on the Christian Humanism of His Holiness John Paul II*, Society of Christ, San Francisco 1987, pp. 69-88.

161. En el pensamiento de Karol Wojtyła, «[...] el misterio de la persona queda salvaguardado de la fatal confusión con sus atributos y sus propiedades (razón, voluntad, autoposesión). Él interpreta sistemáticamente los atributos y las propiedades “espirituales” de la persona como manifestaciones de ella y que nunca coinciden con ella, como se ve más bien en buena parte de la filosofía moderna y contemporánea. Esto es posible porque él mantiene la noción teológica de “persona”. De este modo puede proceder a “salvar los fenómenos” de la persona humana misma y, al mismo tiempo, puede mantener el lenguaje en su decisivo registro analógico, fuera del cual todo discurso sobre el hombre está condenado a decaer entre dos infinitos que lo anulan» (M. Serretti, *L'uomo è persona*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008, p. 247).

Wojtyła, «la subjetividad personal del hombre no constituye una estructura cerrada»<sup>162</sup>:

Ni la autoconciencia ni la autoposesión encierran al hombre, al «yo» humano, en su sujeto. Al contrario, todo este «entrar en sí» en favor del cual trabajan la conciencia y la autoconciencia, aparece finalmente como la fuente de la apertura más completa de este sujeto a la realidad. Se opera en el hombre, en el «yo» humano en cuanto sujeto personal, un estrecho vínculo entre el perfeccionamiento de sí y la trascendencia<sup>163</sup>.

La trascendencia significa para el ser humano «superación, [...] crecimiento de sí hacia la verdad y hacia el bien querido y elegido a la luz de la verdad»<sup>164</sup>. Esta dirección de realización o de perfeccionamiento atraviesa toda relación «yo-tú»<sup>165</sup> y llega a su culmen en el amor, entendido como recíproca donación de sí de las personas:

---

162. K. Wojtyła, «Persona: sujeto y comunidad», en *El hombre y su destino...*, *op. cit.*, p. 66; *cf.* «Trascendencia de la persona y autoteología», en *El hombre y su destino...*, *op. cit.*, pp. 148-149.

163. *Ibid.*

164. *Ibid.*, p. 68.

165. «A través de la relación “yo-tú”, el hombre es como se manifiesta al hombre en su estructura de autoposesión y de autodominio, pero, sobre todo, en la aspiración al perfeccionamiento que, comenzando en los actos de la conciencia, testimonia la trascendencia que es propia al hombre en cuanto persona. En esta verdad de su realidad personal el hombre no solo manifiesta al hombre en las relaciones interpersonales “yo-tú”, sino que también es aceptado y afirmado en esta verdad» (*ibid.*, p. 88). Wojtyła habla de la «constitución específica del “yo” humano a través de la relación con el “tú”» (*ibid.*, p. 83), —entendiendo siempre un «tú» humano— pero no la comprende en los términos que venimos usando en este trabajo, sino que se refiere a una «más plena experiencia de sí mismo» y a la afirmación más completa de nuestro «yo» (*ibid.*). *Cf.* también *ibid.*, pp. 92-93, donde el autor aclara que no está hablando «del constituirse en sentido metafísico».

Por su naturaleza o, dicho de otro modo, por razón de su esencia óptica, la persona es dueña de sí misma (*sui iuris*), inalienable e irremplazable, cuando se trata del concurso de su voluntad y del compromiso de su libertad (*alteri incommunicabilis*). Ahora bien, el amor arranca a la persona de esa intangibilidad natural y de esa inalienabilidad, porque hace que la persona quiera darse a otra, a la que ama. Desea dejar de pertenecerse exclusivamente, para pertenecer también a otro. Renuncia a ser independiente e inalienable. El amor pasa por ese renunciamiento, guiado por la convicción profunda de que no supone para él minoración o empobrecimiento, sino, por el contrario, un enriquecimiento y una expansión de la existencia de la persona. Es como una ley de «éxtasis»: salir de sí mismo para encontrar en otro un acrecimiento del ser<sup>166</sup>.

