

Un debate praxeológico, pero aún filosófico: ¿persona o sujeto?

Carlos Germán Juliao Vargas. Investigador independiente (Bogotá, Colombia)

Recibido 27/05/2024 • Aceptado 28/12/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-2006-6360>>

Resumen

Este artículo reflexivo, casi una meditación, quiere acercarse a la persona desde una «lectura praxeológica» que rastrea los motivos, perspectivas y efectos de un debate filosófico clásico: ¿Somos personas o sujetos? Se busca comprender lo propio o radical de la persona en acción, así como en qué radica su dignidad. Para ello primero se aclaran los conceptos (desde su etimología y su uso a lo largo de la historia), y se plantea el debate filosófico que han generado; luego se aventura una posible respuesta a la cuestión, así como sus implicaciones praxeológicas, para concluir cuestionando las imágenes falsas de la persona ideal y señalando que la persona es, ante todo, una verdadera paradoja que desafía nuestras expectativas y a menudo revela limitaciones o inconsistencias en nuestros sistemas de pensamiento y en nuestros razonamientos.

Palabras clave: persona, sujeto, análisis praxeológico, ontología, antropología.

Abstract

A praxeological, but still philosophical, debate: person or subject?

This reflective article, almost a meditation, wants to approach the person from a «praxeological reading» that traces the motives, perspectives and effects of a classic philosophical debate: Person or subject? It seeks to understand what is unique or radical about the person in action, as well as what their dignity lies in. To do this, the concepts are first clarified (from their etymology and their use throughout history), and the philosophical debate they have generated is raised; Then a possible answer to the question is ventured, as well as its praxeological implications, to conclude by questioning the false images of the ideal person and pointing out that the person is, above all, a true paradox that defies our expectations and often reveals limitations or inconsistencies in our thinking systems and in our reasoning.

Key words: Person, Subject, Praxeological Analysis, Ontology, Anthropology.

Un debate praxeológico, pero aún filosófico: ¿persona o sujeto?

Carlos Germán Juliao Vargas. Investigador independiente (Bogotá, Colombia)

Recibido 27/05/2024 • Aceptado 28/12/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-2006-6360>>

§ 1. Introducción

La gente dice a menudo que tal o cual persona todavía no se ha encontrado a sí misma. Pero el ser propio no es algo que se encuentra; es algo que se crea.

Thomas Szasz (1992: 42)

La cuestión de la persona estuvo omnipresente en los conflictos políticos, jurídicos, sociales y éticos del último siglo, así como en diversas discusiones filosóficas o en los debates sobre la procreación asistida, el estatuto del embrión o la eutanasia. Siempre se trataba de determinar el modo de ser y la dignidad de la compleja persona humana, en relación con las cosas simples. Sin embargo, ¿cómo pensar en la unidad existencial de la persona humana en una época que uniformiza a los individuos y los divide por particularismos? ¿Cómo entender, en una vía contraria a la tendencia actual, que la diversidad entre personas puede hacer posible su unión en una comunidad?

Muy a menudo las reflexiones contemporáneas sobre la persona consideran sólo un aspecto de la existencia personal: o la persona social que se entiende a sí misma desde su lugar en el todo, o la persona jurídica que tiene derechos reconocidos por otros, o la persona moral que debe respetar las principales reglas de acción. Así, en últimas, el término *persona* asume múltiples significados y resulta muy difícil verlo como un concepto claro. ¿Persona o sujeto? ¿Actos o ideas? En este artículo se quiere pensar el papel propio de una reflexión filosófica que arroje luz sobre lo que significa «ser persona» para cada ser humano, más allá de la fragmentación de los estudios, filosóficos o científicos sobre el asunto. Tal trabajo praxeológico y filosófico es esencial al menos por dos razones: por un lado, para evitar el uso de un concepto indeterminado, o más bien incuestionable, porque esto conduciría a aporías

insuperables; por otro, porque nos permite no enmascarar con simplismos las paradojas que son constitutivas de toda persona cuando piensa o actúa, como sería caer en afirmaciones vagas como «la persona es superior al sujeto» o viceversa; o suscitar objeciones como ¿por qué no priorizar al sujeto como base de la libertad?

