

ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO-PERSONALISTA
A LA ESTRUCTURA DE LA SUBJETIVIDAD EN EL DEBATE
CLÁSICO SOBRE LA CONSTITUCIÓN
DE LA REALIDAD HUMANA

PHENOMENOLOGICAL-PERSONALIST ANALYSIS TO THE STRUCTURE
OF THE SUBJECTIVITY IN THE CLASSIC DEBATE OVER
THE CONSTITUTION OF THE HUMAN REALITY

Juan David Quiceno Osorio

Filósofo y Teólogo por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.
Magíster en Filosofía por la Universidad Católica San Antonio de Murcia, España.
Es candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra y profesor de
Antropología filosófica en la Universidad Católica San Pablo, Arequipa, Perú.

Correspondencia: Juan David Quiceno Osorio
Departamento de Humanidades
Universidad Católica San Pablo
Urb. Campiña Paisajista s/n Quinta Vivanco
Barrio de San Lázaro, Arequipa, Perú
Correo electrónico: jdquiceno@ucsp.edu.pe

ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO-PERSONALISTA
A LA ESTRUCTURA DE LA SUBJETIVIDAD EN EL DEBATE
CLÁSICO SOBRE LA CONSTITUCIÓN
DE LA REALIDAD HUMANA

PHENOMENOLOGICAL-PERSONALIST ANALYSIS
TO THE STRUCTURE OF THE SUBJECTIVITY IN THE CLASSIC DEBATE
OVER THE CONSTITUTION OF THE HUMAN REALITY

Juan David Quiceno Osorio
Universidad Católica San Pablo, Arequipa, Perú

Resumen

Los conceptos que pululan en las ciencias humanas modernas tratando de explicar la estructura de la subjetividad son abundantes. Sin embargo, en muchos casos, crean confusión y permiten identificaciones que terminan en falsos planteamientos sobre la realidad de la persona humana. El hombre es cuerpo, pero es más que cuerpo, es alma, pero es más que alma, es individual, pero es más que un mero individuo. La experiencia fenomenológica personalista nos permite trascender estos planos de actividad y nos reconduce hacia la realidad de la persona como «centro»organizador y sustento de todo lo que el hombre es. Analizaremos en este artículo la estructura de la subjetividad y trataremos de encontrar una síntesis en el concepto de persona humana.

Palabras clave: Conciencia, cuerpo, alma, persona, sujeto, subjetividad.

Abstract

The concepts which swarm across the modern human sciences trying to explain subjectivity's structure are abundant. Nevertheless, in many cases, they create confusion and allow identifications which end up in wrong approaches to the human person's actual reality. The person is body, but is more than just body, the person is soul, but is more than just soul, the person is individuality, but is more than a mere individual. The phenomenological-personalist experience allows us to transcend these planes

of activity and redirects us toward the reality of the person as organising «centre» and means of support for what man is. In this article, we will analyse the structure of subjectivity, while trying to find a synthesis in the concept of human person.

Key words: Conscience, body, soul, person, subject, subjectivity.

Introducción

La búsqueda por la comprensión de la realidad humana ha devanado el seso a no pocos filósofos, y pensadores que se dedican a las ciencias humanas. Actualmente, quizá sin saberse, las posturas antropológicas clásicas son el asidero de teorías modernas reductivas acerca del hombre y sostienen los sueños de la creación de la conciencia humana en laboratorio, la explicación exhaustiva de lo humano a través de los movimientos cerebrales o incluso la posibilidad de cargar la conciencia en la nube para reimplantarla en otro cuerpo. Esas mismas posturas, con profundizaciones y sofisticados sofismas, son el principio que termina animando, también, a la psicología y a su método terapéutico.

En muchas de estas posturas, de las que podríamos poner como polos por un lado el materialismo radical y por otro el fanatismo religioso, la libertad personal se pierde como una mera identidad temporal.

