

Ensayos

322

Filosofía

Serie dirigida por
Agustín Serrano de Haro

JOHN F. CROSBY

La Interioridad de la Persona Humana

Hacia una antropología personalista

EE
ENCUENTRO

Título original
The Selfhood of the Human Person

©1996
The Catholic University of America Press, Washington, D.C.

© 2007
Ediciones Encuentro, S. A., Madrid

Traducción
Virginia Díaz y Araceli Herrera

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17-10.^a - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

*En agradecida memoria
de mi venerado profesor y amigo
Dietrich von Hildebrand*

ÍNDICE

Prólogo a la edición española	11
Agradecimientos	17
Introducción	19
PARTE I: INTERIORIDAD	27
Capítulo I. La interioridad de las personas humanas tal como se revela en la conciencia moral	29
1. La experiencia moral como punto de partida: maneras despersonalizadoras de tratar a los seres humanos. 2. La interioridad de las personas puesta de manifiesto a través de estas formas de despersonalización de los seres humanos. 3. El actuar propio de las personas.	
Capítulo II. Incomunicabilidad	65
1. La distinción entre comunicable e incommunicable en general. 2. La distinción entre comunicable e incommunicable en la persona humana. 3. Cierta «absolutez» o «infinitud» de la persona humana. 4. Incomunicabilidad y comunión personal. 5. Dos aspectos de la interioridad incommunicable de las personas humanas: la existencial y la esencial. 6. El valor de las personas humanas. 7. La interioridad incommunicable en cuanto expresada en el actuar de las personas humanas.	

Capítulo III. Subjetividad	112
1. Autopresencia. 2. Autodeterminación. 3. ¿Se puede abordar filosóficamente la subjetividad? 4. Cómo se muestra la estructura de la interioridad personal en la subjetividad, especialmente en la subjetividad propia del recogimiento. 5. Cómo el volverse hacia otros seres («transcendencia mala») puede poner en peligro la interioridad y subjetividad. 6. El compartir la subjetividad de otros.	
Capítulo IV. Subjetividad y sustancialidad	160
1. Planteamiento del problema de la subjetividad y sustancialidad en la persona humana. 2. Un argumento basado en la subjetividad acerca de la necesidad de distinguir en las personas humanas entre ser y subjetividad. 3. Desarrollo del argumento en respuesta a la mayor objeción que cabe presentar contra él. 4. Otro argumento a favor de la necesidad de distinguir en la persona entre ser y subjetividad. 5. Respuesta a las razones dadas a favor de reducir la persona a subjetividad. 6. Consecuencias para el problema del comienzo y fin de la interioridad personal en cada ser humano.	
PARTE II: INTERIORIDAD Y TRANSCENDENCIA	185
Capítulo V. Subjetividad y objetividad	189
1. Las personas en cuanto sujetos de actos intencionales. 2. Las personas como objetos de actos intencionales. 3. La dialéctica de interioridad y transcendencia en el actuar intencional. 4. La transcendencia dirigida a cierta infinitud que acompaña y condiciona la transcendencia del actuar intencional. 5. La dialéctica de la interioridad y de la transcendencia en la apertura al mundo de las personas humanas.	
Capítulo VI. Interioridad y transcendencia en relación al bien	219
1. Valor y respuesta al valor. 2. La transcendencia que se logra al experimentar un valor y al responder a él. 3. La interioridad y subjetividad de la respuesta al valor. 4. La transcendencia, incluida la religiosa, que se logra en la obligación moral. 5. La subjetividad de la respuesta a la obligación moral.	

