

Personalismo filosófico, filosofía de la persona y humanismo político

Carlos Andrés Gómez Rodas

Director de Investigación
Instituto de Investigación Social Solidaridad

Introducción

Afirmar, de entrada, que el personalismo es una filosofía ‘de la persona’ no resulta un lugar común. Es, más bien, un punto de partida ontológico, ético y político que reordena los fines de la vida social a partir de la dignidad humana; en esta línea, el personalismo filosófico y la filosofía de la persona constituyen marcos teóricos complementarios: el primero —de orientación histórico-programática— articula una crítica a los reduccionismos de la modernidad; la segunda —de cuño fenomenológico y metafísico— profundiza en la estructura íntima del acto personal y en su apertura relacional; ambos, en clave aplicada, confluyen en el humanismo político, entendido como la búsqueda institucional del bien común desde el principio pro-persona. De acuerdo con Bergoglio (1989), la política es “la expresión simbólica de la vida en común” (p. 173) y una “práctica institucionalizada del diálogo social” (p. 175), formulaciones que remiten a una noción relacional y teleológica de lo político en servicio del bien común y de la dignidad humana. A partir de este marco y con apoyo en fuentes académicas, el presente ensayo delimita conceptos, genealogías y conexiones.

¿Qué es el personalismo filosófico?

El personalismo emerge en la Europa de entreguerras, como una *filosofía de combate* frente a los reduccionismos del individualismo liberal, los colectivismos totalitarios y los positivismos cientificistas. Emmanuel Mounier, figura axial del movimiento y animador de *Esprit*, definió el personalismo, no

como un sistema cerrado, sino como una *actitud filosófica* que parte de la primacía de la persona y de su vocación comunitaria, histórica y trascendente (Valderrama, 2016). La literatura especializada, en efecto, subraya que, para Mounier (1972), el personalismo es un proyecto teórico-práctico y no meramente contemplativo: “no es una filosofía de domingos por la tarde” (p. 18), sino una toma de posición que compromete la existencia y la responsabilidad (Llorca, 1983). Estas lecturas convergen en tres rasgos, a saber: a) dignidad incondicional de la persona en su singularidad irrepetible; b) relacionalidad constitutiva que desborda el yo autocentrado, hacia el tú y la comunidad y, c) trascendencia como apertura a bienes y valores superiores que orientan la libertad y el compromiso (Llorca, 1983; Valderrama, 2016).

El personalismo, en segundo lugar, se nutre de corrientes fenomenológicas y axiológicas; por ejemplo, Max Scheler reubica el centro de gravedad ético en la persona como sede de actos intencionales y de un *ordo amoris* capaz de jerarquizar valores, lo que aporta una clave decisiva para comprender la libertad, el arrepentimiento y el progreso moral (Sánchez-Migallón, 2010; Chu García, 2014). La recepción contemporánea confirma que la ética fenomenológica no se agota en reglas formales, sino que implica la totalidad afectiva y racional de la persona (Moran, 2022).

En tercer lugar, la dimensión dialógica resulta insoslayable; Martin Buber tematiza la estructura Yo-Tú como relación de presencia y reciprocidad irreductible a la instrumentalidad; ‘Yo-Ello’, con hondas consecuencias antropológicas y políticas; no hay persona sin encuentro que la reconozca (González, 2012; Laiter, 2019); esta impronta dialógica prepara el terreno para pensar instituciones más allá del cálculo utilitario, en clave de reconocimiento y corresponsabilidad (Valderrama, 2016).

Filosofía de la persona: interioridad, autodeterminación y participación

Ahora bien, la llamada filosofía de la persona profundiza analíticamente en la estructura del acto personal; Karol Wojtyła sistematiza este programa en *Persona y acción*, donde relee la antropología clásica a la luz de la fenomenología: el sujeto personal se autodetermina en el acto libre, integra afectividad y razón, y se actualiza en la participación con otros (Mora-Martín, 2019; Casas, 2019). Esto da lugar a categorías políticas centrales como la participación frente a la alienación, la solidaridad frente a la instrumentalización y la comunión frente a la masificación (Burgos, 2023).

