

# EL CONCEPTO DE PERSONA HUMANA EN LA TRADICIÓN CRISTIANA Y SU PROGRESIÓN HASTA EL PERSONALISMO

*The Concept of Human Person within Christian  
Tradition and its Development up to Personalism*

*O conceito de pessoa humana na tradição cristã  
e sua progressão até o personal*

DIEGO A. BURITICÁ ZULUAGA\*

## Resumen

Hay un renovado interés en los asuntos concernientes a la persona humana desde distintos campos de las ciencias humanas. El concepto de “persona”, tan usado por las ciencias del espíritu, tiene una profunda raíz en la teología cristiana occidental que, muchas veces, es desconocido. Esta raíz cristiana, que ha configurado no sólo el concepto sino, además, una reflexión en torno al valor y dignidad del hombre, ha sido retomado por varias escuelas de pensamiento, entre ellos el personalismo, que influye de manera capital en el corpus teológico

\* Licenciado en Filosofía y Letras y candidato a Magíster en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). El ensayo hace parte de la investigación “Jesús y Nicodemo, la persona humana y el personalismo: nuevas perspectivas” presentada por el autor como tesis de grado para optar al título de Magister en Teología. Correo electrónico: buritica.diego@yahoo.es

Artículo recibido el 15 de abril de 2013 y aprobado para su publicación el 1 de julio de 2014



del pensamiento de grandes teólogos de los siglos XX y XXI. En la presente investigación se propone redescubrir el trasfondo cristiano del término y conocer la transformación del mismo en el transcurso del pensamiento occidental, marcado por una gran necesidad de afianzar el sentido de la vida. A través de una revisión cronológica y bibliográfica de los momentos más relevantes del pensamiento cristiano occidental, en los cuales hizo hincapié en el concepto propuesto, la investigación propone, en su conclusión, comprender la relevancia de la reflexión sobre el significado de la dimensión teologal-relacional de la persona humana en este tiempo.

### **Palabras clave**

Humanismo, Teología, Filosofía, Relaciones interpersonales, Persona.

### **Abstract**

Different fields of the humanities exhibit a renewed interest in issues concerning human person. The concept of “person”, which is widely used by the humanities, is deeply entrenched in Western Christian theology and such a fact is often unrecognized. This Christian root has not only shaped the concept, but has also promoted a reflection about the value and dignity of men which has been recovered by several intellectual traditions including personalism. The later has had a major influence on the theological corpus of important theologians of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> century. In the following paper, it is proposed to rediscover the Christian background of this term and study the transformation it has undergone throughout the history of Western thought, which has been characterized by an urgent necessity to provide meaning to life. Based on a chronological and bibliographical review of the most relevant moments of Christian Western thought, focusing on the concept of “person”, the paper aims to understand the relevance of reflecting on the meaning of the theological-relational dimension of the human person in our time.

### **Key Words**

Humanism, Theology, Philosophy, Interpersonal Relationship, Person.

## Resumo

Há um renovado interesse pelos assuntos concernentes à pessoa humana, a partir de distintos campos das ciências humanas. O conceito de “pessoa”, tão usado pelas ciências do espírito, tem uma profunda raiz na teologia cristã ocidental que, muitas vezes, é desconhecido. Esta raiz cristã, que configurou não apenas o conceito, mas também uma reflexão em torno do valor e da dignidade do homem, foi retomada por várias escolas de pensamento, entre elas o personalismo, que influi de maneira capital no corpus teológico do pensamento de grandes teólogos dos séculos XX e XXI. Na presente investigação se propõe redescobrir o cerne cristão do termo e conhecer a transformação deste no transcurso do pensamento ocidental, marcado por uma grande necessidade de garantir o sentido da vida. Através de uma revisão cronológica e bibliográfica dos momentos mais relevantes do pensamento cristão ocidental, nos quais se firmou o conceito proposto, a investigação propõe, em sua conclusão, compreender a relevância da reflexão sobre o significado da dimensão teologal-relacional da pessoa humana neste tempo.

## Palavras-chave

Humanismo, Teologia, Filosofia, Relações interpessoais, Pessoa.

## INTRODUCCIÓN

Se considera relevante hablar sobre el hombre, puesto que la teología, que busca responder a la pregunta por el lugar de Dios, tiene un eje antropológico. Así, Dios se ha querido revelar, más aún, ha tomado la forma humana para darse a conocer en la plenitud de los tiempos (cfr. Hb. 1,2). Entonces, no sólo es pertinente sino necesario para la teología mirar al hombre como realidad fundamental de su quehacer como ciencia, y dirigir su esfuerzo hacia la comprensión y defensa de su dignidad. La base de una antropología teológica, como de cualquier ejercicio teológico, está en la reflexión sobre el mensaje de la Palabra de Dios para el ser humano puesto que la Escritura, como norma normativa, siempre proveerá de caminos para la comprensión de la realidad humana en sus múltiples facetas.

Este decir no es meramente conceptual, también es un decir simbólico, por tanto, abarcante, sugerente y propositivo. En la incapacidad de decir “hombre” en toda la extensión de la palabra, el dato revelado no impone teorías, más bien presenta experiencias que se vuelven paradigmáticas y, a su vez, normativas. Pero dicha normatividad del dato revelado se actualiza y expande en el ejercicio de la interpretación.

Para comprender a Dios, la teología ha puesto sus ojos en el hombre, y para comprender al hombre, la filosofía ha puesto sus ojos en Dios. En este camino de comprensiones, la tradición cristiana propuso el término “persona”, para acercarse al misterio trinitario y éste mismo fue retomado posteriormente por la filosofía para acercarse al misterio humano. Conociendo, por tanto, el origen del concepto, se podrá hacer una comprensión más global de la expresión.

## **EL NACIMIENTO DEL CONCEPTO “PERSONA” EN LA ÉPOCA PATRÍSTICA**

Si se hace una arqueología del concepto, se descubre en la teología patristica el uso del término *persona*. Siguiendo la reflexión de J. Ratzinger, podríamos hablar de dos estadios en la utilización del término:

1º Desde la exégesis bíblica: en la antigüedad ya se había empleado una forma particular de interpretar los textos poéticos. Esta técnica se conoce como “exégesis prosopográfica”, en la cual se trataba de descubrir los roles, con formas de personas, creados por el autor de un poema o un escrito antiguo, como artificio literario para darle fuerza a la narración. En la antigua dramaturgia griega el concepto había sido utilizado. El “prosopón” (προσωπὸν) era la máscara que “escondía el rostro del actor y hacía resonar la voz fuertemente” (Lucas, 1999, p. 264). Los padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos utilizan la misma técnica de interpretación y descubren, en varios pasajes de la Biblia, la aparición de este fenómeno. Es así como Justino (100/114 – 164/168 aprox.), leyendo los relatos de la creación y algunos salmos, descubre el uso de roles o *prosopas*, en algunos pasajes, en los cuales Dios habla en plural, pero, como lo analiza Ratzinger

(1976), propone que éstos son más que artificios literarios y manifiesta allí una existencia real del rol: “El recurso literario de hacer aparecer roles que con su diálogo vivifiquen la acción, descubre al teólogo aquél que juega aquí un verdadero “rol”, el logos, el prosopón, la persona de la palabra, que es algo más que “rol”, que es persona” (p. 168).