Índice

Capítulo VII. Bueno y malo en sentido moral	269
1. Qué es y qué no es el valor y el disvalor moral. 2. La trascendencia que alcanzan las personas por la posesión de valor moral. 3. Las interrelaciones entre interioridad y trascendencia en la bondad de las personas portadoras de mérito moral.	
PARTE III: INTERIORIDAD Y TEONOMÍA	299
Capítulo VIII. Finitud	303
1. Un primer indicio de la condición de persona finita propia de los seres humanos: la pluralidad de las personas y, en particular, cierta parcialidad de cada una de ellas. 2. Segundo indicio de la finitud de la condición de persona de los seres humanos: su relación con el tiempo. 3. Tercer indicio de la condición de persona finita de los seres humanos: están «suspendidos» entre la potencialidad y la actualidad. 4. Cuarto indicio de la condición de persona finita de los seres humanos: la unidad de «persona» y «naturaleza» en las personas humanas. 5. Quinto indicio de la interioridad finita de los seres humanos: distancia entre ser y conciencia. 6. Sexto indicio de la condición de persona finita de los seres humanos: la condición perentoria de su libertad. 7. Séptimo indicio de la condición de persona finita de los seres humanos: la unidad que forman el pertenecerse a sí mismo y el recibirse como un regalo. 8. Octavo indicio de la condición de persona finita: la interioridad se despierta en la persona humana como consecuencia de la autotranscendencia. 9. La condición de persona finita de los seres humanos tal como se manifiesta en su existencia moral.	
Capítulo IX. La imagen de Dios en las personas humanas	341
1. La condición de persona como «perfección pura». 2. Profundización en la tesis de que el ser personal es una perfección pura, mediante la respuesta a las principales objeciones que cabe hacer contra ella. 3. Algunas consecuencias que se siguen para el conocimiento humano de esta teonomía de la persona humana.	

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Agradezco a Manuel Oriol Salgado, de Ediciones Encuentro, la oportunidad que me brinda de ofrecer un breve prólogo a la traducción española.

Permítaseme comenzar diciendo que, en la medida en que mi conocimiento del español, sólo en cuanto lector, me permite emitir un juicio, encuentro que las traductoras han realizado una muy buena versión española de mi texto. Han tenido dificultades con la palabra «selfhood», que aparece en el título de mi obra (*The Selfhood of the Human Person*), debido a que no parece tener equivalente exacto en español. Pero creo que han elegido bien al verterla como «interioridad»; en efecto, interioridad¹ se encuentra esencialmente ligada a *selfhood*. De hecho, interioridad y *selfhood* constituyen dos aspectos de la condición de persona íntimamente relacionados entre sí. No obstante, interioridad no expresa exactamente la misma idea que *selfhood* y supongo que al lector español le gustará conocer en qué estriba la diferencia.

Nos referimos a la *selfhood* de una persona cuando afirmamos que la persona «es ella misma y no otra», con lo que queremos decir que ninguna persona es reemplazable por otra, así como que una persona jamás es una mera parte de un todo. En este sentido *selfhood* es prácticamente

¹ Crosby utiliza aquí el término inglés *interiority*. Cuando este término ha aparecido ocasionalmente en el texto lo hemos traducido habitualmente por «el interior», precisamente para reservar el término «interioridad» como traducción de *selfhood*. No obstante, en el contexto de este prólogo nos parece oportuno mantener el término original *selfhood* y verter *interiority* como «interioridad» para hacer más comprensible la aclaración de Crosby (ndt).

equivalente a lo que en el capítulo II yo llamo la incomunicabilidad de cada persona. Así, pues, *selfhood* se basa en la oposición entre yo y otro. Por el contrario, la interioridad se basa en la oposición entre sujeto y objeto. Viene a ser equivalente a lo que en el capítulo III yo llamo la subjetividad de las personas. Así como mi *selfhood* aparece en la oposición entre yo y lo que es otro que yo, mi interioridad lo hace en la oposición entre yo y lo que está ante mí como objeto. Esto respecto a la distinción entre *selfhood* e interioridad. Refirámonos ahora a su mutua interrelación. Si pregunto cómo logro la experiencia de mi *selfhood*, respondería que la experimento a través de mi subjetividad, por cuanto existo como sujeto. Cuando me capto a mí mismo como sujeto consciente y sitúo el mundo de los objetos ante mí, entonces vivo de un modo consciente mi *selfhood*, me separo de las cosas en las que podría quedar absorto, de suerte que vivo conscientemente el modo en el que soy yo mismo y no soy ninguno de esos objetos. La interioridad es, entonces, simplemente la *selfhood* vivida de un modo consciente y, por tanto, puede sustituir a *selfhood* aun cuando enfatiza más que ella la dimensión consciente, experiencial, de la condición de persona².