La persona, desde esta óptica, no es un simple individuo aislado ni un mero engranaje de una totalidad anónima, sino un sujeto de derechos y deberes, capaz de orientar instituciones hacia fines humanos objetivos; por ello, la filosofía de la persona provee el criterio básico para juzgar sistemas y políticas: lo personal es medida de la legitimidad de lo social; esta tesis enlaza con lo dicho por Ángeles de León (2022) cuando se advierte que la pluralidad, en política, no puede confundirse con relativismo ni con simple consenso táctico, sino que debe sostener pluriformidad en la unidad de los valores; esto es diversidad de medios con unidad de fines anclados en la dignidad humana.

Humanismo político: del principio pro persona al bien común

Seguidamente, el humanismo político nombra la traducción institucional del personalismo; en su *Humanismo integral*, Jacques Maritain propone un orden político que reconozca la trascendencia de la persona, y, a la vez, su historicidad concreta, articulando libertad, justicia y participación en torno al bien común (Curcio, 2015; Álvarez-Álvarez, 2007); para este enfoque, la política no es pura ingeniería de intereses ni dominación estratégica, sino una obra de responsabilidad orientada a los fines humanos superiores de las personas y de las comunidades (Curcio, 2015).

Si la persona, más aún, es el centro y vértice del orden social, el humanismo político debe estructurarse por principios de solidaridad y subsidiariedad, de modo que los cuerpos intermedios y el Estado cooperen al desarrollo integral sin anular iniciativa, libertad y sentido comunitario; este es el trasfondo del pasaje en el que Ángeles de León (2022) afirma que el partido humanista, como “lugar institucionalizado” del diálogo social y evitando tanto la homogeneización de masas como la captura facciosa del poder, está llamado a posibilitar la “construcción plural del bien común” (p. 63).

Vicios a evitar: sincretismo conciliador y populismo

Conviene advertir, con Ángeles de León (2022), dos distorsiones frecuentes: por un lado, el sincretismo conciliador; es decir, una apariencia de equilibrio que obvia el conflicto y sacrifica valores por acuerdos superficiales, volviendo plásticas las posiciones y relativizando principios irrenunciables como la dignidad humana; por otro lado, el populismo, que erige un ‘enemigo común’, exacerba la indignación y sustituye el diálogo social por narrativas que, en detrimento del bien común, polarizan y reparten privilegios.

Frente a tales derivas, el humanismo político reafirma lo que Ángeles de León (2022) denomina “pluriformidad en la unidad” (p. 63); esto es, creatividad en los cómos, con fidelidad en los porqués; de ahí que se subraye la formación doctrinal de la militancia y la deliberación abierta, no como ritualismo partidista, sino como garantía de continuidad ética y orientación teleológica de la acción pública.

Convergencias sustantivas: del personalismo a la política

Pueden plantearse, llegados a este punto, cinco convergencias que explican la relación intrínseca entre personalismo, filosofía de la persona y humanismo político:

