

Como citar este artículo en APA: Quiceno Osorio, J. D. (2019). La persona como ser en relación desde *Mundo y Persona* de Romano Guardini. *Cuestiones Teológicas*, 46 (106), 351-378.
doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v46n106.a07>

Fecha de recepción: 12 de julio de 2019

Fecha de aceptación: 10 de octubre de 2019

LA PERSONA COMO SER EN RELACIÓN DESDE *MUNDO Y* *PERSONA* DE ROMANO GUARDINI

Person as Being in Relation from the Perspective
of Romano Guardini's Welt und Person

A pessoa como ser em relação na O Mundo e A Pessoa de Romano Guardini

JUAN DAVID QUICENO OSORIO¹ 

¹ Candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, España, como becario de la Fundación Carolina. Magister en Filosofía Cristiana por la Universidad Católica San Antonio de Murcia, España y Bachiller en Teología y Filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma, Italia. Actualmente se desempeña como profesor de Antropología filosófica en la Universidad Católica San Pablo (UCSP) de Arequipa, Perú. Correo electrónico: jdquiceno@ucsp.edu.pe
ORCID: 0000-0002-3668-3830



Resumen

La experiencia cotidiana de estar frente a otros nos abre una pregunta: ¿por qué siendo similar a los demás hombres me experimento como radicalmente distinto? En nuestra perspectiva, responder esta pregunta implica un consorcio entre filosofía y teología. En este artículo nos basaremos en el itinerario que Romano Guardini plantea en su libro *Mundo y persona* (2004) con la intención de acercarnos a una respuesta formal y aproximada sobre el misterio de la unicidad del ser persona. En el camino trataremos, por un lado, de contrastar las intuiciones del autor con algunas posturas contemporáneas que reducen la persona a lo meramente natural y, por otro, de completar sus ideas dialogando con otros estudiosos de la persona que permiten ver mejor el alcance de las afirmaciones guardinianas.

Palabras clave: Persona; Naturaleza; Unicidad; Guardini; Ser relacional.

Abstract

The daily experience of being before others leads to the following question of clear judgement: Why, though being similar to the rest of human beings, do I experience myself as radically different? In our perspective, answering this question involves a relation between philosophy and theology. The article follows the ideas of Romano Guardini in his work *Welt und Person* to reach a formal and partial answer to the mystery of the uniqueness of being person. On the one hand, the article contrasts the insights of Guardini to some contemporary views that reduce person to what is strictly natural; on the other, it aims at complementing his insights with the ideas of other academics who address the issue of person, which makes it possible to better appreciate the reach of Guardini's ideas.

Keywords: Person; Nature; Uniqueness; Romano Guardini; Relational Being.

Resumo

A experiência cotidiana de estar diante dos outros nos propõe uma pergunta de sensatez manifesta: por que me experimento radicalmente distinto, embora seja semelhante aos outros homens? A nosso ver, responder essa pergunta implica a relação entre filosofia e teologia. Nesse artigo nos baseamos no itinerário que Romano Guardini propõe em seu livro *O Mundo E A Pessoa* no intuito de aproximar-nos a uma resposta formal e tentativa ao mistério da unicidade do ser da pessoa. Nesse caminho tentaremos, por um lado, contrastar as intuições do autor com algumas posturas contemporâneas que reduzem a pessoa a o estritamente natural. Por outro lado, tentaremos completar suas ideias a partir do dialogo com outros expertos da pessoa que permitem ver melhor a abrangência das afirmações guardinianas.

Palavras chave: Pessoa; Natureza; Unicidade; Guardini; Ser relacional.

Introducción

Algunas discusiones y diálogos universitarios revelan que, por momentos, los fundamentos teológicos de la antropología deberían estar mejor explicitados. De tal modo, varios equívocos y contradicciones se evitarían si se tomaran en cuenta algunas distinciones que propone la teología para analizar la realidad de la persona humana.

La pregunta antropológica por excelencia es la que el sujeto se hace cuando se encuentra frente a sí mismo: ¿Quién soy? De esa experiencia y del contacto con los demás surge un interrogante que suscita una honda perplejidad que remite al aspecto misterioso de la existencia humana: ¿Por qué siendo los hombres tan iguales somos radicalmente distintos?

Curiosamente, es difícil encontrar una respuesta del todo satisfactoria que no haga sus cuentas con la teología. Además, las consecuencias de esta reducción terminan siendo cuasi previsibles: asimilar el polo de la

persona a experiencias², conexiones neuronales complejas³, rasgos de comportamiento⁴, acumulación de conocimiento⁵ o, simplemente, la nada⁶. Como piensa Guardini,

la evolución del espíritu moderno tiende, empero, a disolver el concepto de persona, o identificarlo con el de conformación, individualidad o personalidad, o también a pasar por alto la finitud de la persona, hablando de ella en términos que sólo son permisibles referidos a la persona absoluta (2004, p.121).

En este trabajo nos centraremos en algunas de las tesis que el pensador ítalo-alemán Romano Guardini presenta en su libro *Mundo y persona* (2004). En este sentido, el objetivo que planteamos es el de enriquecer la reflexión sobre la esencia de la persona humana a partir del itinerario fenomenológico-metafísico que Guardini traza en dicho texto. Guardini es escueto en sus explicaciones y, por eso, en este trabajo trataremos de explicitar mejor los presupuestos y las consecuencias de sus aseveraciones con el fin de mostrar la actualidad de sus intuiciones. Para ello, además, haremos dialogar al autor con otras posturas contemporáneas que iluminan bien sus preocupaciones fundamentales y que permitirán delinear mejor los rasgos de la realidad que se analiza.

El método que se usará es inductivo. Se partirá de las experiencias más básicas y generales en búsqueda del fundamento último de la constitución formal de la persona humana. ¿Qué es la persona? En términos de Guardini,

“no puedo responder: mi cuerpo, mi alma, mi entendimiento, mi voluntad, mi libertad, mi espíritu. Nada de ello es todavía la persona, sino, por así decirlo, su materia; la persona es el hecho de que todo ello consiste en la forma de pertenencia a sí” (Guardini, 2004, p.125).

² (Parfit, 1984), (Singer, 2011).

³ (Mosterin, 2006), (Changeux, 1983).

⁴ (Allport, 1937).

⁵ (Bostrom & Yudkowsky, 2011).

⁶ (Foucault, 2005).

En ese sentido, la persona puede ser indicada a través de las distintas conexiones, facultades y acciones que realiza en el mundo sin disolverse en ellas. A tal efecto, “la línea directriz de la investigación no es la pregunta por la esencia abstracta de la persona, sino la pregunta por el hombre concreto, personalmente existente” (Guardini, 2004, p.108). Por estas consideraciones, antes de llegar a lo que hemos denominado la persona en sentido propio (3), pasaremos por el análisis de la relación entre persona e individualidad (1) y persona y personalidad (2), elementos que según el autor son la materia de la persona, pero que, en estricto sentido, no constituyen propiamente su esencia en cuanto concreto existente. Será, pues, la reflexión sobre el ser personal en sentido propio lo que servirá de bisagra para llegar al último punto de este trabajo, a saber, la reflexión teológica sobre la realidad de la persona (4).