De este modo, la ecuación es completa entre *consciousness, self, memory*, a costa de todas las paradojas suscitadas por el hecho del olvido, el del sueño, el del desdoblamiento imaginario o real de la memoria, incluso por la imaginación de la sustitución de una memoria por

otra en el interior de un mismo cuerpo. (Locke es, en este sentido, el inventor de los *puzzling cases* que prosperarán en la filosofía analítica contemporánea). (Ricoeur, 2006, p. 158)

La búsqueda de la interrelación entre las dimensiones constitutivas de lo humano nos pone una pregunta importante ¿Dónde se encuentra entonces el asidero de la afirmación de la integralidad humana? Seguramente que la resolución a tal pregunta influye directamente en el modo como la persona mira el mundo y desenvuelve su vida. Si el hombre es un simple ser material entonces con la materia perecerá y como ella, sujeta a la manipulación, manipulado será. Si el hombre en realidad es el alma, entonces el cuerpo podrá ser reemplazado y no hay ninguna relación entre la identidad corporal y la identidad personal. Por otro lado, si la mente es lo único que importa entonces lo que cuenta en la existencia es el conocimiento, mejor si es cuantificable y masivo. Entre más se conoce, más se vive; pero aquí quedan fuera de la ecuación como ficticias y umbrías, las relaciones personales, las emociones, las grandes experiencias interiores o el simple deseo de contemplar la belleza de la realidad.

Si, por el contrario, el hombre es un ser integral, en donde todos los factores por

«independientes» que puedan presentarse sus tipos de actividad, trabajan en unidad entonces será válida la pregunta que nos hemos planteado. Y será válida además la idea que apostar por la integridad de la realidad humana es apostar por una dignidad compleja y completa de la persona. Seguramente que dicha apuesta implicará muchos desafíos a pensar pues en el estudio antropológico es difícil manifestar interrelaciones entre aspectos constitutivos y además intentar trazar confines. Esa apuesta implica ir por una vía en donde se camina por senderos muy finos y en donde cualquier movimiento a derecha o izquierda puede significar graves resbalones teóricos y aplicativos. Pero es al mismo tiempo asumir el reto de no ver reductivamente al hombre, una postura en la que como menciona Polo (2009):

la actitud mental (una especie de costumbre, nacida de la especialización y sancionada por la pereza) en que se consume la insuficiencia con que nos enfrentamos con la situación actual y se justifica el cansancio. La declaración de que eso que veo es todo, o que lo demás no existe porque yo no lo considero o porque mi método no es capaz de dar con ello o explicarlo, es, hoy, el suicidio de la inteligencia y para la práctica, cortarse las manos. (pp. 326-327)

Es difícil no apelar a una diversidad de principios en la manifestación de la existencia humana. Frente a un primerísimo análisis fenomenológico, resultará visible la complejidad de lo humano y la diversidad de manifestaciones de su

sola interioridad: libertad, conciencia, emotividad, conocimiento, afecciones, sociabilidad, capacidad discursiva, etc. Muchos libros se han escrito al respecto y muchos habrán de escribirse para tratar de comprender mejor la primacía de uno sobre otro, las interrelaciones, y además la «ubicación» o el puesto que cada uno de ellos tiene en la vida del hombre.

En este artículo nuestra intención es específica; a pesar del amplio panorama esbozado. Trataremos de mostrar desde una reflexión personalista el punto de equilibrio y síntesis hacia la consideración más cercana de la realidad del sujeto. Es por eso que quizá un buen método para encuadrar dicha búsqueda sea empezar por decir «aquello que no» represente el sustrato de la subjetividad, es decir, aquello que es solo parte y que no constituye el «centro de masas» al que nos remite la pregunta que tratamos de responder.

Este enfoque que le damos a nuestro trabajo deja un poco de lado la consideración del hombre como sujeto y objeto de conocimiento. Creemos que la ciencia sobre el hombre es posible, también sobre algunos de sus estados interiores, sin embargo, afirmamos también que esto se da dentro de la realidad inagotable de la vida interior personal. Esto quiere decir que afirmamos la realidad de la subjetividad y dentro de ella, la posibilidad que pueda haber una sana objetivación que permita la profundización siempre mayor en la comprensión del misterio del hombre. Tratamos de describir la tensión positiva entre persona y naturaleza. El sujeto humano es objeto de estudio en

cuanto «qué» aun cuando más propiamente sea un «quién». Esto sabiendo el riesgo de reducir la persona a la naturaleza o de desacreditar la naturaleza en favor de la afirmación de la primacía de la persona. Así, como consideración inicial podemos decir que el «quién» se revela en el «qué» humano y entre más se haga noto el «qué» más se revela el «quién» del hombre. La persona se realiza en la naturaleza humana y no puede sino que realizarse en ella, entre más humana dicha naturaleza sea, más se realiza el ser personal humano.

