



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Licenciatura en Filosofía

El concepto de “persona” en el marco de la filosofía de la religión.

Una revisión histórica y ontológica

Tesis que para obtener el Título de

Licenciado en Filosofía

Presenta:

Enrique Revilla Cerrillo

Director:

Alberto Isaac Herrera Martínez

Jurado:

Presidente: Alberto Isaac Herrera Martínez

Secretario: Mtro. Marcolín G. Márquez Parra

Vocal: Dr. Esteban León Ochoa

Otoño 2020

El concepto de “persona” en el marco de la filosofía de la religión.

Una revisión histórica y ontológica

Índice

Introducción.....	5
Capítulo I. El concepto de “persona” desde la filosofía Antigua hasta el final de la Edad Media.....	13
1. La máscara.....	14
2. El problema del concepto de “persona” a partir de la Trinidad.....	18
3. El Renacimiento: Hombre y “persona”.....	22
Capítulo II. Pascal y Kierkegaard como antecedentes fundamentales del existencialismo del siglo XX.....	28
1. La “persona” y Dios en el pensamiento de B. Pascal.....	29
2. La “persona” y Dios en el pensamiento de S. Kierkegaard.....	38
3. La “persona” y Dios en la visión del existencialismo.....	48
Capítulo III. Relevancia de Max Scheler y el personalismo.....	57
1. El personalismo como corriente de pensamiento ante la autodestrucción y aniquilamiento de la dignidad y del ser de lo humano.....	58
2. El personalismo y el concepto de amor como fundamento ontológico.....	64
3. Persona y conocimiento moral.....	68
4. Cumbre del personalismo en K. Wojtyla.....	72
5. El concepto de “persona” en Max Scheler.....	76
Conclusiones.....	87
Bibliografía.....	92

Dedicatoria

Dedico esta tesis a la memoria de mi Padre:

José Luis Revilla Cisneros (1929-2013)

Un filósofo de la vida.

Introducción

La corriente filosófica del personalismo surge a mediados del siglo XX como respuesta a una necesidad conceptual y espiritual, dado que las corrientes de pensamiento en aquella época eran insuficientes ante los sucesos tanto históricos como intelectuales para responder qué es la persona.

En Europa los movimientos sociales, políticos e ideológicos del fascismo, el nazismo, e incluso el marxismo, chocaron con la evidencia de nuestra existencia concreta y sin sentido ante el fin del mundo moderno. El concepto de *persona*, rastreado desde el mundo clásico, pasando por el medioevo hasta llegar al mundo actual, se ha visto en la imperiosa necesidad de crear alrededor suyo la antropología filosófica fundada en una renovada ontología abierta a la experiencia religiosa.

Varios pensadores franceses influyentes como lo fueron Emmanuel Mounier (1905-1950) y Gabriel Marcel (1889-1973) buscaron propuestas para explicar la crisis del conocimiento sustentadas en el espíritu del cristianismo, e idearon respuestas acordes al tiempo que vivieron, pero de acuerdo a nuestra investigación y orientación, el filósofo más claro de aquel movimiento filosófico que sacudió los primeras décadas del siglo XX fue el pensador alemán Max Scheler, pues anticipó en su célebre libro de *El Puesto del Hombre en el Cosmos* (1928) la tarea apremiante de fundar el proyecto de la antropología filosófica en una concepción crítica de la historia del hombre y renovada en arreglo a los principios más esenciales de las necesidades humanas: aspirar al conocimiento de sí mismo y descubrir la unión con lo trascendente a través de los valores.

La filosofía nos enseña que los pensadores que formaron parte del movimiento y la lucha personalista, con la convicción de salvar a la persona, defendieron principios ontológicos en los que convergen ideales comunes, dicho de otro modo, creemos que despertaron intuiciones colectivas. Nos interesa subrayar dicha afinidad entre sus fundadores, ya que el personalismo no llegó a consolidarse como corriente de pensamiento a la manera del racionalismo o el vitalismo, sino hasta mucho después.

La historia de la filosofía contemporánea nos muestra que quienes pertenecían al movimiento personalista muchas veces eludieron reconocer la herencia y las aportaciones de otros filósofos que habían actuado de manera independiente al primer grupo, ya sea por la distancia temporal o geográfica, las barreras de la lengua o incluso por las posturas ideológicas y religiosas. Escritores como Kierkegaard o Nietzsche eran reconocidos como pioneros pero nadie se atrevía a juzgarlos de personalistas, un siglo después autores de la talla de Jaspers o Heidegger no se veían a sí mismos como impulsores de esta corriente de pensamiento que, tarde o temprano, habría que reconocer indispensable la antropología filosófica. Y sin embargo, hubo muchas coincidencias en la orientación de los conceptos y de ideas fundamentales para defender la dignidad e integridad de la persona. Sumándonos a esa historia de cambios que atravesó el personalismo en este momento, a la altura del naciente siglo XXI asumimos que

Las personas son únicas e incommensurables entre ellas. Querer medirlas con una medida material y colectiva es un invento del racionalismo burgués. En este sentido, y en este sentido solo, somos antiigualitarios. Pero aun teniendo cada persona un precio inestimable ante nuestros ojos, y para los cristianos infinito, existe

entre ellas una especie de equivalencia espiritual que prohíbe para siempre jamás que cualquiera de ellas sea tomada como un medio. En este sentido nuestro personalismo es un antiaristocratismo fundamental, que no excluye de ninguna manera las organizaciones funcionales, pero las sitúa en su plano, y defiende a sus beneficiarios contra las dos tentaciones unidas: abusar de sí mismo y abusar del otro.¹

Este es el valor máximo que reconocemos en la persona y la tarea de la filosofía actual. Defender la igualdad entre seres humanos, rescatando el sentido profundo de nuestra historia, nos exige trascender con la luz de la filosofía los conflictos políticos y sociales que destruyen el derecho de ser persona, cuestiones ideológicas ligadas al ideal racial, al estatus económico, incluso a la creencia en la distinción entre sabios e ignorantes que hace superiores a los primeros e inferiores a los segundos. Estos y otros problemas, tal vez mayores, que guardan una estrecha relación con lo que se dice de la persona, conllevan el esfuerzo de reflexionar y actuar espiritualmente ante los urgentes acontecimientos que, solo por mencionar la tragedia de Auschwitz, muestran la enorme dificultad para llevar a cabo tal tarea.

Los momentos cruciales de occidente estarán por siempre marcados por la pregunta filosófica de *por qué se empeñó la racionalidad en aplastar el centro de la persona*. La sombra del proyecto moderno engendró la desigualdad que aún en nuestra época continua arrebatando a la persona su dignidad y puesto en el cosmos. El tema filosófico actual es sin duda restituir el valor de la igualdad entre los seres humanos.

¹ Guerra, R. *Volver a la Persona*. Madrid, Caparros editorial, 2002. Pág. 67.

Consideramos que es a través de la mirada e intuición religiosa, particularmente de cuño cristiano, que podemos advertir lo que vuelve única a cada persona, pero además, igual ante cada ser humano. Solo la comprensión cristiana de esta contradicción antropológica puede resistir el criterio racional que despojaría al hombre de una parte esencial de sí mismo.

Por siglos la filosofía como sistema racional ha levantado objeciones contra la verdad espiritual de quienes somos y, sin embargo, frente al escepticismo reinante, ahora se han convertido en posturas débiles que no logran destruir la defensa filosófica del valor de la igualdad. De tal forma, decidimos llevar a cabo nuestra investigación filosófica buscando respuestas a las cuestiones de cómo nació el concepto de persona, ¿es un concepto auténtico?, ¿es vigente?, ¿es posible trasladar el sentido que tuvo en los tiempos de san Agustín o Kierkegaard a la época actual? Ante las expectativas de fundar la antropología filosófica en una renovación de principios ontológicos ¿el concepto de persona estará claramente delimitado? ¿Podrá la crítica a la historia del hombre mostrarnos los elementos necesarios para dignificar nuestra idea de persona?

Al investigar el concepto de persona en el amplio campo de la historia de la filosofía nos dimos cuenta que está profundamente relacionado con la idea de lo sagrado. Blas Pascal que definió al hombre como una simple caña pensante no era indiferente a la teología mística y Soren Kierkegaard defensor del individuo, vivió muy de cerca la fe cristiana. Estos y otros ejemplos que se desarrollarán en nuestra tesis dejan ver que la experiencia religiosa ha acompañado al ser humano en su recorrido de búsqueda de sentido de vida y de trascendencia.

El movimiento personalista constituye la etapa de la filosofía en la que no puede negarse la firme relación entre la noción ontológica de persona y el ámbito de lo sagrado. Sabemos que un descubrimiento de esta naturaleza no está libre de interrogaciones, por ello reconocemos desde ahora que la ciencia y la filosofía del hombre han avanzado en medio de un camino lleno de conflictos y, a veces, de finas armonías. Haciendo el recorrido histórico y ontológico de nuestro tema experimentamos cómo la relación entre persona y Dios se volvió vital en el horizonte mismo de la filosofía.

El propósito de esta investigación es ir clarificando el concepto de persona, primero desde una búsqueda histórica, para traerlo a la época actual, e ir comprendiendo por qué se ha ido desgastando demasiado rápido. Al entenderlo en su desarrollo, en sus cambios de significación, revaloraremos el personalismo como el movimiento filosófico que lo devolvió al terreno de las inquietudes filosóficas contemporáneas.

Se buscará la significación del concepto de persona en la época clásica griega, pasando por la imagen de la *máscara* como representación, de ahí al problema que representa para la Trinidad en el contexto del pensamiento cristiano, siempre guiados por la relación entre persona y Dios.

Acercándonos al mundo moderno se hará un análisis de dos grandes pensadores, Blas Pascal y Søren Kierkegaard, de sus ideas acerca de qué es la persona y cómo se relaciona con Dios. En el pensamiento de Blas Pascal hubo una tensión muy temprana entre las ciencias exactas y la religión, el pensador francés, a través de su visión del conocimiento, concluyó que el corazón es un órgano espiritual de comprensión más clara sobre los problemas inmediatos de la

persona: su finitud, su fracaso, su necesidad de trascendencia, en última instancia, reconoció la necesidad de un conocimiento intuitivo en la persona, pues este es el que la define en esencia. Pascal habla de Dios pero no del Dios de los filósofos sino del Dios del cristianismo.

Por otro lado, el tema central de esta investigación, la relación entre la persona y Dios, lo encontramos desarrollado en el pensamiento de Søren Kierkegaard (1813-1855), para quien existe una fuerte relación entre sensibilidad-inteligencia-vivencia. A través de su idea de individuo, la persona es en sí misma. El autor de *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (1844) mostró que nuestra percepción de la realidad es inmediata, como el conocimiento que tenemos de nosotros mismos, es un campo de experiencias concretas e interiores, es decir, subjetivas, de ahí que la facultad de contemplar el peso de las cuestiones sobre qué es el hombre y qué es Dios sea revalorada de manera diferente a la imperante filosofía de Hegel en su tiempo, cuya abstracción fue criticada por Kierkegaard, pues para el escritor danés todas las vivencias abrevan del universo interior.

Como Hannah Arendt (1906-1975) señalará acertadamente, Kierkegaard critica fuertemente la filosofía de Hegel, al sistema hegeliano que pretendía abarcar el “todo” y explicarlo todo, así, Kierkegaard opone al sistema idealista la realidad concreta del individuo, el ser humano individual para quien no había quedado sitio ni sentido en el todo regido por el espíritu del mundo. En lo referente a Dios, Kierkegaard partió de la certeza de que Él existe y se comunica con el ser humano. Ante la angustia de la persona, ante la muerte, solo el salto de fe puede abolir todos los sufrimientos.

Con la obra de Kierkegaard como antecedente fundamental, los conceptos de persona y Dios en el existencialismo son muy importantes, para esta tradición filosófica el hombre se encuentra perdido en un mundo roto, cómo escribió Gabriel Marcel, otro gran filósofo que influenció fuertemente en este movimiento, “la persona está completamente sola en su ser”. Pero también es cierto que el existencialismo, por su riqueza de interpretaciones y posturas, sostiene que la persona debe afrontar su destino o se ve obligada a hacerlo, ya que cada acto es una decisión. En cierta concepción atea del movimiento existencialista el hombre decide y elige todas las posibilidades de afirmarse a sí mismo. Tal responsabilidad recae únicamente en él, porque el único responsable del cuidado y dignificación de la vida es el propio hombre. Sin embargo, en la raíz existencialista de Kierkegaard que, hemos advertido, es una influencia decisiva en la filosofía contemporánea del hombre, hay cabida para Dios. ¿Cómo sobrellevar el hecho de que en el existencialismo propiamente dicho del siglo XX no hay cabida para Dios? Ante el desastre de la guerra, la angustia por la escasez, la pérdida de convicciones y el olvido de lo sagrado, el único dios del hombre es el hombre mismo.

La última parte de este trabajo está dedicada precisamente a la recuperación de la relación entre la persona y Dios en Max Scheler y el personalismo. Scheler profundiza el concepto de persona y lo pone de fundamento en la antropología filosófica. Nuestro filósofo alemán que abrevó de la fenomenología, avanza significativamente con su obra de *El puesto del hombre en el cosmos* para desarrollar una antropología filosófica profunda. Así, el personalismo como movimiento filosófico, se hace necesario. Incluso renueva su

primera versión, ante el existencialismo. El personalismo surge principalmente como respuesta a las guerras mundiales, con la primera guerra parecía que el hombre no era tan civilizado como creía y la destrucción que causó se traducía en destrucción de sí mismo. La idea de Persona empieza entonces a retomar valores morales y éticos, y se refleja el egoísmo y la falta de sentido, como otros malestares, empiezan a pensarse filosóficamente. La pregunta por Dios, ante los diversos sucesos históricos cruciales del siglo pasado, posibilitó que algunos pensadores cristianos o creyentes miraran hacia la *neo escolástica* como una revaloración de la filosofía de Tomas de Aquino. Fue Carol Wojtyla un pensador importante en esta línea que tuvo una fuerte influencia en Max Scheler.

Con la fenomenología inaugurada por Edmund Husserl dio inicio una nueva revaloración de la filosofía. Este método filosófico daría al mismo tiempo múltiples frutos a la filosofía contemporánea incluyendo la antropología filosófica y la filosofía de la religión. Con la intuición de esencias se restaura la teoría del conocimiento, ella se convirtió en el camino gnoseológico que utilizó Max Scheler como el principal método filosófico para desarrollar su obra. Para nuestro autor alemán, principalmente esa intuición de esencias se da en una vivencia de lo religioso como forma última de ser, pensar y actuar, porque abre un horizonte, un universo de comprensión en el propio hombre, en los campos de la ética, la antropología filosófica y la religión.

Capítulo I. El concepto de “persona” desde la filosofía Antigua hasta el final de la Edad Media

Introducción

Este capítulo se desarrolla en tres momentos históricos para entender el concepto de *Persona*, sus significaciones para llegar a una idea de hombre y su relación con Dios.

En primera instancia, con los inicios de la filosofía griega encontramos una postura intelectual que va avanzando y saliendo de un estado mítico a un estado de racionalidad. Este nacimiento resulta enriquecedor con los trágicos griegos, Esquilo y Sófocles, y con Homero. Sus obras presentan aspecto filosóficos-rationales y estéticos e ilustran el modo, la vida y la forma de acercamiento de la realidad, de los acontecimientos cívicos, sociales y religiosos de la antigua Grecia. Ahí el concepto de *máscara* representa de manera plástica cómo se comenzaba a entender la individualidad en un estado universal, en un devenir constante con la naturaleza en la relación individuo-naturaleza-dioses. Para clarificar y justificar dicho esfuerzo de comprensión utilizamos algunos conceptos importantes de Friedrich Nietzsche (1844-1900), filólogo griego entendía a profundidad la noción de máscara que deseamos recuperar.

Avanzando el tiempo, en los albores de la Edad Media el concepto de Persona, visto a través del misterio de la Trinidad, estuvo fuertemente influenciado del pensamiento teológico-cristiano y escolástico. Resultó benéfico a la concepción religiosa de la época unir a la idea de persona la idea de Dios, pues

siendo Él La Persona su esencia es dada en tres actos, como Padre, como Hijo y como Espíritu, del mismo modo el hombre participa de tal esencia divina como creatura, como imagen y como portador.

Para Tomas de Aquino la persona es definida a través de las potencias del alma y el Yo, aspecto espiritual de su ser le da la posibilidad de trascender y por lo tanto de alcanzar la eternidad, la experiencia mística más importante de la persona.

Finalizando este capítulo, comentaremos por qué en el Renacimiento es importante el concepto de persona, que, de pasar como centro de todas las cosas con la idea de Hombre fue desplazando gradualmente la idea de Dios, el medio de perfeccionamiento de la esencia divina que vive en la persona.

1. La máscara

Todo lo que es profundo ama la Máscara.

Friedrich Nietzsche.²

La máscara como idea y primer acercamiento al concepto de “persona”

Tratar de comprender la idea de Máscara como un primer acercamiento al concepto de Persona resultaría vago si no hacemos antes algunas precisiones. Friedrich Nietzsche con su mordaz modo de hacer filosofía, supo ver cómo en la filosofía clásica griega, especialmente entre el filósofo y el que no lo es, el pueblo por ejemplo, se caracterizaba la oposición entre la *doxa*, que significa la mera opinión, lo que se pronuncia de algo que no se conoce aún, o hablar de un saber

² Nietzsche, F. *Aforismos*. Barcelona, Edhasa editorial, 1997, pág. 17.

del que no se conoce, y por otro lado la *episteme*, la ciencia, un saber buscado, que tenemos porque lo hemos descubierto a través de la reflexión. Con esta oposición, o lucha, se practicaba el pensamiento filosófico, con justa razón Nietzsche hace la siguiente precisión: “Quienes crean que los griegos eran hombres prácticos, despejados, frugales y equilibrados, no podrán explicar de dónde les vino la filosofía. También hallarán extraña su filosofía quienes crean que eran simplemente hombres estéticos absortos en pasiones artísticas de todo tipo”.³ Para Nietzsche los filósofos son auténticos “inventores”, a ellos el filosofar les era mucho más íntimo que a cualquier otro pueblo ya que “Ellos descubrieron el camino del mito a la ley natural, de la imagen al concepto, de la religión a la ciencia”.⁴

Los filósofos griegos tuvieron inquietudes que alimentaron con el asombro, su pensamiento fue formando el quehacer filosófico posterior y desarrolló el intelecto que lleva al hombre a la libertad. En este sentido “El intelecto no debe aspirar a recrearse furtivamente, sino a liberarse por completo y celebrar sus saturnales. El intelecto liberado intuye las cosas: de este modo, *lo cotidiano* se le aparece por primera vez *como algo digno de atención, como un problema*”.⁵ Esta experiencia primera es considerada un impulso primordial al pensamiento, al surgimiento de la filosofía posterior, fue la semilla que germinó en un torrente y devenir de verdad sobre la persona que aún se manifiestan en el pensamiento actual y, con seguridad, en el venidero.