Esta donación de sí, lejos de fragmentar a la persona le concede una nueva unidad, la unifica haciéndola partícipe de un nuevo orden de realidad. El amor «se basa en un doble tipo de unidad diversificante: unidad con uno mismo y unidad con la otra persona a través de la auto-renuncia mutua a la intransferibilidad del

---

166. K. Wójtyła, *Amor y responsabilidad*, *op. cit.*, pp. 154-155. Hemos corregido ligeramente la traducción española, especialmente donde se afirma que el salir de sí para acrecentar el propio ser es una «ley» de la persona (la versión citada traduce por «experiencia extática»). Como precisa Serretti, «[...] la novedad del aporte de Wójtyła sobre este tema no aparece claramente hasta que no se considere de cerca no solo el bien irreductible que es la otra persona, sino también el modo en que ella debe ser encontrada. La cualidad del ser personal hace obligatoria una cualidad de la relacionalidad. [...] La modalidad apropiada del actuar dirigido a la otra persona es la modalidad “directa”, que entiende exactamente y precisamente a la persona del otro en cuanto persona. Es un actuar que va de la persona a la persona, un actuar que “conciérne directamente a las personas”, “a las personas y nada más”. Dicha modalidad del actuar se llama “amor” y se refiere exclusivamente a la relación entre personas» (M. Serretti, *L'uomo è persona*, *op. cit.*, p. 226).

propio ser que —como ya se dijo— es el elemento ontológico que hace al hombre persona»<sup>167</sup>.

En la medida en que es auténticamente personal, el amor busca el verdadero bien común, que se convierte en elemento determinante y constitutivo de la comunidad, del «nosotros» humano en sus diversos niveles. «La riqueza del bien común —afirma Wojtyła— en toda la riqueza de la analogía que le es propia define la dirección de la trascendencia que está en la raíz del “nosotros” humano»<sup>168</sup>, y solamente sobre la base de una comunidad entendida en estos términos, «en la que la multisubjetividad de hecho se desarrolla en el sentido de la subjetividad de muchos, se puede vislumbrar en el “nosotros” humano la auténtica *communio personarum*»<sup>169</sup>.

Con esta última expresión —*communio personarum*— Wojtyła busca ir más allá de la sola «naturaleza social» del hombre para indicar «la medida personal e interpersonal de todas las relaciones sociales»<sup>170</sup>. Justamente por ser persona, el ser humano tiene «la capacidad de la comunidad entendida como *communio*»<sup>171</sup>, y la base de esta capacidad es el hecho de que ella misma, la persona, constituye aquella realidad que lleva en sí una «peculiaridad comunal»<sup>172</sup>.

A su vez esta peculiaridad encuentra su fundamento en el hecho de haber sido el hombre creado a semejanza de Dios: «el hombre es semejante a Dios no solo en razón de su naturaleza espiritual, existiendo como persona, sino también en razón de la *capacidad*

---

167. A. N. Woznicki, *Un humanismo cristiano...*, *op. cit.*, p. 70.

168. K. Wojtyła, «Persona: sujeto y comunidad», en *El hombre y su destino...*, *op. cit.*, p. 95.

169. *Ibid.*, p. 99.

170. K. Wojtyła, «La familia como “*communio personarum*”. Ensayo de interpretación teológica», en *El don del amor*, *op. cit.*, p. 234.

171. *Ibid.*, p. 233.

172. *Ibid.*, p. 250.

que le es propia de *comunidad con otras personas*<sup>173</sup>. La realización de esta semejanza —explica también Wojtyła— no es tanto la sociabilidad (la vida social), cuanto aquello que el Concilio Vaticano II ha expresado claramente en el número 24 de la *Gaudium et spes*, al que nuestro autor dedica largas reflexiones: «el don sincero de sí mismo».