1. Persona e individuo

La exposición de Guardini inicia con un pequeño acápite donde describe a la persona como conformación. Para el autor, dicho término significa que los elementos de la constitución de una cosa “como materia, fuerzas, propiedades, actos, procesos, relaciones, no están mezcladas caóticamente, ni tampoco volcados desde el exterior en ciertas formas, sino que se encuentran en conexiones de estructura y función” (Guardini, 2004, p.108). El autor parece entender que las cosas estructuradas son fenómenos dados, como lo que puede ser conocido como un algo, como una cosa, como una forma. Lo que no tiene estructura no aparece a la conciencia como un algo dado porque no tiene unidad ni distinción sobre el fondo de la realidad. Este es el primer estrato del análisis de la persona, pues se trata de concebirla como un fenómeno real que se puede conocer en cuanto que existe como algo configurado en medio de la totalidad de las cosas⁷.

⁷ Guardini trata de mostrar que los seres creados, desde sus estructuras más básicas hasta los seres personales, manifiestan una tensión entre la unicidad y la totalidad. El autor sostiene que “todo el mundo confluye en la relación yo-tú, y todo cuanto acontece se convierte en un episodio dentro de su ámbito. El elemento personal al que se refiere en último término el amor (entre personas), y que representa la más

Sin embargo, no todo lo que se puede nombrar tiene vida. Por ello, la descripción que Guardini hace de la individualidad se acerca mucho a la noción aristotélica de vida⁸. Según el autor italo-alemán, la individualidad “es el fenómeno vivo, en tanto que representa una unidad cerrada de estructura y de funciones” (Guardini, 2004, p. 109). Este acercamiento a la vida aparece con más fuerza cuando se invocan las actividades de generación, nutrición y crecimiento para mostrar tanto la diferencia como el carácter inmanente de dichos procesos.

Por un lado, la reproducción acentúa la diferencia al interno de un círculo de congéneres. Los seres vivos reciben la vida de otros seres. Con la vida reciben, además, todas las características propias de quienes pertenecen al mismo círculo de la especie. En consecuencia, algo es individual porque recibe la vida y la actúa en modo diferenciado. Esta dinámica de recepción y actuación revela el carácter de proyecto de la vida. La vida es como un movimiento de diferenciación donde el individuo se va destacando de la totalidad y va siendo cada vez más autónomo. Por ello, anota Guardini, entre más se reivindica la individualidad los seres parecen acercarse más al peligro que los expone el destacarse de los demás (Guardini, 2004, p.110). La seguridad que da la comunidad que comparte la vida, se debilita frente a la exacerbación de la autonomía del individuo.

elevada entre las realidades del mundo, penetra y determina todo lo demás: espacio y paisaje, la piedra, el árbol y los animales...” (2013, p. 17).

⁸ Como este texto muestra, Aristóteles tiende a emparejar el alma (principio) y la vida (fenómeno). “Por otra parte y a lo que parece, entidades son de manera primordial los cuerpos y, entre ellos, los cuerpos naturales: éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo —a saber, que tiene vida— no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia” (Aristóteles trad. Tomás Calvo, 1978, paras. 412a, 12–22, p.48).

Por otro lado, la nutrición y el crecimiento revelan el carácter de auto-posesión de los seres vivos. Estas actividades recaen sobre su propia perfección. El individuo hace del mundo algo propio. Por esta razón, lo que aquí se denomina ‘propio’ implica una distancia con respecto a lo exterior y común. Esta esfera sirve a Guardini para distinguir entre interioridad y exterioridad, distinción que revela que lo individual parece determinado más por un aspecto interior que dice lo propio y la diferencia, que por algo externo y evidente que señala los rasgos comunes de la vida. Como comenta Fayos, “la individualidad supone un centro que organiza tanto la interioridad, es decir la organización interna del individuo, como su relación con el mundo, esto es, con el ámbito propio configurado por él” (Fayos Febrer, 2010, p.307).

La intención de este segundo punto es clara: señalar que la individualidad indica grados de posesión. El ser vivo con poca interioridad tiende a identificarse con el mundo en general, mientras aquel que manifiesta mayor interioridad actúa con mayor distancia sobre el entorno que lo rodea. El individuo señala un límite, un punto en el que el mundo deja de ser mundo y se convierte en un ser delimitado y diferenciado.

El mayor grado de distancia sobre el mundo lo manifiesta el hombre a través del ejercicio de su libertad. Por ello, se puede decir que el hombre es también un individuo. La persona humana, presentando los rasgos de un ser vivo, “precisa del mundo, de su materia y energías y representa una parte de esta conexión de materia y energías” (Guardini, 2004, p.109). Además, su ser individual implica una interioridad. Sin embargo, su interioridad no es solo un modo de percibir el mundo, sino que está asociada a la conciencia de esa interioridad y de su experiencia diferenciada con el mundo.

Llegado este punto, pues, habría que preguntarse si lo individual nos ayuda a explicar lo que llamamos la unicidad personal, a saber, el hecho que el individuo humano es único e irrepetible y que su distancia frente al mundo es lo suficientemente sofisticada como para pensar que esto se podría deber a un principio diferente a las leyes de la biología o al modo interior de percibir el mundo.

Si es la biología entonces son las leyes de la materia la que nos explican la persona, si por el contrario, el modo interior de percibir el mundo, entonces lo que determina dicha materia. Por ello, si la individualidad y la persona son lo mismo, entonces habrá que confrontarse con las categorías hile-mórficas que parecen estar detrás de esta disertación. La vía que se elija tiene distintas consecuencias y está destinada a lidiar con no pocas dificultades teóricas: en este caso, mostrar que las categorías de la física aristotélica son insuficientes para responder a la existencia de la persona en el mundo.

Desde la perspectiva de la física aristotélica, la materia es el principio de individuación de los seres vivientes. La materia individualiza, como un límite espacio-temporal, la universalidad de la forma. La pregunta sería si en el hombre las diferencias físicas son suficientes para determinar la unicidad personal. Algunos piensan que sí y piensan además que estas categorías que usamos son obsoletas para comprender al hombre. Según ellos, bastaría con invocar la complejidad cerebral o la fuerza instintiva de lo inconsciente para mostrar que el hombre es un mero producto evolutivo de la materia. El asunto no es para nada sencillo y en la filosofía contemporánea es un tema abundantemente tocado en el diálogo con las ciencias experimentales.

Bastaría con traer a colación una tesis personalista bastante sencilla que apela a lo que Guardini llamaba “la forma de pertenencia a sí” (Guardini, 2004, p.188). Sea lo que sea que se predique como principio constitutivo de lo humano (huellas mnémicas, cerebro, genoma, vivencias, experiencias etc.) habría que preguntarse *quién* es el sujeto de dichas actividades y experiencias, fundamentalmente porque la materia del individuo humano, es decir, su cuerpo, es siempre un cuerpo propio. No existe un cuerpo humano que no sea un cuerpo de alguien.