2º Desde las disputas trinitarias: Para los primeros teólogos, la reflexión giraba en torno a Dios, su preocupación fundamental es defender la fe y edificar sus bases desde el discurso imperante en el medio en el que vivían. El lenguaje filosófico es un lenguaje necesario para los padres de la Iglesia y su urgencia consistía en la necesidad de justificar la fe en el Dios de Jesucristo con las categorías que tenían a la mano. Si la fe cristiana hubiera seguido anclada al mundo judío, seguramente usaría la Torá como instrumento único de justificación y explicación, pero, por salir de las fronteras del judaísmo, los primeros cristianos se enfrentaron a un mundo hostil y diverso, no sólo por las costumbres sino en términos de pensamiento. Era necesario, por tanto, realizar una especie de purgación de dicho método para explicar la fe: la Torá ya no es suficiente para hablar de esta perspectiva, había que llevarla a estadios distintos, como el del discurso filosófico, eso sí, haciendo las debidas salvedades. En realidad, no fue un ejercicio novedoso para los cristianos porque ya en el siglo I, Filón de Alejandría trató de hacer una síntesis entre el pensamiento judío y la filosofía griega e hizo comentarios principalmente del Pentateuco con la versión de los LXX. El mismo Tertuliano (Cartago, 155 - 220 aprox.) supo hacer del latín una lengua teológica, acuñando fórmulas cuyo valor es permanente (cfr. Ratzinger, 1976, p. 166). Pues bien, “de la teología, que es estudio sobre Dios, brota la antropología, estudio sobre la persona” (Díaz, 2001, p. 19).

La definición del concepto *persona* nos remonta entonces hasta la época patrística cuando, en el marco de las discusiones trinitarias y como respuesta a las herejías resultantes de la configuración del dogma trinitario, se retoma y resignifica un término propio del mundo de la dramaturgia griega. El término *persona* se convirtió en una forma conceptual adecuada en la definición del dogma cristológico, en el cual se proclama la realidad de una persona divina subsistente en dos naturalezas (humana y divina) y a su vez del dogma trinitario cristiano, el cual sostiene la realidad de un solo Dios subsistente en tres personas (Cfr. Lucas, 1999, p. 264).

Tertuliano, quien desempeñó un determinante papel en la definición de dicho dogma y, para referirse a la distinción dada entre las tres personas divinas, es el primero que utiliza el término griego “prosopón” (προσωπὸν) *persona* para referirse a la Trinidad, en sentido de distinción, no de división, “entendidas como la presentación concreta de un individuo en cuanto tal” (Kelly, 1960 citado por Padovese, 2000, p. 84). (Cfr. Quasten, 2001, p. 622).

Por otra parte, Basilio el Grande (Cesárea, 330–379 aprox.), entre los padres griegos, bastante reconocido en la defensa del dogma trinitario, utiliza la palabra *persona* sin ningún problema, ajusta la distinción entre *hypostasis* y *ousia*, para hacer una comprensión del misterio trinitario:

Es indispensable saber con claridad que, así como quien deja de confesar la comunidad de esencia o de sustancia cae en el politeísmo, así también, quien no reconoce la propiedad de *hypostasis* se deja arrastrar al judaísmo. Porque es preciso que nuestra mente se apoye, por decirlo así, sobre una sustancia y que, después de formarse una impresión clara de sus características, llegue al conocimiento de lo que desea. Porque supongamos que no advertimos la paternidad ni tenemos en cuenta a aquel de quien se afirma esta propiedad: ¿cómo podremos admitir la idea de Dios Padre? Pues no basta enumerar las diferencias de persona (προσωπὸν) hay que confesar que cada persona (προσωπὸν) existe en una sustancia verdadera, en una *hypostasis* real. (Basilio Magno, Ep. 210 citado por Qasten, 2001, p. 253)

Otro padre capadocio, Gregorio de Nacianzo (330–390 aprox.), utiliza también el término (προσωπὸν) sin importar la confusión con el término *hypostasis*:

Tres, en cuanto a propiedades o *hypostasis*, si alguno prefiere llamarles así, o personas (προσωπὸν) pues no reñiremos por cuestión de palabras, siempre que las sílabas tengan el mismo significado; pero uno solo en cuanto a la sustancia, es decir, en cuanto a la divinidad. (Gregorio de Nacianzo, Or. 39,11 citado por Quasten, 2001, p. 277)

Por su parte, Agustín (Hipona, 354–430) considera el término *persona* como un simple vocablo usado para decir qué es la Trinidad. Aun así, recoge en *De Trinitate* su reflexión sobre el sentido teológico de *persona* básicamente

como relación, capacidad de apertura y diálogo. Lo propio entonces de la persona para Agustín es lo relacional y lo relativo, que une al Padre con el Hijo y con el Espíritu Santo (cfr. Morgan, 2007). El diálogo es otro componente en la noción de persona en Agustín, tanto con el tú individual como con el Tú trascendente (Dios).

Así pues, en el contexto de los escritos patrísticos, el concepto entonces fue adquiriendo un nuevo sentido después de surgir como una respuesta a la necesidad del cristianismo de comprender y comprenderse dentro del contexto del pensamiento antiguo, descubriendo en la filosofía griega, con su terminología y esquemas, un camino acertado para expresar su fe. Es necesario también tener en cuenta otros términos que ayudaron a entender el alcance del concepto “persona”, pues en el transcurso de las disputas teológicas, su sentido más antiguo (prosopón: máscara) perdió valor y se identificó con el término griego *hypostasis*, el cual fue traducido al latín directamente con el término *substantia* (Cfr. Lucas, 1999, p. 265) cuyo significado es “fundamento”, es decir, lo que es, lo que está directamente en oposición a las apariencias, y que se encuentra detrás de.

## La época medieval

El medioevo, lejos de los primeros conflictos dogmáticos del cristianismo, cuando ya se ha definido la identidad de las tres personas divinas, el sentido de *persona* se traslada desde el campo de la teología hasta el campo del humanismo. Pero habrá de ser la reflexión cristológica la que aporte un matiz relevante a la definición en la edad media.