El sujeto no es conciencia ni libertad

Bajo el prisma de la filosofía moderna nace la consideración del sujeto como principio consciente y libre. Esto significa que la subjetividad sería el ser consciente y libre del hombre. «En efecto, si seguimos la doctrina cartesiana según la cual «yo soy una sustancia pensante» afirmamos que la sustancia es mi pensamiento (*res cogitans*), mientras que el cuerpo es otra sustancia (*res extensa*)» (García-Cuadrado, 2015, p. 136). Así justamente el principio de la subjetividad sería la actividad consciente. En la edad moderna fue lo que antes se llamó dignidad recayó casi exclusivamente sobre lo que la antigüedad y el medioevo llamaron intelecto, voluntad y gobierno de sí (*potestas sui*) (Serretti, 2011).

Sin embargo, ante un primer análisis, como bien precisan varios pensadores al respecto, la actividad consciente debe suponer un principio de actividad ulterior. El hombre no siempre se encuentra en

estado consciente. Un ejemplo bastante sencillo es el sueño. Si fuese cierto que el hombre es sujeto sólo en cuanto consciente, entonces Hume tendría razón al afirmar que el *suppositum* humano no existe. Sin embargo, podemos contraargumentar diciendo que justamente porque hay un sujeto personal es que hay actividad, sea consciente o inconsciente; aquí se manifiesta con toda claridad el antiguo adagio aristotélico *operari sequitur esse*. «La conciencia del yo no es el yo, lo supone y lo conoce, pero no lo constituye» (Garrigou-Lagrange, 1977, p. 142). Para que haya actividad es necesario que primero haya un sujeto a quién se le pueda atribuir.

Aquí en el fondo habría una reducción de la subjetividad a su actividad. Sería eliminar el fondo óptico de la acción y hacerla aparecer como fruto espontáneo de la pura casualidad. La aniquilación de la causalidad no haría sino eliminar el principio de responsabilidad personal y por consiguiente también de moralidad humana. En ese sentido sería dar pie a una anulación de lo humano allí donde no hay manifestaciones de actividad consciente. Sin embargo, habría que decir que «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).

Pero la afirmación de la actividad por encima de la realidad del sujeto no ha sido sólo la afirmación de la conciencia sino también la afirmación del libre

ejercicio de la voluntad. En este plano quizá el representante más llamativo sea Jean Paul Sartre; quién termina por anular el sujeto en función del carácter trascendental de la libertad. Sin un yo personal el hombre se convierte en una pura construcción. El hombre se crea a través de su libre determinación, cualquier condicionamiento a la libertad es una amenaza para el hombre, por ello o no existe —Dios— o debe ser eliminado —los demás—.

Frente a esta filosofía habría que decir que «tampoco es nuestra libertad lo que constituye formalmente nuestra personalidad; es tan sólo una manifestación psicológica y moral de nuestra personalidad fundamental» (Garrigou-Lagrange, 1977, 143).

Lo anterior no significa que la conciencia y la libertad no sean dos elementos fundamentales en la constitución de la subjetividad. Curiosamente el personalismo insiste en la categoría de auto-realización, es decir, en el hecho que el hombre cuando actúa humanamente —en modo libre y consciente— realiza su existencia. En ese sentido la libertad determina la existencia personal, pero la determina en base a un dado constitutivo del que no puede prescindir. Sin embargo, aun cuando lo anterior sea constatable, hay que afirmar nuevamente que ni la conciencia ni la libertad son el sujeto último de atribución humano. Son solamente manifestaciones del hecho que el hombre es persona.

Es más, piensan algunos autores que siguen a San Agustín, que son tres las facultades que guían la vida personal la memoria, la inteligencia y la voluntad «Ellos [estos tres poderes] constituyen una única substancia espiritual; cada uno está contenido en los otros y todos en cada uno y se distinguen mediante sus relaciones mutuas» (Saeteros, 2013, p. 192) Y con esto pretendemos mostrar que no hay solo dependencia de la actividad al acto personal sino que además hay una interrelación intrínseca entre las facultades humanas que permiten la actividad del hombre en el mundo. Desconocer, pues, esta interrelación es también fraccionar lo humano y verlo de un modo incompleto.