Esta propiedad invoca la necesidad de distinguir entre un aspecto objetivo de la existencia y uno subjetivo. Las tesis impersonales detrás de algunas posturas naturalistas parecen tratar de disolver esta distinción. Una postura bastante ingeniosa es la de Derek Parfit, para quien la persona y el cerebro son lo mismo (Parfit, 1984, p.378). Esta identificación se presta para una descripción impersonal dado que no se tiene ninguna experiencia

directa de pertenencia del cerebro⁹. Sin embargo, como argumentaba Ricœur en su contra, si bien es cierto que no se tiene una relación vivencial con el cerebro, es en la medida en que está en mi cuerpo que estoy autorizado a decir “mi cerebro”. En consecuencia, se puede afirmar que no existe un cuerpo desposeído, así como no existe ni cerebro, ni genoma ni experiencias que no sean atribuidas a un individuo y, en esa medida, el naturalismo parece no alcanzar para disolver la distinción entre experiencias y el sujeto de esas experiencias.

Por otra parte, desde el punto de vista de la biología aristotélica, parece que es la forma lo que hace a los seres individuales (Marcos, 2017, p.435). Según la perspectiva del ser concreto, si la diferencia con el mundo es lo que va constituyendo la individualidad desde el punto de vista físico, entonces, como sugiere esta novedosa interpretación contemporánea del Estagirita, “la diferencia constitutiva no es una forma en abstracto, sino la forma en la materia, en el viviente concreto” (Marcos, 2017, p.436).

Si la forma en términos antropológicos es el alma, ¿significa entonces que el hombre es individual por su alma? O más precisamente, como viene comentando Guardini, ¿por su modo diferenciado de percibir el mundo?

Esta segunda perspectiva que señala la interioridad pone un fuerte acento en la experiencia interna o, en términos modernos, en el yo pensante. Como afirma Gevaert, “podríamos decir muy en general que, desde Descartes, la antropología moderna se caracteriza por ver al hombre sobre todo y preferentemente como *ego* –yo–. La actividad primaria y constitutiva del *ego* es la *ratio* o la actividad racional” (Gevaert, 2001, p.30). Este acento habría terminado por alejar lo personal de la experiencia sensible e, incluso, como algunos autores parecen recriminarle al idealismo alemán, del sí mismo y del mundo.

⁹ Ricœur, por ejemplo, usa el argumento que acabamos de esbozar contra la tesis impersonal de Derek Parfit que diluye la existencia de un sujeto último fundamento de la experiencia. (Ricœur, 2006, pp.128–130).

Curiosamente, esta búsqueda de la demarcación de la individualidad coincide con la búsqueda de la universalidad del pensamiento. Insiste Gevaert en que “la antropología del idealismo tiende a agigantar el *ego* racional para poder comprender de un solo golpe o con una sola fórmula todo lo real con todas sus diferencias, reduciendo así todo a la totalidad y suprimiendo toda alteridad” (2001, p.40). Si bien la interpretación parece un poco radical, la historia enseña que este acento hiperbólico puede contraer distintas dificultades no solo antropológicas sino científicas, éticas y políticas.

El asunto, que además se pone sobre otro estrato, merece ser abordado más de cerca, objetivo siguiente acápite. Por ahora, basta con decir que si la reflexión sobre la individualidad reclama una tensión, el acento sobre lo subjetivo podría destruirla si se privilegia solamente la interioridad. Esto que se considera una reducción no permite llevar lo individual a la esfera de lo personal y, por ello, el hombre termina indefenso frente a la tiranía de la técnica, frente a la exacerbación del principio de la libertad personal o, por el contrario, del poder que la sociedad misma otorga a los estados actuales y a sus diferentes modelos de gobierno. Además, si bien la afirmación del alma o del sujeto pensante es una vía posible de afirmación de la persona, consideramos que sacrifica demasiado en su intento. Específicamente, la pertenencia y la dignidad de la corporalidad personal, el puente entre persona y acción que manifiesta el lenguaje y, sobre todo, el aspecto intersubjetivo de la conciencia de sí mismo.

En conclusión, la persona tiene un carácter individual pero no se identifica *tout à fait* con ella. La individualidad y el contraste¹⁰ que ella manifiesta entre interioridad y exterioridad es apenas un indicativo de la existencia del principio personal. Es momento de dar paso a la discusión entre persona y personalidad que trata de analizar el hecho que, como piensa Guardini, “el interior fundamenta al individuo vivo en sí mismo” (2004, p.112).

¹⁰ Término que está en el corazón de la antropología de Guardini (1996). “En su teoría del *Gegensatzk* (oposición polar), afirma Guardini la importancia de pensar las realidades concreto-vivientes no en términos de contradicción sino en términos de contrariedad o relacionalidad” (Gibu, 2013, p.34).

2. Persona y personalidad

La cercanía entre estos dos términos es indudable. No solo por la proximidad lingüística sino porque en los sujetos reales la distinción es indiscernible. La sutileza de la distinción aumenta la posibilidad de los equívocos y señala que el análisis no puede perder de vista que se busca comprender el ser humano concreto. A este respecto, Guardini piensa que la “personalidad designa la conformación de la individualidad viva, en tanto que determinada a partir del espíritu” (2004, p.170).

Cuando el autor dice espíritu, se refiere a un tipo de actividad que trasciende lo material. En este caso, hablar de inmaterialidad o de actos espirituales implica que la discusión se pone rápidamente en el marco de lo humano y, específicamente, de la autoconciencia. Además, supone la distinción entre actividad psíquica y actividad espiritual. Una cosa sería pensar y otra saber que se piensa. Este “añadido” es la determinación espiritual de lo psíquico. Por ello, se puede afirmar que la cuestión se mueve entre distintos planos humanos de actividad.

En los animales no se da esta trascendencia sobre lo material. Los animales manifiestan la capacidad de tener percepciones y vida psíquica. Sin embargo, no dan a entender que tienen conciencia de dicha vida psíquica y mucho menos que son capaces de asignarle sentido a objetos o experiencias.

En el hombre es distinto. La experiencia autoconsciente no es solamente percepción de objetos sino, además, conciencia de sí mismo y capacidad de otorgar sentido al mundo. Esa autoconciencia, en el fondo, es lo que permite el ejercicio de la libertad o la capacidad para determinar los propios fines. Parece de dominio común aceptar que los animales no nos muestran este grado de interioridad y distancia frente al mundo, aunque eso no excluya la posibilidad fáctica de que la adquieran (Arana, 2015, p.151).

Por otro lado, no solo hablamos de autoconciencia sino también de capacidad de asignar sentido. Tal capacidad es, según Guardini, propiamente humana. Un ejemplo interesante, a la vez que dramático, es aquella experiencia que cuenta Frankl en su famoso libro *El hombre en búsqueda de sentido*. Frankl describe una escena en la que es transportado a un nuevo

campo de concentración nazi. El relato termina con un final “feliz”: llegaron a un campo de concentración que no tenía chimenea (Frankl, 2004, p.71). Normalmente la chimenea es signo del calor, la acogida y la seguridad del hogar. Sin embargo, para aquellos presos fue signo de inseguridad y muerte. Llegar a un campo sin chimenea indicaba que probablemente no iban a morir en el corto plazo.