Aunque la teología siguió muy confiadamente la definición de persona que Boecio aportó en su obra *De duabus naturis*, como “*rationalis naturae individua substantia*”, ésta sigue estando muy cercana del pensamiento griego, el cual consideraba la cuestión desde el plano de la esencia, en contraste con el pensamiento de Ricardo de San Víctor, quien propuso una definición de *persona* desde la perspectiva de la existencia: “*sipiritualis naturae incommunicabilis existentia*” (Cfr. Ratzinger, 1976), esto es, lo concreto del ser humano verificado en las relaciones y acciones propias de su ser y además, asumiendo la influencia del derecho romano, es una existencia

incomunicable, que salvaguarda la individualidad de cada persona. Por el mismo sendero, el beato Juan Duns Escoto dirá: “*Ad personalitate requiritur ultima solitudo*” (Ord. III, q. I (ed. Viv. XIV, 45<sup>a</sup> Cfr. García de Armellada, 1987, pp. 106-124). La incomunicabilidad aquí no es de tipo jurídico, sino de orden metafísico.

Por su parte, Santo Tomás de Aquino (1225–1274) no hace un gran aporte a la definición de persona, sino que se repliega sobre la de Boecio, acentúa su reflexión en la línea del ser, sin abandonar el asunto de la esencia. Pero también Santo Tomás encuentra dificultad en la definición de persona y acepta la limitación del lenguaje filosófico y en general de la razón para lograr dicha definición. Dice Fuster:

No existe entonces, para el Aquinate, concepto de persona, porque la persona no es una esencia, pero también capta que la esencia racional del hombre también constituye a la persona. Aquí radica la paradoja, el misterio y el gran desafío para el pensamiento. (2010, p. 95)

Quizás no fue intención de los medievales reflexionar sobre la dignidad de la persona humana específicamente hablando, aunque sería inaudito pensar que desconocen o desprecian dicha dignidad. Será en el período siguiente, en el Renacimiento, cuando se madure conceptualmente la categoría de *persona* para defender su dignidad, desligándola del asunto meramente religioso y pensándola desde otras ópticas. En esto, el arte renacentista, en el descubrimiento de las formas, tendrá una influencia especial en el pensamiento de la época.

## **El Renacimiento**

Se piensa el Renacimiento como una alta valoración del pasado griego y latino, oculto durante la larga medievalidad, cuyo eje fundamental es “el hombre mismo como centro, considerado como ser racional y sensitivo” (Díaz Novoa, 2009, p. 55). También se le puede considerar, junto con Miguel Granada, como el retorno a la edad de Oro, recurriendo a la forma como la Florencia del siglo XV interpretaba el movimiento cultural que estaba viviendo (Cfr. Granada, 2000).



Petrarca es, por tanto, quien formula por primera vez la contraposición entre la Antigüedad precristiana luminosa y una edad oscura de tinieblas que se extiende hasta el presente; quien, más allá de motivos religiosos y políticos, identifica en la cultura escolástica universitaria el componente cultural (radicalmente negativo) de la edad oscura; quien concibe su actividad cultural como una batalla consciente –y de resultado incierto– contra la cultura de las tinieblas en pro de la resurrección o ‘re-nacimiento’ de la luminosa cultura antigua. (Granada, 2000, p. 29)

Se consideraban humanistas quienes se dedicaban, de modo específico, al descubrimiento de dichos tesoros de las dos grandes civilizaciones antiguas que marcaron el pensamiento y arte de Occidente (Grecia y Roma). El humanismo, iniciado específicamente en el renacimiento, fue, en ese momento particular, una cuestión de libros, de traducciones y de descubrimiento. La lectura y traducción de los clásicos (Platón, Aristóteles y Séneca en la filosofía, Herodoto, Tácito, Tucídides y Suetonio en la historia, Homero, Lucrecio, Tibulo y Petronio en la literatura, entre otros) ocupa gran parte del oficio de los llamados humanistas, y con ello, el redescubrimiento del griego, sus riquezas y, por supuesto, una nueva interpretación de la historia y una nueva cosmovisión. Esto tendrá influencia en las artes, un vehículo de expresión altamente poderoso de los valores renacentistas, con todas las implicaciones que supuso en una nueva mirada sobre el cuerpo humano.

Desde la perspectiva filosófica, el Renacimiento buscó una reivindicación del hombre como *persona*, es decir, como individuo, como sujeto creador, y pretendía rescatar del dominio de la teología la reflexión sobre el ser humano, de modo específico la idea de superioridad en el ámbito de lo creado por ser animal racional. Si bien es cierto que la teología había sentado los presupuestos de la reflexión sobre el ser humano (como antropología teológica) ésta alcanzará un desarrollo sistemático hasta la modernidad, pues era necesario pasar por la óptica propia del Renacimiento para hacer una comprensión más completa. Los renacentistas piensan al hombre no solamente desde la dimensión religiosa, acento propiamente medieval, sino que ponen un particular interés en la mundanidad o terrenalidad del ser humano.

No se podría hablar de un olvido o rechazo de la trascendencia: no sobran los motivos religiosos, las referencias a conceptos y temas derivados de la teología que vienen muy bien a las reflexiones renacentistas (vr.gr. el término *persona*) y ni qué decir de las disputas entre distintas corrientes de pensamiento, actitud propia de los renacentistas, derivada de las preguntas fundamentales de la Patrística y del estilo propio de las escuelas catedralicias y de las posteriores universidades medievales (cfr. Abbagnano, 1994), sino, más bien, de una ampliación de la perspectiva, como ocurría con el arte.

Dice Rubenstein:

El mundo de los humanistas era un mundo en el cual los conceptos cristianos tradicionales se impregnaron de una luz desconocida, procedente de la filosofía pagana. El resultado no fue un rechazo de las ideas cristianas, sino un intento de reinterpretación, de descubrir una armonía básica subyacente a todas las religiones y a todas las filosofías. (Hay, 1969, p. 26)

Entre los grandes humanistas renacentistas destacamos a Pico Della Mirandola, quien a través de la *Oratio de hominis dignitate*, hace una declaración de la alta dignidad de la persona, retoma elementos propios de la teología medieval, pero lleva su argumento a estancias más arriesgadas, como la indeterminación en el destino de cada ser humano, por su carácter racional, capacitándolo para responder, de manera particularísima, a las vicisitudes propias del destino, distinto a la determinación instintiva propia de los animales. Lo relevante aquí es el uso de la razón en dicha indeterminación. Por supuesto, aquello de “naturaleza indeterminada” no sonaba muy bien a las autoridades eclesiásticas de la época, tal vez demasiado liberal, razón por la cual Della Mirandola sufrió algunas persecuciones y fue requerida su retractación.