En consecuencia, la función de esta reflexión sobre la persona, si entendemos por esta expresión un estudio que ponga de relieve el modo específico de existir como persona, es ayudar a comprender por qué la persona, si nos atenemos a su propio ser, es un «drama» en el sentido etimológico del término, es decir una acción, y por eso no es ni un nudo de relaciones causales (resultado de las fuerzas ejercida sobre él), ni un animal razonable, porque estas determinaciones que provienen del mundo olvidan la libertad que define a la persona. La tarea es, por tanto, doble: en primer lugar, deconstruir definiciones falsas o parciales de la persona y, segundo, abrir el acceso a lo premoral original que está en el fundamento de toda moralidad humana¹.

O dicho de otro modo: a) resaltar el principio de individuación de la persona en su manera de entenderse a sí misma y en su relación con el mundo; b) destacar lo que la filosofía llama el «sentido social» de la persona, es decir, el hecho de que ella sólo es posible desde un «nosotros» que no se puede resumir ni en una simple intersubjetividad ni en un diálogo entre sujetos autónomos; c) sin embargo, mostrar de esta manera que el «nosotros» precede al poder decir «yo» supone deconstruir la figura moderna del sujeto, que se presenta como el dios de la metafísica moderna al declararse causa de sí mismo. Tal inversión es necesaria para liberarse de la abstracción de un sujeto puro, todopoderoso, creador de sí mismo, que podría superar su finitud, porque dicha representación conduce a una idolatría de sí mismo (que percibimos en

¹ El concepto de lo *premoral original* que sería el fundamento de toda moralidad humana se refiere a aquellos elementos básicos de la experiencia humana, profundamente arraigados en la condición humana y en la evolución histórico-social, que preceden a la formulación de normas y códigos morales explícitos. Por ejemplo, los instintos y emociones básicas (bases del bienestar y la cooperación, así como de la justicia), la necesidad de supervivencia y de proteger al grupo (esenciales para la cohesión social y la supervivencia de la especie), la capacidad cognitiva para abstraer y reflexionar sobre las acciones y sus efectos (que permitirá desarrollar los conceptos de bien y mal y formular normas éticas), la experiencia básica del dolor y el placer (que influirá en la formación de juicios morales), la capacidad de comunicarse y expresar sentimientos y necesidades (que será esencial para la formación de vínculos sociales y normas morales) y, ante todo, la capacidad de ser consciente de uno mismo y de los demás, y de reflexionar sobre las propias acciones y sus efectos en los otros. Comprender estas bases premorales siempre ayuda a apreciar la profundidad y la complejidad de la moralidad humana y su evolución histórica.

muchos de los rasgos de la cultura actual) que nos hace olvidar el sentido propio de lo humano: esa mezcla de contemplación y acción, que resalta su dimensión proleptica (anticipatoria), es decir, que la persona es una promesa. En particular, será posible comprender cómo la paradoja de la persona no es ser universal y singular, sino aquel individualizarse universalizándose, mediante actos particulares de libertad. La persona es una pregunta para sí misma, cuestiona aquello que la llama en el acaecer del mundo, en el encuentro con el otro y en la trascendencia.

Ahora bien, el enfoque praxeológico, entre muchas cosas, requiere que estas dos dimensiones, la teoría y la práctica, las ideas y los actos, se reencuentren en la conciencia de la persona que actúa y reflexiona sobre su acción, de modo que «el regreso sistemático sobre lo cotidiano genere transformaciones importantes en uno mismo, así como en la práctica que se realiza y en la comprensión teórica que de ella se produce» (Juliao, 2017a: 29). Pero, además, no podemos olvidar que, en pedagogía praxeológica, la acción humana «no depende solo y exclusivamente del agente que realiza la acción en primera persona, sino que involucra un *tú* humano, un *él* particular, un *nosotros* grupal, colectivo y social, un *alter* personal e impersonal» (Juliao, 2017b: 39).