Se trata, entonces, de que la capacidad de asignar sentido a las cosas es propiamente humana. Esto no es posibilidad de percibir sino de ser consciente de la experiencia psíquica. Por ello,

la personalidad está determinada por la conciencia frente a la realidad: conciencia en sentido propio se encuentra sólo cuando el proceso de la impresión y la serie de los actos que reposan sobre él están determinados por el valor de la verdad (Guardini, 2004, p.113).

Esta determinación supone capacidad de asignar valor y de reconocer la realidad como adecuada. Estas actividades reclaman distancia sobre lo material. Es por ello que los seres vivos en general viven determinados por la acción del mundo sobre ellos, mientras el hombre, aun estando condicionado por los elementos externos que lo rodean, tiene la posibilidad de determinar libremente ciertos fines y medios de su acción sobre el mundo. Así, en palabras del autor, “la interioridad del hombre es, en último término, una interioridad del obrar y del crear” (Guardini, 2004, p.173).

La personalidad se ve reflejada en la obra, pero, sobre todo, en lo que está detrás de ella, es decir, es la potencia creativa humana. Esta última se refiere a la capacidad que tiene el hombre, no de producir cosas, sino de asignar sentido y utilidad a la realidad. Por esta razón, Guardini acerca este asunto a la técnica. En la *poiesis* humana el dominio de las leyes de la naturaleza permite transformaciones del mundo y producción de cosas nuevas. Aquí, lo natural aparece como disponibilidad, como pasividad frente a la actividad humana.

La persona, pues, no parece coincidir con la personalidad aunque se manifiesta enteramente en ella. Schmaus esclarece este punto cuando asevera que “la persona solo puede afirmarse y poseerse como persona si se esfuerza por convertirse en personalidad. El hombre llega a ser tanto más personal

cuanto más se esfuerza por servir al mundo y a la comunidad, en actitud de libre responsabilidad y amor” (1960, pp.288-289).

Para terminar de aclarar la distinción propuesta Guardini, quizás sea útil apelar a la aproximación narrativa. En efecto, una cosa es el carácter de un personaje (su personalidad), que incluso puede variar de cuerpos (de actores), y otra es que ese carácter se identifique con el sujeto de dichos trazos. La distinción se hace necesaria cuando se hace visible que las disposiciones de la personalidad no son completamente estables. Por eso, a diferencia de otros seres vivos, en el hombre el carácter puede ayudar a predecir comportamientos, incluso a condicionarlos, pero en la vida cotidiana la actividad humana está expuesta a la libertad. En esa medida, está sujeta a las vicisitudes y caprichos del corazón humano y por tanto sujeta a nuevas reformulaciones.

El argumento narrativo se hace más patente cuando aparece la perspectiva del espectador: una tercera persona capaz de apropiarse del carácter de un personaje, de sus valores, pensamientos y acciones. Así las cosas, el espectador puede apropiarse de lo inteligible del personaje, pero no puede adueñarse de su ser persona. De esa manera, la personalidad parece señalar un aspecto más objetivo de la existencia, mientras la persona al sujeto a quien se refiere el relato.

La capacidad de *identificarse-con* o *de apropiarse de* señala el aspecto objetivo de la existencia pero, al mismo tiempo, nos muestra la plasticidad de la personalidad humana. Plasticidad que no parece posible en otros seres sino bajo condicionamientos, mientras en el hombre es latente por el hecho de ser libre. Esa distancia es aquella propia de un sujeto al que le pertenecen sus estados mentales, sus experiencias emotivas y su capacidad productiva. Las patologías psíquicas, por ejemplo, minarían precisamente esta distancia reduciéndola a su mínima expresión.

Desde esta perspectiva, el “yo” psicológico no se confunde con la persona. El “yo” sería la experiencia psíquica de interioridad, de la percepción del mundo desde un centro consciente. Un centro que limita tanto con el fundamento de dicha conciencia como con la exterioridad del mundo. Pero, incluso, si se va más atrás y se hace referencia a la actividad espiritual, se presenta la misma situación. Tanto la apertura

intencional del intelecto como de la voluntad exigen un sujeto a quien le sean atribuida. Por ello, ni la autoconciencia ni la libertad explican del todo la unicidad de la persona.

Todos los hombres son autoconscientes y libres por el mero hecho de ser hombres. Por ello hay que preguntarse: ¿puede lo común indicar lo propio? Quizá aquí hay que decir de nuevo que la persona se pone por encima del ejercicio de sus dimensiones, facultades y actos: “Conocer, decidir y actuar no son por sí mismos todavía la persona; lo soy solamente por el hecho de que yo me pertenezco en el saber, en el decidir y en el actuar” (Guardini, 2006, pp.29-30). Así, dimensiones, facultades y actos pueden decirse personales en función del sujeto humano concreto que los ejercita. Según Garrigou-Lagrange, la persona “no puede estar formalmente constituida ni por la conciencia ni por la libertad. La conciencia del yo supone el yo, al que la conciencia supone, pero no la constituye. La libertad es igualmente una manifestación psicológica y moral de la personalidad fundamental, a la cual es atribuida y que, por tanto, es supuesta por ella” (1977, p.525).

Equiparar la persona con su perspectiva psicológica ha conducido parte de la filosofía y de la psicología a un profundo y depresivo fatalismo. Tanto que Singer, siguiendo a Locke, por ejemplo, se permite hablar de nacimiento de la persona en el tiempo. Antes de ser persona, es decir, de ejercitar su condición racional, el ser humano puede ser eliminado porque aún no tiene la dignidad de ser pensante (Singer, 2011, p.77). Para Guardini el asunto pasa por aceptar que:

También el más limitado es persona. El niño, que todavía no ha llegado a ser señor de sí, y el falto de toda valía, que nunca llegará a serlo, llevan el carácter de la persona durmiente, latente. Esto debe ser dicho frente a todo intento de equiparar la cualidad específica de lo personal con las dotes o cosas similares. No son tampoco su actitud y sus convicciones ético-religiosas lo que convierte al hombre en persona. En esa concepción – así hace en medida máxima Kierkegaard – el carácter óntico de la persona se confunde con el ético-religioso de la personalidad afirmada, cumplida, o con el axiológico de la personalidad valiosa, rica. También el inmoral, el impío, es persona. El hombre es

persona por esencia. De ahí que la condición de persona no se pueda perder (Guardini, 2011, p.248).

El caso sirve para mostrar que, en ausencia de persona, también el problema moral de la responsabilidad pierde fundamento y sentido¹¹. Este asunto nos obliga a pasar al siguiente acápite, donde podemos entender mejor la definición guardiniana de persona y su relación con la naturaleza.

3. Persona en sentido propio

Hasta aquí el itinerario podría denominarse una fenomenología de las dimensiones humanas. Pero, más allá de deshojar la margarita, interesa acercarse al núcleo de la pregunta que anima este trabajo: el principio de la diferencia radical entre los congéneres humanos.