La reflexión sobre la persona humana fue más allá de los términos en los que se planteó en el principio (teológicos), y hace énfasis en su carácter relacional. Por lo menos en el Renacimiento, la idea de *personae*, referido al ser humano, trata de establecer los criterios suficientes y necesarios para demostrar la relevancia de éste en la creación por encima de las demás criaturas. Comentando la “Oratio” de Della Mirandola, dice Papacchini:

A juicio del filósofo humanista, el hombre es el único ente con el poder y la capacidad de llegar a ser lo que puede, quiere y debe ser. A diferencia de los animales, atados a las leyes del instinto, el hombre se caracteriza por su libertad, concebida no como libre albedrío, sino en un sentido más originario como posibilidad de elegir y forjar su propia naturaleza y su destino. (1997, p.115)

## EL RENACER DE LA NOCIÓN DE *PERSONA* EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

El paso de lo moderno a lo contemporáneo siempre será un asunto discutible. No es posible delimitar, con respecto al pensamiento, el cambio de un período a otro de manera categórica, puesto que las ideas pasadas perviven en el pensamiento actual, las categorías se revitalizan, se reinventan o se reciclan, de suerte que podríamos hablar de nuevas perspectivas o enfoques, más que de nuevas ideas. Además, no se pueden desconectar las ideas de las circunstancias históricas, políticas, culturales, económicas, etc., que proveen el pensamiento humano de nuevos conflictos, nuevos retos, nuevos cuestionamientos y generar, entonces, diversas respuestas, y de ellas corrientes o escuelas.

### Contexto histórico

En términos generales, se considera el pensamiento contemporáneo como una postura crítica frente al idealismo alemán y su suprema ambición racionalista (cfr. Cruz, 1991), ya sea para atacarlo o para acogerlo.

Ocurre, en el pensamiento contemporáneo, un cambio de perspectiva frente a la persona humana. El sujeto cartesiano, aunque se refiera al sujeto humano, no puede ser identificado con la *persona* de la cual ha hablado la tradición cristiana, tanto medieval como renacentista. El sujeto de la modernidad “es el yo, el espíritu de la conciencia como principio determinante del mundo del conocimiento o de la acción” (Abbagnano, 1994, p. 1103). La diferencia radica, particularmente, en lo relacional, poco relevante en el sujeto de la modernidad, pero vital en la comprensión de la *persona*.

Desde el Renacimiento se había utilizado el término en un sentido ético-político que insistía “en el valor absoluto de la persona y en sus relaciones de solidaridad con otras personas” (Abbagnano, 1996, p. 913).

A finales del siglo XIX se aparecerán varias corrientes de pensamiento, escuelas, movimientos, etc., cada una de ellas trata de responder a los desafíos enfrentados por la humanidad en los ámbitos económico, cultural y político. Esto, de una manera más contundente, ocurre con el personalismo, cuyo interés no es sólo el de la especulación, método propio de las tradiciones filosóficas, sino el de la respuesta a los acontecimientos de su propia época, la cual había puesto en entredicho, de una u otra forma, el valor de la persona humana.

Sin una pretensión enciclopédica, se hace necesario dar un vistazo a los sucesos iniciales del siglo XX para comprender esta corriente y su pregunta fundante. Particularmente esta reflexión se detendrá en tres fenómenos que han determinado la reflexión contemporánea sobre el valor de la persona: el positivismo, el capitalismo y el marxismo.

## **El positivismo**

Considerado como “una corriente compleja de pensamiento” (Reale & Antiseri, 1995, p. 271) que se basa en el auge y entusiasmo producido por la ciencia positivista y la idea del progreso humano, cada vez más rampante y materialista. La revolución industrial trajo consigo el avance a gran escala de los instrumentos necesarios para la solución de los problemas prácticos que había puesto en jaque a la humanidad siglos atrás (enfermedades, hambrunas, inaccesibilidades, etc.)

Desde sus inicios, la ciencia experimental y su método se convirtieron en la lente por medio de la cual se observó el mundo para luego transformarlo. Todo conocimiento debía adoptar los cánones del saber positivista para no caer en el descrédito de la falta de rigurosidad e inseguridad que suponía. Así, cada saber se especializó en su área e hizo aportes al progreso de la humanidad. Las matemáticas, la geometría, la física y todas sus aplicaciones,

la biología, en general las ciencias naturales, consideradas como ciencias exactas, tienen una repercusión inmediata en las nacientes ciencias humanas, que crearon, de la misma manera, un método riguroso para ser consideradas ciencias y de ese modo, en el mismo nivel de las ciencias exactas, hacer predicciones e intervenciones de la realidad de manera acertada.

Después de la Segunda Guerra mundial la humanidad experimentó un desencanto seguido de un sentimiento de desconfianza ante la idea del progreso generalizada por el positivismo científico y la revolución industrial. Los avances científicos no solamente no fueron capaces de traer el avance prometido sino que aumentaron los males porque produjeron fuerzas de exterminio utilizadas en la guerra. Surgen las preguntas sobre la validez y la pertinencia del saber positivo para comprender el fenómeno humano y encauzarlo en un camino de restauración después de la debacle bélica de la II Guerra Mundial, se enfrentan los prejuicios que el saber científico había inculcado hacia las dimensiones trascendentes de la persona.

## **El capitalismo**

De la mano con el positivismo es necesario considerar al capitalismo como otro fenómeno determinante en el resurgimiento de la pregunta por la persona en el pensamiento contemporáneo. Aunque no es un fenómeno exclusivamente del siglo XIX y XX, llegó a su punto más alto con la revolución industrial. Se podría considerar la historia del capitalismo unida a las nuevas formas de comercio, de acumulación de capital, representado en fuerzas de producción que luego serán nuevas formas de conquista. Dice Michel Beaud: “capitales, mercancías más abundantes, bajeles y armas: estos son los medios del florecimiento del comercio, de los descubrimientos y las conquistas” (1984, p.22).

En el siglo XIX, el capitalismo encuentra en la revolución industrial el empuje suficiente para llegar a ser el sistema de producción más impactante en toda Europa, iniciado por Inglaterra. Esto supone, además, el florecimiento de la industria pero, a la vez, el surgimiento de la clase obrera, en algunos casos los simples trabajadores, entre los que se cuentan mujeres y niños, sometidos a largas jornadas de trabajo, a disciplinas industriales

extremadas, más de 13, 14 y hasta 16 horas de trabajo. Debido a este trato inhumano recibido, al desarraigo, a la inestabilidad, ni siquiera configuran una clase en sí (cfr. Beaud, 1984, p. 104).

El capitalismo defendía la libertad del individuo en su capacidad de producción y de acumulación de capital, pero no creó un sistema que asegurara el acceso de todos a los medios de producción, al contrario, creó una sociedad cada vez más polarizada, más miserable y desigual, en cifras y oportunidades. “Se optaba, en pocas palabras, por la ley del más fuerte” (Burgos, 2000 b, p. 18).