³ Nietzsche, F. *Los Filósofos Pre platónicos*. Madrid, Trotta editorial, 2003, pág. 17.

⁴ *Ibidem.*, pág. 20.

⁵ *Ibidem.*, pág. 21.

Con esta perspectiva el hombre puede entender-se, considerar la realidad y más aún, se puede asombrar de la representación teatral griega. El modo como este antecedente ayuda a nuestra interpretación acerca del significado de “persona” es sosteniendo la relación máscara-persona en una lectura filosófica existencial, ya que en su raíz el “verbo latino *per-sonare* significa sonar mucho, y que a su vez proviene del griego *prós-ōpon* que hace referencia al antifaz, pero que pasó enseguida a significar el artista o personaje representado. Cada actor era designado a representar un papel de manera análoga a la existencia real.”⁶ En este sentido, Epicteto introduce el término de persona en el lenguaje filosófico, así lo leemos en sus *Disertaciones*:

Acuérdate de que eres actor de un drama que habrá de ser cual el autor lo quiera; breve si lo quiere breve, largo, si lo quiere largo. Si quiere que representes a un mendigo, procura representarlo también con naturalidad; y lo mismo si un cojo, si un magistrado, si un simple particular. Lo tuyo, pues, es esto: representar bien el personaje que se te ha asignado; pero elegirlo le corresponde a otro.⁷

En nuestra revisión histórica del concepto de persona, siguiendo la lectura de Epicteto, entendemos que es el cumplimiento de un designio lo que hace del ser del hombre *la persona*. Sin embargo, el concepto de *máscara* encierra otra interpretación profunda de un valor muy apreciado en la tradición filosófica, nos referimos a la idea de verdad del griego *aletheia* y del latín *veritas*.

⁶ Vilchis, J. *Persona, Educación y Destino*. México, Plaza y Valdez editorial, 2006, pág. 34.

⁷ Epicteto. *Enquiridión*. Barcelona, Anthropos, 2004, pág. 37.

Dado que la base ontológica de nuestra consideración es mostrar que la persona es portadora de verdad, esencialmente de la verdad que pone en relación al hombre con Dios, hemos de destacar que la verdad es la validez de los actos del pensamiento de los que podemos distinguir cinco nociones fundamentales: “la verdad como correspondencia o relación, la verdad como revelación, la verdad como conformidad a una regla, la verdad como coherencia y la verdad como utilidad.”⁸

La noción de verdad que nos interesa recuperar es el sentido de verdad como interpretación porque la función existencial de la máscara es no-mostrarse, en lugar de señalar un lugar único se trata más bien de *interpretar a la persona misma*, así la verdad se vuelve una consideración existencial en tanto *mostración del ser*.

Retomando el desarrollo histórico de la filosofía de la persona sabemos que Platón no tenía en mucha estima a los artistas ni a los poetas porque falseaban la realidad, presentaban copias de las ideas, elaboraban una dicción de la realidad. Esto nos lleva a la pregunta de ¿si en los ideales platónicos de verdad, bien y belleza se hace uso de la *máscara* como pretensión de verdad, bien y belleza? Nuestra respuesta es que sí. La persona entendida como ente universal se vuelca sobre su capacidad de pensar para alcanzar los ámbitos ideales de verdad, bien y belleza desde la máscara. El problema es poder distinguir entre el abismo que la máscara abre a la persona auténtica y moral, y el acceso real a la verdad del ser.

En el mundo actual es habitual sentirnos portadores de la máscara, es parte inherente del desarrollo y quehacer humanos, más la consecuencia es no poder

⁸ Abbagnano, N. *Diccionario de Filosofía*. México, FCE editorial, 1996, pág. 1180.

distinguir el ser auténtico. Solo se puede distinguir la sencillez y la autenticidad en los ámbitos religioso y místico porque a través de ellos, como notó san Agustín, se percibe la esencia de la sencillez y la humildad como la de un niño. El auténtico ser espiritual se distingue así de la máscara y es cualidad esencial de la persona verdadera.

Como mostraremos a continuación, en la verdad como *revelación* se encuentra el ámbito donde la máscara sufre un desocultamiento y se convierte en expresión de verdad, sujeta al amor a la verdad, amor al bien y a la belleza de lo divino.

2. El problema del concepto de “persona” a partir de la Trinidad

Al evocar la máscara del teatro con relación a la persona, implica el carácter aparente y no el sustancial de la persona. Sin embargo fue Boecio quien dio una definición de persona más consistente, “... es la sustancia individual de naturaleza racional”. Nicola Abbagnano.⁹

La sustancia individual de naturaleza racional de la que habla Boecio (477-524) se refiere al pensamiento, del griego *noesis*, *dianoia*, y del que se distinguen cuatro significados: 1) cualquier actividad mental o espiritual, 2) la actividad del entendimiento o de la razón en cuanto es diferente de la de los sentidos y de la voluntad, 3) la actividad discursiva y 4) la actividad intuitiva. La actividad del pensamiento se da en un ente pensante y, por tanto, se da de manera individual. Este trabajo intelectual, único y personal, lo lleva a cabo la *persona*.

⁹ *Ibidem.*, pág. 909.

Ahora bien, el problema que surge para aclarar el concepto de persona entrando la Edad Media es que tal término sufre un cambio en su forma conceptual primigenia, cuando la realidad de la Persona divina, que de acuerdo al dogma cristiano es a su vez humana y divina, sostiene una sola realidad, la de un solo Dios subsistente en tres personas. Estamos señalando aquí el misterio de la Trinidad.

Inicia con esta doctrina una interpretación diferente que relaciona a la Persona divina con la persona como ente universal, que por su capacidad de pensar es única e individual al mismo tiempo como ya hemos mostrado.

Para santo Tomas de Aquino (1225-1274) la persona “en la naturaleza humana significa esta carne, estos huesos y esta alma, que son los principios que individúan al hombre.”¹⁰ De acuerdo al filósofo más importante del Medioevo, la persona es distinción y relación, y en su obra filosófica y teológica hallaremos muchas más intuiciones. En el contexto de la filosofía tomista, que representa el momento de la alta Escolástica, la persona es esencialmente *conciencia* y *libertad*, además existe algo que trasciende a la propia persona.

Antes de profundizar en el acceso a la Persona Divina, que mucho reflexionó la filosofía medieval, Tomás de Aquino nos muestra una consideración fundamental sobre el concepto de persona explicada así por M. Beuchot: “Ese ‘yo’ sujeto de todas las acciones que pasan, espectador fijo de las cosas que cambian, unidad de la vida propia y de la historia del mundo, eso es la persona. Hay pues

¹⁰ *Ibidem.*, pág. 910.

en el hombre, algo que pasa y algo que queda, algo que transcurre y algo que permanece, algo de *tiempo* y algo de *eternidad*.”¹¹

La persona es ente de riqueza dual, por un lado el espíritu, por otro el cuerpo. Para santo Tomas lo espiritual es lo más excelente del hombre, de esta naturaleza divina procede su cualidad de simplicidad, de permanencia, de eternidad y trascendencia. Por eso la espiritualidad es lo más esencial del ser personal humano. Siguiendo a Beuchot concluimos que:

La persona no se predica univoca, sino analógicamente del hombre. Si la espiritualidad es la raíz misma de la personalidad, y la espiritualidad del hombre es limitada, y por consiguiente recibida, allá donde encontramos la espiritualidad perfecta allí tendremos también la razón perfecta de personalidad. Solo Dios es, por consiguiente *persona* en toda la plenitud de la palabra. Solo Él es persona *absoluta*, con todas las propiedades –aquí atributos- de la misma, siendo en el hombre todas estas propiedades relativas como su personalidad.¹²

Como había señalado Boecio mucho antes que el Aquinate, aunque él le da todo el peso ontológico a la formulación original del neoplatonismo, la persona es en tanto el sentido completo de ser “la sustancia individual de naturaleza racional”. Como ser, con cuerpo y espíritu, la *persona* es un ente que trabaja, forma sociedades y va haciendo y concretando la historia, según Tomas de Aquino, todo esto lo va haciendo con una trascendencia espiritual que lo ennoblece. El hombre con todas sus imperfecciones es persona.

¹¹ Beuchot, M. *Introducción a la Filosofía de santo tomas de Aquino*. Salamanca, editorial San Esteban, 2004, pág. 176.

¹² *Ibidem.*, pág. 177.

Mauricio Beuchot intuye, y con razón, que “La ontología de la *persona* elaborada por Tomás de Aquino conduce a la consideración del hombre como orientado a su perfección en la línea esencial, pero desarrollada en la línea existencial. Tiene sus perfecciones esenciales en potencia próxima; pero la actualización de tales perfecciones de la línea esencial sólo se da plenamente en la línea existencial, trazada a través de un tejido de múltiples relaciones.”¹³ La persona, en sus múltiples relaciones con lo otro y con el otro, se da a sí misma en su línea existencial ontológica, eso significa que por su esencia puede tener una relación ética y política, pero la que se da con otro es puramente ontológica, o como sostendrá el existencialismo años más tarde, es puramente existencial.

Volvamos un poco antes en este drama histórico y remontémonos brevemente a la época en la que surgirá por primera vez la necesidad de pensar la relación originaria entre la persona y Dios, o la Persona Divina como la definió santo Tomás.

El destacado teólogo contemporáneo Hans Urs von Balthasar (1905-1988), siguiendo el pensamiento de san Agustín (354-430), destaca la categoría de *relación* para que en la teología de la persona tengamos claridad sobre la idea de la Trinidad. Podemos destacar que san Agustín condujo la ontología no sólo en dirección de lo relacional, como lo substancial, sino al mismo tiempo a lo personal. Sostiene von Balthasar que “Las implicaciones ontológicas del dogma de la Trinidad declaran lo más débil como lo más fuerte porque las condiciones de la relación de Dios existen eternamente: que el Padre engendra al Hijo y que el

¹³ Beuchot, M. *op. cit.*, pág. 178.

Padre y el Hijo aspiran al Espíritu”¹⁴, esto existe en la categoría de relación entre Padre, Hijo y espíritu. “Este Dios trinitario, que conoce en sí la alteridad, es capaz de revelarse, porque queda idéntico consigo mismo en su contrario, lo finito”.

Ésta idea relacional, destaca que la unidad de la trinidad también puede pensarse en lo uno entre lo múltiple, es decir esa unidad trinitaria se separa y a la vez se piensa como unidad.

Para santo Tomas, la persona es conciencia y libertad, eso nos lleva a deducir el *libre albedrio* cristiano. Y para san Agustín la persona no puede compararse a lo relacional con la trinidad, persona es hablar de un individuo.

3. El Renacimiento: Hombre y “persona”

*Si la filosofía de la antigüedad cristiana y de la edad media es, sino exclusivamente, sí en sus representantes más conspicuos y en sus temas esenciales, el resultado del diálogo, o el dialogo mismo, entre el pensamiento cristiano y el pensamiento pagano, este hecho representa un presupuesto irrenunciable para la cabal comprensión de la época. Y el Renacimiento una intrínseca continuidad.*¹⁵

El Renacimiento como periodo histórico se puede entender en varios sentidos. Primero como el movimiento literario, artístico y filosófico que se extiende de fines del siglo XIV hasta el final de siglo XVI. En segundo término, la palabra *renacimiento* se puede entender desde una perspectiva de origen *religioso*, el segundo nacimiento, o el nacimiento del hombre nuevo y espiritual tal y como se detalla en el evangelio de san Juan y en las epístolas de san Pablo.

¹⁴ Von Balthasar, H. *Teología y vida*. Chile, universidad católica, 2009, vol 50, págs. 165.

¹⁵ Heinzmann, R. *Filosofía de la edad media*. Barcelona, Herder, 1995, pág. 19.

Se piensa así el renacimiento para mostrar un cambio, una renovación moral, intelectual y política obtenida a través de la vuelta hacia los valores de la cultura cuya mejor realización se da en el mundo grecorromano.¹⁶ Esta definición nos interesa fundamentalmente porque exalta el pasado griego y latino, es en ese horizonte donde el hombre como ser racional y sensitivo ocupa un lugar central para la historia del concepto de persona. El renacimiento intentó poner al hombre como centro, como sujeto creador y transformador de la realidad y el entorno espiritual o material, en última instancia el hombre es un ser religioso con la capacidad pensante, sintiente y devocional de transformar su mundo próximo espacial y temporalmente.

El concepto de hombre surgido del renacimiento se circunscribe en el ámbito de la “humanidad” y consideramos que es importante precisarlo. En el Renacimiento “las humanidades tienen que ver con la humanidad y ésta con el amor a los hombres y también si decimos humanismo cristiano.”¹⁷

El Humanismo representa uno de los momentos culturales más importantes de la historia de la filosofía equiparándose al momento histórico de la filosofía clásica griega, es decir, es un humanismo que se caracteriza por el reavivamiento de la Antigüedad clásica pues “Para los humanistas el retorno a la antigüedad significa el redescubrimiento del hombre en todo su valor natural. Reaparecen en el horizonte todos los ámbitos intramundanos del ser y del valor con su autonomía

¹⁶ Abbagnano, N. *op. cit.*, pág. 1014.

¹⁷ Moro, T, et. al. *Utopías del Renacimiento*. México, FCE editorial, 2009, pág. 15.

propia. Comienza un giro del pensamiento que va desde la trascendencia hasta la inmanencia.”¹⁸

Sin embargo, hay un cambio significativo con respecto al pensamiento griego que vislumbrará un nuevo horizonte. Emerich Coreth (1919-2006) precisa el sentido de este cambio “cuando se establece la reflexión filosófico-teológica -por obra principalmente de Gregorio Niceno (330-394) en la patrística griega, y de Agustín (354-430) entre los padres latinos-, son muchos ciertamente los elementos tomados de la filosofía griega; pero se entienden y manejan de una forma nueva y se desarrollan dentro de una totalidad de sentido también de nuevo cuño.”¹⁹ Coreth señala que en el mundo premoderno se empieza a valorar la dignidad de lo particular y la dignidad propia en una unidad personal.

Como hemos mencionado anteriormente, el hombre es imagen y semejanza de Dios porque, de acuerdo a la consideración que hicieron de la persona Tomás de Aquino y anteriormente Agustín de Hipona, el hombre está llamado a la vida inmortal. El hombre se encuentra en el escalón más alto de la naturaleza. Aunque comparte las leyes de la materia con los animales y la naturaleza, él pertenece a un orden espiritual más alto en cuanto alma, en cuanto a espíritu. Además de la razón, el hombre es al mismo tiempo voluntad, facultad de libertad y amor.

En resumen, podemos decir que el paso de la Edad Media al Renacimiento se caracteriza por la subsistencia de la búsqueda de la Persona Divina, aun cuando en el siglo XVII esboce el culto a la razón. El papel que jugó el cristianismo

¹⁸ Coreth, E. *Dios en la Historia del Pensamiento Filosófico*. Salamanca, Sígueme editorial, 2006, pág. 157.

¹⁹ Coreth, E. *¿Qué es el hombre?* Barcelona, Herder editorial, 2007, pág. 53.

no debe subestimarse pues aportó importantes principios para el desarrollo del personalismo. Así es como Coreth valora esta influencia:

Se distinguen dos concepciones dentro del marco Cristiano. De un lado Agustín ve la facultad suprema en el libre albedrío que se perfecciona en el amor; mientras que en el conocimiento, sólo tiene una función de mediación o de servicio. Esta concepción domina a través de la tradición agustiniana de la alta edad media y experimenta una renovación importante durante el apogeo de la escolástica.²⁰

Tomas de Aquino toma y adopta los contenidos del pensamiento de Aristóteles y con ello privilegia la facultad de la *inteligencia*, el *intelecto*, en tanto que la libertad y el amor los redujo a consecuencias naturales en la persona. ¿Qué podemos cuestionar de esta convicción teológica? Que el hombre, con su capacidad de aprender, conocer y dominar el mundo y la materia, va tomando posición y desea conquistar, en cambio el amor y la libertad producen equilibrio ante la desmesura y transforman en bondad y reciprocidad al otro.

Como podremos ver, “En una forma totalmente extraña al pensamiento griego, se acentúa el valor y dignidad de lo particular, su singularidad individual, su vocación divina y su libre decisión frente al destino eterno. Por primera vez se acuña en el ámbito Cristiano el concepto de *Persona*, que tiene un origen puramente teológico.”²¹

El concepto de persona deriva de disputas cristológicas trinitarias que tuvieron gran importancia en la exposición y valoración de la personalidad humana

²⁰ *Ibidem.*, pág. 54.

²¹ *Ibidem.*, pág. 53.

en los siglos IV y V. Del testimonio de los apóstoles, los filósofos escolásticos derivaron dos proposiciones: Jesús es un hombre, con todas las limitaciones de los hombres y Jesús es el hijo de Dios, Jesús es Dios, y por lo tanto, sin límites como el Padre-Dios. La escuela de Antioquia de Siria, fundándose en la historia, ve a Jesús a partir de su humanidad y a través de la resurrección llega a su divinidad: Jesús es el hombre divinizado, interpreta la escritura de manera literal. En cambio, la escuela de Alejandría, basándose en el Dios de los filósofos griegos, ve a Jesús desde su dimensión divina y a través de la encarnación llega a su humanidad. Así se caracteriza al renacimiento por una continuidad histórica de pensamiento, desde el mundo griego, la patrística y la escolástica. San Agustín ve en el hombre una vocación hacia una vía del amor, mientras que para santo Tomas se privilegiara el intelecto por sobre las pasiones.

Conclusión

Concluimos el Capítulo I profundizando en las siguientes aclaraciones.