Según lo que se viene desarrollando en los puntos anteriores, se puede decir que la materia de la persona es su cuerpo, su vida psíquica y espiritual. No obstante, en sentido formal, no se identifica con ninguno de ellos. El cuerpo, el alma y el espíritu en el hombre son personales, pero ninguno de esos tres campos de actividad constituye propiamente la esencia de la persona. ¿Qué es entonces la persona? Según Guardini, “persona significa que en mi ser mismo no puedo, en último término, ser poseído por ninguna otra instancia sino que me pertenezco a mí (...) la persona se sustrae a la relación de propiedad” (Guardini, 2004, p.119).

Los puntos implicados en esta definición son varios. En primer lugar, la pertenencia de la persona a sí misma, el hecho que ella posea concretamente una naturaleza individualizada. En segundo lugar, que las relaciones de la persona no son de propiedad sino de libertad, de amistad y en última instancia de amor. Relaciones todas que implican gratuidad, fidelidad y capacidad de donación, y que, en cuanto binarias, implican la posibilidad

¹¹ Se puede revisar el interesante artículo sobre la bioética personalismo que deriva de este pensamiento de Guardini (Fayos Febrer, 2014).

de la traición. La persona es alguien que no está enteramente en sus manos realizar. Analicemos estos dos aspectos que enunciarnos.

Sobre el primer punto, se puede decir con Guardini que formalmente la persona es pertenencia relativa a sí mismo. Esa pertenencia solo puede ser predicada de un sí mismo que se muestre a partir de la acción como origen o iniciativa de acción. En ese sentido, la persona es una realidad pre-reflexiva, aunque se capta solo a través del reflejo que aparece en el espejo de sus actos¹². La dificultad para definir su realidad estaría precisamente en esto: captarse a partir de sus actos es conocerse como otro. Así, el ser personal crece en la dirección que proyecta en su actividad. Allí aparece como principio de imputación o, en otras palabras, como el *quién* responsable de los acontecimientos.

Por otro lado, la dificultad de conocer formalmente a la persona no está solo en el aspecto práctico que ella invoca sino sobre todo en el aspecto frágil de su ser: el hombre no se da ni se quita la existencia, solo la recibe. La persona “no posee la existencia como algo que le corresponde necesariamente y, por otro lado, no es una cosa ni tampoco algo acabado o estático cuyo fin pueda preverse con exactitud mecánica” (Gibu en AA.VV, 2016, p.90). Además, el amor, la amistad y la fidelidad que lo hacen crecer en cuanto persona implican al otro. Por ello, no todo está en manos de ella misma. Esta pasividad frente a su realidad más íntima, como tratábamos de mencionar anteriormente, revela el carácter no absoluto de su pertenencia. Es más, habría que complementar este asunto con un pensamiento de Gabriel Marcel: ni siquiera la persona misma puede disponer de sí como si fuera una cosa (Marcel, 2004, p.48).

¹² Como piensa Spaemann, “la persona hace posible la reflexión, no se basa en ella. La reflexión es volver sobre sí. Pero la diferencia se puede describir asimismo como salir de sí, o ‘posición excéntrica’, como la ha denominado Plessner. Lo característico de esta posición no es tanto decir yo, como hablar de sí en tercer persona (...) Hablar de sí mismo en tercera persona saca al hombre del lugar central que todo ser vivo ocupa en relación con su medio, viéndose a sí mismo con los ojos de los demás como un acontecimiento en el mundo. Para verse así, debe situarse en un lugar fuera de sí mismo, fuera de su centro orgánico” (2010, p.35).

Estos dos puntos unidos llevan al último punto que Guardini propone, es decir, que “la persona no está en sí como una mónada cerrada y autárquica, al contrario, para ella es esencial la relación con otras personas” (Guardini, 2004, p.127). “Esencial” quiere decir precisamente que afectan su núcleo mismo. La persona crece en su pertenencia en cuanto más se dona a sí misma¹³. Este movimiento, que parece contradictorio, sería el núcleo mismo de lo personal. Además, indica que la persona no está dada de una vez para siempre sino que crece y se perfecciona en el encuentro. En ese sentido, aparece como un proyecto que elimina cualquier posibilidad de conocimiento intuitivo o cosificante. Como piensa Ascencio, la estabilidad de la persona “no indica pasividad, sino solo capacidad de duración, y apunta con fuerza hacia una tarea de la que cada persona ha de responsabilizarse” (Ascencio, 2018, p.31).

Dice Guardini que el riesgo que implica la libertad abre la posibilidad de que la persona enferme en cuanto persona, es decir, que deje de crecer en la verdad sobre sí mismo y en la libertad para amar. “Amar significa percibir lo valioso en el ente ajeno, especialmente en el personal; sentir su validez y la importancia de que subsista y se despliegue; experimentar la preocupación por esta realización como si se tratara de algo propio” (Guardini, 2004, p.123).

Este proceso de crecimiento señala que la relación con los demás y con el mundo es parte fundante de la realidad personal¹⁴. Su carácter único está dado por una nueva paradoja: la alteridad parece tan íntima como exterior. Este asunto nos lanza nuevas preguntas: ¿La persona nace del encuentro, es decir, se llega a ser persona? ¿Esto implicaría que hay una multiplicidad al interno de la persona?

¹³ “Tanto más es uno él mismo cuanto más libremente se aleja de sí hacia la persona con quien tiene que tratar” (Guardini, 2013, p. 301).

¹⁴ La distinción griega entre *pro'j ti* y *koinwni,a* se plasma en la diferencia de la relación con las cosas y con las personas. “La relación con la materia se denomina generalmente experiencia (*Erfahrung*), y la relación con los demás seres humanos se llama encuentro (*Begegnung*)” (Gevaert, 2001, p. 37).

Que la alteridad haga parte de la vida del hombre indica que el hombre crece en su ser persona en la medida en que se relaciona con otras personas. El asunto parece tautológico, pero no resulta tan evidente. En ese sentido, es verdad, la persona es un proyecto. No está dada de una vez para siempre, sino que se realiza en la medida que responda a las exigencias de su naturaleza. Por ello, “la persona no surge en el encuentro, sino que se actúa solo en él” (Guardini, 2004, p.133).

El ser de la persona sería análogo a lo que ocurre en la fidelidad. Nadie puede decir ser fiel realmente hasta que el presente del mantenimiento coincida con el futuro esperado y realizado. La fidelidad es un proyecto que se construye cotidianamente pero que solo aparece como realizado al final de un camino recorrido. Como comenta Giacchetti, “la persona no surge en el encuentro, sino que se actúa sólo en él. Depende, eso sí —añade, de que otras personas existan; sólo posee sentido, cuando hay otras personas con las que puede tener lugar el encuentro” (2008, p.57). Sin embargo, esto no quiere decir que la persona solo existe al final del recorrido, no podría relacionarse con otras personas para crecer sino en la medida en que está ya constituida como tal. El asunto nos remite a una máxima que hemos continuamente invocado: la persona precede el ejercicio de la libertad¹⁵ y de la autoconciencia aunque ella solo se revele a partir de ellos.