Recientemente me he dado cuenta de lo que puede ser más propiamente americano de mi trabajo en filosofía personalista. Pienso que el resultado de esa reflexión puede resultar interesante al lector español. Cuando Jacques Maritain vivió en Estados Unidos al finalizar la Segunda Guerra Mundial, solía exhortar a los filósofos católicos no sólo a nutrir las grandes tradiciones filosóficas europeas, sino a desarrollar una filosofía de cuño propiamente americano. A su juicio, semejante filosofía americana, enraizada en la historia y la experiencia de los Estados Unidos, se desarrollaría en torno a la dignidad de la persona humana individual. Bien pudiera ser que el tema de la dignidad personal, capital para mi obra —ésta podría muy bien haberse titulado *La Dignidad de la Persona Humana*—, proviniera en parte de mi herencia americana. No se trata de que yo estuviera pensando y escribiendo de un modo consciente en cuanto americano; de hecho, los pensadores a quienes identifico como

² Quizá el término acuñado por Ortega y Gasset, «ensimismamiento» exprese esta coincidencia entre *selfhood* e interioridad. Ver la discusión que ofrece Ismael Quiles, S.J. sobre este original concepto en su *Antropología Filosófica Insistencial*, Ediciones Depalma, Buenos Aires 1983, pp. 330-332.

las fuentes principales de mi personalismo —Newman, Scheler, von Hildebrand y Wojtyła— son todos ellos pensadores europeos. Pero quizá podríamos encontrar también una fuente diferente en mis raíces americanas. Esto podría explicar no ya su fuerza, sino también una cierta limitación del libro. Es bien sabido que el modo americano de afirmar la dignidad personal tiende hacia un extremo individualista; el «indomable individualismo» y la orgullosa autoconfianza del americano pueden fácilmente debilitar en él ciertas formas de solidaridad social. Reconozco que mi libro puede algunas veces tender a ser americano en este problemático sentido. Incluso al escribirlo era consciente de tener que resistir el impulso de un cierto individualismo, que puede que no haya logrado neutralizar enteramente.

Desde que escribí este libro he utilizado de forma creciente el término «personalismo» para identificar mi orientación filosófica. Es por ello por lo que propongo como subtítulo para la traducción española *Hacia una antropología personalista*. No obstante, al hacer un uso mayor del término personalismo, soy también más consciente de sus dificultades. Puede resultar interesante al lector español el que mencione la mayor dificultad que advierto en este término.

Muchos autores desarrollan el personalismo en la dirección de un dualismo persona-cuerpo sin hacer justicia a nuestra condición de personas encarnadas. Piensan, por ejemplo, que la diferencia entre el hombre y la mujer es de importancia menor, por el hecho de que ambos son personas. Consideran que no sería compatible con la libertad de las personas el que las diferencias corporales entre el hombre y la mujer dieran lugar a diferencias propiamente personales entre ellos. Asimismo estiman que las personas se autoconstituyen hasta el extremo de que lo dado de la identidad sexual debe quedar fuera de nuestro existir como personas. Degradan la identidad sexual a algo meramente biológico en oposición a todo lo que es propiamente personal. En ocasiones se acogen a la polaridad sujeto-objeto que precisamente yo he mencionado, por lo que consideran el cuerpo tan sólo como un objeto para el sujeto personal; de este modo, el cuerpo con su sexo queda expulsado del centro de la persona, siendo ésta entendida como asexuada. En principio podría pensarse que este dualismo persona-cuerpo es algo poco común en el pensamiento contemporáneo, puesto que parece presuponer un dualismo sustancial platónico de un tipo que pocos pensadores defienden ya. Lo sorprendente es que de

hecho se encuentra muy extendido en el pensamiento contemporáneo; el dualismo persona-cuerpo puede existir perfectamente sin el apoyo del dualismo platónico y, de hecho, como vemos a nuestro alrededor, puede aparecer perfectamente sobre presupuestos materialistas. Basta con ver cuántos pensadores de mentalidad materialista trivializan la diferencia entre hombre y mujer desde fundamentos aparentemente personalistas.