## **El marxismo**

Frente al capitalismo, y su ideología liberal, aparece el marxismo como una forma de comprender y organizar la sociedad. Marx fue, sobre todo, un crítico de la filosofía y el pensamiento de su época e hizo un análisis exhaustivo del capitalismo industrial y los graves problemas de explotación ya evidenciados. Como resultado aparecería una nueva ideología que pretendía hacer contrapeso a dicho sistema de producción. El marxismo planteó la necesidad de abolir el capitalismo y su idea de propiedad privada, como sistema de acumulación del capital y de los medios de producción del mismo en unos pocos, generadora de miseria, explotación y marginación, y propuso realizar el cambio de un sistema social comunista, en el que se elimine la propiedad privada, se le entregan los medios de producción al Estado, que sirve como garante de la equidad en la producción y uso de los recursos y las ganancias y se eliminarían los males producidos por el capitalismo. Dicha transformación sólo se lograría por medio de la revolución proletaria, es decir, el manejo y el control de los medios de producción por parte de la clase trabajadora para lograr la igualdad de los individuos para acabar con las clases sociales.

El análisis marxista de la sociedad se basó en la preponderancia del factor económico sobre los hechos humanos. En esto, el aporte de K. Marx es muy valiosa, aunque algunos aspectos de sus análisis y estudios estén revaluados y casi que han perdido vigencia (como el análisis del valor del productos, su pretensión predictiva en el los ámbitos político, cultural y

económico, (cfr. Reale & Antiseri, 1995, p. 194-196) pero las posteriores interpretaciones y aplicaciones de las teorías marxistas llegaron hasta el extremo de toda ideología, tratan sus escritos como verdades religiosas que deben ser aplicadas sin ningún análisis o revisión crítica. Se evidencia, en muchos casos, la negación de la personalidad del hombre, sobre todo por el afán de dominio y control del poder sobre todo en los países que asumieron el socialismo marxista como programa de gobierno convirtiéndolo en “cínica y cruel maquinaria que sólo buscaba perpetuarse en el poder” (Burgos, 2000a, p. 20).

## **El personalismo**

Se ha acuñado el nombre de *personalismo* a una corriente de pensamiento, más que a una escuela, identificada abiertamente con la fe católica y que busca reconsiderar el valor de la persona y que deja entrever, en primer lugar, la crisis de la humanidad por las quimeras de sus progresos y el abandono de los fundamentos íntimos de la persona por el espejismo de los resultados. Dicha crítica también está presente en las filosofías existencialistas del siglo XX, pero sus posturas serán distintas de las propuestas por los personalistas.

Dice Mounier con respecto a dicha crisis:

Históricamente, la crisis que nos solicita no tiene las proporciones de una simple crisis política ni de las crisis económicas profundas. Asistimos al derrumbamiento de una zona de civilización nacida a fines de la Edad Media, consolidada al mismo tiempo que minada por la era industrial, capitalista en su estructura, liberal en su ideología, burguesa en su ética. Participamos en el alumbramiento de una civilización nueva, cuyos datos y creencias aún están confusos y mezclados con las formas desfallecientes o con los productos convulsivos de la civilización que se borra (Mounier, 1992, pp. 586-587).

Dentro del personalismo se debe considerar fundamental el aporte de varios pensadores, no solamente porque sientan las bases teóricas sino porque aclaran términos y abren caminos conceptuales explorados más detenidamente por los que llamamos personalistas. En este sentido, Kant

es considerado precursor (cfr. Burgos 2000a) porque en la *Fundamentación metafísica de las costumbres*, afirma el valor absoluto de la persona, distinguida esencialmente de las cosas.

Más cercano aún está Kierkegaard, no sólo por sus planteamientos sobre el valor de la existencia de cada individuo, en oposición al sistema hegeliano que diluye la persona en la idea del espíritu absoluto, sino porque además afirma, sin ningún temor, el carácter específicamente cristiano de dicho valor. Al contrario de lo planteado por Hegel, quien considera que el individuo pierde su relevancia frente a lo absoluto, para Kierkegaard es la relación personal con Dios lo que otorga el valor fundamental de la vida de cada individuo. La apertura a lo trascendental, como dimensión cardinal de la persona, es la que permite el despliegue de todas sus posibilidades y capacidades.

Vale la pena considerar también una corriente de pensamiento muy específica, conocida como el *Espiritualismo francés* que “insistió en el tema de la persona para reaccionar frente a las tendencias intelectuales y sociopolíticas que trataban al hombre simplemente como un objeto de estudio científico o lo reducían a su dimensión económica” (Burgos, 2000a, p. 35).

Con estos antecedentes se abre el camino propiamente el personalismo o filosofía personalista. Por supuesto, no todo pensamiento sobre la persona humana puede ser considerado como personalismo.

## **EMMANUEL MOUNIER Y EL DESARROLLO DE SU PENSAMIENTO PERSONALISTA**

La figura de Emmanuel Mounier tal vez no es la más relumbrante en el ámbito de la filosofía europea, quizá porque su interés, más que teórico o académico, es práctico. Se podría reconocer a Mounier más como el apóstol de una causa que como un filósofo.

Mounier, al descubrir el pensamiento comprometido de Péguy, siente un renovado interés por la filosofía. Opta por alejarse de la vida



académica y se dedica a difundir las ideas de un cristianismo pensante pero comprometido, crítico y activo, que proponga nuevas formas de vivir los valores evangélicos en una sociedad cada vez más marcada por la crisis en todos los ámbitos.

En 1932 funda la revista *Esprit*, bastión del pensamiento personalista, desde donde publican grandes pensadores que comparten las ideas de Mounier. El personalismo, más que una línea de investigación o una corriente de pensamiento, se convierte en una causa a la que Mounier le dedicaría el resto de su vida.

Las obras más destacadas de Mounier son *Revolución personalista y comunitaria* (1935), *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936), *¿Qué es el personalismo?* (1947) y un año antes de morir publicó *El personalismo* (1949).

En estas obras presenta el fundamento del pensamiento personalista, aproxima algunas definiciones, de las cuales Mounier no es muy afecto porque no pretendía reducir la persona a un concepto definitorio que encierre o encasille. Aun así, se plantea algunos rasgos que puedan ayudar a comprender la realidad del ser humano como persona. “Llamamos personalista a toda doctrina, a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo (Mounier, 1967a, p. 9).

Se evidencia la influencia de Maritain sobre todo en lo que respecta a la noción de “personalismo comunitario”, en tanto que se comprende la persona desde su carácter relacional y, por lo tanto, constructor de comunidad, desde donde se define y se entiende.

Por supuesto, su abierta postura cristiana hace que dedique una especial atención a encontrar y poner en evidencia la raíz fundamentalmente creyente de su pensamiento y de su acción. La obra *Personalismo y Cristianismo* da cuenta de ello porque presenta el mensaje de Cristo como la forma más elevada y acertada de comprender al ser humano, siempre desde el misterio. Dice Mounier:

Si la persona del cristiano está constituida por la vista de una intención divina singular prolongándose en un diálogo inexpressable de anticipos y respuestas entre una voluntad libre y la insondable acción de la Providencia, su sabor será por definición inaccesible y la esencia inexpressable (1967b p. 291).