El sujeto no es el alma

La influencia del platonismo y de algunas doctrinas orientales es determinante para comprender lo que podríamos la ecuación que equipa el sujeto con el alma. En este tipo de pensamiento se afirma la preeminencia del aspecto espiritual sobre la materia en un modo tal que la realidad del cuerpo humano, en palabras de Platón, aparece como una cárcel para la auténtica realidad humana, es decir, el alma.

Así, el alma se constituye propiamente en el principio de identidad personal. Pero ¿el hombre es sólo un alma? La preeminencia que la modernidad da al cuerpo podría ser suficiente para responder negativamente a esta pregunta. Sin embargo, esta generalización es insuficiente para responder a una pregunta de

tal espesor. Quizá aquí el análisis de la terapia psicológica podría darnos una evidencia sencilla de la integralidad humana. Así como a Allers, nos podemos convencer viendo lo que puede hacer la medicina en la mente humana, pues, «incluso cuando los síntomas físicos se presentan en primer plano respecto a los de la mente, es siempre el hombre, considerado en su conjunto, quién es afectado» (Allers, 1961, p. 13). Así, una medicina puede sanar una afección mental, mientras una psiqué sana puede mejorar el funcionamiento corporal. En este campo los estudios neurocientíficos —aquellos que no pretenden resolverlo todo con el cerebro— son excelentes portavoces de la integralidad de lo humano. Es evidente como el mal funcionamiento corporal puede incidir directamente en la personalidad.

El cuerpo, pues, es fundamental en la existencia del hombre. Dado que no puede haber un estudio empírico sobre la existencia del alma humana, el estudio fenomenológico de la experiencia personal es la fuente principal de dicha afirmación. Así, sin negar lo corporal tampoco habría que radicalizarlo.

Los estudios personalistas sobre la acción y el análisis fenomenológico y hermenéutico resultan valiosísimos para mostrar el aspecto ficticio del dualismo. Aun cuando pueda haber conflictos interiores, el hombre se revela siempre unitario en su acción y la acción humana es reveladora de su realidad integral. A la pregunta ¿Quién actúa? La respuesta es directa y transparente, «yo». Ese yo no es mi

cuerpo ni mi alma. No es una mano la que actúa, es mi mano. No es mi mente la que piensa, soy yo el que piensa. La hermenéutica sencilla de estas expresiones viene a revelarnos la unidad en la que se manifiesta la experiencia humana del obrar.

Dividir al hombre en dos, termina por ser un problema insoluble, pues no se ve como pueda afirmarse una unidad que no se presupone. El dualismo en la modernidad, como Speamann (1989) sugiere, termina en la afirmación de la conciencia por un lado o de principios biológicos por otro. Las utopías tecnológicas modernas quizá encuentren aquí su más profunda raíz.

Aristóteles habría ya visto la dificultad que suponía la antagónica relación alma-cuerpo y por ello se inclina por afirmar una unidad substancial en el hombre. En el hombre habría una unidad intrínseca entre cuerpo y alma que sólo se vería problematizada por el evento de la muerte.

Por el otro lado, hay que mencionar lo que algunos autores denuncian en las filosofías de estampo oriental que derivan —en el fondo— de credos religiosos. El budismo, por ejemplo, yendo al núcleo del asunto, no cree en la existencia de un alma personal. Esta doctrina oriental supone un dualismo que afirma la subsistencia del alma sobre el cuerpo, allí donde el alma tiene una naturaleza humana hecha para la nada. En el fondo no hay principio de identidad personal, no hay un *suppositum* humano que pueda

decir «yo» pues dicho *suppositum* sería negación de la misma divinidad, es decir, de la nada, «según la filosofía budista —sin duda, una de las más sutiles en sus análisis psicológicos—, el presunto yo al que atribuimos nuestros pensamientos y deseos es una mera ilusión» (Mosterin, 2006, p. 187).

Así el hombre en su estado pleno, en la plena de actualización de su naturaleza, termina por identificarse con la nada. «Esta interpretación utópica de la auto-trascendencia del hombre está pensada como sustituto de la interpretación teleológica. Según esta, la auto-trascendencia del hombre le abre cognoscitiva y volitivamente hacia un absoluto que no es alcanzable desde la dimensión sociológica ni desde la cosmológica» (Spaemann, 1989, p. 21).