La *Máscara*, idea primitiva del concepto de *persona*, vino a aclarar cómo los griegos, en su pensamiento, entendieron el devenir en la naturaleza y crearon la ontología que determina el comienzo y destino de la persona: tener que llegar a *ser*. Se aproxima al concepto de persona la caracterización del mito, la estimación de la ley natural con miras a la ciencia o *episteme*. Luego, pasamos a la personificación teatral griega porque el actor de las memorables tragedias áticas representaba siempre un papel existencial real.

Cuando hablamos de la Edad Media, el concepto de persona fue discutido a partir de la Trinidad y con ello la ida de *relación* entre persona y Dios ocupó un

lugar central en las consideraciones teológicas y filosóficas, especialmente en Tomás de Aquino. El concepto de persona toma un fuerte valor unido a la noción de trascendencia surgida del cristianismo, al considerar a la persona como *sustancia individual de naturaleza racional*. Con san Agustín, mucho antes de la concepción tomista, se había aclarado la noción de relación mostrándonos el aspecto ontológico propio del hombre: ser sintiente y devocional, no únicamente racional.

El Renacimiento puso las bases para la visión moderna del hombre como centro del universo, sin negar que es ser creado a imagen y semejanza de Dios. Se afirmó su capacidad intrínseca de voluntad, libertad y amor como actos puros frente a la elección racional del hombre. Esto abrió paso a un sentimiento profundo que empieza a germinar en pesadores como Pico de la Mirandola (1463-1494), enfrentando la pregunta por la existencia y el sentido de esta.

Con estos antecedentes pensadores tan importantes como Blas Pascal y Søren Kierkegaard pudieron acceder al estudio del problema ontológico de la persona en sus respectivas épocas: ambos buscaron comprender qué es el hombre y cómo se relaciona con Dios.

Podría decirse que gracias a Pascal y a Kierkegaard, autores que profundizaremos en el siguiente capítulo, la filosofía pudo reflexionar con mayor detenimiento en el interior de la existencia, ejercicio hermenéutico, porque nunca dejó de ser la búsqueda de sentido que adoptó el posterior personalismo.

Capítulo II. Pascal y Kierkegaard

como antecedentes fundamentales del existencialismo del siglo XX

Introducción

Hemos visto a grandes rasgos en el primer capítulo, cómo de la filosofía antigua al Renacimiento fue desarrollándose la interpretación filosófica que define al hombre como *persona* en relación a lo trascendente. Ya sea a través del conocimiento, o por el ideal del bien o la belleza, es una interpretación siempre acompañada de lo que en la antropología filosófica se entiende como la cuestión de la relación entre el hombre y Dios.

A continuación, los conceptos de persona y Dios los estudiaremos a la luz de dos pensadores que están en la raíz del movimiento filosófico del existencialismo. Aunque Pascal y Kierkegaard pertenecen a temporalidades diferentes es un hecho que han aportado significativamente a la filosofía y a otros campos, sus obras forman parte del pensamiento filosófico universal, especialmente han sido comentadas o citadas cuando la filosofía se acerca al tema concreto de la relación entre la persona y Dios.

Blaise Pascal (1623-1662), contemporáneo de René Descartes (1596-1650), se opuso al racionalismo exacerbado que mide toda la realidad, contra esa racionalización matemática propuso una *lógica del corazón* que es instinto, intuición y sentimiento, y con la ayuda del espíritu revela la realidad más íntima: la realidad del hecho religioso. Esta idea filosófica hará eco en el existencialismo del siglo XX, cuya principal preocupación radica en hacer que la condición humana

sea capaz de aceptar su miseria, pero también su grandeza y finitud, descubriendo así su trascendencia.

Søren Kierkegaard (1813-1855) es considerado el fundador de la filosofía existencialista, criticó duramente el idealismo de Hegel que “diluye al individuo en el espíritu universal y absoluto”. Al autor de *Temor y Temblor* (1843), lo que le interesa es la existencia; “...esta existencia que soy a cada instante, y que no puedo comprender conceptualmente con la razón, es lo único de lo que puedo estar verdaderamente cierto, en el sentido de tener una evidencia incuestionable”.²²

Con el acercamiento al pensador danés veremos que en *el camino de la fe* el hombre encuentra sentido a su existencia, en tanto *persona* encuentra consuelo frente al peligro del mal, confía mediante la fe que el mal puede ser además de controlado, eliminado por el poder divino. ¿Qué lección nos deja esta convicción, además del poder mayor que vive en el corazón del hombre, como escribió Pascal? Esta será la disertación que nos proponemos en este capítulo II.

1. La “persona” y Dios en el pensamiento de B. Pascal

Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point: on le sait en mille choses.

Blas Pascal.

Blas Pascal nació el 19 de enero de 1623 en Clermont, Francia. Desde muy temprana edad mostró capacidades intelectuales muy superiores a los niños de su edad. Niño prodigio, en su vida interior como en su vida plena, hubo en él una

²² Arendt, H. *¿Qué es la filosofía de la existencia?* Madrid, Biblioteca Nueva editorial, 2018, pág. 78.

fuerte tensión entre “el *homo mathematicus* de las ciencias exactas y el *homo religiosus* de la fe cristiana”.²³ En el momento histórico que le tocó vivir estaba muy difundida y aceptada la filosofía de Descartes. Pascal aceptará también el método geométrico de Descartes, sin embargo fue insuficiente para captar la metafísica en su totalidad, es decir:

Conceptos básicos, como los del espacio, tiempo, movimiento, tridimensionalidad, sólo se pueden captar a través de una intuición de los primeros principios. Ese conocer intuitivo lo llama también Pascal “*sentir*”. Junto a los mentados principios, abarca todo lo que supera el ámbito de lo racional, ya sea respecto de ideas metafísicas y religiosas o en la vida práctica y en el conocimiento humano.²⁴

Bla Pascal como pensador intuitivo meditó los asuntos filosóficos entre la fe y la razón, acción espiritual que el filósofo francés fue dominando y entendiendo a profundidad y plenitud. En sus escritos deja ver el sentido de develar y las consecuencias para el hombre y su acercamiento a Dios. Razón, intuición y afectividad como modos de acceso a lo trascendente.

Inclinándonos por la lectura de Hans Küng (1928) y su lectura de Pascal también asumimos que “El lenguaje conciso y plástico de Pascal es a ojos vistos el de un erudito y poeta a la vez: aúna la claridad con el ritmo, la precisión con la poesía, y habla a la cabeza al tiempo que al corazón.”²⁵ El autor de las ya celebres *Provinciales* era sobresalientemente claro y directo, tanto en ciencias como las

²³ Küng, H. *¿Creo, luego existo? Descartes y Pascal*, En Pascal y otros escritos. México, Porrúa editorial, 2015, pág. 69.

²⁴ Coreth, E. *La Filosofía de los siglos XVII y XVIII*. Barcelona, Herder editorial, 1987, pág. 45.

²⁵ Küng, H. *op. cit.*, pág. 71.

matemáticas, la física, o la teología, y otras formas literarias que cristalizó en sus *Pensamientos*.

Pero lo decisivo para esta investigación es que Pascal elaboró una concepción original del acto de conocer por vía del sentimiento, aún como matemático se dio cuenta que no basta la razón para alcanzar la verdad, el más elevado conocimiento es el de la revelación que el autor vislumbró por medio de un conocimiento intuitivo.

El órgano que alberga el conocimiento de este tipo es el corazón, él posee razones que son ignoradas por la inteligencia. La intuición que desarrolla Pascal sobre las magnitudes insuperables se adelanta a autores posteriores a su época, miró a la persona en su totalidad de sentir, ver y razonar el mundo, siempre ligada fielmente a Dios. En el orden del corazón, la cualidad ontológica del sentir es superior a la mera racionalidad, de ahí que “Pascal defiende la primacía de la religión frente a la filosofía, de la vida frente a cualquier teoría, del corazón frente a la inteligencia, sin que pretenda en modo alguno rebajar lo racional en su campo propio”²⁶.

Es importante mencionar que ejercieron una gran influencia, hacia la época moderna, las figuras del misticismo español, como santa Teresa de Ávila (1515-1582) y san Juan de la Cruz (1542-1591). La familia de Pascal y él mismo estuvieron en estrecho contacto con el movimiento religioso del jansenismo que influyó en su vida y desarrollo intelectual. El jansenismo “aspiraba a imponer en la conciencia cristiana la primacía absoluta de la fe frente a la razón y a promover en

²⁶ Küng, H. *op.cit.*, pág. 46.

la práctica cristiana una actitud moral y bíblica muy severa en oposición a todas las satisfacciones mundanas de la existencia.”²⁷

Sin duda, es importante tener presente estos hechos que rodean el pensamiento pascaliano para ver su desenvolvimiento en estrecha relación con otros acontecimientos históricos que nutrieron la manera de observar el entorno y de ir creando un camino tanto científico como religioso con un halo fuertemente místico.

Hubo un suceso que marcaría el rumbo descrito, una especie de *revelación mística*, fue un choque entre el pensamiento científico de Pascal y su interés en el terreno religioso. Además de ser bien conocida la conversión de Blas Pascal, se trata de un momento emblemático que pondrá a la persona en el centro no solo de la filosofía sino también en el de la religión, así lo sintetiza el filósofo italiano Romano Guardini (1885-1968):

Una experiencia de luz y de fuego; un choque con la realidad generadora de certidumbre; una alegría desbordante, que no cesa de manifestarse. En él ha hallado Pascal el Dios que viene y obra, el que se ha revelado en la historia del Antiguo y del Nuevo Testamento. No se trata del Dios de los Filósofos, del ser absoluto de la teoría o el misterio infinito del presentimiento, sino del “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”, del “Dios de Jesucristo.”²⁸

Pascal planeaba como gran proyecto escribir una *Apología de la religión Cristiana* que no finalizó porque su precaria salud al final de su joven vida nunca se lo permitió, quedaron fragmentos que posteriormente dieron forma a uno de sus

²⁷ Guardini, R. *La Lucha de Pascal*, en Pascal y otros escritos. México, Porrúa editorial, 2015. pág. 11.

²⁸ Guardini, R. *op. cit.*, pág. 17.

libros filosóficos más importantes: *Pensamientos*. se explica la evolución que tuvo dicha obra:

Empezó haciendo una descripción del hombre, en la que no olvidó nada de todo lo que podía hacerlo conocer por fuera y por dentro, hasta los más secretos impulsos de su corazón. Imaginó luego un hombre que, habiendo vivido siempre en una ignorancia general y en la indiferencia de todas las cosas, y sobre todo respecto a sí mismo, se decide por fin a considerarse dentro de ese cuadro y a examinar lo que es él”.²⁹

Llevando a cabo este ejercicio Pascal se sorprendió de los resultados de reflexionar el tema del hombre, así nos lo expresa Gabriel Albiac: “Uno de los rasgos idiosincrásicos que más distingue a Pascal [...] es su feroz resistencia a meter de alguna manera en un mismo saco las verdades de la ciencia y de la filosofía natural sobre el mundo físico y las verdades de la filosofía moral sobre la existencia humana”,³⁰ además de representar la condición humana en una naturaleza situada en el contexto religioso cristiano, al hombre herido por el pecado, por lo tanto, como *persona caída*. Posterior a su vida, será difícil no recordar el fuerte llamado de Pascal de acceder a la profundidad de lo humano, el lugar espiritual que constituye a la persona. Escribe Pascal:

¿Qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio le están invenciblemente ocultos en un secreto

²⁹ Blaise, P. *Pensamientos*. Madrid, Gredos editorial, 2012, pág. 333.

³⁰ Blaise, P. *La Maquina de Pensar a Dios (una antología)*. Madrid, Técnos editorial, 2014, pág. 13.

impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito en el que haya sumido”.³¹

Si el hombre no conoce su principio y su fin ¿quién podría conocerlos? La humanidad ha tratado de comprender lo infinito desde la naturaleza porque quiere saber todo, pero de esto solo se puede concluir que “se comprende que habiendo la naturaleza grabado su imagen y la de su autor en todas las cosas, casi todas ellas tengan algo de su doble infinitud”.³² Para la futura antropología filosófica tendrá mucho sentido esta consideración pues nos ayuda a comprender que:

Si el hombre fuese lo primero que se estudiase a sí mismo, vería lo incapaz que es de seguir adelante. ¿Cómo es posible que una parte conozca el todo? Pero aspira tal vez a conocer por lo menos las partes con las cuales guarda proporción. Pero las partes del mundo guardan entre sí una relación tal y una tal concatenación las unas con las otras, que creo imposible conocer la una sin la otra y sin el todo.³³

Por ejemplo, las plantas para subsistir necesitan aire, sol y agua, sin embargo, para conocer el hombre necesita saber de dónde le viene tal necesidad. No es exagerado pensar que la antropología filosófica se funda en esta bella y armónica idea pascaliana: “El hombre es para sí mismo el más prodigioso objeto de la naturaleza; porque no puede concebir lo que es ser cuerpo y menos todavía lo que es ser espíritu. Es éste el colmo de la dificultad y, sin embargo, es su propio ser”.³⁴

³¹ *Ibidem.*, pág. 75.

³² *Ibidem.*, pág. 76.

³³ *Ibidem.*, pág. 79.

³⁴ *Ibidem.*, pág. 81.

Romano Guardini ve en Pascal también algo revelador, como es característico en su filosofía, no señala a la manera tradicional una sola forma o manera de interpretar, muestra más bien, la esencia de la filosofía pascaliana. Nos dice el pensador italiano:

En el espíritu de Pascal existe algo que causa miedo. Es una profundidad oscura en la que algo se agita. En él se encuentra un ardor devorador. Este espíritu tiene la fuerza salvaje de la zarpada. Sin embargo, cuando uno se ocupa de él durante cierto tiempo, ve súbitamente con claridad qué es lo que le falta. Carece de contacto alguno con la naturaleza viviente. No se encuentra palabra alguna que traduzca la menor sensibilidad hacia lo que vive, lo que se mueve, lo que crece en ella, o su interés por el paisaje, por los árboles y las flores. Tampoco tiene relación íntima con el arte. Para él nada significa la arquitectura, la pintura y las artes plásticas; la música le es particularmente extraña. Ni la naturaleza viva ni el arte son para él esferas de vida, ni elementos de la existencia. Lo que él ve es la naturaleza como objeto de conquista espiritual y al ser humano como su obra”.³⁵

Recordemos que uno de los aspectos importantes en el pensamiento de Pascal radica en la *primacía de la experiencia*, “Contrariamente a Descartes, para quien la ciencia se basa en la deducción matemática a partir de puros principios racionales y para quien la experiencia no aporta más que una simple garantía de esta deducción”³⁶. A partir de la primacía de la experiencia Blas Pascal se apoya en la libertad de nuestras experiencias para llevar a cabo acciones meramente morales, de esta manera Dios es accesible al hombre a través de los hechos y no por vía de razones o argumentaciones. Existen dos principios que fundamentan

³⁵ Guardini, R. *op. cit.*, pág. 37.

³⁶ Mesnard, J. *El hombre, el pensador, el artista*, en Pascal y otros escritos. México, Porrúa editorial, pág. 59.

esta reflexión, por un lado están los hechos del hombre y por otro los hechos de la historia, en su devenir juzga el hacer y el actuar mismo del ser humano.

Razón, racionamiento lógico, razonamiento sintético analítico, contra el sentimiento, la intuición, el instinto. Como formas también de penetrar al conocimiento. Estas formas de entendimiento son contrarias entre si, son formas de intentar penetrar una realidad en varias direcciones. Las unas porque se construye por principios, las otras porque de modo inmediato intentan captar lo acontecido.

Los que están acostumbrados a juzgar según el sentimiento no entienden una palabra de las cosas de razonamiento, porque quieren penetrar primeramente con un solo golpe de vista y no están habituados a inquirir los principios. Y los otros, los que por el contrario están acostumbrados a razonar por principios, no entienden una palabra de las cosas de sentimiento, pues inquieren en ellas sus principios y son incapaces de ver con una sola mirada.³⁷

El sentimiento para Pascal nada tiene que ver con un sentimentalismo o sensiblería de tipo vulgar, cosa completamente ajena a él. Así, la palabra *corazón*, representa una significación más precisa que la palabra “sentimiento”. A lo que según Pascal se contrapone a la *razón*. Además esta misma palabra corazón, tampoco significa lo irracional o lo emotivo en oposición a lo racional o lógico, tampoco “alma” en oposición a “espíritu”.

³⁷ Küng, H. *op. cit.*, pág. 75.

Por lo tanto el *corazón* es el centro espiritual de la persona humana, se expresa simbólicamente en este órgano corporal por su cualidad de ser el más íntimo centro de la actividad vital, es el punto de arranque de nuestras relaciones dinámicas y personales con el “otro”. El corazón es el órgano por el que el hombre capta intuitivamente el sentido de la totalidad en cada palpar. La representación del ser cordial es para designar el espíritu humano, pero no en cuanto que piensa y razona de manera puramente teórica, sino en cuanto espíritu que está presente de forma espontánea, que percibe intuitivamente, que conoce existencialmente, valora íntegramente y ama. La lógica del corazón consiste tal y como lo ve Küng en que el corazón tiene su propia razón³⁸. Siendo un gran matemático, Pascal distingue entre razón y fe. La razón no posee una primacía exclusiva pues para las cuestiones religiosas, que son las fundamentales a la persona, “se requiere de un acto intuitivo, cognoscente – sentiente, del hombre entero (del corazón)”³⁹. En el acto de *fe*

La decisión de creer no tiene lugar en las altas esferas de las pruebas o contrapruebas racionales sino en las profundidades del hombre, en el corazón, donde también entran en juego los impulsos y sentimientos, las simpatías y antipatías, donde las pasiones pueden no sólo influenciar, sino hasta bloquear la razón en su decisión de creer.⁴⁰

Un modelo de filósofo para Pascal fue sin duda san Agustín, la vida del Padre escolástico fue un modelo de su propia conversión, ambos sintiéndose

³⁸ Küng, H. *op. cit.* pág. 76.

³⁹ Küng, H. *op. cit.* pág. 88.

⁴⁰ Küng, H. *op. cit.* pág. 89.

personajes mundanos gradualmente se convirtieron en apasionados creyentes, y ambos fueron capaces de hacer confluir la fe y la razón, la filosofía y la teología, estos campos están íntimamente implicados porque “se piensa al creer y se cree al pensar”. Este círculo de interpretación será retomado mucho después por Max Scheler y bien podría definirse como la antesala de la visión hermenéutica de la persona, que es lo que se comprende para poder comprender lo que es.