La segunda pregunta solo es posible de responder apelando a una especie de doble orden. El primero, se refiere a lo que en el hombre es común con sus congéneres y que implica, entonces, que el hombre está inserto en la comunidad humana, sin que por ello su ser esté constituido por una variedad. La diversidad en él está implícita en su humanidad. Se manifiesta, por ejemplo, en los imperativos categóricos¹⁶, en la capacidad para conocer

¹⁵ “Soy yo – y no otro – el sujeto de esta acción. La conciencia de la propia acción – el “yo actúo” – no puede relativizarse por ninguna referencia exterior. Mi acción es libre por mi libertad que es mía y no la de otro” (Pérez-Soba, 2004, p. 63).

¹⁶ Piénsese por ejemplo al segundo imperativo categórico “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 1995, pp.44-45).

intelectualmente, en la lengua¹⁷, en los rasgos comunes del carácter o en el aspecto objetivo del cuerpo¹⁸. Sin embargo, que la persona exceda lo natural implica un orden distinto. Así, como piensa Gibu, las dimensiones que constituyen al hombre y su acción “exigen – para su comprensión – una persona que ‘exista por encima de la propia naturaleza’, que sea independiente de las capacidades, disposiciones, impulsos, motivaciones en el plano natural, y se convierta en la razón última de la decisión que la precede” (2018, p.108).

El orden distinto que implicaría la persona es aquel que impulsa a pensar que en el lugar donde se detiene la filosofía, las luces de la teología pueden iluminar mejor el misterio de lo persona. La unicidad, la intersubjetividad, el carácter dialogal y la actuación de la personalidad se ponen todos a nivel que podríamos llamar horizontal. Todos ellos parecen reclamar un fundamento último que nos dé razón de lo personal. Por otro lado, la tensión propia de la apertura ilimitada de las facultades personales permanece sin una respuesta satisfactoria si no se apela a un ámbito que trascienda la finitud humana. Esto lo que reclama dar un paso hacia el orden teológico que se propondrá en el siguiente acápite.

4. Persona y “personas”

El límite que plantea la finitud humana nos lleva a dar un paso que podría considerarse metafísico, aunque propiamente es teológico. El asunto no es ajeno a la filosofía y, sin embargo, trata ideas que provienen directamente de la revelación cristiana.

¹⁷ Pensamos en la distinción entre lengua y lenguaje (De Saussure, 1945, pp. 37–38). Guardini lleva más allá este asunto cuándo dice: “la posibilidad de que se hable se encuentra, no sólo en que el hombre posee el don de la palabra, y de que las cosas constituyen formas de sentido que pueden revelarse con palabras, sino que se halla también en la naturaleza verbal del mundo, en que el mundo surge de la palabra y subsiste como hablado” (2004, p.138).

¹⁸ Pensamos en la famosa distinción fenomenológica entre *Leib* y *Körper* que Merleau-Ponty se encargó de hacer conocida (1945, p.106).

Según Guardini, la persona es persona porque ha sido constituida como tal. Para que esto ocurra es necesario trascender el orden natural de la existencia y recurrir a su carácter creado. Si el hombre es persona es precisamente porque “Dios, el ser personal en absoluto, hace del hombre su ‘tú’. Y lo hace no aparentemente, no aproximadamente, sino con absoluto rigor. El hombre es realmente persona” (Guardini, 2004, p.41).

La persona se constituye como forma de pertenencia porque hay un ser personal Absoluto de quien recibe dicha constitución. La persona nace de la iniciativa divina, de su deseo de instaurar un interlocutor.

El hombre, pues, nace de un diálogo que Dios instaura con él. Dios crea las cosas pero al hombre lo llama a la existencia. La llamada implica una comunicación que puede ser entendida. Si la respuesta del hombre es la existencia personal es precisamente porque se ve inmerso en un diálogo con sentido que le precede, le sostiene y le configura. En esto radicaría la diferencia con la objetividad de la naturaleza y con la “inconsciencia” de las cosas. “Las cosas surgen por el mandato de Dios; la persona por su llamada. Esta, empero, significa que Dios llama a la persona a ser su tú, o, más exactamente, que Dios mismo se determina a ser el Tú del hombre” (Guardini, 2004, p.140). Todo tiene el mismo origen, pero la diferencia del acto creativo implica un salto ontológico entre lo que es y lo personal¹⁹.

¹⁹ Como comenta López Quintás es por esta razón que el análisis del lenguaje es tan importante para la noción guardiniana de persona. “El lenguaje es indispensable para un ser relacional, como el ser humano. Lo necesita porque proviene de una llamada —inspirada por un encuentro amoroso, expresado en una palabra de compromiso cordial— y está llamado a crear nuevos encuentros dentro de una trama complejísima de ámbitos. Si vemos las realidades como ámbitos, con toda su complejidad de relaciones, hemos de considerar el lenguaje como el indispensable medio en que podemos vivir como personas, ya que los estímulos no nos bastan para regir nuestra existencia. Por eso un lenguaje empobrecido depaupera nuestra vida, y un lenguaje corrompido acaba destruyendo nuestra mente y nuestra persona. El lenguaje dicho con espíritu de acogimiento y amor es el «elemento» natural en que germina y se desarrolla la vida personal del hombre, que hoy es definido por la más cualificada Biología como un «ser de encuentro», un ser dialógico” (López Quintás, 2009, p. 233).

Se suele decir casi sin pensar que ser persona significa ser único e irrepetible. Sin duda, la experiencia es axiomática. No existe hombre que no perciba su diferencia radical con los demás hombres a quienes también ve como iguales. El recurso a la creación en sentido cristiano parece acercarse más razonablemente a una respuesta que linda con el misterio mismo de la existencia. Si la persona es única e irrepetible es porque esta sellada *por una relación originaria con Dios que la hace ser radicalmente distinta del resto*. Esta relación es el eje en el que se funda su unicidad y por el que se sostienen sus demás relaciones con otras personas y con el mundo²⁰.

Las consecuencias de lo anterior son muy importantes para el discurso antropológico. El hombre se distingue de los demás seres no porque sus conexiones neuronales sean más evolucionadas, porque su inteligencia y voluntad estén abiertas a todas las cosas, o por su potencia para crear cosas nuevas. La dignidad del hombre proviene de su ser persona. Allí donde ser persona significa que Dios ha entablado con él una relación tan particular – tan personal – que es único e irrepetible dentro del círculo del género humano al que pertenece. Como asevera el autor, en última instancia nuestro ser consiste “en aquel acto, por medio del cual Dios ha creado... el mundo, los seres humanos... me ha creado a mí” (Guardini, 2009, p.21).

Lo anterior no significa que la persona sea a pesar de la naturaleza o que la naturaleza lo aleje de su realidad propia. Como se ha señalado en los acápites anteriores, la persona se realiza y se perfecciona en la medida en que actúa según sus condiciones humanas.