Aquí se pone de manifiesto que el sujeto es más que sólo sus dimensiones constitutivas, es más que su alma, es más que su cuerpo. Una concepción dualista de lo humano no alcanza a dar razón de que «el hombre se capte a sí mismo como un ente unitario. El “yo”, que se percibe como un ente pensante, también tiene conciencia de sí mismo como un ser que conoce sensorialmente y que realiza operaciones vegetativas; todo ello, sin embargo, conservando su unidad fundamental» (García-Cuadrado, 2014, p. 143).

El sujeto no es el cuerpo

El dualismo del que veníamos hablando, la filosofía empirista, el evolucionismo radical y el positivismo tienen mucho que

ver en la identificación del sujeto con su dimensión biológica. Estas consideraciones ciertamente anulan cualquier tipo de trascendencia humana. La muerte del cuerpo es la muerte de la persona.

Actualmente además en algunos pensadores que se dedican a la filosofía de la mente y algunos psicólogos que se dedican a la neurociencia afirman desde esta perspectiva que el «yo» se identifica con la actividad cerebral; es decir, con aquello que en términos biológicos se identificaría con el centro de actividad humano. Así por ejemplo piensa Mosterin (2006) cuando dice lo siguiente:

Por yo puedo entender no mi conciencia, sino el organismo que soy, el sistema organizado de células en que consisto y que unas veces tiene actividad consciente y otras veces carece de ella. En este caso sí parece haber algo permanente y subyacente a mis diversos estados conscientes e inconscientes; a saber, el organismo. (pp. 186-189)

Sin embargo, nuevamente esta identificación termina por disolver la existencia del sujeto. Dado que esta concepción tiene también una matriz fuertemente dualista, la experiencia psíquica humana y más aún la experiencia espiritual, empiezan a resultar incómodas y difíciles de explicar. Así, ante las contradicciones interiores humanas que el mismo Mosterin usa como argumento, con un materialismo evolutivo evidente, termina por eliminar el sujeto, pues la única explicación a la realidad humana debe ser necesariamente de tipo biológico. El «yo» no

es «sino el resultado chapucero de la superposición sucesiva de «cerebros» distintos en diversas etapas de nuestra historia evolutiva [...] también aquí nuestro yo —incluso referido a un organismo determinado— se manifiesta como un haz de yoes distintos, productos de otras tantas estructuras encefálicas diferentes y solo parcialmente integradas» (Mosterín, 2006, pp. 186-189). Decir pues que en el hombre hay una pluralidad de yoes es en el fondo disolver al sujeto y convertirlo en una superposición de movimientos biológicos. Nuestros actos libres se convierten en fruto del azar y las vivencias interiores comienzan a ser difíciles de explicar pues todo se pretende reconducir hacia los mismos principios.

El hombre, pues, siendo cuerpo, no es sólo cuerpo (Garrigou-Lagrange, 1977). Su actividad se manifiesta irreducible al dato verificable en términos biológicos. Es clara la importancia del cuerpo en la realidad integral humana, pues, «sólo gracias al cuerpo el espíritu adquiere esa individualidad que es indispensable para la perfección de la persona. La persona humana es *humana* precisamente porque es encarnada; y el cuerpo humano es *humano* porque está animado por el espíritu» (Lucas, 2008, p. 352). La ruptura de la integridad física es producto de la imaginación y específicamente de la literatura de ficción, el hombre tiene experiencia de integridad a través de la sencillez de la acción realizada en el tiempo y además a través de la experiencia de su propia interioridad. El hombre se relaciona con su cuerpo de manera positiva, pues, el cuerpo es siempre personal,

este cuerpo siempre es «mío»; por eso cuando deja de haber personalidad deja de haber cuerpo, y se convierte en materia inerte, en un cadáver, la persona ya no está más. «El cuerpo recibe la significación indeleble de ser mi cuerpo con su diversidad íntima, su extensión irreducible a cualquier extensión imaginada o representada, su masa y su gravedad» (Ricoeur, 2006b, p. 357).

En ese sentido, se puede dejar una indicación antropo-ética al respecto, «las manipulaciones cerebrales atentan contra la identidad personal y, por tanto, violan un derecho, el de la persona en su integridad física» (Ricoeur, 2006b, p. 151).