- a. La ontología personal: el personalismo sostiene que la persona es sujeto subsistente, libre y relacional. La filosofía de la persona explica cómo esa libertad se ejerce en actos de autodeterminación y participación. El humanismo político reconoce jurídicamente esa ontología en derechos fundamentales y diseña instituciones al servicio de su florecimiento; así, cuando Wojtyła analiza la ‘participación’ como antídoto de la alienación, está allanando el camino para políticas que promuevan cuerpos intermedios, asociaciones y corresponsabilidad cívica (Burgos, 2023).
- b. La ética del valor: Scheler muestra que el amor ordena los valores y funda el progreso moral de la persona. Trasladado a la esfera pública, esto exige políticas que prioricen bienes intangibles (la vida, la verdad, la justicia, etc.) sobre eficiencias instrumentales (Sánchez-Migallón, 2010; Chu-García, 2014).
- c. La centralidad del diálogo: Buber enseña que la relación Yo-Tú no instrumentaliza al otro. En política, esto se traduce en deliberación pública que reconoce interlocutores y no adversarios a destruir; de ahí que Bergoglio (1989) hable de la política como “práctica institucionalizada del diálogo social” (p. 175), condición de posibilidad de la amistad social y del bien común; véase la sintonía con la hermenéutica personalista de *Esprit*, para la cual la comunidad no anula, sino que condensa la personalidad.
- d. El principio pro persona: el humanismo político exige que en la duda se favorezca la máxima protección de la persona; Maritain lo expresa en términos de “humanismo integral”, capaz de conciliar desarrollo temporal y vocación trascendente sin recaer en clericalismos ni secularismos reductivos (Curcio, 2015; Álvarez-Álvarez, 2007).

- e. La institucionalidad virtuosa: el texto adjunto advierte que las organizaciones políticas deben evitar convertirse en 'agencias de colocación' sometidas al cálculo electoral y, en cambio, encarnar testimonios e 'hitos' que traduzcan doctrina en acciones concretas a favor del bien común. Esto reclama, no solo retórica valorativa, sino virtudes cívicas y diseño institucional.

Implicaciones normativas y programáticas

En clave práctica, la conexión entre personalismo y humanismo político permite proponer al menos cuatro implicaciones:

- a. Deliberación sustantiva: no basta la suma de preferencias; se requiere una razón pública orientada por bienes humanos objetivos y con procedimientos participativos que reconozcan la dignidad de minorías y mayorías; aquí, la 'pluriformidad en la unidad' actúa como criterio: diversidad de medios, unidad de fines pro persona.
- b. Subsidiariedad y solidaridad operativas: la política del bienestar no puede anular la agencia personal y comunitaria; el Estado debe habilitar capacidades, no sustituirlas; la sociedad civil debe corresponsabilizarse del bien común; esta lógica coincide con la lectura axiológica de Scheler sobre el amor como motor del progreso moral y social (Sánchez-Migallón, 2010).
- c. Educación cívica personalista: formar para la libertad responsable y la participación establece un puente entre la filosofía de la persona y la ciudadanía democrática; la formación doctrinal que Ángeles de León (2022) reclama para la militancia no es dogmatismo, sino cultivo de principios que ordenan la creatividad política.
- d. Políticas de reconocimiento: inspiradas en Buber, las políticas públicas deben transformar relaciones 'Yo-Ello' en vínculos 'Yo-Tú', allí donde los colectivos se vuelven invisibles o fungibles (poblaciones desplazadas, personas con discapacidad, minorías culturales, etc.). Un humanismo político robusto se prueba precisamente en el cuidado de los más vulnerables (González, 2012; Laiter, 2019).

Un encuadre crítico: entre principios y realismo

El personalismo, con todo, no ignora la complejidad de lo político; de un lado, rechaza el moralismo ingenuo que desatiende instituciones, incentivos y equilibrios de poder; de otro, critica el pragmatismo cínico que sacrifica fines por eficiencias inmediatas; la clave reside en una fidelidad creativa

a los principios que sea capaz de traducirse en políticas prudentiales; por eso, Ángeles de León (2022) llama a discernir “los mejores fines y formas conforme [con] la dignidad” (p. 68) y, a mantener la unidad en los principios con pluralidad en los medios, evitando tanto la deriva populista como el sincretismo que admira equilibrios solo tácticos.

A la altura de los desafíos contemporáneos (desigualdad, polarización, tecnocratización, crisis de sentido), el humanismo político ofrece una gramática para recomponer la conversación pública: personas antes que cifras, relaciones antes que relatos y bien común antes que beneficios privativos; no se trata de una estética conceptual sino de una forma de vida institucional que genera “conciencia y participación ciudadana” (Ángeles de León, 2022, p. 69), incluso, cuando no ejerce el poder estatal.