¿Cómo entender la relación entre persona y naturaleza? Una vez que el mundo está constituido parece imposible no hablar de un doble orden. Si bien todo –incluyendo lo natural– procede de la misma causa primera, el hombre es hijo del hombre e hijo de Dios. Las discusiones cristianas, desde

²⁰ Como piensa Kasper, “tanto la unicidad como la apertura piden una razón; por eso la persona no es sólo indicación, sino también participación en la esencia de Dios. Por tanto, la persona del hombre sólo se puede definir, en definitiva, a partir de Dios y en orden a él; Dios mismo pertenece a la definición de la persona humana. En este sentido habla la Escritura del hombre como “imagen y semejanza” (2006, p.397).

donde nace el deseo de distinguirlos y donde además la noción de persona toma forma como se conoce, pueden ayudar a iluminar este punto²¹.

De manera sintética, podemos decir que los Padres de la Iglesia que prepararon los concilios de Nicea, Calcedonia y Constantinopla se enfrentaron a unas dificultades teológicas de un espesor considerable: explicar el misterio de la encarnación y, a partir de él, aquel de Dios-Trinidad. En primer lugar, responder en qué modo el Hijo de Dios haya asumido la naturaleza humana completa (con todos sus componentes físicos, psicológicos y espirituales) y la haya redimido sin por ello renunciar a su condición divina. En segundo lugar, cómo Dios pueda reconciliar en su seno la unidad y la pluralidad sin rebajar la divinidad del Hijo y el Espíritu y sin romper el monoteísmo bíblico que apela al común sentido de la razón natural.

En la cuestión cristológica, los padres en general concuerdan en decir que Cristo podía ser solo una persona, es decir, *un solo sujeto operante*²², y concuerdan también en que tal persona poseía como propias dos naturalezas: una humana y otra divina. Es precisamente por esta dualidad de órdenes que los Padres han visto conveniente distinguir el concepto de naturaleza de aquel de persona.

La cristología permite asumir que cuando hablamos de persona nos referimos al sujeto que actúa, es decir, aquello que responde la pregunta “¿quién?”, al ser operante que como un dinamismo intrínseco y totalizante posee como propia una naturaleza particular con todas sus dimensiones propias. Cuando se habla de naturaleza, en cambio respondemos a la pregunta “¿qué?”, es decir, a la esencia considerada como principio de

²¹ La problemática de la distinción entre persona y naturaleza, “si bien pertenece a la reflexión sobre la ontología humana, en realidad ha surgido a consecuencia de los problemas planteados por el misterio de la Trinidad y de la constitución ontológica de Cristo” (Galot, 1982, p.292).

²² Como comenta Galot, los padres conciliares de Calcedonia ateniéndose a la experiencia común de unicidad quieren hacer explícito que “en Cristo hay un solo sujeto: aun siendo Dios y hombre, Jesús es ‘uno solo’ y el ‘mismo’” (1982, pp.286-287)

operatividad. La relación entre persona y naturaleza es intrínseca. Aunque la persona no es una perfección, según Tomás de Aquino es la mayor de las perfecciones que existen en la naturaleza (1985, I, q. 29, a. 3.). Hablando de Cristo, su naturaleza humana es perfecta. Por ello, no necesita ser persona humana. Si lo fuese, por el contrario, como pensaban los Padres, se pondría el riesgo el carácter universal de la salvación.

El carácter relacional de la persona de Cristo es lo que hace que la naturaleza sea asumida como un todo. Por ello, a Jesucristo no le fue extraño nada de lo humano. De esa forma, la acción del Hijo sobre lo humano es realizada desde el interior, aun cuando su naturaleza divina no se confunde ni mezcla con la humana. Como afirma Galot, pensar en la persona como un soporte que sostiene dos bloques de actividad es una mala representación, pues invita a pensar la persona como un sustrato sobreañadido. La persona, más bien, al ser relacional, implica que ella es como un dinamismo que anima toda la naturaleza o, en términos clásicos, que la posee como propia (*habet naturam*).

Por el otro lado, en la teología trinitaria, el problema es inverso, pero la solución es análoga. Se trata de dar razón de cómo Dios puede ser uno y Tri-personal. Aquí la relacionalidad asume un valor todavía más importante para determinar el contenido formal de la realidad de la persona. Las personas divinas viven en relatividad absoluta y eso supone que no agregan ninguna perfección a la naturaleza divina. En la Trinidad este acto relacional es tan radical e impensable que Tomás de Aquino se atreve a indicar que decir Persona es lo mismo que decir *relación subsistente* (1985, I, q.29, a.4, ad. resp.). Ese carácter de relatividad a otro permite entender que lo propio de las tres personas divinas es la relación, el cara a cara que genera la tensión de oposición²³.

Este breve rodeo por el dogma cristiano permite entender mejor la postura de Guardini sobre la persona humana. Si ser creado significa ser constituido por una relación originaria, dicha relación es lo que permite

²³ “Hay que tener presente por otra parte que la relación no sólo distingue a las personas, también las une; la ‘oposición’ entre ellas ha de entenderse como reciprocidad” (Ladaria, 2010, p. 366).

a la persona ser lo que es. Sin embargo, es necesario recurrir al principio analógico²⁴. No se es persona al mismo modo de Dios. Es solo la oposición relacional la que me permite ser un sujeto propio, sin embargo, mientras en Dios las relaciones son perfectas, inagotables e infinitas, en el hombre son una tarea. Como piensa Ladaria:

La unidad (divina) no es sólo un estar ‘con’ sino estar ‘en’ el otro, en una comunión perfecta que es inhabitación recíproca. Es clara la diferencia con la persona humana, que, aunque esté siempre en relación y abierta a los demás, existe siempre en una cierta tensión entre el ser uno mismo y la relación al otro (por eso podemos cerrarnos a Dios y al prójimo); aun en la comunión más perfecta que podamos imaginar no podemos hacer partícipes a los demás de todo lo que somos ni participar plenamente de todo lo que son y tienen los que nos rodean (2010, p. 399).

Por lo anteriormente expuesto Guardini dice que “la esencia de la persona se encuentra, pues, en último término, en su relación con Dios” (Guardini, 2004, p. 141). Es la relación con Dios la que en última instancia fundamenta lo incondicionado de la dignidad, la apertura intencional de las facultades e, incluso, la religiosidad de la persona. No hay ningún ser, distinto del hombre, que pueda dirigirse a su creador a través de la palabra. Si el hombre puede hacerlo es precisamente porque ha sido creado como persona. Esto no se efectúa en descrédito de la naturaleza. Este error solo puede terminar en un desequilibrio. La humanidad impone condiciones fundamentales a la persona que esta no puede dejar de lado. No porque sean una opresión sino porque lo humano representa el camino propio de la realización personal. La naturaleza constituye “un fundamento y un fin que no están puestos

²⁴ “El ser persona del hombre se predica de manera analógica respecto al ser persona divino. En este punto se debe tener en cuenta el hecho de que en la bimilenaria historia del pensamiento cristiano, la atribución del *analogatum princeps* varía de autor en autor. Algunos claramente sostienen que, desde el momento en que el ser persona se predica en primer lugar del hombre, se deben usar las cautelas cuando aquella categoría es atribuida a Dios. Otros sostienen que en realidad tal término posee su pleno significado únicamente en relación con Dios y que cuando es usado para significar la persona humana se incurre necesariamente en algún tipo de reducción o restricción” (Serretti en AA.VV, 2016, p. 67).

por la persona misma” (Spaemann, 1989, p.21) y que le son dados en vistas a su realización y plenitud. Al parecer, según la realidad que experimentamos hablamos del Amor, del Bien y la Verdad hacia lo que tiende nuestra actividad intelectual, nuestra libertad personal y toda nuestra existencia en forma integral.