No es individualidad

Piensa Aristóteles que el principio de individuación es la materia. Sin embargo, como hemos visto en el anterior acápite, aplicado al hombre, el cuerpo resulta demasiado pobre para hablar de la individualidad. Pero no sólo la individuación por la materia es pobre, sino que decir que el hombre es un individuo no es suficiente. Sólo pensar que el hombre pueda decir «yo» lo pone por encima de cualquier tipo de actividad vital conocida. El hombre, a diferencia de los demás seres existentes, no es un mero *suppositum*. Las plantas y los animales tienen existencias individualizadas; pero, aun así, esa existencia no es personal. «En el concepto de persona se incluye, sin embargo, algo más que en el de *individuum*, persona es algo más que una naturaleza individualizada» (Wojtyła, 2011, p. 129).

Piensa Melendo (1999) que la intimidad es un principio fundamental de la individualidad. La intimidad que es correlativa a la capacidad de relación con los demás y con el ambiente circundante. Sin embargo, esta intimidad en el hombre presenta rasgos del todo especiales. Así el hombre, afirma el autor español, es «el ser más individual, es decir, el más indiviso, el que se posee más a sí mismo, el ser cuya acción brota más de lo íntimo, menos predeterminada, es el hombre» (Melendo, 1999, p. 127). Y al mismo tiempo, la posesión de sí que brota de su radical intimidad, no le exonera de la necesidad de los demás, al parecer también lo individual para destacarse no puede prescindir de la relación con el mundo y con los seres que lo rodean. Incluso su interioridad, aun siendo única, viene condicionada por la relación con el mundo, con los demás, con su propia existencia individual y con Dios. Así, «la postura personalista afirma el valor superior de la persona respecto del individuo, como también respecto de la cosa o lo impersonal» (Moreno, Resett, & Schmidt, 2017, p. 131).

Aquí dicha intimidad vuelve a manifestar su grandeza, pues, es capaz de poner por encima de su conservación la subsistencia de los demás. La individualidad del hombre no lo condiciona radicalmente porque su actuar es personal y es por eso que «manifiesta la magnitud y calidad de su ser en cuanto puede desentenderse de sí mismo [...] La persona demuestra su preeminencia, su mayor rango de ser, porque puede desatenderse, olvidarse de sí misma, y volcar toda su energía

configuradora hacia la afirmación de aquellos que la rodean» (Melendo, 1999, p. 130).

Así pues, el sujeto no es sólo un individuo. El sujeto tiene un carácter personal y esto supone que, aunque este encarnado en una realidad particular que tiene sus propios datos y consecuencias, el hombre está llamado a hacer de dicha realidad particular, una realidad personal. Como piensa Wojtyla (2011);

la persona es un *suppositum*, pero muy diverso de todos los que rodean al hombre en el mundo visible. Dicha diversidad, esa proporción o más bien desproporción que están indicadas por los pronombres «alguien» y «algo» [...] La existencia y la actividad de la persona responden al principio metafísico de la analogía (analogía del ser), y a la vez se explican y distinguen gracias a ese principio. La persona, es un *suppositum*, es un sujeto que existe y actúa – pero con esa nota, que su existencia (*esse*) es personal, y no tan solo individual en el sentido de naturaleza individualizada [...] la persona se deja identificar como *suppositum* si se aplica adecuadamente la analogía: esto es, que el *suppositum* es un «alguien» que indica no solo semejanza, sino también diferencia y distancia respecto a cada *suppositum* «algo». (p. 130)

Agregando que la existencia personal como mencionábamos en el segundo acápite de este trabajo no se identifica con el actuar consciente o racional, sino que se pone como principio de la misma. Por eso el hombre no solo es un sustrato con

una diferencia específica, un individuo que por ser racional tiene una dignidad fundamental. El hombre es digno porque es persona y el ser persona incluye lo racional. «Individualidad, subsistencia y naturaleza racional son importantes porque cuando hablamos de la *persona* no estamos hablando de una especie [...] en una noción como la de persona, no se encuentra una diferencia en ese sentido» (Castro, & Irizar, 2013, p. 137).