## **EL PERSONALISMO DE WOJTYLA Y RATZINGER**

La aparición del pensamiento personalista en el mundo de las ideas en Occidente atrajo a muchos pensadores con una fe común: el cristianismo. Aunque de diferentes extracciones, ocupaciones e inclusive con distintos métodos, cada uno de ellos, con la recolección de criterios comunes de la reflexión sobre el valor de la persona humana, ha vigorizado un punto de partida y elemento transversal a la vez, la persona, para la reflexión sobre tantos y tan variados asuntos relevantes en esta época que se debate en la tensión entre el valor de las cosas y el de los seres humanos.

### **Karol Wojtyła**

Una de las grandes figuras en el mundo del pensamiento personalista es, sin lugar a dudas, Karol Wojtyła/Juan Pablo II (1920-2005).

Wojtyła hace una propuesta fundamental, ya atisbada por los personalistas anteriores pero sin una fundamentación teórica clara: la necesidad de recuperar la investigación metafísica para la comprensión de la persona. Lo hace desde el reconocimiento de dos órdenes que componen el discurso sobre el hombre en el pensamiento contemporáneo: el orden biológico y el orden existencial. Para Wojtyła, la negación de la metafísica, empeño llevado a cabo desde el siglo XVII, reduce el conocimiento del ser humano al orden biológico, que si bien es necesario, no deja de ser recortado, porque excluye, en definitiva, cualquier pregunta por el sentido de la vida misma. La biología, como cualquier ciencia natural y, en últimas, el mismo empirismo, en el que cae toda ciencia, sólo reconoce las causas mecánicas de la acción del hombre, y sólo puede dar explicación de la realidad desde

este presupuesto. Pero cualquier inquietud por el fin último de la acción humana, cualquier *telos*, queda de entrada desvirtuado, porque el orden biológico no tiene las herramientas (en este caso metafísicas) que posibiliten respuesta alguna.

La obra de K. Wojtyła está inspirada fundamentalmente por Max Scheler. En él encuentra un fundamento sólido de su pensamiento personalista, particularmente en el método fenomenológico, asume algunas ideas y revisa otras, por ejemplo, su sistema ético. Aun así, el pensador polaco se siente deudor del personalismo del pensador alemán, sobre todo en lo que respecta a la idea de persona individual (cfr. Colosi, 2008).

En su obra *Persona y Acción*, Wojtyła describe la experiencia de la acción humana desde el bastión de libertad que define a la persona, en la medida en que toda acción la tiene como presupuesto. No se comprende solamente como una capacidad de elegir entre una y otra cosa, sino, sobre todo, como la experiencia de actuar de quien se autodetermina. La libertad es la capacidad de autodeterminación que posee toda persona y que lo constituye como tal. “Todo ‘yo quiero’ auténticamente humano, es un acto de autodeterminación; y lo es no en abstracto y con independencia de la estructura dinámica personal, sino, todo lo contrario, en cuanto contenido firmemente arraigado de esta totalidad estructural” (Wojtyła, 1967, p. 124).

El hombre no sólo se representa la humanidad sino que la experimenta como parte de sí mismo, desde su propio interior. Esta experiencia de humanidad se da de una manera más honda por medio de la acción, en la que el hombre se descubre como causa eficiente del mundo en el que vive. La acción revela a la persona misma, en la medida en que allí se ponen los componentes más fundamentales de su constitución: la libertad y la razón.

## **Joseph Ratzinger**

Una de las figuras descolantes del pensamiento teológico de esta primera parte del siglo XXI, sin duda alguna, es Joseph Ratzinger/Benedicto XVI (1927).

Desde su trabajo como profesor universitario y, sobre todo en su gran obra *Introducción al cristianismo* (1968), muestra la notabilidad que tiene para él la comprensión de la persona humana desde la reflexión teológica. Muestra el cardenal Ratzinger que la teología también da luces invaluable para acceder al conocimiento del ser humano. Los enunciados más relevantes al respecto serán tocados en el siguiente numeral de este capítulo.

En otras obras y momentos de su trabajo académico, como las conferencias pronunciadas en Tubinga y Münster, tituladas “*El problema de la transustanciación y la pregunta sobre el sentido de la eucaristía*” y “*El concepto de persona en la teología*” respectivamente, profundizó también en el asunto sobre la persona, más aún, sobre la génesis del término *persona*, y cómo logra abrirse paso en la teología para expresar el misterio de Cristo. Esto, además, lo lleva a concluir que si el cristianismo entiende a Dios como persona, concepto con el cual se expresa fundamentalmente la idea de diálogo, entonces Dios es relación, por lo tanto, la persona (humana) es relación y se comprende desde la relación. La *imago Dei* expresada por Marcel encuentra en Ratzinger un completo teológico más profundo. Ratzinger abre el camino de una antropología teológica con presupuestos personalistas muy claros.

Para J. Ratzinger, la noción de persona surge directamente de la teología, desde las preguntas ¿qué es Dios? Y ¿quién es Cristo? De esta manera, la reflexión da como resultado algunos aportes relevantes para el pensamiento, tales como la comprensión del fenómeno humano en su extensión, la dimensión estética y jurídica del ser humano en relación con la diferencia entre lo humano y lo animal, las condiciones y particularidades propias de la persona en convivencia, entre otras, asuntos de los cuales se ocupa específicamente la antropología filosófica y teológica (cfr. Ratzinger, 1976, p. 165).

## **A MODO DE CONCLUSIÓN: DIMENSIÓN TEOLOGAL-RELACIONAL DE LA PERSONA**

A continuación, y para concluir esta investigación, se considerará un aspecto de la definición de persona que encuentra eco en las grandes líneas de pensamiento antropológico: la persona como abierta y en relación

con lo trascendente. Ya lo habían planteado de una manera categórica los pensadores personalistas de la primera mitad del siglo XX.