Y es que la defensa de un dualismo persona-cuerpo como éste constituye una tentación perenne para el personalismo. Por mi parte, deseo defender un personalismo comprometido con la verdad contenida en la vieja fórmula aristotélica de que el alma existe como forma del cuerpo; deseo defender —aunque no lo hago en este libro— no un personalismo dualista, sino un personalismo encarnado. Esto no quiere decir que abandone la distinción entre materia y espíritu en la persona humana; al contrario, afirmo que hay un principio inmaterial en la persona humana. Ni revoco la distinción entre persona y naturaleza que hago en el capítulo I de este libro, aun cuando es precisamente esta distinción la que algunas veces conduce al dualismo. Sin embargo, veo cuán importante es tomarse en serio la existencia corporal, la existencia encarnada de la persona espiritual.

Esta dificultad que trae consigo el denominarme a mí mismo personalista se muestra, no sólo en el modo de considerar el cuerpo humano, sino también en la manera de pensar el lugar que corresponde a la persona humana dentro del conjunto de la naturaleza. Los personalistas se ocupan tan centralmente de la *selfhood* e interioridad personales que con frecuencia desatienden el mundo sub-personal de seres vivos, como si se tratara de un reino extraño por completo y sin parangón posible con la existencia personal. Así, Hans Jonas, en su brillante obra *El Principio Vida*, dice que el personalismo «dirige sus miradas solamente al hombre, como si hubiese sido encantado por él. Hace al hombre el homenaje, que es a la vez una carga, de atribuirle a él muchas cosas que tienen su raíz en la existencia orgánica como tal»³. Sostiene que la interioridad del ser personal está ya prefigurada incluso en las formas más simples de ser vivo y que, de hecho, nosotros no podemos entender verdaderamente al ser vivo si no nos acercamos a él a partir de la interioridad que conocemos primero en

³ Hans Jonas, *El Principio Vida. Hacia una biología filosófica*, trad. de José Mardomingo, Trotta, Madrid 2000, p. 9.

nosotros mismos. Asimismo defiende que incluso la libertad está prefigurada en los seres vivos: «en los oscuros movimientos de la sustancia orgánica primigenia brilla, por primera vez dentro de la necesidad sin fin del universo físico, un principio de libertad del que nada saben los soles, los planetas y los átomos»⁴. No es que Jonas piense que hay libertad en las plantas en el mismo sentido en que la encontramos en las personas; las plantas no pueden dar cuenta de algo, no son responsables de ello, como lo son las personas. No obstante, en el poder autoconstituyente de un ser vivo podemos discernir algún principio de libertad, algo análogo al poder autoconstituyente de las personas.

Jonas tiene toda la razón en que no debemos centrarnos tanto en la existencia personal como para desatender esas analogías, esas misteriosas anticipaciones del ser personal. Tiene razón en que debemos mantener nuestro personalismo al margen de la concepción mecanicista de los seres vivos propia del cartesianismo. No es que tengamos necesidad de esas analogías para comprender la existencia personal; responde más a la verdad el sostener que tenemos necesidad de la existencia personal para entender las formas de vida sub-personales. Sin embargo, en un cierto sentido, también nos son precisas esas analogías para entendernos a nosotros mismos, porque quiénes somos depende en parte de nuestro lugar dentro del conjunto de la naturaleza. En este sentido, Jonas afirma que el hombre «sólo podrá comprender renovadamente su condición de único si deja de verse a sí mismo en separación metafísica»⁵.

De este modo, una filosofía personalista tiene que tomarse en serio la «situación cósmica» de las personas, como lo hace con la encarnación de las personas humanas. La distinción que hago mía en el capítulo III de este libro entre imagen del hombre «cosmológica» y «personalista», no responde a un personalismo acosmístico, como podría denominarse a lo que acabo de describir. Ni tampoco debería tomarse en ese sentido mi distinción entre persona y naturaleza. Pretendo mantenerme enteramente abierto al hecho —aunque no lo haya explorado en ninguno de mis escritos— de que el hombre no es un ser extraño en el cosmos, sino que ocupa un lugar propio en la frontera entre la materia y el espíritu, un lugar proporcionado a su existencia como persona encarnada.