El sujeto es persona

«Sujeto indica precisamente algo que no es naturaleza, que rompe todas las categorías, que está por encima de ellas: no es algo, sino *alguien*» (Gevaert, 2001, p. 60). Justamente este pronombre viene a indicar el fondo de la realidad del sujeto, su ser persona. «La persona es algo positivo: es aquello por lo que todo ser dotado de razón es un sujeto independiente que puede decir: yo, o que se pertenece, que es dueño de él mismo, *sui juris*; a él se le atribuye, al igual que la naturaleza racional, la existencia y las operaciones que constituyen su actividad» (Garrigou-Lagrange, 1977, p. 145).

La persona es el sujeto de atribución de la realidad del hombre (Millán en Garrigou-Lagrange, 1977). ¿Quién piensa? ¿Quién actúa? ¿Quién muere? La persona humana, es decir, «yo», «tú» o «él».

Sin embargo, se hace necesario tener una consideración ponderada de la relación de la persona y todo su obrar humano. Hemos visto durante nuestro recorrido que el antagonismo de los principios

constitutivos de lo humano sólo termina por reducir al hombre. Es así, que sin dejar de afirmar la primacía de la persona, se hace necesario tener una mirada equilibrada sobre la relación entre persona y naturaleza. Es decir, entre el «quién» y el «qué» del hombre. El hombre es persona y esto implica decir que es cuerpo, es alma, es conciencia, es libertad, es individualidad y al mismo tiempo no se reduce a ninguno de ellos, «la persona es el hecho de que todo ello consiste en la forma de pertenencia a sí» (Guardini, 1963, p. 188).

Afirmar que el hombre es un «quién» no significa afirmar que no posee un «qué», ni tampoco es afirmar que el «quién» se realiza con el descrédito de su «qué». Por el contrario, «la humanidad, la naturaleza humana, posee las propiedades que posibilitan que el hombre concreto sea persona: exista y actúe como persona. Más aun, no le permiten existir y actuar de otra manera» (Wojtyła, 2011, pp. 142-143).

Piensa además Spaemann (1989) que a lo anterior hay que agregar una recta comprensión de la naturaleza humana, es decir como «auto-trascendencia —es decir, teleológicamente— es también condición para entenderla (la naturaleza) como medio para la auto-representación de la personalidad» (Spaemann, 1989, pp. 21-51).

Esto impone pues más consideraciones a la realidad de la persona, es decir, la naturaleza humana está intrínsecamente *orientada hacia*. No es una pura construcción de la personalidad, por el contrario, le impone al «yo» un camino del que este

no puede prescindir sin hacerse violencia a sí mismo. El sujeto está llamado a un camino de humanización, ser cada vez más persona viviendo las exigencias propias de su misma humanidad; es decir, la vivencia del Amor y de la búsqueda de la Verdad. Así en la consideración del sujeto se hace necesario que su naturaleza le implica no sólo una serie de datos constitutivos, un modo propio de ser persona «sino también lo que está llamado a ser» (Pérez-Soba, 64). Así el sujeto deja de ser un mero ego cerrado sobre sí mismo y se abre a la experiencia de la relación y de la promesa. Como diría Ricoeur, «lo que ganamos por el lado del narcisismo, lo ganamos por el de la *identidad narrativa*» (Ricoeur, 2013, p. 193). Nace un sujeto abierto, no un núcleo cerrado sobre sí mismo sino uno capaz de formarse e irse constituyendo en el encuentro con la cultura, con los demás y con lo sacro.

Por ello no basta con decir que el sujeto es persona sino se clarifica que es persona humana y que su modalidad propia de ser es justamente la humanidad. Dicha humanidad le impone condiciones fundamentales de las que la persona no puede dejar de lado, y no porque sean una opresión, sino porque por el contrario representan el camino propio de la realización personal, pues constituyen «un fundamento y un fin que no están puesto por él mismo» (Spaemann, 1989, p. 21), que le es dado en vistas a su realización y plenitud. Al parecer, según la realidad misma de la persona hablamos del Amor, el Bien y la Verdad hacia lo que tiende nuestra actividad intelectual,

nuestra libertad personal y toda nuestra existencia integral.

Conclusión

Hemos hecho pues un largo recorrido en donde hemos tratado de mostrar de una manera sintética y razonada los elementos fundamentales que ha supuesto el estudio sobre las discusiones contemporáneas que giran en torno a la estructura de la subjetividad.