Los trabajos que he venido realizando con el enfoque praxeológico me han permitido constatar que toda persona, cuando realiza sus acciones, en su vida cotidiana o profesional, utiliza un tipo particular de saber, por lo general tácito e implícito (pues su saber está en su actuar), que gracias al ejercicio reflexivo que supone el enfoque praxeológico, se vuelve un saber praxeológico: «Analizando cómo el actor/autor constituye el sentido de su actuar y precisando que el actuar genera un acto personal, se formaliza el enfoque praxeológico» (2017a: 45). Todo ello será el marco conceptual que guiará esta reflexión sobre la persona. Para ello primero intento aclarar los conceptos (desde su etimología y su uso a lo largo de la historia), y así plantear el debate filosófico que han generado; luego aventuro una posible respuesta a la cuestión, así como algunas de sus implicaciones praxeológicas, para concluir cuestionando las imágenes falsas de la persona ideal y señalando que la persona es, ante todo, una verdadera paradoja que como toda paradoja (declaración o situación que, al seguir una lógica en apariencia razonable, lleva a una conclusión que contradice la intuición común o se torna autocontradictoria) desafía nuestras expectativas y a menudo revela

limitaciones o inconsistencias en nuestros sistemas de pensamiento y en nuestros razonamientos.

§ 2. Aclarando los conceptos

Así las cosas, en el enfoque praxeológico, es necesario aclarar uno de sus conceptos clave: aquel de *persona*. Sin él no podemos pensar con coherencia cuestiones esenciales de la filosofía, los estudios culturales y sociales, la política, la ética, la justicia o la moral; ni tendrían pleno sentido términos como *praxis*, *acción*, *libertad*, *virtud*, *dignidad*, *derecho* o *lenguaje*. Ahora bien, se trata de un concepto confuso y problemático, con altos riesgos de reduccionismo, por la diversidad y complejidad de las existencias personales que transcurren en numerosos ámbitos y circunstancias: nunca se es sólo un sujeto cognitivo dotado de conciencia y voluntad, ni un ciudadano o persona jurídica con derechos y deberes, ni el beneficiario o depositario de una tradición cultural, ideológica o religiosa (Saldarriaga, 2009), porque siempre se es todo eso y mucho más; además, cada persona es un ser único e irrepetible, cada persona es una sorpresa; por todo ello siempre habrá cierta incoherencia entre los supuestos teóricos y la persona real que actúa, piensa, dice, idealiza, crea, siente, ama, odia, sufre y muere².

Pero, igualmente, la noción de sujeto (del latín *subiectum*, ‘lo que está debajo’, en filosofía moderna asociado a la subjetividad en Descartes, Kant y Hegel) es controvertida. Desde siempre ha sido paradójica por ser, a la vez, evidente y no absoluta. Por una parte, es una «evidencia obvia» expresada en la primera persona del singular en casi todas las lenguas; pero también es una certeza para la reflexión, cuando la filosofía cartesiana instaaura esa relación entre el hombre como sujeto y el mundo como objeto (que ya el Renacimiento vislumbraba), pero que, como nos recuerda Morin (1994: 1):

[...] si dudo, no puedo dudar de que dudo, por lo tanto, pienso, es decir que soy yo quien piensa. Es en ese nivel donde aparece el sujeto. Sin embargo, la noción de sujeto no es evidente: ¿dónde se

² Aclaro que me limito, en este texto, al sentido filosófico del término, no al psicológico (personalidad) ni al jurídico (sujeto de derecho), aunque asumo sus relaciones mutuas.

encuentra ese sujeto? ¿Qué es? ¿En qué se basa? ¿Es una apariencia ilusoria o bien una realidad fundamental?