La antropología teológica despliega, de una manera más puntual, este asunto y considera a la persona desde dicha dimensión teológica. En la monumental obra *Mysterium Salutis*, Johannes Feiner propone algunas definiciones para este propósito:

Según su esencia concreta total y única, el hombre debe su existencia a la libre acción creadora de Dios, que le ha elegido y creado para ser su compañero libre. Ese compañero de diálogo de Dios, al que el mismo Creador ha querido hacer bisexual, tiene su origen, como todos los demás seres vivientes, en la materia de esta tierra, pero se diferencia radicalmente de los animales porque sólo él ha recibido la capacidad y la vocación de responder con obras y palabras a la llamada de Dios y se encuentra por eso sólo él en relación inmediata con el Señor absoluto del mundo... esa relación con Dios es algo tan fundamental para la existencia humana, que el hombre no puede prescindir de ella en ningún momento de su historia; por el hecho de haber sido querido por Dios como compañero *libre*, podrá afirmar o negar esa relación, pero ésta será siempre el fundamento más hondo de su existencia. (1974 p. 470)

Para la antropología cristiana, la capacidad del hombre de ser compañero de Dios hace parte de su esencia. La palabra revelada habla del hombre como compañero libre, capaz de entrar en diálogo con Dios y desde el cual descubre el sentido de su existencia. Pero el drama de la existencia humana se hace evidente en la capacidad para rechazar esa comunicación con Dios, por eso es compañero *libre*. Aun así, en medio de la posibilidad de rechazar este diálogo abierto con su creador, la grandeza de su existencia radica en esa capacidad de establecer un diálogo con Dios como con su otro. El hombre, finalmente, reconoce su ser por la presencia de un "otro", un interlocutor para dialogar. La revelación cristiana confiere al hombre, la capacidad de encuentro con el "otro", la alteridad, como condición necesaria para la radical comprensión de sí mismo.

Sobre la forma como se expone el asunto de la creación, en Gn 1-2, ya queda claro para la doctrina cristiana que se trata de la forma con la cual el hagiógrafo expresa, desde sus conocimientos y las ideas propias que

Israel posee en dicho momento histórico, la concepción de la creación del hombre. Se resalta aquí que lo relevante a la hora de hablar de la salvación del hombre no es la forma como fue creado sino su finalidad: ante todo el hombre es una criatura de Dios, llamado a establecer una relación con su Creador. Sin esta base sería imposible concebir cualquier posterior doctrina de la salvación.

Se dice de una persona que es aquella que tiene la capacidad para creer. ¿Qué significa esta afirmación? Primero, se comprende con J. Ratzinger que el creer es una opción fundamental por la realidad en general, no se trata de la comprensión o el asentimiento racional de una serie de dogmas, doctrinas o enunciados positivos, sino la forma particular de proceder ante lo que se considera real, ante el ser y todo lo que ello implica (1970, p. 9). Se trata, por tanto, de una aventura, de una experiencia existencial en la cual se involucra lo concerniente al ser mismo, su vida, sus paradigmas, sus costumbres, la forma como afronta el mismo hecho de estar vivo. Por lo tanto, el campo de la fe no se circunscribe únicamente a lo que es visible, es más, el creyente es capaz de sostener que lo real no es únicamente lo visible. Al respecto dice Ratzinger:

La fe es una decisión por la que afirmamos que en lo íntimo de la existencia humana hay un punto que no puede ser sustentado ni sostenido por lo visible y comprensible, sino que choca con lo que no se ve de tal modo que esto le afecta y aparece como algo necesario para su existencia. (1970, p. 18)

Obviamente, para llegar a ese punto íntimo, hay que pasar por aquellos lugares en los cuales la realidad, en primer término, es material, tangible, visible y, a su vez, comprensible y razonable (asequible por medio de la razón), pero su posibilidad no se agota allí, sino que se encuentra con aquello que no lo es (ni material, ni tangible, ni visible) y de alguna forma afecta lo comprensible y lo razonable, que amplían el horizonte de la realidad misma y la integran. Prosigue el autor:

... es la forma de permanecer del hombre en toda la realidad, forma que no se reduce al saber ni que el saber puede medir; es la orientación sin la que el hombre estaría sin patria, la orientación que precede al calcular y actuar humanos, y sin la que no podría ni calcular ni actuar, porque eso sólo puede hacerlo en el sentido de la inteligencia que lo lleva. (1970, p. 18)

Con un tono existencialista, Ratzinger propone que la fe se convierte en constitutivo ontológico del ser humano. No es posible la comprensión del hombre sin ello, por lo tanto, en una postura ética muy clara, cualquier actitud, de pensamiento o de acción, que considere el creer simplemente como un asunto del cual el hombre puede prescindir, será en sí misma una falsa y reductora imagen del hombre.

Con la necesidad de desmarcar el Dios de Jesucristo del Dios de los filósofos, Ratzinger recurre a la categoría de relación para identificar la novedad de la fe cristiana. Para el filósofo Dios, como el ser trascendente, es “un puro pensar que se contempla a sí mismo”. Por otro lado, se comprende al Dios de la fe si se parte de lo fundamental en la persona: la relación:

El Dios de la fe está, en cambio, determinado por la categoría de la relación. Es amplitud creadora que lo transforma todo. Así surge una nueva imagen del mundo y una nueva ordenación del mismo: la suprema posibilidad de ser no es la de poder vivir separado, la de necesitarse sólo a sí mismo ni la de subsistir en sí mismo. La forma suprema del ser incluye en sí misma el elemento de la relación. No es necesario insistir en la revolución que supone para la dirección de la existencia humana el hecho de que lo supremo no sea ya la autarquía absoluta y cerrada en sí misma, sino la relación, el poder que crea, lleva y ama todas las cosas... (Ratzinger, 1970, p. 51)

Se da un giro frente al asunto citado anteriormente. La comprensión de la persona, primero desde la posibilidad del creer en un Ser que “es” particularmente en virtud de la relación con el otro, del salir de sí mismo, del desplazarse de su soledad metafísica para entrar en la dimensión del encuentro. De esta manera se puede concluir que *Persona es Encuentro*.

La anterior frase de Ratzinger parte de un contexto específico: la fe cristiana ha superado la idea de un Dios filosófico, específicamente en esta característica: este Dios está esencial y solamente relacionado consigo mismo.

Punto fundamental de dicha superación está en la capacidad de descubrir a Dios de manera precisa como un ser en virtud de la relación. Deja de ser solamente una característica y se convierte en su esencia. El Dios de la fe, aquel que se comprende desde la historia, desde acciones concretas, desde su salir de sí mismo al encuentro del hombre, como un amante “con

todas sus extravagancias”, comprende lo relacional como una dirección fundamental de su existencia. Esto, por lo tanto, ya da una noción de lo que, posteriormente, la Iglesia primitiva comprendió sobre el ser humano: su capacidad de relación. Primero se parte de la comprensión de Dios mismo, posteriormente se llega a la comprensión del ser humano.

En el desafío de la búsqueda y defensa de la dignidad de la vida humana, la filosofía y la teología se han encontrado con ciertos obstáculos para definir de modo adecuado, aquello que se piensa y se predica. En las etapas que se han considerado (época patristica, medieval, renacimiento y contemporánea) se ha demostrado la urgencia de comprensión, primero, de una realidad divina, segundo, de una realidad humana. La teología, por adoptar un término propio del mundo dramaturgico, daba respuesta a un asunto específico: la definición de la fe trinitaria y cristológica. Los maestros medievales, retomando los conceptos, se aproximan ahora a la reflexión sobre el hombre desde una perspectiva teológica, sin dejar de hacer teología. Por su parte, los renacentistas, apartados del interés teológico pero sin olvidar las raíces cristianas, tratan de comprender la realidad humana, sobre todo su dignidad, a la luz de los conceptos ya existentes (vr.gr. *persona*) para fundamentar la relevancia del hombre en la historia como creatura y su capacidad creadora.