Este modo de entender el concepto y la expresión *communio* se corresponde perfectamente con el contenido de las declaraciones conciliares sobre el hombre; tiene en cuenta dos de sus afirmaciones sobre el hombre: que es «la única creatura que Dios ha querido por sí misma», y que «no puede encontrarse plenamente sino a través de un don sincero de sí». Estos dos elementos del enunciado del Vaticano II forman un todo único en el que el primer elemento no se explica (también porque no se realiza) sin el segundo, ni el segundo sin el primero<sup>174</sup>.

En la peculiar relación creacional que Dios instaura con el hombre y la mujer —creación a imagen y semejanza suya— se encuentra así la dimensión «constituyente» del ser persona. Como señala Wojtyła en *Signo de contradicción*: Dios es «el “Tú” divino, que permite al “Yo” humano de constituirse»<sup>175</sup>. Podemos así concluir con Serretti que:

[...] el pensamiento de Wojtyła alcanza y pasa el límite de la verdadera interpersonalidad, yendo bastante más allá de la intersubjetividad entendida fenomenológicamente, del monismo subjetivista, del dialoguismo y también del personalismo solitario. La comunión está presente en el principio y no solo al final como resultado del encuentro. No existe persona fuera

---

173. *Ibid.*, p. 232.

174. *Ibid.*, pp. 236-237.

175. K. Wojtyła, *Segno di contraddizione*, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 22.

de la comunión sino por mera abstracción. La comunidad y las diversas comunidades se crean siempre sobre la base de una comunión originaria (trinitaria) que las precede<sup>176</sup>.

### 3. PUNTOS FUNDAMENTALES DE LA SÍNTESIS DE LA NOCIÓN DE PERSONA

Habiendo acompañado brevemente la reflexión sobre la persona de estos testigos del pensamiento, ha llegado el momento de destacar los puntos fundamentales de la síntesis a la que nos hemos aproximado.

Conscientes del riesgo al que se expone toda esquematización, de recortar y reducir la realidad y el misterio del ser personal, creemos que la necesidad de claridad justifica que presentemos estos «puntos fundamentales» bajo forma de tesis, cada una de los cuales explicitará alguna dimensión de lo que decimos cuando afirmamos que «el ser humano es persona».

- a. El ser humano es persona, es decir, tiene un estatuto ontológico que lo distingue del resto del mundo visible. Ser persona es ser irreductible a elemento del cosmos o a individuo de una especie.
- b. El ser humano es persona, es decir, su consistencia ontológica lo hace «señor de sí mismo»: se autopertenece y se autodetermina. El modo de actuar que le es propio (*per se agens*, libre) sigue el modo de existir que le es propio (*in se subsistens*).
- c. El ser humano es persona, es decir, es constituido en modo único e irrepetible, no relativamente (a otros individuos), sino

---

176. M. Serretti, *L'uomo è persona*, *op. cit.*, pp. 246-247.

absolutamente. De aquí su dignidad inalienable y la inefabilidad de su ser más propio (su nombre).

- d. El ser humano es persona, es decir, posee una naturaleza propia, con la que no se identifica. De este modo, posee facultades propias y realiza operaciones propias (es sujeto), pero es más que la suma de esas facultades y operaciones.
- e. El ser humano es persona, es decir, se encuentra siempre colocado más allá de sí mismo. Vive de una trascendencia que lo supera (su relación con el *bonum*, el *verum*, trascendentales del ser), y que es al mismo tiempo el fundamento desde el que vive y el horizonte hacia el que camina.
- f. El ser humano es persona, es decir, se realiza en el amor, en la sincera donación de sí mismo a otra persona y en la sincera acogida de otra persona en su vida. La relación con los demás (comunidad) no lo disminuye, sino que lo hace ser más él mismo.
- g. El ser humano es persona, es decir, ha sido constituido por un acto creativo único de Dios, que lo ha hecho a su imagen y semejanza, y que lo mantiene constitutivamente en esta relación con Él. Esta relación de Dios —quien es Comunidad de Personas— con cada hombre y cada mujer constituye la raíz última, la fuente viva y la explicación necesaria de toda la realidad y de todo el dinamismo de su ser personal.