2. La “persona” y Dios en el pensamiento de Søren Kierkegaard

*El maestro es Dios mismo quien, actuando como
ocasión, consigue que el discípulo recuerde que
es la no-verdad y la causa de la propia culpa
¿Cómo podríamos llamar a ese estado de ser
la no-verdad y serlo por culpa propia?
Llamémosle **pecado**⁴¹.*

El hilo conductor que nos llevará ahora al pensamiento de Kierkegaard es su postura para establecer la relación entre los conceptos de persona y Dios.

De acuerdo con Hannah Arendt el término de “existencia” significa reconocer el ser que hay en el hombre. Efectivamente, la persona que piensa y reflexiona sobre su condición estando el mundo es una existencia abierta a la búsqueda de sentido pues se autocontempla, se autodefine, y va mostrando su modo propio de estar en un mundo y sus condiciones existenciales más profundas, donde la aniquilación se vive siempre cercana y el tiempo se descubre

⁴¹ Kierkegaard, S. *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid, Trotta editorial, 2007, pág. 32.

como la condición necesaria para hallar la finalidad de ser, al menos para aquella existencia que se piensa a sí misma, sin esa condición de finalidad el hombre se ve perdido hasta que toma conciencia de no poder escapar de la experiencia límite que es la muerte. Toda esta comprensión clara sobre la existencia está referida sin duda a las ideas que expuso Kierkegaard, para algunos el filósofo existencialista por excelencia.

Søren Kierkegaard nace en Copenhague, Dinamarca un 5 de mayo de 1813, llegó a convertirse en filósofo con una guía de pensamiento muy personal que combinaba sensibilidad-inteligencia-vivencia, se formó como un filósofo de la existencia en medio del desarrollo dialéctico del “individuo proyectado hacia su interioridad”⁴². Kierkegaard se adelantó a las formas de pensamiento donde el universo interior se ensancha en vivencias que tematizan de igual forma las experiencias internas como las externas en dirección al mundo de vida, espiritual y trascendente.

Siguiendo con la lectura de Hannah Arendt, el escritor danés criticó fuertemente la filosofía de Hegel, “al sistema hegeliano que pretendía abarcar el ‘todo’ y explicarlo, opone Kierkegaard al individuo, el ser humano individual para el que no había quedado sitio ni sentido en el todo que el espíritu del mundo rige.”⁴³ Justamente ahí donde la historia se ha desvanecido y el hombre está perdido entre tantas explicaciones, se somete a preguntarse qué puedo hacer, qué debo hacer y qué puedo esperar sostenidas por Kant para entender al hombre.

⁴² Coreth, E. *La Filosofía del Siglo XIX*. Barcelona, Herder editorial, 1987, pág. 123.

⁴³ Arendt, H. *op. cit.*, pág. 77.

Como ya se ha expuesto, de lo que puede estar seguro el hombre es que su vida singular y su existencia son la de un ser pensante, un ser que razona, que utiliza como herramienta el propio razonar. Aunada a esta potencia de pensamiento Kierkegaard explora otro universo que es el de la *subjetividad*. Sin embargo, entre la razón y la subjetividad se da la paradoja que el mismo Kierkegaard sabe superar: “En la paradoja, el individuo sí puede captar lo universal, hacer de ello el contenido de su existencia y llevar así esa vida paradójica de la que Kierkegaard informa en primera persona. En el vivir paradójico, el ser humano trata de hacer realidad la contradicción de que si “lo universal” aspira a ser real y a tener sentido para el ser humano “toma entonces forma como individuo”.⁴⁴ Así, el hombre a cada momento va tomando caminos, es decir, el hombre va eligiendo ser.

Cuando Kierkegaard lanza la pregunta de ¿qué significa buscar a Dios? está planteando la pregunta sobre qué camino se debe seguir para alcanzar un conocimiento para ese fin, “Kierkegaard parte de una creencia previa: Dios existe, Dios se comunica al ser humano y lo salva de su esclavitud”.⁴⁵

El ser humano que existe, piensa y vive, se somete a todo lo relacionado con la existencia física: dolor, frío, hambre, sueño, enfermedad, e incluso a presenciar la muerte del otro que crea una angustia impresa en la continua existencia, hasta que construye la estructura general de su propia existencia, pero ante la muerte el hombre afirma la subjetividad, en el sentido de “hacerse realidad la angustia ante la muerte como el acontecimiento en que tengo garantizado el

⁴⁴ Arendt, H. *op. cit.*, pág. 78.

⁴⁵ Torralba, F. *Ironía y Destino*. Barcelona, Herder editorial, 2013, pág. 193.

estar solo, el ser un individuo cortado de la cotidianidad de término medio. El pensar en la muerte se convierte en una acción, por que con él el hombre se desliga del mundo y del vivir cotidiano entre los hombres”.⁴⁶ Y en dicho estar con uno mismo, con toda la miseria humana, se piensa en Dios. Podemos notar que Kierkegaard no cuestiona la existencia de Dios, sino el modo de buscarlo, de acercarse a Él, de relacionarse con Él. La búsqueda que emprende la dimensión subjetiva de la existencia queda resuelta cuando se da la relación hombre-Dios, aun cuando “Dios y el hombre están separados por una diferencia cualitativa absoluta solo el salto de la fe puede abolir.”⁴⁷ El hombre en su existir, y en sus necesidades más próximas, está direccionado a situaciones mundanas donde el placer y el goce superan el interés por diversos ámbitos de la vida, más solo ante una angustia insuperable el hombre busca a Dios y tal contacto es el principio de un acontecimiento personal con lo Absoluto, donde solo la fe puede dar certeza de que la acción espiritual de la persona y lo que es capaz de pensar espiritualmente no son acciones vacías.

Para una postura religiosa como la de Kierkegaard, cuando el hombre cae en el pecado existe un enfrentamiento interno con Dios, ese acontecimiento al mismo tiempo representa y somete la dignidad ontológica de la persona. Al reconocer una falta, que en primera instancia le da toda su singularidad a la persona, se está frente a la “mirada” y la “justicia” del Absoluto, solo así la persona ante la multiplicidad se dignifica. En la acción de arrepentimiento se abre para sí una relación con Dios, porque el reconocimiento de la falta abre a una experiencia

⁴⁶ Arendt, H. *op. cit.*, pág. 97.

⁴⁷ Torralba, F. *op. cit.*, pág. 195.

personal y singular: el perdón con el que el hombre es capaz de iniciar una vida nueva, sin culpa o angustia, restableciendo la armonía entre persona y Dios.

El deseo de conocer a Dios es percibido por la subjetividad creyente como bien supremo que para el filósofo danés integra la síntesis de sorpresa-temor-felicidad: “La expresión suprema de la sorpresa, si es posible precisarlo, permite ver a Dios bajo la forma de un todo inexplicable, de tal forma que la imaginación lo presiente por doquier, en las cosas más pequeñas y más grandes”⁴⁸. En esa trilogía, de un asombro implícito, Kierkegaard comprende que Dios se manifiesta siempre y a través del gran Asombro, contemplativamente nos recuerda que “Para llegar a Dios hay que convertirse en niño y descubrir con ingenuidad y asombro la grandeza del Desconocido en el seno de la conciencia humana”⁴⁹. El sentido de esta experiencia existencial y espiritual hace entendible, de acuerdo con Francesc Torralba, que “Para Kierkegaard, Dios no es un objeto natural que pueda buscarse en la exterioridad. Dios se manifiesta en el reino del espíritu, esto es, en la interioridad del hombre, en lo más próximo a su identidad”⁵⁰.

La dimensión teológica a la que queda expuesta la existencia es pensada por los teólogos que reflexionan en los modos como Dios no se manifiesta al hombre, por ejemplo, para Karl Rahner (1904-1984) existe un Gran silencio, Dios es el “*gran siliente*”, su revelación es indirecta, de tal forma que en el cristianismo Dios se revela en su ira, en su misericordia, en su justicia y en su amor. Para Kierkegaard Dios se revela en la interioridad, la persona en soledad y en el silencio absoluto encuentra a Dios.

⁴⁸ *Ibidem.*, pág. 199.

⁴⁹ *Ibidem.*, pág. 200.

⁵⁰ *Ibidem.*, pág. 195.

Pero, ¿qué relación hay entre la búsqueda de Dios y el pensamiento espiritual y existencia de Kierkegaard? Tal inquietud se aclara en el libro *Migajas Filosóficas o un poco de Filosofía*, obra que aparece en 1844 cuando su autor tenía 31 años, un año antes editó *Temor y Temblor* (1843) y *La Repetición* (1843), por eso consideramos importante mencionar que existen varios elementos claves que relacionan *Temor y Temblor* y *Migajas Filosóficas*. Para comprender la idea de Dios en el pensamiento de Søren Kierkegaard es necesario entender el desarrollo expositivo del texto de *Migajas filosóficas*, es una tarea que nos ayudará a aclarar y a tener acceso a conceptos que son importantes para entender la relación persona y Dios.

Si en el contexto histórico del siglo XIX las influencias del idealismo alemán y sobre todo de la filosofía de Hegel se alejaban de la vida, el pensamiento de Kierkegaard se posicionó como un pensamiento entregado a la vida ya que pretendía explicar cómo es esa vida *vivida* más que pensada, *viviendo la vida misma* con las angustias que ella presenta. *Migajas filosóficas* es un debate frontal contra el pensamiento abstracto y universal. Como menciona el prólogo, el libro “consiste en rescatar la existencia subjetiva de la pérdida sufrida con tanta especulación abstracta acerca del pensar”.

El texto de Kierkegaard está escrito en forma de parábola, posee una forma fragmentaria, donde el concepto principal es el de salvación. Es un libro que transita de lo teológico-filosófico a lo puramente religioso, pues la convicción más grande de la fe es que “Solo el Dios cristiano es el único que puede salvar”. De matices teológicos, por la presencia de un Dios, religiosos, por hablar de la religión del cristianismo, y filosóficos, por la preocupación de la esfera atemporal. También

en esta obra encontramos una exposición amplia de la fe, una teoría de la encarnación y una teoría de la salvación.

Migajas filosóficas comienza con la preocupación de un creyente, con estilo socrático se desarrolla una prolongada disertación: “En la anterior consideración se ve con que maravillosa coherencia permanece Sócrates fiel a sí mismo y con qué arte ha realizado aquello que él había entendido. Él era y sigue siendo una comadrona, no porque él no tuviera lo positivo, sino porque percibía que esa relación es la más alta que un hombre puede tener con otro”⁵¹. Sócrates es presentado por Kierkegaard como el Maestro por excelencia, el único capaz de hacer que el discípulo genere un conocimiento universal. El maestro dirige a su discípulo a rememorar la verdad, lo conduce a pasar del movimiento dialéctico de la no verdad a la verdad. Pero, ¿cómo se da tal movimiento?

Sócrates enseñó que en el fondo todo hombre poseía la verdad. Aquí el concepto kierkegaardiano de *instante* tiene un papel importante porque “el instante tendría un sentido decisivo en el tiempo, de tal modo que yo no podría olvidar instante alguno en el tiempo o en la eternidad, ya que lo eterno, que no existía antes, habría nacido en ese instante...”⁵² En un estado anterior todo hombre posee la verdad. El maestro de *Migajas filosóficas* juega un papel decisivo pues en su estado anterior de no verdad, el discípulo es exhortado a recordar la verdad, es acompañado por el maestro que se entrega como un alma deseante de verdad, el aprendiz espiritual va despertando su recuerdo, el maestro lo va empujando, señala el camino del sí mismo. Ahora bien, en esta analogía Kierkegaard la aplica

⁵¹ Kierkegaard, S. *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid, Trotta editorial, 2007, pág. 28.

⁵² *Ibidem.*, pág. 30.

a Dios: “El maestro es Dios mismo quien, actuando como ocasión, consigue que el discípulo recuerde que es la no verdad, y la causa de la propia culpa. ¿Cómo podríamos llamar a ese estado de ser la no verdad y serlo por culpa propia? Llamémosle *Pecado*.”⁵³

Recordemos que Kierkegaard no pone en duda la existencia de Dios, nos da una prueba entendible a los ojos de la fe: “si Dios no existe, entonces es imposible demostrarlo, pero si existe, entonces es una locura querer demostrarlo, pues en el momento que comienzo la demostración, lo he supuesto no como algo dudoso -eso es lo que una suposición no puede ser, ya que es suposición-, sino como algo establecido, porque en caso contrario no hubiera comenzado, ya que se entiende fácilmente que todo esto se haría imposible si Dios no existiera”.⁵⁴ Si Kierkegaard habla de un *arriesgarse* ese arriesgue es la *fe* porque supone la existencia de Dios y la confianza en Él.

Si Dios aparece como maestro es porque asume la figura de guía. Según Kierkegaard, sucede de este modo porque da a entender que Dios se presenta como persona sencilla, realidad divina que devino hombre insignificante sin destacar de la muchedumbre, ni por sus vestidos ni por otro privilegio:

no se distinguía de los demás humanos ni si quiera por las innumerables legiones de ángeles que había dejado atrás al hacerse humilde. Pero aunque era un hombre simple, sus preocupaciones no podían ser como las de los hombres en general. No cabe duda que desea continuar su camino despreocupándose de herencias y de todo bien general como quien nada posee y nada ansía poseer; despreocupado también de su comida como las aves

⁵³ *Ibidem.*, pág. 32.

⁵⁴ *Ibidem.*, pág. 52.

del cielo; despreocupado de casa y de hogar como quien no tiene refugio ni madriguera y no los busca; despreocupado de seguir a los muertos hasta la fosa sin volverse hacia aquello que llama la atención del hombre; sin ligarse a ninguna mujer ni cautivo tampoco de ella en el deseo de agradarle, sino buscando sólo el amor del discípulo.”⁵⁵

El pensador danés no lo menciona explícitamente pero se infiere a la verdad teologal de Dios como realidad en él y desde él, como Hijo de Dios, el Maestro de la verdad. Así, la relación Maestro y discípulo “se expresa solamente en una pasión feliz que llamaremos *fe*, cuyo objeto es la paradoja y precisamente la paradoja concilia con lo contradictorio, es la eternización de lo histórico, y la historización de lo eterno”.⁵⁶

Ante el concepto de eternidad es importante comprender la idea de historia en Kierkegaard pues la historización de lo eterno es la promesa a una eternidad:

La dificultad procede de que la naturaleza es demasiado abstracta para ser dialéctica en el más estricto sentido de tiempo. Ésta es la imperfección de la naturaleza: no tener historia en aquel sentido; y su perfección: poseer justamente una huella de todo ello (esto es que ha devenido, lo cual es pasado, y que existe, lo cual es presente), mientras la perfección de lo eterno es no tener historia: es lo único que existe y que no tiene historia en absoluto”.⁵⁷

Pero también, está este concepto tan importante que es la *fe*, como piedra angular a toda toda reflexión de lo trascendente y como un acto de verdadera libertad:

⁵⁵ *Ibidem.*, pág. 68.

⁵⁶ *Ibidem.*, pág. 72.

⁵⁷ *Ibidem.*, pág. 87.

la fe no es un conocimiento, sino un acto de libertad, una manifestación de la voluntad... Cree en el “así” de lo devenido y suprime en sí del “como”, posible de lo devenido; y sin negar la posibilidad de otro “así”, el “así” de lo devenido es para la fe lo más cierto. La fe es lo contrario de la duda . Fe y duda no son dos especies de conocimiento que se determinan en continuidad una con otra, ya que ninguna de ellas son actos de conocimiento, sino que las dos son pasiones contrapuestas.”⁵⁸

La fe cristiana entra como categoría fundamental de interpretación de Kierkegaard acerca del tiempo relativo, la historia, la temporalidad, el maestro, el discípulo, un discípulo de segunda mano, y la contemporaneidad. Es decir, el mensaje cristiano es, fue y será actual, esa actualidad es universal en este momento y en su devenir.

El método socrático, aplicado a maestro y discípulo, con la fe, la conciencia de pecado y el instante, trae a la presencia a un maestro y un discípulo intemporales.

Por lo tanto Socrates con su método y Kierkegaard reincertando la fe en un movimiento tal que lo intemporal deviene atemporal; no se referncía un tiempo específico, es decir ni un pasado ni un presente, ni un pasado inmediato ni un presente actual. Lo actualiza en un vivir-presente, (la fe).

El presente en su constante dejar de ser nos abre en su inmediatez al existencialismo puro, que nos da paso para comprender a la persona y a la Divinidad.

⁵⁸ *Ibidem.*, pág. 91.

3. La “persona” y Dios en la visión del existencialismo

La angustia progresa del mismo modo que lo hace la pecaminosidad dentro de la especie, es decir, según determinaciones cuantitativas. La consecuencia del pecado original o, dicho con otras palabras, la presencia del pecado original en el individuo...es una angustia solo cuantitativamente a la de Adán.⁵⁹

Consideramos pertinente señalar una diferencia entre *filosofía de la existencia* y *existencialismo* porque es tema de interés para nuestras indagaciones.

El plano existencial encierra la problemática principal de las posturas filosóficas que hemos examinado, y se diferencian en que:

la filosofía de la existencia está sobre el plano de autenticidad sólo si está abierta a la trascendencia, entendida como posibilidad ontológica jamás tematizable intelectualmente; en cambio, en el *existencialismo*, la dimensión de la existencia se agota, por así decir en el acto mismo de existir (en todo caso, tampoco el *existencialismo* así entendido debe ser confundido ciertamente con sus degeneraciones y con sus interpretaciones decadentes, que evocan la nostalgia por los “arrabales del alma” y por las existencias que se consumen en las aceras de Montmartre, víctimas de la miseria y del ajenjo, en suma, por esos eventos pecaminosos y dolorosos, que resultan al fin patentemente grotescos).⁶⁰

En el vivir, en el existir, se abren las posibilidades y se cierran a la vez en cada acto de ser. La filosofía de la existencia, en palabras de Hannah Arendt, se inició con el último Friedrich Schelling (1775-1854), con Søren Kierkegaard (1813-1855), y posteriormente se desarrolla en Friedrich Nietzsche (1844-1900), pasa al

⁵⁹ Kierkegaard, S. *El concepto de la angustia*. Madrid, Alianza editorial, 2007, pág. 104.