Es precisamente por todo lo que se ha venido diciendo en este último acápite que es posible afirmar que cualquier postura reductiva, sea filosófica, psicológica, sociológica o científica, es insuficiente para dar razón de la radicalidad y de la profundidad del misterio de la persona.

Conclusión

Se ha hecho un largo recorrido por el itinerario planteado por Guardini para analizar la persona en su libro *Mundo y persona* (2004). A partir de él, se han ido contrastando las tesis del autor con algunas posturas que no terminan de afirmar la trascendencia de la persona por sobre lo objetivable de la naturaleza. Se ha visto que, aun siendo parte de su ser, la persona no puede ser definida a cabalidad ni por su individualidad, ni por su personalidad, ni tampoco por su actividad espiritual. Todas estas dimensiones hacen parte de la persona e indican su realidad profunda e inagotable. Es ese carácter de excedencia de lo personal sobre lo natural lo que nos ha llevado hacia la reflexión teológica. En ella, se ha dado un paso adelante en la búsqueda de la constitución metafísica de la persona. Constitución que en última instancia se resuelve a partir de la relación fundante que Dios instaura con el hombre. Una relación que no lo pone en contra de lo natural sino que, al contrario, convierte lo humano en su camino propio de realización. Este último paso ha ayudado a comprender que decir persona es entrar en un ámbito donde las categorías filosóficas se quedan cortas para expresar aquello que la constituye formalmente.

La unicidad de la persona estaría dada precisamente por una dinámica relacional que escapa a las categorías cosificantes y pone al hombre frente a la tarea de ser más persona y de humanizar el mundo. Por ello, se puede concluir con Guardini que:

El mundo ha sido hablado por Dios en dirección al hombre. Todas las cosas son palabras de Dios dirigidas a aquella criatura que, por esencia, está determinada a hallarse en relación de tú con Dios. El hombre está destinado a ser oyente de la palabra-mundo. Y debe también ser el que responde; por él todas las cosas deben retornar a Dios en forma de respuesta (Guardini, 2004, p.141)

Bibliografía

- AA.VV. (2016). *El misterio de la persona. Reflexiones antropológicas en la senda del Concilio Vaticano II*. Arequipa, Perú: U. C. S. Pablo
- Allport, G. W. (1937). *Personality: A psychological interpretation*. New York, EE.UU.: P. Hall
- Arana, J. (2015). *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*. Madrid, España: B. Nueva
- Aristóteles trad. Tomás Calvo. (1978). *Acerca del alma*. Madrid, España: Gredos
- Ascencio, J. G. (2018). Cinco pasos hacia la plenitud. El personalismo de Romano Guardini. *Quién*, (7), 19–47.
- Bostrom, N., y Yudkowsky, E. (2011). Dignity and Enhancement. En *Cambridge handbook of Artificial Intelligence* (pp. 1–20). Cambridge, Inglaterra: C. U. Press
- Changeux, J.-P. (1983). *L'homme neuronal*. París, Francia: Fayard
- De Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Argentina, Losada
- Fayos Febrer, R. (2010). La noción de persona en Romano Guardini. Ensayo sobre una teoría cristiana del hombre. *Espíritu*, 59(139), 301–319.
- Fayos Febrer, R. (2014). Bioética personalista en el pensamiento de Romano Guardini. *Cuadernos de Bioética*, 25(1), 159–168.
- Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México D.F., México: S. XXI
- Frankl, V. (2004). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona, España: Herder
- Galot, J. (1982). *¿Cristo! ¿Tú quién eres?* Madrid, España: C. de E. de T. Espiritual
- Garrigou-Lagrange, R. (1977). *El salvador y su amor por nosotros*. Madrid, España: Rialp

- Gevaert, J. (2001). *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Madrid, España: Sígueme
- Giacchetti, A. (2008). De la aceptación de sí mismo a la persona como fundamento en el pensamiento de Romano Guardini. *Persona y Cultura*, 6, 38–59.
- Gibu, R. (2013). La verdad de la persona a través del encuentro con lo religioso y el Dios revelado: reflexiones sobre la relación fe-razón. *Persona y Cultura*, 11, 31–46.
- Gibu, R. (2018). Devenir sí mismo y comunión. En torno al personalismo relacional de R. Guardini. *Quién*, 7, 103–118.
- Guardini, R. (1996). *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo concreto viviente*. Madrid, España: BAC
- Guardini, R. (2004). *Mundo y persona*. Madrid, España: Encuentro
- Guardini, R. (2006). *Persona e personalidad*. Brescia, Italia: Morcelliana
- Guardini, R. (2009). *El comienzo de todas las cosas: meditaciones sobre el Génesis*. Buenos Aires, Argentina: Agape
- Guardini, R. (2011). *Escritos políticos*. Madrid, España: Palabra
- Guardini, R. (2013). *La esencia del cristianismo. Una ética para nuestro tiempo*. Madrid, España: Cristiandad
- Kant, I. (1995). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México D. F., México: Porrúa
- Kasper, W. (2006). *Jesús, el Cristo*. Salamanca, España: Sígueme
- Ladaria, L. F. (2010). *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*. Salamanca, España: Trinitario
- López Quintás, A. (2009). La antropología relacional-dialógica de Romano Guardini. *Veritas: Revista de Filosofía y Teología*, IV (21), 219–244.
- Marcel, G. (2004). *Obras selectas II*. Madrid, España: BAC
- Marcos, A. (2017). Sentido y diferencia. Una reflexión sobre el sentido de la vida humana en la era tecnocientífica. *Pensamiento*, 73 (276), 425–444.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. París, Francia: Gallimard,

- Mosterin, J. (2006). *La naturaleza humana*. Madrid, España: Calpe
- Parfit, D. (1984). *Persons and reasons*. Oxford, EE.UU.: Oxford Press
- Pérez-Soba, J. J. (2004). *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad*. Madrid, España: F. de T. de S. Damaso
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Madrid, España: S. XXI
- Schmaus, M. (1960). *Teología dogmática I. La Trinidad de Dios*. Madrid, España: Rialp
- Singer, P. (2011). *Practical ethics*. Nueva York, EE. UU: C. U. Press, Ed
- Spaemann, R. (1989). *Lo natural y lo racional*. Madrid, España: Rialp
- Spaemann, R. (2010). *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien.”* Pamplona, España: EUNSA
- Tomás de Aquino, S. (1985). *Summa Theologiae. Ia IIae*. Madrid, España: BAC