Conclusión

El personalismo filosófico y la filosofía de la persona convergen en una antropología que reconoce a la persona como sujeto libre, relacional y trascendente; esta antropología traducida a clave institucional y programática configura el humanismo político, una manera de hacer política que institucionaliza el diálogo social, orienta la pluralidad de medios hacia la unidad de valores y encomienda a las instituciones la procuración del bien común desde el principio pro persona. Bergoglio (1989) refuerza esta tesis al concebir la política como “expresión simbólica de la vida en común” (p. 173) y al denunciar, tanto el sincretismo que abdica de los principios, como el populismo que instrumentaliza la indignación; Mounier, Scheler, Buber y Wojtyła, por su parte, proveen las categorías para una praxis pública que recupere la centralidad del encuentro, la participación y el *ordo amoris*, mientras que Maritain ofrece la arquitectura de un humanismo integral que conjuga libertad, justicia y trascendencia; más que una etiqueta doctrinal, el resultado es un camino de reconstrucción cívica: políticas para personas que, sin renunciar a la complejidad, preservan aquello que merece siempre la última palabra, la dignidad humana.

Referencias

- Álvarez-Álvarez, J. J. (2007). La visión de Jacques Maritain. *Revista Española de Pedagogía*, 65(236), 103-118.
- Ángeles de León, J. M. (2022). La pluriformalidad en la unidad, esencia del humanismo político: de la tentación del “sincretismo conciliador” al verdadero diálogo social. *Bien común*, 29(323), 63-69.

- Bergoglio, J. M. (1989). Necesidad de una antropología política: un problema pastoral. *Stromata*, 45(1/2), 173-189.
- Burgos, J. M. (2023). La filosofía social de Karol Wojtyła I. Persona, participación y alienación. *Cuadernos de Bioética*, 34(112), 31-58. <https://doi.org/10.69873/aep.i17.30>
- Casas, P. G. (2019). La originalidad del método filosófico de Karol Wojtyła en *Persona y acción*. *Cuadernos de Pensamiento*, 32, 83-107. <https://doi.org/10.51743/cpe.54>
- Chu-García, M. (2014). La fundamentación fenomenológica de la ética según Scheler. *Revista de Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Perú*, 62(2), 127-148.
- Curcio, G. G. (2015). La propuesta política de *Humanismo integral* de Jacques Maritain. *Opción*, 31 (77), 42-55.
- González, R. A. (2012). Martín Buber y la epistemología integral. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, 51(129), 31-44.
- Laiter, Y. Z. (2019). El concepto de persona en la filosofía de Martin Buber. *Cuadernos de Humanidades*, 22(1), 45-66.
- Llorca, A. (1983). Emmanuel Mounier o el filosofar al servicio de la persona. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 32(88), 141-156.
- Mora-Martín, R. M. (2019). *Persona y acción*, clave de bóveda de la antropología de Karol Wojtyła/Juan Pablo II. *Cuadernos de Pensamiento*, (32), 53-82. <https://doi.org/10.51743/cpe.52>
- Moran, D. (2022). Edmund Husserl, Max Scheler y Edith Stein sobre la ética fenomenológica. *Revista de Filosofía PUCP*, 70(2), 171-196. <http://dx.doi.org/10.18800/arete.202201.007>
- Mounier, E. (1972). *El personalismo*. Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA).
- Sánchez-Migallón, S. (2010). Progreso moral y esencia de la persona humana: un análisis desde el fenómeno del arrepentimiento según Max Scheler. *Veritas, Revista de Filosofía y Teología*, (23), 45-63. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732010000200003>

Valderrama, F. J. (2016). El personalismo de Emmanuel Mounier y su relación con la Constitución Política de Colombia. *Opinión Jurídica*, 15(30), 145-167. <https://doi.org/10.22395/ojum.v15n30a12>

Declaración de uso de inteligencia artificial

En la elaboración de este artículo, el autor no utilizó ninguna herramienta o servicio de inteligencia artificial.