⁶⁰ Colonello, P. *Entre fenomenología y Filosofía de la Existencia*. México, Jitanjáfora editorial, 2006, Pág. 35.

pensamiento de Henri Bergson (1859-1941), con su llamada filosofía de la vida, hasta llegar a Alemania en medio de la posguerra con Max Scheler (1874-1928), Martin Heidegger (1889-1976) y Carl Jaspers (1883-1969). Este recorrido pondrá en evidencia que “De la destrucción kantiana de la unidad antigua entre pensamiento y ser dependen más cosas de las que comúnmente se acepta en la historia de la secularización. La refutación de Kant de la demostración ontológica de la existencia de Dios ha destruido toda fe racional en Dios; esta descansaba en lo que yo puedo concluir de una manera racional tiene también que existir, y es una fe que no solo es más antigua que el cristianismo, sino que había arraigado con mucha mayor firmeza en la humanidad europea, seguramente desde el Renacimiento. La llamada huida del mundo por parte de los dioses, o sea, el saber que con la razón no podemos demostrar la existencia de Dios, afecta a los conceptos filosóficos antiguos al menos tanto como a la religión cristiana. En un mundo sin dioses, el ser humano puede interpretar su estado como de “abandono” o bien como de “soberanía”⁶¹. En dicho estado de cosas, el ser humano, al verse y sentirse liberado, se las tiene que ver también consigo mismo, con su yo desolado en el mundo, y descubre que sus decisiones solo le competen a sí mismo.

No olvidemos que en Kierkegaard empieza la filosofía de la existencia como lo podemos probar con su crítica a la filosofía de Hegel. Nuestro autor lanza un llamado a volver “al individuo, el ser humano individual para el que no había quedado sitio ni sentido en el todo que el espíritu del mundo rige... el individuo se

⁶¹ Arendt, H. *op. cit.*, pág. 72.

encuentra perdido en un mundo completamente explicado”⁶² y solo queda el yo *existo en mi íntimo ser*, esto bien podría acercarnos al *cogito ergo sum* moderno, pero la intención del autor es mostrar la dimensión existencial del yo cada instante de la vida, del yo-persona que está sintiendo la vida como existencia y no solamente se está pensando a sí misma, en la mirada de Kierkegaard esto significa la vida en plenitud.

Retomando esta idea, la amplitud de la vida, la explicaremos a continuación con más a detalle en el sentido del existencialismo. Para este movimiento el acto de vivir ya implica estar conscientes de habitar mundo, un mundo, *mi mundo*.

En dicho pensar vital de la existencia se da también la consciencia de un espacio, del entorno que todos compartimos, esta es una manera de comprender lo que algunos filósofos caracterizan como estar arrojados al mundo (Heidegger), el ser que es consciente de esta apertura o plenitud vive una angustia hacia lo finito, hacia la muerte. Un momento tan decisivo necesita de una reflexión y un cuestionamiento. En primera instancia se advierte que la persona es responsable de sus actos, que no hay un destino trazado para ella que irremediablemente la conduzca a un porvenir trágico y sombrío o, al contrario, a un paraíso de felicidad continua.

¿Cuál es entonces la estructura interna del hecho que determina la vida misma del individuo? El existencialismo justamente partirá de este cuestionamiento: “Filosofar significa para el hombre afrontar con los ojos abiertos

⁶² *Ibidem.*, pág. 76.

el propio destino, significa elegir, decidir, empeñarse, apasionarse, vivir auténticamente y ser auténticamente sí mismo”⁶³.

Un acto de la persona es una decisión y como tal abre a un camino indeterminado, en él transita una temporalidad, la dirección de un presente hacia un futuro, pero en este camino no hay certezas claras del modo de acontecer ya sea pensado o deseado, la única verdad posible es que todo sucederá tal y como tenga que advenir o mostrarse, y esto encierra el sentido de vida. “Todo acto existencial es un acto de indeterminación problemática”⁶⁴ porque en toda decisión a tomar, mientras más importante es mayor el riesgo que se corre de equivocarse.

El hombre que no decide vive en un estado de dispersión, “no se posee y ni posee sus posibilidades” no se abre a un porvenir auténtico, se mantiene en un océano en el que las corrientes más violentas de la historia hacen de su recorrido un sin fin de caminos, cortos y largos y de inmediato la violencia del viraje lo pierde y confunde. Al contrario, si el hombre decide y elige posee la posibilidad de afirmarse a sí mismo. El hombre decidido responsable de su vida ha labrado su propio camino, ejerce su inteligencia siendo responsable de sí mismo.

De esta manera, la responsabilidad recae en el ser que es uno mismo, que se define como el ente que decide por sí mismo y para sí mismo. Al tomar los caminos de ese tránsito mundano, el ser se va constituyendo y construyendo a sí mismo gracias a sus decisiones.

De la responsabilidad por la libertad infinita frente a cualquier decisión, Nicola Abbagnano (1901-1990) sostiene la existencia de una imposibilidad de

⁶³ Abbagnano, N. *Introducción al Existencialismo*. México, FCE editorial, 1969, pág. 13.

⁶⁴ *Ibidem.*, pág. 17.

realización, esa imposibilidad es el Pecado definido como “la dispersión, la superficialidad, el abandonarse, el echarse en la vida tal y como viene, la incapacidad de coordinarla y dominarla y con ello la incapacidad de dominarse y poseerse”⁶⁵. Quien no se domina así mismo, que no desea el tránsito de la vida, ni imprime sentido a sus decisiones y a su quehacer diario, está sórdidamente perdido y a merced de las decisiones que otros impongan a su propia vida. Puede llegar a tal grado que el individuo se convierta en una nada, sin aprobación o dirección, y no hay nada más vacío que esperar las imposiciones de otro, llegar a tal punto implica llegar al nihilismo de la existencia, negar la existencia, negarse así mismo y no querer ver ni afrontar lo que el ser es en su universalidad.

Para Abbagnano el existencialismo es más que una doctrina, es la convicción de reconocerse como uno mismo ante la libertad de elegir, es decir estar entre decisiones y encarar a la vida, sin embargo, en tal encaramiento el individuo no se encuentra solo porque está rodeado de personas con las que ha de esforzarse por llegar a ser, descubrir con ellas el trabajo realizado con *el otro*, para que su esfuerzo alcance un sentido universal debe abrirse a otro él mismo, pues el hombre no se reafirma sin el otro, son las decisiones que edifican la religación universal con los otros en comunidad.

El ser humano no es un ser destinado al aislamiento, vive, se desarrolla y se realiza con otros, se sabe en comunión y al encuentro con un tú. Las conexiones intersubjetivas que pone la conciencia de que cada acto beneficia o perjudica la relación constitutiva entre yo y tú.

⁶⁵ *Ibidem.*, pág. 29.

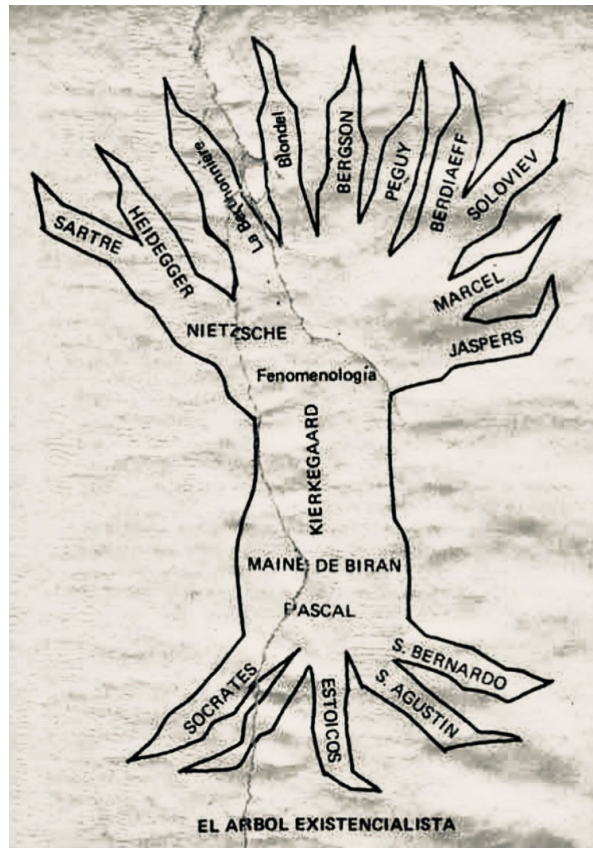
En el existencialismo “Yo existo en cuanto tiendo al ser, yo soy en cuanto me refiero al ser. *Existiendo*, salgo de la nada para moverme hacia el ser; pero si llegara a unirme al ser, y fuese el ser, cesaría de existir, porque el existir es la búsqueda al problema del ser. Tales son los puntos capitales de todo existencialismo”⁶⁶. Es claro que al reflexionar me encuentro con mi propio ser, por esta experiencia de recogimiento el existencialismo representa un desenvolvimiento dinámico de dos momentos: en la introspección y en la acción misma de *ir hacia*, esta es la aportación original del existencialismo, en la primera mitad del siglo XX cobrará fuerza y se revitalizará. Una versión más puntual del movimiento existencialista la propone el mismo Abbagnano en su diccionario de filosofía: “Se aplica a menudo este término, a partir más o menos de 1930, a un conjunto de filosofías o de direcciones filosóficas que tienen en común el instrumento de que se valen: el análisis de la existencia”.⁶⁷

Para algunos autores actuales la corriente existencialista en la filosofía es la única que puede arrojar luz ante la desesperación del hombre. Precisamente, para Emmanuel Mounier (1905-1950) el existencialismo es “una reacción de la filosofía del hombre contra el exceso de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas”⁶⁸.

⁶⁶ *Ibidem.*, pág. 40.

⁶⁷ Abbagnano, N. *Diccionario*, op. cit., pág. 490.

⁶⁸ Mounier, E. *Introducción a los existencialismos*. México, Coyoacán ediciones, 2013, pág. 10.



Árbol existencialista de Emmanuel Mounier (1947)

En el árbol existencialista de Mounier observamos en su raíz a Sócrates (470 a. C.-399 a. C.), le siguen Blas Pascal y Søren Kierkegaard y como soporte la fenomenología, ella se desarrolla como un proceso filosófico contra el positivismo, al menos en sus inicios. En ese primer momento de la fenomenología el concepto de persona será decisivo para Max Scheler (1874-1928), después tendrá una notable influencia en Martin Heidegger (1889-1976), Gabriel Marcel (1889-1973), Karl Jaspers (1883-1969), Charles Péguy (1873-1914) y otros autores. Retomando la idea de Emmanuel Mounier (1905-1950), el existencialismo es una filosofía del hombre antes de ser una filosofía de la naturaleza.

Para Mounier no hay filosofía que no sea existencialista, está convencido de que el movimiento filosófico que él mismo encabeza por cierto tiempo “Es el llamamiento de Sócrates oponiendo a los sueños cosmogónicos de los físicos jónicos, el imperativo interior del ‘Conócete a ti mismo’”.⁶⁹ En el momento de esplendor ateniense se conjugaron valores humanos con valores comunitarios. El hombre griego plantea la vida como una lucha para alcanzar la virtud, un orden, una armonía, devenir hombre con el cosmos.

En Mounier las filosofías ajenas a la vida y la existencia son simples sistemas cerrados que buscan conocer, es decir, se centran en una epistemología, un claro ejemplo es Kant que hace comenzar la filosofía como teoría del conocimiento, este instrumento es del mismo modo vital, y sin embargo no lo es todo. En el personalismo comunitario, impulsado por un espíritu no académico, sino más bien social reina la exclamación pascaliana: “Me parece bien que no se profundice en la opinión de Copérnico; ¡más esto!... Importa a toda la vida saber si el alma es mortal o inmortal”.

El existencialismo es un sistema completamente abierto, dignifica al ser humano como ente, que se sabe existente, sustenta su yo y su existir, se sabe poseedor de una libertad que lo capacita para elegir, aunque esas elecciones representen luchas, porque en esas luchas existe un logro, que se domine así mismo.

⁶⁹ *Ibidem.*, pág. 10.

Conclusión

En este capítulo hemos mostrado que las categorías de persona y Dios son conceptos centrales en el pensamiento de Pascal y Kierkegaard, en medio de un complejo campo histórico de la filosofía, diverso, pero que en su raíz comparten la inquietud de comprender la relación entre Dios y el hombre.

Si en el siglo XVI Blas Pascal transitó y discutió con el racionalismo cartesiano estando a su altura, supo ver que la razón no daba cuenta de otro conocimiento intuitivo y fundamental a la vida del ser humano. Su metáfora del corazón revela las certezas que pertenecen al ámbito de la fe y esta experiencia espiritual abre a otro universo donde transita lo místico, en aquel sentimiento universal que es al amor. No deja de asombrarnos que Pascal conoció plenamente los dos mundos que la modernidad trató de separar para abrazar solamente la ciencia y él, como matemático nato, no se inclinó por el reino de la medida sino el de la fe.

Después, con Soren Kierkegaard profundizamos en cómo la obra existencial se pronuncia a favor de la vida, vivida desde dentro; su paradoja forma al individuo, y hace emerger a la persona.

Una idea importante en el pensamiento kierkegaardiano es la angustia a la muerte, acontecimiento inevitable, el hombre busca lo Absoluto, se refugia en Dios y se entrega a la búsqueda de lo que da la fe, no un mero conocimiento, sino un acto de la voluntad.

Así mismo se vio la importancia del existencialismo que da paso a una reflexión humana de si mismo hacia una reflexión hacia la persona.

Capítulo III. Relevancia de Max Scheler y el personalismo

Introducción

Este capítulo busca dejar en claro la herencia conceptual que se dio en el siglo XX, sin perder de vista los cruciales acontecimientos históricos de la primera y la segunda guerra mundial, como eventos de retroceso de la humanidad que trajeron consigo replantearse si en verdad el ser humano es un ser “civilizado”. Hechos como Auschwitz engendran una conciencia plena sobre la pregunta antropológica de ¿qué es el hombre?, y de que es capaz el hombre en contra del hombre, sin embargo, se aclarará más este cuestionamiento filosófico cuando se pregunte por la *Persona*.

Dejando atrás la herencia conceptual moderna y haciendo el ejercicio de mirar críticamente la importancia de la *Persona*, no del hombre como generalidad sino desde la importancia de lo particular, se comprende que la Persona siente, ama, sufre y se angustia como lo escribió Kierkegaard.

En este punto, el pensamiento y la obra del filósofo alemán Max Scheler (1874-1928) es sumamente importante porque ya en su proyecto de antropología filosófica, planteada en *El Puesto del Hombre en el Cosmos* (1928), da cuenta de su posición acerca del hombre dentro de la totalidad del ser y del mundo, mientras que en su libro, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913), sostiene que la persona es portadora de valores, siendo ella misma el verdadero soporte de los valores morales y personales. Así, la persona ocupa un lugar muy alto, solo ella puede ser contemplada como valor por sí misma, es decir, la

persona tiene valor por ser *en sí* misma la que se convierte en portadora de valores morales.

1. El personalismo como corriente de pensamiento ante la autodestrucción y aniquilamiento de la dignidad y del ser de lo humano

La fenomenología es un movimiento muy complejo...al que se adscriben, en mayor o menor medida pensadores tan diversos, como Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Maurice Merleau Ponty (1908-1961), Jan Patočka (1907-1977), Emmanuel Lévinas (1906-1995), Paul Ricoeur (1913-2005), y otros.

En este primer apartado intentaremos comprender el *Personalismo* como corriente de pensamiento que pone en estrecha relación las realidades de *Persona* y *Dios*, y mostrar que se trata de un movimiento filosófico y comunitario que encabezó Emmanuel Mounier.

Para Emmanuel Mounier (1905-1950) la idea de *Persona* tiene una profunda raíz cristiana. Recordemos la postura de Pascal como antecedente del compromiso de Mounier. Escribe Pascal, “El Yo es odioso. En una palabra, el Yo tiene dos cualidades: es injusto en sí en cuanto se hace centro de todo; es incómodo para los demás en cuanto pretende sojuzgarlos”⁷⁰. Para el filósofo, el hombre no puede cerrarse en un yo egocentrista, en ese “Yo”, que es el hombre, el personalismo pugna por una filosofía “total” del hombre y así lo asumirá Mounier quien advirtió: “El personalismo es una filosofía, no solamente una actitud. Es una

⁷⁰ Xirau, R. *Introducción a la Historia de la Filosofía*. México, UNAM editorial, 1995, pág. 430.

filosofía, no un sistema”⁷¹. No debe pasarse por alto que en Mounier la filosofía no es esencialmente una fuente de pensamientos, es algo más, es acción: pensamiento-acción son las palabras precursoras del personalismo que nos legó Mounier.

Es conveniente hacer una descripción sucinta del *Personalismo* como intento de corriente de pensamiento para destacar la importancia que tuvo. Nace en el siglo XX a consecuencia de una serie de sucesos que pusieron entre dicho la particularidad de cada individuo. El fortalecimiento de las derechas políticas como el nazismo, el fascismo y las políticas de izquierda como el marxismo, los movimientos socialistas, el anarquismo y el sindicalismo, etc., dieron pie a la supresión de los derechos fundamentales del hombre como realidad concreta y como ser social.

Del convulso contexto nacieron el individualismo y los colectivismos más recalcitrantes, para Mounier, se trataba de “la confusa fusión del individualismo y el colectivismo, y solo le ha quedado al siglo XX el pseudoindividualismo de los caudillos. La masa apela al gran hombre, al líder carismático en quien ella se endiosa así misma”⁷². Benito Mussolini (1883-1945), Adolf Hitler (1889-1945), Lósif Stalin (1878-1953), Francisco Franco (1892-1975), fueron líderes que cambiaron el modo de concebir al ser humano, no como persona sino como una masa sin importancia espiritual, solo manipulable.

⁷¹ Mounier, E. *El Personalismo*. México, JUS editorial, 2005. Pág. 7.

⁷² Patočka, J. *Libertad y Sacrificio*. Salamanca, Sígueme ediciones, 2007, pág. 343.