Ahora bien, también conviene considerar (al menos aquí, antes de profundizar más en los dos conceptos de persona y sujeto) la palabra *individuo* dado que individuo y persona parecen equivalentes e intercambiables. El término que proviene del latín *individualum* que, según el uso de Cicerón, traduce la palabra griega *ατόμος*, es decir ‘aquello que no se puede dividir’; de ahí el sentido de «lo que es indivisible» para designar un ser único y singular en contraposición al género o especie. Así, para la biología, individuo es un espécimen vivo perteneciente a cierta especie, un ser organizado, que vive su propia existencia y que no puede dividirse sin ser destruido. En otras palabras, en taxonomía, es una unidad biológica singular, la muestra de una especie; por eso es, ante todo, un cuerpo único y singular (organismo vivo). No es extraño entonces que, en el Medioevo, cada ser, cualquiera que sea, tomado en particular, se llame «individuo» significando que no puede tolerar ser dividido sin dejar de ser él mismo. Y si el sentido del término *individuo* se ha ido desplazando hacia un significado individualista para describirse a uno mismo, es porque el ser humano es concebido de una forma más rica que una simple entidad biológica. Así, *individuo* acabó designando ‘la individualidad’, es decir aquello por lo que alguien se diferencia de otro y se distingue, tanto cuantitativa como cualitativamente. Es a través de este cambio de significado cualitativo que hace del individuo humano una entidad no sólo biológica sino, sobre todo, social, que se forjó la noción de *individualismo*, esa doctrina hoy dominante que otorga al individuo un valor intrínsecamente superior a cualquier otro en todos los ámbitos —ético, político, económico— donde siempre priman los derechos y responsabilidades de este último; es decir, se confiere primacía a la identidad personal sobre la colectiva, sobre el grupo social.

Es conveniente recordar aquí la tesis de Kant (2009) sobre que toda experiencia, a diferencia de las percepciones pasajeras, está mediada por conceptos o por distinciones lingüísticas fundamentales. Sabemos que la filosofía hermenéutica alemana rectifica esta tesis kantiana al demostrar que los conceptos o categorías básicos por los que se constituye toda la experiencia humana, ya sea en la ciencia o en la vida cotidiana, no son ni *a priori* ni estáticos, sino históricamente cambiantes, porque como dice Walter Benjamín: «La totalidad de la experiencia es la existencia» (1991: 75). Es el análisis de

estos cambios semánticos lo que permite observar el carácter y las tendencias de las transformaciones de la conciencia personal y cultural³.

El concepto *persona* tiene una prehistoria que nos sugiere dimensiones interesantes para el sentido que ella asumirá en el enfoque praxeológico. La expresión griega *πρόσωπον* (literalmente ‘rostro’, ‘faz’, pero asimismo ‘máscara’, ‘rol’) es considerada el origen del término latino *persona*, que, según Saldarriaga (2009: 182) fue usado en diversos contextos lingüísticos, si bien en todos ellos indicaba *lo que se muestra y es revelador en la esfera pública*: a) en el contexto teatral era la máscara que usaban los actores (que «oculta» al individuo y muestra sólo *idealtipos* de subjetividad: héroe, avaro, valeroso, cándido, viejo); b) en el ámbito judicial designaba a los involucrados (acusador, acusado y juez) como *personae*, asumiendo roles predefinidos por el código jurídico; c) en el ámbito gramatical *persona* señala las diversas figuras del discurso (primera, segunda y tercera persona); y d) por último, implica, en sentido figurado, un rol social o institucional, como modo de conducta sujeto a cierta codificación (por ejemplo, las figuras del *pater familiae* o del maestro). O sea que el individuo se constituía como persona cuando *encarnaba un tipo particular de actuación*. La acción es el principio, como lo recordara la filosofía moderna naciente.

Es interesante que en esta prehistoria del concepto no están presentes ni la individualidad ni lo metafísico, que serán productos de la posterior teologización del concepto⁴. Sobre todo, con la fórmula agustiniana «tres *personae* – una *substantia*» (1956: 413: *De trinitate* V 9, 10) se vinculará la persona a lo metafísico (una esencia) y a la idea de persistencia en la propia individualidad desde una diferencia forjada en el seno de la identidad. Asimismo, en esta etapa, esta vez gracias a Boecio, quien traslada el concepto de la teología a la filosofía con su expresión «*naturae rationabilis indiuidua*

³ Basta mencionar el hecho probado de que el concepto de *persona* se formó, en las lenguas europeas, bajo la influencia de poderosos factores culturales que aún siguen siendo una fuente de reflexión filosófico-cultural: el teatro griego, el derecho romano y la teología cristiana de la Trinidad.