Si en la época contemporánea se volvió a prestar interés al término *persona* fue por el surgimiento de diversas corrientes de pensamiento, que motivaron ciertas acciones que desconocían o ignoraban el valor de la vida humana por encima de los intereses particulares de orden político y económico. Estas corrientes, mencionadas anteriormente (positivismo, capitalismo, marxismo, etc.) se enfocaron en el hombre desde una perspectiva funcional, como parte de un todo que encuentra su identidad en la medida en que hacía parte de dicho sistema y deja a un lado cualquier aproximación al hombre desde la perspectiva de la relación, propia de la dignidad de la persona.

Por destacar la raíz cristiana del término *persona*, esta investigación propone que es desde la relación donde se encuentra la identidad del ser humano. De un modo fundamental, la relación que define y orienta la verdadera identidad es la relación con el Ser Trascendente, con quien el hombre establece un diálogo definitivo y que lo abre a sus múltiples



posibilidades, para responder de manera adecuada a los desafíos propios de su condición. Esta relación le da a la persona una medida más allá de sus propios límites, pero con un sentido solidario hacia los demás, reconoce que, en todos los seres humanos, dicha relación con lo trascendente es posible y realizable y que, a su vez, ella abre, de manera particularísima, a una relación con el otro (persona, igual, hermano) desde la entrega y la solidaridad, y con lo otro (mundo, criatura, objeto) desde la responsabilidad.

## REFERENCIAS

- Abbagnano, N. (1994). *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Montaner y Simón.
- Abbagnano, N. (1996). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alas, H. (1993). El humanismo desde el Verbum Dei en San Juan. *Kañina, Revista de Artes y Letras de la Universidad de Costa Rica*, 17(1).
- Baena, G. (2011). *Fenomenología de la revelación*. Navarra: Verbo Divino.
- Beaud, M. (1984). *Historia del capitalismo*. Barcelona: Ariel.
- Bello, P. (2005). *Lo humano: ensayo sobre personalismo cristiano*. Caracas: Universidad Andrés Bello.
- Benedicto XVI. (2007). *Jesús de Nazareth*. Bogotá: Planeta.
- Blanco Sarto, P. (2011). *La teología de Joseph Ratzinger: una introducción*. Madrid: Palabra.
- Burgos, J. (1989). *El concepto de persona*. Madrid: Rialp.
- Burgos, J. M. (2000). *El Personalismo*. Madrid: Palabra.
- Burgos, J. M. (2000). *Introducción al personalismo*. Madrid: Palabra.
- Burgos, J. M. (2005). *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra.
- Burgos, J. M. (2005). Sobre el concepto de naturaleza en el personalismo. *Espíritu*, 54(132).
- Burgos, J. M. (2007). *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Madrid: Palabra.

- Burgos, J.M. (Editor). (2007). *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Madrid: Palabra.
- Chatelet, F. (1984). *Historia de la filosofía*. Madrid: Espasa Calpe.
- Colosi, P. (2008). The uniqueness of person in the life and thought of Karol Wojtyła, with emphasis on his indebtedness to Max Scheler. En *Karol Wojtyła's philosophical legacy* (págs. 61-99). Washington: The Council of Research in Values and Philosophy.
- Cruz Prados, A. (1991). *Historia de la filosofía contemporánea*. Pamplona: Eunsa.
- Díaz Novoa, G. (2009). El humanismo renacentista. En R. Cuadros Contreras, *Perspectivas sobre el humanismo*. Ibagué: Universidad de Ibagué.
- Díaz, C. (2001). *La persona como don*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Feiner, J., & (Ed.). (1987). *Mysterium Salutis: Manual de teología como historia de la salvación*. Madrid: Cristiandad.
- Ferrer, U. (2002). *¿Qué significa ser persona?* (Vol. 51). Madrid: Palabra.
- Formet, E. (2002). La trascendencia de la persona. *Espíritu*, 51(125).
- Fuster Camp, I. (2010). *Persona y Libertad*. Barcelona: Balmes.
- García de Armellada, B. (1987). Dimensión personal de la gracia en la doctrina escotista de la aceptación divina. *Lurentianum*(28), 106-124.
- García, S. (2005). La persona en el debate antropológico y bioético. Reflexiones filosóficas y teológicas. *Perfiles, Revista de la Comunidad Académica UDES*(1).
- Gevaert, J. (2005). *El problema del hombre: introducción a la antropología filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Granada, M. (2000). *El umbral de la modernidad*. Barcelona: Herder.
- Guardini, R. (1963). *Mundo y persona: ensayos para una teoría cristiana del hombre*. Madrid: Guadarrama.
- Hay, D. (. (1969). *La época del renacimiento: el amancer de la edad moderna*. Barcelona: Labor.
- Johannes Feiner, e. (1975). *Mysterium Salutis: Manual de teología como historia de la salvación*. Madrid: Cristiandad.
- Kasper, W. (1978). *Jesús el Cristo*. Salamanca: Sígueme.

El concepto de persona humana en la tradición cristiana  
y su progresión hasta el personalismo

- Lorda, J. (1996). *Antropología: del CVII a Juan Pablo II*. Madrid: Palabra.
- Lucas, R. (1999). *El hombre, espíritu encarnado*. Salamanca: Sígueme.
- Marcel, G. (1956). *El hombre problemático*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Morgan, E. (2007). El concepto de persona en “De Trinitate” de Agustín. *Augustinus*, 157 - 163.
- Mounier, E. (1967). *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid: Taurus.
- Mounier, E. (1967). *Personalismo y cristianismo*. Madrid: Taurus.
- Mounier, E. (1992). *Obras* (Vol. 1). Salamanca: Sígueme.
- Mourlon, P. (1984). *El hombre en el lenguaje bíblico: corazón, lengua y manos en la Biblia*. Estella: Verbo Divino.
- Papacchini, A. (1997). *Los derechos humanos, un desafío a la violencia*. Bogotá: Altamir.
- Pavadose, L. (2000). *Introducción a la teología patristica*. Estella: Verbo Divino.
- Quasten, J. (2001). *Patrología. Vol 1: Hasta el Concilio de Nicea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ratzinger, J. (1970). *Introducción al cristianismo*.
- Ratzinger, J. (1976). *Palabra en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico. 2 vol.* Barcelona: Herder.
- Rivas, L. (2003). La cristología en la carta a los hebreos. *Revista Bíblica*, 81-114.
- Sánchez-Migallón, S. (2003). *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*. Madrid: Rialp.
- Wojtyła, K. (1967). *Persona y acción*. Madrid: Biblioteca de autores cristiano.