Intentamos recurrir al concepto de persona y repensar esos tiempos que hicieron necesario crear una nueva antropología para el hombre ante los acontecimientos descritos. De acuerdo con J. M. Burgos:

“Esa reconstrucción siguió caminos muy variados, con frecuencia interrelacionados entre sí y en otras ocasiones relativamente independientes: desde las propuestas de la ética personalista de Max Scheler, pasando por el personalismo tomista de Maritain, el personalismo comunitario de Mounier, las filosofías del dialogo de los pensadores hebreos o el existencialismo personalista de Gabriel Marcel”⁷³.

Lo que implicó volver además a las filosofías del diálogo, principalmente a Martin Buber (1878-1965).

Los movimientos políticos del siglo XX despertaron un sentimiento profundo de haber perdido el camino, perdidos ante los acontecimientos y entrando a una dolorosa crisis tanto intelectual como emocional.

Por otro lado, los avances de la ciencia y la tecnología inspirados en el positivismo y el desarrollo de la biología, pero también de la física y las matemáticas generaron resultados que elevaron el método científico a un único método de conocimiento válido.

Preguntar si el siglo XX se caracteriza por una crisis de la religión no es tarea sencilla, por un lado está el auge de la neoescolástica, por otro el positivismo, hubo filósofos cuyo pensamiento lo dedicaron a intentar sostener una filosofía de la religión pero también pensadores de gran envergadura que sostenían lo contrario a una existencia divina, por ejemplo, el filósofo alemán,

⁷³ Burgos, J. *Introducción al Personalismo*. Madrid, Palabra editorial, 2012, pág. 8.

Martin Heidegger, tuvo una visión alejada a la de un pensador creyente, pues su punto de partida es pensar al hombre desde una perspectiva existencialmente dramática porque para él somos seres para la muerte, lidiamos con la angustia de sabernos finitos. Sin embargo, “Heidegger había afirmado que su filosofía era “un estar a la espera de Dios”. La frase es de 1948, pero la repitió en 1966 en la conocida entrevista publicada por el semanario alemán *Der Spiegel* bajo el título “Ya solo un Dios puede salvarnos”. En ella sostiene que no podemos atraernos a Dios “pensándolo”. A lo sumo “podemos estar a la espera”. Solo es posible un *sich-hoffen-halten* (un mantenerse abierto) para el advenimiento o la ausencia de Dios. La *espera* es el temple del pensar que se dispone a contar con Dios. Al esperar dejamos abierto aquello que esperamos. Esperar es introducirse en el ámbito de lo abierto, de lo lejano y oculto”. En dialogo con E. Fink contrapuso la *espera* a la *esperanza*. La *esperanza* cuenta con algo, se ocupa en firme de algo; la *espera* consiste en conformidad, recato y discreción; la *esperanza* incluye un momento de agresividad, la *espera* de contención. Heidegger elogia la *espera* en un tiempo que, según él, no sabe esperar. Empeñarse en obligar a Dios de salir de su silencio puede resultar inoportuno. Todo tiempo humano es esencialmente tiempo de *espera*, algo que implica aprender a vivir en estado de inseguridad. La edad del silencio de Dios es época de renuncia, pobreza y sacrificio, incluido el *sacrificium intellectus*. Renuncia, pobreza y sacrificio acompañan a la revelación del ser. Y la revelación del ser es requisito para la revelación de Dios”.⁷⁴

Siguiendo esta idea, en la metafísica del filósofo no hay cabida para Dios, solo para el ser y con ello, para el hombre. Tal vez, el alcance de la filosofía de la

⁷⁴ Fraijó, M. *Avatares de la Creencia en Dios*. Madrid, Trotta editorial, 2016, pág. 101.

religión en Heidegger esté asociado a esta idea: “honramos a la teología en cuanto callamos acerca de ella”.⁷⁵

Los filósofos críticos de Dios, Nietzsche, Freud, Feuerbach y Marx, fueron los últimos, ahora presenciamos un gran silencio.

Si es desde otra manera como debemos avanzar en la cuestión de la religión, encontramos en el personalismo un camino de interesantes antecedentes y planteamientos religiosos, pero, entonces, ¿qué papel juega el personalismo en la religión?

Aunque no fue contemporáneo del movimiento personalista, Ludwig Feuerbach (1804-1872) desarrolló reflexiones pertinentes para comprender el tema de la religión, que nos compete: “Lo positivo, lo esencial en la intuición o determinación del ser divino es exclusivamente humano; por eso la intuición del hombre en cuanto que objeto de la conciencia solo puede ser negativa, adversa al hombre. Para enriquecer a Dios debe empobrecer al hombre; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada.”⁷⁶ Ante esa nada se posibilita intuir la grandeza divina. Tiempo después Max Scheler sostuvo que el hombre en su forma última es esencialmente religioso, porque “Siempre que el hombre se siente removido y conmovido hasta su último fondo por cualquier cosa –sea por el placer o el dolor–, no puede huir esa hora sin que el hombre levante sus ojos interiores espirituales a lo eterno y a lo absoluto y lo anhele en voz alta o baja, secretamente o en la forma de un grito aunque sea inarticulado.”⁷⁷ Porqué cuando el hombre encara su

⁷⁵ Safranski. R. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona, Tusquets editorial, 1977, pág. 177.

⁷⁶ Feuerbach, L. *La esencia del cristianismo*. Madrid, Trotta editorial, 1995. pág. 77.

⁷⁷ Scheler, M. *De lo Eterno en el Hombre*. Madrid, Encuentro editorial, 2007, pág. 35.

miseria, comprende la muerte y encara la suya percibe un apertura a la divinidad. No como un aferrarse a la vida sino como un grito a una conciliación.

La persona se eleva a lo divino desde lo más íntimo de su ser finito. Aún cuando el ser humano ha enaltecido lo absoluto, a principios del siglo XX abandonó paulatinamente el cristianismo. Es cierto que la religión se había convertido en un sistema dominante de varios siglos, y a pesar de sus concilios y de sus errores históricos se había mantenido en pie. Las nuevas vanguardias pictóricas como poéticas estaban directamente en contra del cristianismo. Además, si agregamos el evolucionismo, el psicoanálisis o el marxismo, la cuestión sobre la religión paso de la preocupación a la crítica. Pero grandes pensadores se dieron cuenta del efecto nocivo que traería solo la crítica sin propuesta: Romano Guardini (1885-1968), Edith Stein (1891-1942), Peter Wust (1884-1940), Jacques Maritain (1882-1973), Étienne Gilson (1884-1978), Gabriel Marcel (1889-1973), Emmanuel Mounier (1905-1950), Miguel de Unamuno (1864-1936), Charles Péguy (1873-1914) por mencionar a los más influyentes.

Inicia una neoescolástica, un regreso o una vuelta al pensamiento de Tomas de Aquino (1225-1274). León XIII (1810-1903), en su encíclica *Aeterni Patris* (1879) proclamó literalmente el retorno a la escolástica, principalmente al pensamiento tomista:

Procuren los maestros elegidos inteligentemente por vosotros, insinuar en los ánimos de sus discípulos la doctrina de Tomas de Aquino y pongan en evidencia su solidez y excelencia sobre todas las demás. Las academias fundadas por vosotros, o las que habéis de fundar, ilustren y defiendan la misma doctrina y la usen para la refutación de los errores que circulan. Más para que no se beba la

supuesta doctrina por la verdadera, ni la corrompida por la sincera, cuidad de que la sabiduría de Tomas se tome de las mismas fuentes o al menos de aquellos ríos que, según cierta y conocida opinión de hombres sabios, han salido de la misma fuente y todavía corren íntegros y puros; pero de los que se dicen haber procedido de estos y en realidad crecieron con aguas ajenas y no saludables, procurad apartar los ánimos de los jóvenes.⁷⁸

De sus cultivadores más importantes Étienne Gilson (1884-1978) y Jacques Maritain (1882-1973). Independientemente del profundo pensamiento de Tomas de Aquino del que abrevaron todos ellos, de toda la tradición de la filosofía moderna, de Descartes a Kant y el idealismo alemán, era difícil de refutar, pero varios filósofos supieron adecuarse al pensamiento contemporáneo de corte teológico católico como Karol Wojtyla, que supo entender y aplicar la fenomenología husserliana, pero sobre todo la llamada fenomenología realista de los valores de Max Scheler. El personalismo fortificará el pensamiento filosófico de la religión y la sacará de una profunda crisis, además renovó los cimientos del catolicismo, pues con su revaloración a la persona dará lugar a una antropología filosófica a la altura del siglo XX.

2. El personalismo y el concepto de amor como fundamento ontológico

Se puede amar de manera imperfecta, pero el amor en sí no comporta imperfección alguna, a diferencia de la fe y la esperanza, que reflejan la ausencia y la carencia en la medida en que se oponen a la presencia y la posesión.⁷⁹

⁷⁸ Burgos, J. *op cit.*, pág. 42.

⁷⁹ Chrétien, J. *La mirada del amor*. Salamanca, ediciones Sígueme, 2005, pág. 181.

Para el estudio de los conceptos de persona y amor el Personalismo se consolidó como un movimiento y no como un sistema teórico. De acuerdo con Abbagnano, el personalismo es “Una doctrina ético-política, que insiste acerca del valor absoluto de la persona y de sus relaciones de solidaridad con las otras personas, en contraposición al colectivismo por un lado, que tiende a ver en la persona nada más que una unidad numérica, y contra el individualismo, por otro lado, que tiende a delimitar las relaciones de solidaridad entre las personas”⁸⁰. El *Personalismo*, delimitado de esta forma, radicaliza al individuo, exalta sus cualidades y lo define como único entre el colectivismo, a su vez lo presenta como un ser con cualidades únicas e irrepetibles, una de esas cualidades esenciales es el amor, más ¿cómo abordar el concepto de amor desde la concepción personalista? Sostiene Burgos:

La palabra Amor se designa en primer lugar, la relación entre los sexos, cuando esta relación es selectiva y electiva y se halla acompañada, por lo tanto, por la amistad y por efectos positivos. En este sentido se distingue a menudo entre el amor y las relaciones sexuales de base puramente sensual, que se fundan no en la elección personal sino en el anónimo e impersonal deseo de relaciones sexuales...en segundo lugar amor designa una basta gama de relaciones interpersonales, como cuando se habla del amor del amigo hacia el amigo, del al padre hacia el hijo, de los ciudadanos entre sí, de los cónyuges entre sí. ...se habla del amor con referencia a las cosas y objetos inanimados, el amor al dinero a los cuadros, a los libros...se habla también del amor a los objetos ideales...la justicia el bien, la gloria...se habla también de amor por actividades o formas de vida, al trabajo, a la profesión, al juego, al lujo a la diversión...se habla del amor por comunidades o entes

⁸⁰ Abbagnano, N. *Diccionario de Filosofía*. México, FCE. Editorial, pág. 913.

colectivos, amor a la patria, a un partido ...también se habla de amor al prójimo y de amor a Dios⁸¹.

El *amor* tiene su primer *encuentro* con los progenitores, la persona nace de una relación donde se establecen fuertes vínculos “especialmente con la madre, un vínculo intensísimo que afectará decisivamente su futuro”⁸², hasta llegar al más alto, en la *donación*: “el hombre, única criatura terrestre que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo hacia los demás”.⁸³

En un segundo momento el personalismo supera la concepción aristotélica de amor retomando del cristianismo la primacía de la *caridad*, derivada del amor hacia el otro, como menciona San Pablo “Ahora subsiste la fe, esperanza, caridad, esas tres; mas la mayor de ellas es la caridad.”⁸⁴

Entre la fe, la esperanza y la caridad, está el amor, simple, pero con una fuerza que estremece. “Dios es amor”. “Y nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios tiene con nosotros. Dios es amor, y quien permanece en el amor, en Dios permanece, y Dios en él”⁸⁵.

Existe una profunda raíz filosófica en el tratamiento del concepto *amor* desde el cristianismo, sobre todo en el pensamiento de san Agustín. En el primero de los mandamientos centrales del mundo testamentario ya es explícito el amor: “Amaras a Dios sobre todas las cosas”. Ahora bien, para san Agustín “Amar no es

⁸¹ *Ibidem.*, pág. 47.

⁸² Burgos, J. *op. cit.*, pág. 281.

⁸³ Burgos, J. *op. cit.*, pág. 282.

⁸⁴ Maria, J., et al. *Nuevo Testamento trilingüe*. Corintios 13, 13. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, pág. 923.

⁸⁵ *Ibidem.*, Juan 4, 16., pág. 1269.

otra cosa que anhelar algo por sí mismo”, “el amor es un tipo de anhelo”, el amor “es un tipo de movimiento, y todo movimiento va hacia algo” y lo que va a determinar ese movimiento es un deseo profundo.

Para San Agustín “Amar no es otra cosa que anhelar algo por sí mismo”. “El rasgo distintivo de este bien que deseamos es que no lo tenemos. Una vez que tenemos el objeto, nuestro deseo cesa, a no ser que estemos amenazados por su pérdida”.⁸⁶ Ese bien, nos hará felices, ya que el anhelo del hombre es encontrar la felicidad. Sin embargo cuando amamos lo que no tenemos se hace una agonía la espera de tenerlo, al tenerlo la agonía no cesa por el miedo a la pérdida. Entre esos dos extremos encontramos la felicidad.

Así en palabras de Arendt, “La felicidad consiste en la posesión, en tener y conservar nuestro bien, y aún más en estar seguro de no perderlo.”⁸⁷ Con el bien como posesión nos disponemos a la felicidad plena. Para san Agustín hay una negación de sí mismo al amar al mundo como Dios lo ama, porque a imitación de ese amor ama al mundo, y como ese amor procede de Dios, ama al hombre y este a su prójimo más que así mismo.

Para concluir con el concepto de amor. “El amor al prójimo es la conducta de amor hacia el prójimo que brota de la caridad. Remite a dos relaciones fundamentales: primera, la persona ha de amar a su prójimo como Dios lo hace; y segunda, ha de amar a su prójimo como se ama así mismo.”⁸⁸ Primero encontramos una negación para amar al prójimo, pero al amar al prójimo se da un encuentro de amor así mismo.

⁸⁶ Arendt, H. *El Concepto de amor en San Agustín*. Madrid, Encuentro editorial, 2009, pág. 25.

⁸⁷ *Ibidem.*, pág. 26.

⁸⁸ *Ibidem.*, pág. 126.

3. Persona y conocimiento moral

¿Hay leyes esenciales de fundamentación entre
unificación afectiva, sentir lo mismo que otro, simpatía,
amor al hombre, amor acosmístico a la persona y a Dios?
Creo que las hay.⁸⁹

La pregunta kantiana ¿qué debo hacer? nos ayuda a sostener la indagación que
aclarará ¿qué son los *valores*? pues es fundamental al personalismo.

En su uso general se define el valor como “utilidad, precio de los bienes
materiales y la dignidad y el mérito de las personas”⁹⁰. Esta visión cambia en el
ámbito filosófico, sobre todo si se trata del terreno de la ética, de los objetos
morales.

Max Scheler presenta el orden jerárquico de los valores de este modo: “El
sentimiento es una forma de experiencia cuyos objetos son completamente
inaccesibles al entendimiento, que es ciego a su respecto, como la oreja y el oído
con respecto a los colores. Esta forma de experiencia nos presenta auténticos
objetos dispuestos en un orden eterno jerárquico, que son los valores”.⁹¹

Previamente a Scheler, Franz Brentano (1838-1917) en *El Origen del
Conocimiento Moral* (1889) hizo varios cuestionamientos que aclaran el camino
del ulterior desarrollo del personalismo

¿Hay una verdad moral enseñada por la naturaleza misma,
independientemente de toda autoridad eclesiástica y política y en
general de toda autoridad social? ¿Hay una ley moral natural en el
sentido de que esta ley, por su naturaleza, tenga validez universal e

⁸⁹ Scheler, M. *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires, Losada editorial, 2004, pág. 125.

⁹⁰ Abbagnano, N. *Diccionario. op. cit*, pág. 1173.

⁹¹ *Ibidem.*, pág. 1175.

inconmovible para los hombres de todos los lugares y tiempos y aun para todas las especies de seres dotados de pensamiento y sentimiento? ⁹²

Existe la conciencia moral que es diferente de la conciencia lógica y de los juicios del raciocinio, para Brentano son reglas valederas del juicio y “hemos de ajustarnos a ellas porque el juicio que se conforma a esas reglas es seguro, y en cambio, el juicio que se aparta de esas reglas está sujeto a error.”⁹³ Sin embargo, encontramos la voluntad moral, una preferencia interna que se diferencia de los juicios de raciocinio. Por esta voluntad moral “decimos que algo es bueno cuando el modo de referencia que consiste en amarlo es lo justo. Lo que sea amable con amor justo, lo digno de ser amado, es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra.”⁹⁴ Por ello Brentano menciona que *el juicio es ciego* y *el juicio es evidente*.

Brentano enumeró ciertas condiciones para llegar a la definición de lo bueno: “Para que un acto de la actividad sentimental pueda en sí mismo llamarse puramente bueno, hace falta: 1, que sea justo, y 2 que sea un acto de agrado y no de desagrado. Sí falta una u otra condición es malo en sí mismo.”⁹⁵ Si nos alegramos de algo tendría que ser de algo justo, de lo contrario si nos alegramos de algo injusto ahí encontramos lo malo y negativo. Lo mejor es lo más amado y en consecuencia agrada más, “lo que con preferencia justa es preferido a otra

⁹² Brentano, F. *El Origen del Conocimiento Moral*. Madrid, Tecnos editorial, 2013, pág. 11.

⁹³ *Ibidem.*, pág. 16.

⁹⁴ *Ibidem.*, pág. 25.

⁹⁵ *Ibidem.*, pág. 75.

cosa buena por sí misma”,⁹⁶ es decir, lo mejor de algo, comparado entre lo bueno y lo malo, a lo que se agrega la intensidad y la duración de un goce, si bien la esfera del bien práctico está sujeta por nuestra acción racional lo amado deberá ser amado según su valor.

Existen deberes éticos ya establecidos y estos se miden con los principios del conocimiento. Brentano se pregunta “¿Cómo es que las opiniones corrientes del público sobre lo justo y moral se muestran exactas en tantos aspectos?”⁹⁷ Porque los seres humanos durante mucho tiempo han estado deduciendo raciocinios justos. Aún cuando las costumbres de épocas antiguas preparaban al hombre para la virtud, “La naturaleza ha hecho muy bien en proveernos de tendencias instintivas, como hambre y sed, y no de dejarlo todo al cuidado de nuestra razón.”⁹⁸ Con esto Brentano concluye que el problema del verdadero origen del conocimiento moral está lejos de las decisiones del razonamiento mismo, existe la voluntad moral que rige las decisiones en torno a lo que en el fondo es realmente bueno y malo.