⁴ Ib., p. 15.

⁵ Ib., p. 10.

Una palabra sobre el gran filósofo al que está dedicado este libro, mi venerado profesor Dietrich von Hildebrand (1889-1977). Precisamente en este momento estoy terminando la traducción inglesa de su magistral obra *Das Wesen der Liebe*, escrita ya al final de su vida. En ella von Hildebrand explora con mayor profundidad de lo que lo había hecho en cualquiera de sus obras anteriores la interioridad y subjetividad de la persona humana. Mi libro debe mucho a esa obra. Afortunadamente el libro de von Hildebrand está ya disponible en español. Se lo recomiendo a todo aquel que tenga interés por la filosofía personalista⁶.

Al lector puede interesarle conocer algo de la continuación de mi trabajo en filosofía personalista posterior a la aparición en 1996 de *The Selfhood of the Human Person*. En 2004 publiqué una colección de ensayos titulada *Personalist Papers*⁷. Esta obra lleva la siguiente dedicatoria: «A Karol Wojtyła, profundo pensador y profesor personalista, quien, en cuanto Juan Pablo II, ha dado durante veinticinco años un testimonio único de la dignidad y el misterio de las personas humanas». Ojalá que el presente volumen, ahora ya disponible en español, pueda aportar, dentro de su modestia, ese mismo testimonio.

⁶ Cf. Dietrich von Hildebrand, *La Esencia del Amor*, Eunsa, Pamplona 1998. El lector puede también estar interesado en conocer que el Dietrich von Hildebrand Legacy Project se ha fundado para promover el legado personalista de este gran pensador. Véase www.hildebrandlegacy.org.

⁷ John Crosby, *Personalist Papers*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2004. Este volumen contiene los siguientes estudios: «Una fuente desatendida de la dignidad de las personas», «La comprensión por empatía de otras personas», «El encuentro personal con Dios en la obligación moral», «Conciencia moral y superego», «El distanciamiento de las personas respecto a sus cuerpos», «Persona y conciencia», «Max Scheler sobre la individualidad personal», «Max Scheler sobre la solidaridad moral y religiosa entre las personas», «Dietrich von Hildebrand sobre la libertad fundamental de las personas», «John Henry Newman sobre influencia personal», «La comprensión personalista de Karol Wojtyła del hombre y de la mujer».

AGRADECIMIENTOS

Esta obra nació de mi encuentro con el personalismo de Karol Wojtyła a principios de los 80. Comencé a escribir durante el semestre sabático que me había concedido la Universidad de Dallas en el otoño de 1983. Desde entonces hasta el otoño de 1994 este libro se convirtió en centro de mi investigación y de mi trabajo, así como en elemento central de gran parte de mi labor docente.

Debo agradecer, y lo hago con mucho gusto, a quienes me ayudaron a lo largo de los once años en que las ideas tardaron en madurar. Solicité y recibí reacciones críticas a varios capítulos por parte de Pia Crosby, William Frank, Damian Fedoryka, Katryna Fedoryka, Josef Seifert, Barry Smith, L. Stafford Betty, Jorge Gracia, Patrick Lee y Alice von Hildebrand. Cada una de las tres personas a quienes la Catholic University of America Press encargó la revisión del texto mecanografiado, William Frank, Bernard Gillian y Deal Hudson, hicieron útiles observaciones críticas.

Le estoy particularmente agradecido a Josef Seifert, fundador de la Academia Internacional de Filosofía, por su infatigable aliento a lo largo de los años que duró mi trabajo. Aunque jamás llegó a entender completamente la razón de que mi libro hubiera de tardar tantos años en ver la luz, nunca perdió la oportunidad de animarme. Su propio trabajo dentro de la metafísica del ser personal me proporcionó una base para muchas de mis propias investigaciones. Hay mucho más en este libro de la obra de Seifert de lo que indican las notas a pie de página, pues me he empapado de ella a lo largo de nuestros muchos años de colaboración.