Hemos visto que el sujeto no se reduce a ciertas actividades que lo caracterizan como un ser singular dentro de lo existente, es decir, su ser consciente y su actuar con libertad. Hemos visto también que el sujeto no se reduce a ninguno de sus elementos constitutivos, es decir, ni el alma, ni el cuerpo. En este punto no sólo era necesario afirmar que el sujeto personal no se reduce a ninguno de los dos (cuerpo o alma) sino que además dichos constitutivos constituyen un compuesto unitario. El dualismo cercena una visión integral de la persona y lo puede encarrilar también hacia el abismo de la nada.

Hemos visto también que el sujeto no se reduce a su individualidad, ni a su intimidad. Dicha realidad, aun indicando un elemento esencial del ser personal, no dice el sujeto. Esto porque el *suppositum* humano no es igual a lo demás existentes. Su existencia es personal y por tanto no puede ser tratado como un *qué* sino como un *quién*.

Esta consideración nos permitió introducir sumariamente una ulterior reflexión.

El hecho que el sujeto es personal. El hombre es persona y esto significa un ser subsistente creado que vive en relación. El hombre es persona y debe ser tratado como un «quién», acorde a su dignidad fundamental. Sin embargo, al mismo tiempo vemos que esta afirmación no podía ir en detrimento del hecho que el hombre subsiste siendo un «qué». Este «qué» es el modo propio como la persona se realiza, no es una cárcel ni un peso, sino que es un camino de realización, un camino que propone al hombre condiciones propias que lo hacen ser más persona humana y alcanzar el horizonte de plenitud.

El hombre es persona. Ser espiritual subsistente. Ser dueño de sus actos. Ser que se posee a sí mismo. Ser dotado de intimidad, de mismidad y, en ese sentido, ser en sí y para sí. Ser que precisamente porque se posee a sí mismo, porque está dotado de intimidad, puede entregarse sin alejarse de sí. Ser, en consecuencia, abierto, hecho para la comunicación. Ser para el otro. Ser capaz de darse a otro y recibir a otro, ya que recibir no es, en el fondo, sino otra cara del darse: recibir es aceptar al otro reconociéndolo como otro, y, manteniéndolo como otro, darle entrada en la propia intimidad hasta alcanzar una unión en la que ambos lleguen a la plenitud. (Melendo, 1999, p. 133)

Referencias

- Allers R. (1961). *Psicología e pedagogía del carattere*. Torino: SEI.
- Castro, S., & Irizar, L. B. (2013). El ser, la forma y la persona: sobre la raíz ontológica de la dignidad humana en Tomás de Aquino. *Revista Lasallista*, 10(2), 128-150.
- García-Cuadrado, J. A. (2014). *Antropología filosófica*, 6ta edición, Pamplona: EUNSA.
- Garrigou-Lagrange, R. (1977). *El Salvador y su amor por nosotros*. Madrid: Rialp.
- Gevaert, J. (2001). *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Guardini, R. (1963). *Mundo y Persona*. Madrid: Guadarrama.
- Lucas, R. (2008). *El hombre espíritu encarnado*. Salamanca: Sígueme.
- Melendo, T. (1999). *Las dimensiones de la persona*. Madrid: Palabra.
- Moreno, J. E., Resett, S. A., & Schmidt, A. (2017). *El sí mismo. Una noción clave de la psicología de la persona humana*. Buenos Aires: Educa.
- Mosterín, J. (2006). *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa Calpe.
- Pérez-Soba, J. J. (2004). *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad (Estudio de una categoría personalista)*. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología de San Dámaso.
- Polo, L. (2009). *Curso de psicología general*. Pamplona: Eunsa.
- Ricoeur, P. (2006a). *Caminos de reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2006b). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2013). *Escritos y conferencias. En torno al psicoanálisis*. Madrid: Trotta.
- Saeteros, T. (2013). Por mi alma subiré a Dios. El concepto de alma de san Agustín de Hipona. *Civilizar*, 13(25), 189-210.

Serretti, M. (2011). *Naturaleza de la comunión. Ensayo sobre la relación*. Arequipa: Universidad Católica San Pablo.

Spaemann, R. (1989). *Lo natural y lo racional*. Madrid: Rialp.

Wojtyła, K. (2011). *Persona y acción*. Madrid: Palabra.

Recibido: 27 de febrero de 2018

Aceptado: 05 de abril de 2018