Entre los juicios de valor es pertinente mencionar el pensamiento de Max Scheler. En la evolución de la cultura el “resentimiento”, por ejemplo, es más claro si se entiende o se traduce como “rencor”. “Entre los escasos descubrimientos que en los últimos tiempos se han hecho sobre el origen de los juicios morales de valor, destaca como el más profundo el de Friedrich Nietzsche (1844-1900) al advertir

⁹⁶ *Ibidem.*, pág. 33.

⁹⁷ *Ibidem.*, pág. 44.

⁹⁸ *Ibidem.*, pág. 51.

que el resentimiento es una fuente de tales juicios de valor.”⁹⁹ El resentimiento puede ser capaz de hacernos perder la razón en un juicio de valor.

Scheler engarza dicho valor en la moral cristiana, lo que llama *odio judío*, el más hondo y el más sublime, nació de un amor que brotó del odio. “Este Jesús de Nazaret, vivo Evangelio del Amor; este ‘Salvador’, que traía la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos y a los pecadores. ¿No fue justamente el soborno en su forma más siniestra y más irresistible, el soborno y el rodeo para llegar a aquellos valores e innovaciones judaicas del ideal?”¹⁰⁰ Lo que nació de un intenso odio se transformó en el más profundo amor hacia la humanidad.

En este sentido podemos comparar la interpretación de Scheler a partir del resentimiento nietzscheano con la lectura del filósofo contemporáneo Gilles Deleuze (1925-1995), para quien Nietzsche se caracterizaba “por un ideal ascético” ¹⁰¹, que supo “llevar la crítica más lejos de lo que se había hecho hasta entonces” y a la altura de otros autores como Pascal, invirtió el orden de la razón.” Así encontramos un vínculo y una fuerte aspiración ascética con Blas Pascal.

Entonces, la persona es un ente moral, responsable de sus actos, de su toma de decisiones, de sus juicios y capacidad de perdonar, amar y odiar.

⁹⁹ Scheler, M. *El resentimiento en la moral*. Buenos Aires, Espasa Calpe editorial, 1938, pág. 11.

¹⁰⁰ *Ibidem.*, pág. 12.

¹⁰¹ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama editorial, 2002, pág. 56.

4. Cumbre del personalismo en K. Wojtyla

La función fundamental de la conciencia es formar la experiencia vivida que permite al hombre de modo particular darse cuenta de su propia subjetividad.¹⁰²

El *personalismo* en Karol Wojtyla (1920-2005) históricamente se enmarca en el periodo de la posguerra, cuando Polonia era dominada por Rusia, el pensamiento marxista empujaba con fuerza. Ante sus embates intelectuales y luchas de pensamiento, la Iglesia polaca defendía un pensamiento más humano y católico.

Teniendo la vocación de sacerdote, Wojtyla solicitó su ingreso al seminario clandestino de Cracovia en otoño de 1942. Conjuntaba su trabajo en una fábrica de químicos y simultáneamente se formaba como sacerdote.

El 1 de agosto de 1944 la capital de Polonia vivió el levantamiento de Varsovia, un intento de liberar a la capital de los alemanes, dos meses de lucha y la ciudad fue arrasada.

¿Cuál es la influencia principal en el pensamiento de Wojtyla? Se nutre de Tomas de Aquino (1225-1274), de Étienne Gilson (1884-1978) y de Jacques Maritain (1882-1973), de manera muy profunda de Max Scheler (1874-1928) y del movimiento fenomenológico.

En 1946 Karol Wojtyla fue ordenado sacerdote y enviado a estudiar a la Facultad de Teología, en el *Angelicum* de Roma. Nos detalla R. Guerra que en el *Angelicum* “la formación teológico-filosófica estaba basada en la variante dominica del tomismo tradicional, cuya figura más emblemática era Fr. Réginald Garrigou-Lagrange O.P. (1877-1964).

¹⁰² Wojtyla, K. *Persona y acción*. Madrid, ediciones Palabra, 2011, pág. 86.

Garrigou-Lagrange había estudiado en la Sorbona bajo el magisterio de Bergson y junto con Jacques Maritain¹⁰³, su tomismo fue una influencia muy importante para la formación de Wojtyla. González Arintero lo introdujo al estudio teológico de San Juan de la Cruz y precisamente su tesis doctoral fue sobre *La fe Según San Juan de la Cruz*, defendida en junio de 1948.

La formación sobre el pensamiento Tomista, tuvo una profunda influencia en sus posteriores reflexiones.

El camino filosófico de Wojtyla se inició con el tomismo pues era la filosofía que se enseñaba entonces en los seminarios, pero el paso de la filología a la metafísica no fue fácil aunque si muy enriquecedor...La vía tomista continuó llegando a su cumbre cuando, con 28 años, defendió en el Angelicum (Roma) la tesis doctoral en teología sobre, *La Fe Según San Juan de la Cruz*.¹⁰⁴

La metafísica tomista y el misticismo de san Juan de la Cruz germinaron en un pensamiento que preparó el paso a filosofías más contemporáneas.

Posteriormente, estará en contacto con la obra de Max Scheler, como lo fundamenta Burgos: "Al estudiar a Scheler, Karol Wojtyla descubrió un panorama nuevo al que no había tenido acceso en sus estudios romanos: la filosofía contemporánea en una versión especialmente interesante, la fenomenología realista de Scheler".¹⁰⁵ Aplicando el método fenomenológico tuvo acceso a la filosofía, con otra profundidad, sobre todo al pensamiento tomista. La fenomenología realista de Scheler le permitió fundamentar su ética, abriendo vías que permanecían cerradas. Es importante señalar que Karol Wojtyla edita un libro

¹⁰³ Guerra, L. *Volver a la Persona*. Madrid, Caparros editorial, 2002, Pág. 51.

¹⁰⁴ Burgos, J. *op. cit.*, pág. 141.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, pág. 142.

titulado *Max Scheler y la Ética Cristiana*. Su actividad como escritor comenzó en 1949, los primeros escritos serán de poco alcance junto a algunos temas poéticos, ya en 1951 aparece un escrito filosófico titulado *El Misterio del Hombre* y en él Wojtyla describe a la persona humana como un microcosmos en el que todos los estratos se convergen. El hombre tiene algo de las piedras y de las estrellas, de las plantas y de los animales. Sin embargo, todas las energías del organismo humano se concentran en la más alta esfera de la *persona*, el espíritu, factor que lo distingue del resto de los seres del universo.¹⁰⁶

En el texto de *Persona y Acción* la experiencia es el punto de partida en su filosofía.

Este estudio nace de la exigencia de mostrar el aspecto objetivo de aquel gran proceso cognoscitivo que se puede definir, atendiendo a su origen, experiencia del hombre. Esta es la más rica de las experiencias de que el hombre dispone y acaso la más compleja. La experiencia de cada cosa situada al exterior del hombre se asocia siempre a su propia experiencia y él no experimenta nunca algo exterior de sí, en algún modo experimentarse a sí mismo también.¹⁰⁷

La experiencia que el hombre tiene de sí mismo siempre está acompañada de otra experiencia, ya sea de cosas o de personas en toda su complejidad posible. El hombre permanece en el sueño con su identidad propia y dicha experiencia perdura, en los momentos lúcidos o confusos se enriquece la totalidad de la experiencia humana.

¹⁰⁶ Guerra, L. *op. cit.*, pág. 91.

¹⁰⁷ *Ibidem.*, pág. 14.

Así como en Wojtyla, en los pensadores del personalismo convergen coincidencias importantes, tienen intuiciones colectivas como lo muestra esta declaración titulada *Nuestro Humanismo* (1980).

“Las personas son únicas e incommensurables entre ellas. Querer medirlas con una medida material y colectiva es un invento del racionalismo burgués. En este sentido, y en este sentido solo, somos antiigualitarios. Pero aún teniendo cada persona un precio inestimable ante nuestros ojos, y para los cristianos infinito, existe entre ellas una especie de equivalencia espiritual que prohíbe para siempre jamás que cualquiera de ellas sea tomada como un medio. En este sentido nuestro personalismo es un antiaristocratismo fundamental, que no excluye de ninguna manera las organizaciones funcionales, pero las sitúa en su plano, y defiende a sus beneficiarios contra las dos tentaciones unidas: abusar de sí mismo y abusar del otro”.¹⁰⁸

Particularmente en Karol Wojtyla la intuición se comparte de manera plena cuando la *Persona* es tomada en su totalidad como un ser de respeto, de amor y compasión.

¹⁰⁸ *Ibidem.*, pág. 67.

5. El concepto de “persona” en Max Scheler

...a cada persona individual corresponde también un *mundo individual*. Y así como cada acto pertenece a una persona, así también, por una ley de esencias cada objeto “pertenece” a un *mundo*.¹⁰⁹

“Max Scheler nació en Múnich, en 1874, de una familia de confesión mixta (protestante y judía); estudió psicología, medicina, sociología y filosofía, esta última sobre todo en Jena con el neokantiano Rudolf Eucken. En 1889 recibió el bautismo católico, ganó una cátedra universitaria y se casó por vez primera, (su tercera esposa editaría sus obras completas a partir de 1954). Desde 1907 colaboró con el círculo fenomenológico de Múnich y Gotinga, aunque en forma muy independiente respecto de Husserl. Después de la primera guerra mundial, y como profesor de filosofía y sociología en Colonia, fue al principio uno de los impulsores de la renovación católica de la época. La fenomenología fue para él ante todo una entrega al objeto, el arte de la descripción de fenómenos vitales de cara a la multiplicidad de las estructuras de sentido implícitas en los mismos. Ahondó la *epokhe* fenomenológica en la línea de la distinción clásica entre existencia y esencia (*Dasein-Sosein*) hacia una metafísica. Intentó aprovechar los impulsos de la filosofía vitalista (Nietzsche, Bergson, Simmel), aunque sin sacrificar la peculiaridad de lo espiritual. La conexión entre filosofía vitalista y fenomenología la realizó Scheler mediante la tesis de que la existencia se experimenta en la resistencia que lo real opone a la aspiración impulsiva del

¹⁰⁹ Scheler, Max. *Del formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Madrid, Caparros editorial, 2001, pág. 524.

sujeto, mientras que la esencia de una cosa puede ser recibida en su integridad por el sujeto que conoce. Murió en Fráncfort en 1928”¹¹⁰.

Intentar comprender las influencias que recibió Max Scheler resulta problemático, él se destacó por concebir el proyecto de su filosofía como una sinopsis, es decir, una visión en conjunto de toda la problemática esencial de la filosofía. No se limitó a considerar algún problema particular, más bien su filosofía era de talante universal. Le importaban las cuestiones que acontecen al hombre de manera directa. De esta forma, Scheler le da un tratamiento profundo. Entre los temas más importantes de la filosofía scheleriana están: la esencia de la persona, su puesto en el mundo y su relación con el absoluto, una Axiología que se presenta como base de la Ética de contenidos objetivos y de valores con carácter material. De acuerdo a Juan Llambías están son algunas de las influencias filosóficas de Scheler: de san Agustín y Pascal tomó la idea central del *Ordo amoris*, el orden del corazón, pero fundándolo en la intuición fenomenológica. Luego derivó al método fenomenológico del primer Husserl, es decir, a la fenomenología realista. De Kant retomó los elementos del conocimiento *a priori*, con contraste objetivo y material.

Además, Scheler va hacia Nietzsche de quien retomará el pluralismo de los valores, emancipando del subjetivismo-biológico la idea del resentimiento, profundizada y aplicada al hombre moderno, también la distinción de lo apolíneo y de lo dionisiaco transportada a lo metafísico.

Por otro lado, de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) retomó la idea de la persona con un destino individual fundándola en la Axiología. Luego, de Arthur

¹¹⁰ Coreth, E. *La Filosofía del Siglo XX*. Barcelona, Herder editorial, 1989, Pág. 25.

Schopenhauer (1788-1860) y Henri Bergson (1859-1941) creó su propia idea de un monismo vital, dejando intacto el pluralismo de las personas, de Bergson también se acercó a su interpretación de la percepción y el cuerpo.

De tan amplio contexto y herencia conceptual, Max Scheler se destacó por hacer una fenomenología del sentimiento, y extrayendo lo esencial de las posturas de pensamiento enumeradas. Tomando una visión en perspectiva de la obra de Scheler, se podrán ver las evoluciones y giros de su pensamiento.

Las obras de Scheler se dividen en tres periodos: periodo cristiano, periodo acristiano y las obras póstumas. ¿Cómo influyó la suma de estos periodos al subsecuente desarrollo del personalismo?

Recordemos que el personalismo nace como propuesta urgente ante los hechos y las barbaries que el ser humano va sufriendo a su paso en la historia y sobre todo desde la modernidad hasta la primera mitad del siglo XX. Estos hechos se convirtieron en la antítesis de un racionalismo que, ante el celebrado avance y triunfo del dominio de la materia por la ciencia, fue destruyendo a su paso valores, costumbres, tradiciones y, lo más irracional de todo, el ser humano encausado a eliminarse a sí mismo.

El positivismo, heredero del kantismo, como ley lapidaria imponía el método científico a la experiencia que el ser humano tiene de sí mismo ante su realidad. Scheler defendió el concepto de persona contra la definición reduccionista del método científico: un conjunto de datos que nuestros sentidos pueden captar, ver, tocar, es decir, una fidelidad a lo tangible, la reducción de la experiencia a los sentidos.

Sin embargo, la experiencia de ser persona no se queda en esa esfera de lo cognitivo o puramente visible, entra en juego otro ámbito muy valioso del pensamiento de Scheler, se trata de una experiencia moral, en otras palabras, tenemos sensaciones de las cosas objetivas a la experiencia, pero también *sensaciones* de la experiencia *moral* que no son datos puramente sensibles, aun cuando están ahí presentes, haciendo de la experiencia moral *una experiencia especial*, una adición de los datos sensibles y datos inteligibles.

De tales *sensaciones y significados objetivos* nos encontramos rodeados, así se abre ante nuestros ojos un mundo lleno de maravillas, aprendiendo a reconocer las cosas mismas. Cuando un individuo tiene una experiencia y la interpreta con ese conjunto de datos que el método científico valida, hay como resultado una reducción de la experiencia, en cambio si se expande el horizonte, se hará claro de modo esencial la totalidad de los fenómenos de la realidad, pues para Scheler *sentir es interpretar*.

A su vez, la experiencia de la persona no solo es constituida de datos sensibles, también hay datos inteligibles. Fijarse en la experiencia dada, observando si hay significados objetivos inmersos en ella, y descubrir por medio de la razón lo verdaderamente bueno, es decir entre una vida moral y una vida racional se intuye en cada acto. La persona, en cada experiencia que posee, se puede cuestionar: ¿qué significa esto que estoy sintiendo? De acuerdo con Scheler, por medio de las sensaciones y la razón se llega al significado, así el método fenomenológico realista alcanza el ámbito de la moral.

La *Persona* cobra un valor y una posición importante ante los otros fenómenos de estudio y se transforma de manera inmediata en el centro de la

reflexión. Aislado como concepto cobra un valor de suma importancia, dado que en esta perspectiva la *Persona* es entendida como un modo de ser con experiencias propias, con una dimensión interior, con conciencia de sí y única e irrepetible.

Desde una perspectiva histórica, las corrientes económicas e ideológicas reinantes, el capitalismo por un lado y el marxismo por otro, dictaban modos de vida de manera global, en masa, y los individuos pasaban a segundo término como parte de un proyecto colectivo. El personalismo pudo surgir como propuesta alternativa porque tomó al individuo, con las categorías que Scheler había logrado aprehender, y lo puso como primacía de la sociedad. El individuo aislado ahora se transforma en *Persona* comunitaria, frente al marxismo, y libre, frente al sistema capitalista.

Ahora como parte de la antropología filosófica, el personalismo es un movimiento intelectual, cultural y social de reacción, y la influencia que ejerció en la ulterior filosofía hizo del concepto de persona un término esencial y central para pensar la historia, la religión, la psicología, incluso la economía y la política.

Los conceptos de bondad, libertad y afectividad acuñaban la dupla afectividad/libertad, más allá del par inteligencia/libertad, más lo original del personalismo es la comprensión de la afectividad como dimensión espiritual, “experiencias afectivas” en el sentido de Max Scheler, volcadas a la totalidad de los valores.

Dichas experiencias afectivas, no son solo psicológicas sino experiencias profundamente espirituales, conectan con la filosofía cristiana de Karol Wojtyla, pero también, al abrir la fenomenología al terreno teológico, se puede advertir la

cercana relación con la primacía del *corazón* que pensó Dietrich Von Hildebrandt (1889-1977), colega y amigo de Scheler. Para Hildebrandt, “La comprensión de la estructura de la persona humana concede un puesto para el corazón como órgano de la afectividad a la par de las facultades espirituales del entendimiento y la voluntad. La felicidad, el amor y la compasión son protagonistas de excepción en la escena del núcleo más propio del corazón humano”. La afectividad como eje fundamental en el pensar, muestra las estructuras más sublimes de la persona.

En la segunda mitad del siglo XX los sistemas filosóficos como el racionalismo y el idealismo se van haciendo insostenibles. Tendrán mucha relevancia las ciencias positivas, ganando terreno incluso a la propia filosofía, proponiendo eliminar las construcciones metafísicas. Scheler será de aquellos pensadores que lucharon incansablemente para liberar a la filosofía del psicologismo y del formalismo, era importante esta meta, pues estaba en juego el reconocimiento de la esfera real de los valores.

En 1900 Husserl publica sus *Investigaciones Lógicas* pretendiendo hacer de la filosofía una ciencia pura, luego, cuando Scheler entra en escena, está en su máximo desarrollo el método de la fenomenología que se caracteriza por *volver a las cosas mismas (zu den Sachen selbst)* para analizar vivencias intencionales de la conciencia a través de una intuición de esencias. Esta operación puede resumirse como:

Todo objeto individual posee una *esencia*. El objeto concreto es real y contingente, pero su sentido necesario lo expresa la esencia ideal. Ella nos es dada en la consciencia, no como una cosa, sino como una esencia, con el modo de evidencia que le es propia. La esencia constituye el reino del ser ideal, no sujeto al aquí y al ahora de las

realidades empíricas. La existencia de la esencia se prueba a través de su misma presencia en la consciencia. Así, la fenomenología para Husserl es una ciencia de esencias y no de hechos empíricos.¹¹¹

En opinión de R. Guerra, con el método de la fenomenología Husserl restaura el realismo gnoseológico, y fue en esa apoteosis cuando Max Scheler reconozca los méritos e impulsos de la investigación husserliana.

Para Edith Stein (1891-1942) “Las *Investigaciones lógicas*, habían impresionado, sobre todo porque eran un abandono radical del idealismo crítico kantiano y del idealismo de cuño neokantiano. Se consideraba la obra como una ‘nueva escolastica’, debido a que, apartándose la mirada filosófica del sujeto, se dirigía ahora al objeto: el conocimiento parecía ser de nuevo un ‘recibir’ que tenía estatuto regulador en la cosa y no —como en el criticismo— en el que el conocimiento es un ‘determinar’ cuya ley connota la cosa.”¹¹²

Scheler retoma la *noción* de intuición como “el principio de todos los principios”. La intuición tiene que darse en la vivencia, ya que posee la inmediatez necesaria para entrar en contacto vivencial y experiencial con la realidad misma. El objeto, el cuál se intuye es representado por su apariencia sensible, a diferencia del conocimiento científico donde el objeto viene representado por un símbolo arbitrario. Es necesario que la experiencia devenga fenomenológica para aplicar la

¹¹¹ Guerra, L. *op. cit.*, pág. 75.

¹¹² Stein, E. *¿qué es filosofía?* Encuentro editorial, Madrid, 2008. Pág. 7.

reducción fenomenológica, pero este matiz empieza a ser independiente del maestro, así Scheler empieza su propio camino a costa de la separación con el modelo ideal de Husserl.

Scheler se separa de su maestro Husserl al momento de rechazar que sea necesario suspender los juicios de existencia. La *reducción fenomenológica* en Scheler consiste en partir de la percepción natural para luego dejar fuera los impulsos y apetencias a través de los cuales tendemos al dominio de las cosas. De esta manera, aparece un amor desinteresado que aprecia y capta la esencia y el valor de las cosas en sí mismas sin restricción. Así se logra la intuición de las esencias.¹¹³

Con esta discrepancia original Scheler escribirá su mayor obra *El Formalismo en la Ética, y la Ética Material de los Valores (Der formalismus in der Ethik und Die Materiale Wertethik)* (1913). En donde una intuición verdaderamente original fundada en la fenomenología, es decir, en la contemplación de las esencias. Donde el sentir, el amor, el odio, todas las emociones se constituyen en valores, es decir con la emoción se interpreta la experiencia dada.

Con Scheler la fenomenología recupera en buena medida parte del enfoque realista que había perdido paulatinamente con Husserl, sin embargo esta recuperación se da simultáneamente con la afirmación del *sentimiento* como dinamismo intencional privilegiado que tiende hacia el *valor* y con un rechazo en el *deber* como constitutivo de la experiencia ética.¹¹⁴

Para Scheler el deber no es un elemento central de la ética. En la vida, por ejemplo, la alegría y el amor no se consideran un *deber*, pues el concepto central

¹¹³ Guerra, L. *op. cit.*, pág. 83.

¹¹⁴ *Ibidem.*, pág. 85.

en la persona no es el *deber* sino el sentimiento que tiende hacia el valor que es dado en el *preferir*. “La persona para Scheler es la *unidad* inmediatamente convivida del vivir, mas no una cosa simplemente pensada fuera y tras de lo inmediatamente vivido. La persona no es, pues, un sustrato anterior a la acción. La persona es, en cierto sentido, su acción.”¹¹⁵ La persona no está constituida por actos de la razón formal, es decir de un pensamiento lógico, la persona es la realización de sus actos.

“Ciertamente la persona *existe* y se vivió únicamente como *ser realizador de actos*, y de ningún modo se halla “tras de estos”, o “sobre ellos”, ni es tampoco algo que, como un punto en reposo, estuviera “por encima” de la realización y el curso de sus actos. Todas estas no son más que imágenes de una esfera espacio-temporal que no cuenta, evidentemente, para la realización de *persona y acto*, que ha conducido constantemente a la sustancialización de la persona. La *persona íntegra* se halla en *cada* acto plenamente concreto, “*varía*” también en toda la persona, en cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o “cambie” como una cosa en el tiempo. No es necesario un *ser permanente*, que se conserve él mismo en esa sucesión, para asegurar la “identidad de la persona individual. La identidad reside exclusivamente en la dirección cualitativa de ese puro tornarse otro... Carece de sentido pretender aprehender a la persona en la vivencia, puesto que la persona realiza su existencia precisamente en el *vivir* sus posibles *vivencias*.”¹¹⁶

¹¹⁵ Ibídem., pág. 86.

¹¹⁶ Scheler, M. *op. cit.* pág. 515.

La persona no se define por su *hacer* en general ni por su *pensar*, ni tampoco la persona es una sustancia porque entonces la acción aparecería como algo accidental. Para Scheler la *persona* está en la realización de sus actos y no es nada sin ellos, la acción lo constituye, pero sin disolver al *ser*. El ser de la persona no se agota en sus actos. La persona no es cosa, es *acto* y *acción*.

Max Scheler con su antropología filosófica desarrollada en *El Puesto del hombre en el cosmos* (1928) da un paso importante a la definición de *hombre*. En su *Ética* se hace una especificación profunda que define el concepto de *Persona*, la esencia de la persona en *acto* y *acción* y la búsqueda del *absoluto*, en su libro *De lo eterno en el Hombre* (1921) son temas fundamentales.

De esa forma, para Max Scheler el mundo era una inagotable fuente de posibilidades de acción. La definición de persona que desarrolló en su ética, insistimos, cristaliza la convicción de que a la persona la constituye la realización de actos, la persona es acto y es acción. Esto debe quedar muy claro.

Ahora bien, el andamiaje estructural del pensamiento de Scheler está en la base de los sentimientos, los propios como los del otro. En donde se dan forma a las inter relaciones que generan los más diversos sentimientos, desde el odio hasta el amor. Así la persona se convierte en el único responsable de su sentir.

Y para concluir, un aspecto fundamental en el pensamiento de Max Scheler hay que distinguir de la persona, por un lado su aspecto físico y por el otro su aspecto anímico que lo asemeja a los seres vivos y por otro lo vital y espiritual que lo diferencia y lo acerca a la contemplación divina, (Dios). Así, parte de su filosofía fenomenológica trata de la descripción pura del significado religioso vivido en la

conciencia humana. Y desarrolla la doctrina del acto religioso para recibir e interpretar la revelación. (De lo eterno en el hombre, (1921).

Conclusión

La antropología filosófica se pregunta ¿qué es el hombre? La religión monoteísta afirma que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. Para la ciencia, el hombre tiene la capacidad de razonar, posee un logos, el hombre es un ser racional y superior de la naturaleza por excelencia. Su capacidad intelectual lo convierte en un ser donde domina toda la naturaleza. Inteligencia y razón lo caracteriza. La ciencia, la tecnología y su capacidad creadora demuestran la superioridad del hombre. Y además esas mismas razones lo han llevado a plantearse preguntas trascendentales como Dios y la finitud humana.

A la pregunta concreta de ¿qué es la Persona? Y todos los modos de interrogarse que la acompañan se derivan los siguientes cuestionamientos, ¿qué es persona? ¿quién es persona? ¿qué es ser persona? ¿cómo es su desarrollo histórico y ontológico y ¿cuál es su relación con Dios?

Haciendo una revisión histórica y ontológica del concepto, se intenta responder a estos cuestionamientos.

En la Grecia clásica el concepto de persona lo encontramos con la *máscara*, que daba la personalidad al individuo. Resulta interesante ver en el teatro griego, cómo la máscara fue un intento de representación personal, esta misma máscara podía ser representada por otro actor, la representación del otro que “*Es*”, en un sentido ontológico.

Friedrich Nietzsche, como filósofo y filólogo, supo ver en la máscara finos matices cargados de ironía. Consideró que los griegos eran los inventores del filosofar, los que descubrieron el camino del mito a la ley natural, de la imagen al

concepto, de la religión a la ciencia. En las representaciones del teatro griego el sentido de lo que se decía y lo que se mostraba por medio de la máscara representaba todo un concepto. Estos son algunos de aforismos de Nietzsche que expresan la hondura de su filosofar: “Todo lo que es profundo ama la máscara”, o “Todo espíritu profundo necesita una máscara: más aún, “alrededor de todo espíritu profundo va creciendo sin cesar una máscara”. Se podría entender que en cada individuo, su esencia la esconde por medio de una máscara como si manejara dos modos de ser. Sin embargo, para los griegos, la máscara representa a ese ser, a la persona como sustancia.

En la Edad Media, para Santo Tomás la persona es un ente con una riqueza dual: espíritu y cuerpo, que se perfeccionan para el agrado de Dios. Con Blas Pascal encontramos fuertemente la convicción de un conocimiento intuitivo que se puede captar con el corazón. El genio y el espíritu metafísico de Pascal lo han llevado a plantearse interrogantes y a desarrollar temas que no se habían tratado, si por un lado Descartes busca la evidencia última, Pascal va más allá de esas evidencias.

Søren Kierkegaard fue un pensador creyente, con un pensamiento fuertemente religioso. Para él, el hombre es un ser que sufre y se angustia, la fe es un salto necesario. Søren Kierkegaard desarrolla una visión de la fe, de la encarnación y de la salvación. Sus circunstancias históricas lo obligan a mirar a cada hombre como unidad, la pérdida de una persona es irremplazable. Gracias a la obra de Kierkegaard pudimos comprender que la persona es un ser que siente y vive a plenitud.

Lo que se va desarrollando con fuerza a principios del siglo XX, son el totalitarismo, el nazismo, el fascismo y las guerras mundiales, que traerán consigo el movimiento personalista. En sus raíces este pensamiento se nutre de Blas Pascal y de Søren Kierkegaard.

El Personalismo desarrollará el concepto de persona que es más real para la descripción de un individuo, un *ser* profundamente particular. Así se intentó buscarlo al nombrar su relación con Dios como problema de revisión histórica y ontológica.

Con el existencialismo como antecedente inmediato, el personalismo encara la miseria humana. Por un lado se desarrolla un existencialismo a la espera de Dios y por el otro un existencialismo ateo donde existe la negación absoluta de Dios en la que Heidegger sostiene “que los dioses nos han abandonado”. Ante dicha desolación, del mundo de entre guerras y destrucción, las palabras de Heidegger, son pertinentes, sin embargo también nos recordó “solo un dios puede salvarnos”. Ante esto se podría pensar que estamos solos.

El Personalismo es una corriente de pensamiento de quienes pugnaron por una filosofía del hombre. Tiene la particularidad de que la mayoría de sus fundadores eran creyentes en un Dios. Más allá de esta afirmación religiosa, el personalismo es una postura ética y política que busca acercarnos al valor absoluto de la persona, y a lo sagrado de la persona.

En el existencialismo la persona al darse cuenta de su plena libertad se reconoce responsable de sí misma, sobre todo ante el horizonte inmenso de un porvenir incierto. El individuo se encuentra perdido en el mundo caótico, como lo mostró el existencialismo ateo.

Max Scheler definió a la persona como acto y acción, una sucesión de actos. La persona vive y “es” sus vivencias. No se define por su simple *hacer* en general ni por su *pensar*, la persona no es una sustancia pensante, de ser así entonces su acción aparecería como accidental. Para Scheler la *persona* está en la realización de sus actos y no es nada sin ellos, la acción lo constituye, pero sin disolver al *ser*. El ser de la persona no se agota en sus actos. La persona no es cosa, es acto y acción.

Finalmente, en medio de las crisis del siglo XX, sobre todo en un poderoso pensamiento religioso, encontramos las reflexiones de Karol Wojtyla, su fuerte intuición de que la *Persona* tiene que ser tomada en su totalidad como ser de respeto, de amor y compasión.

El interés por realizar un trabajo de investigación sobre el concepto de persona, inició por cuestionamientos generados por los conflictos históricos tan marcados del siglo XX, revoluciones, guerras y fundamentalismos. Sobre todo las guerras mundiales. Tratar de comprender y de responder a preguntas tales ¿Cómo es que el hombre influye en su aniquilación? ¿Cómo es que el hombre le da un valor inferior a su semejante? Influyeron en gran medida a esta reflexión. Primero, con una antropología filosófica se intenta acercarse a la comprensión del problema, sin embargo se hace necesario la especificidad. Así que el concepto de persona requiere una reflexión más profunda a las necesidades de comprensión que se buscan.

Al ir desarrollando las ideas de manera más precisa y clara, se fueron tocando los lindes de la filosofía de la religión, ya que esta busca dar respuesta al sentido de

la existencia humana, colectiva o individual en un marco trascendental, en una religiosidad, específicamente mirar, comprender y buscar a Dios. En ese linde conceptos tan específicos como humildad, amor, caridad, el otro, la oración, lo místico, la llamada, la respuesta, la palabra, lo santo, la teología, el cuerpo místico, la finitud e inmortalidad del alma, son específicamente necesarios para la comprensión de la persona, como un ente sagrado. Así la persona es tan valiosa como uno mismo y se llega a comprender que desde la Ciencia se traiciona a la persona y desde la fe se respeta desde todos los modos y formas. Desde la fe, como dice Pascal, ante la eternidad que nos espera y la duración irrisoriamente corta de nuestra vida, es mejor aceptar el riesgo de la fe...Y así nuestra proposición tiene una fuerza infinita, cuando hay que aventurar lo finito...y se puede ganar lo infinito.

Bibliografía

Abbagnano, Nicola. *Introducción al Existencialismo*. México, FCE editorial, 1969.

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. México, FCE editorial, 1996.

Arendt, Hannah. *El Concepto de amor en san Agustín*. Madrid, Encuentro editorial, 2009.

Arendt, Hannah. *¿Que es la filosofía de la Existencia?* Madrid, Biblioteca Nueva editorial, 2018.

Beuchot, Mauricio. *Introducción a la Filosofía de santo tomas de Aquino*. Salamanca, editorial San Esteban, 2004.

Brentano, Franz. *El Origen del Conocimiento Moral*. Madrid, Tecnos editorial, 2013.

Burgos, Juan Manuel. *Introducción al Personalismo*. Madrid, Palabra editorial, 2012.

Colonello, Pio. *Entre fenomenología y Filosofía de la Existencia*. México, Jitanjáfora editorial, 2006.

Coreth, Emerich. *Dios en la Historia del Pensamiento Filosófico*. Salamanca, Sígueme editorial, 2006.

Coreth, Emerich. *La Filosofía de los siglos XVII y XVIII*. Barcelona, Herder editorial, 1987.

Coreth, Emerich. *La Filosofía del Siglo XIX*. Barcelona, Herder editorial, 1987.

Coreth, Emerich. *La Filosofía del siglo XX*. Barcelona, Herder editorial, 1989.

Coreth, Emerich. *¿Qué es el hombre?* Barcelona, Herder editorial, 2007.

Epicteto. *Enquiridión*. Barcelona, Anthropos, 2004.

Chrétien, J. *La mirada del amor*. Salamanca, ediciones Sígueme, 2005.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama editorial, 2002.

Feurebach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid, Trotta editorial, 1995.

Guerra, López Rodrigo. *Volver a la Persona*. Madrid, Caparros editorial, 2002.

Fraijó, Manuel. *Avatares de la Creencia en Dios*. Madrid, Trotta editorial, 2016.

Guardini, Romano. *La Lucha de Pascal*, en Pascal y otros escritos. Mexico, Porrúa editorial, 2015.

Heinzmann, R. *Filosofía de la Edad Media*. Barcelona, Herder, 1995.

Kierkegaard, Søren . *El concepto de la angustia*. Madrid, Alianza editorial, 2007.

Kierkegaard, Søren. *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid, Trotta editorial, 2007.

Küng, Hans. *¿Creo, luego existo? Descartes y Pascal*, en Pascal y otros escritos. Mexico, Porrúa editorial, 2015.

Maria, bover José, O'callaghan. *Nevo Testamento Trilingüe*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos editorial, 2005.

Mesnard, Jean. *El hombre, el pensador, el artista*, en Pascal y otros escritos. Mexico, Porrúa editorial, 2015.

Moro/Campanella/Bacon. *Utopías del Renacimiento*. Mexico, FCE editorial, 2009.

Mounier, Emmanuel. *Introducción a los existencialismos*. México, ediciones Coyoacán, 2013.

Mounier, Emmanuel. *El Personalismo*. México, JUS editorial, 2005.

Nietzsche, Friedrich. *Aforismos*. Barcelona, Edhasa editorial, 1997.

Nietzsche, Friedrich. *Los Filósofos Pre platónicos*. Madrid, Trotta editorial, 2003.

Pascal, Blaise. *La Maquina de Pensar a Dios (una antología)*. Madrid, Tecnos editorial, 2014.

Pascal, Blaise, *Pensamientos*. Madrid, Gredos editorial, 2012.

Patočka, Jan. *Libertad y Sacrificio*. Salamanca, Sígueme ediciones, 2007.

Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona, Tusquets editorial, 1977.

Scheler, Max. *De lo Eterno en el Hombre*. Madrid, encuentro editorial, 2007.

Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires, Losada editorial, 2004.

Scheler, Max. *El Resentimiento en la Moral*. Buenos Aires, Espasa Calpe editorial, 1938.

Scheler, Max. *Del formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Madrid, Caparrós editorial, 2001.

Stein, Edith. *¿qué es filosofía?* Madrid. Encuentro editorial. 2008.

Torralba, Francesc. *Ironía y Destino*. Barcelona, Herder editorial, 2013.

Vilchis, Javier. *Persona, Educación y Destin*. México, Plaza y Valdez editorial, 2006.

Von Balthasar, H. *Teología y vida*. Chile, universidad católica, 2009, vol 50,

Wojtyla, K. *Persona y acción*. Madrid, ediciones Palabra, 2011.

Xirau, Ramón. *Introducción a la Historia de la Filosofía*. México, UNAM editorial, 1995.