⁴ Aquí conviene recordar una diferencia de uso del término: a) *persona humana* que se refiere a un ser individual con rasgos biológicos, psicológicos y sociales, dotado de razón, voluntad, conciencia y facultad de relación, cuya identidad se construye en un contexto histórico y cultural, con restricciones físicas y temporales; y b) *persona divina*, al interior de tradiciones teológicas como el cristianismo, que se refiere a las personas de la Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo), que comparten una sola naturaleza eterna, inalterable y perfecta, sin las limitaciones de la condición humana, pero capaces de relacionarse con la humanidad. La diferencia está en la finitud y contingencia de la persona humana frente a la infinitud y trascendencia de la persona divina.

substantia», se considerará la racionalidad como inherente a la persona (*Contra Eutychem* III, 87)⁵. Santo Tomás (2001: 320: *Summa Theologica*, cuestión 29) rematará el proceso al plantear que *individualidad* significaría aquí el existir (durar) en la propia especificidad. A partir de ahí, el concepto de persona tendrá un papel central en el pensamiento occidental hasta que se introduce el concepto de *sujeto* en la Modernidad; aunque con Mounier y otros personalistas, posteriormente se recuperará su lugar central.

Otra cuestión interesante de esta prehistoria es la que plantea Segura Ramos (1977), refiriéndose en especial al ámbito gramatical del latín:

[...] los pronombres personales son sólo dos, a tenor con el cuadro agónico del lenguaje: *ego* (*loquor*), *tu* (*audis*), doblados por el número: *nos*, *uos*, por cuanto que el latín no posee propiamente un tercer pronombre personal. En cualquier caso, aun cuando éste exista en otras lenguas (esp. *yo*, *tú*, *él*) ... el tal pronombre no es sino la negación de las personas, esto es, la no-persona: campo de aquello de que distantemente se habla en la tensión del diálogo bipersonal *ego/tu*. [Ramos, 1977: 77-78]

O sea, dado que *persona* (*per-sonare*, resonar de la voz) implica *actuar* (representar un papel) en sentido estricto se refiere al *yo/tu* pues ellos son los que establecen el diálogo (lo agónico del lenguaje) en la representación; cuando se hable de alguien diferente (del *él*) se estará entonces narrando una historia. Tal vez por eso Unamuno (1966) resaltará el papel desempeñado por el *diálogo* a la hora de expresar los dos polos del conflicto en el lenguaje, lo agónico y lo contemplativo: «Acción que es contemplativa así como la contemplación es activa», nos dice en *Cómo se hace una novela* (1966: 762).

Así, la palabra *persona* se forjó en la ambigüedad de su significado. En efecto, una persona designa la naturaleza de un individuo, pero también al individuo mismo. En otras palabras, decir de un ser que es una persona es querer decir que es un ser humano que tiene conciencia de sí mismo, es decir un ente; pero cuando utilizamos la expresión *la persona* para designar a alguien, estamos de alguna manera designando el contenido de esta misma conciencia, una identidad. Estos dos sentidos han nutrido las concepciones ontológicas y cognitivistas. Para las primeras, la persona es un ser concreto, ese individuo definido por su conciencia de existir, como ser biológico, moral

⁵ Puede verse el texto latino en: <https://la.wikisource.org/wiki/Contra_Eutychem>, [03/04/2024].

y social. Para las últimas, la persona es inmaterial, designa la conciencia dotada de una continuidad de su vida psíquica. Esta distinción podría parecer superflua y la querella que generó podría guardarse en los armarios de los exégetas, sin embargo, establecer el sentido de la palabra *persona* resulta clave dados los efectos y el alcance de esta noción en las diversas áreas del conocimiento y de la práctica.

Ahora bien, desde mediados del siglo XIX, es difícil encontrar un autor que no introdujera este concepto de persona en su glosario activo y que no lo convirtiera, así fuera de modo negativo o crítico, en objeto de sus reflexiones. ¿Qué argumentos principales podemos distinguir en la historia de este concepto? Para responder esta pregunta, recurriré a distinguir tres modos de entender a la persona en la Modernidad: autonomía, identidad e individualidad, que indican tendencias generales en el uso del concepto y que pueden combinarse en la obra de diversos autores. Pero diferenciarlos tiene un valor heurístico: representan diferentes conjuntos de rasgos en la forma de entender a la persona que se correlacionan con una serie de otros campos semánticos (libertad, propiedad, conciencia, etc.) en las esferas del derecho, el arte, la psicología o la teoría política, es decir, proporcionan un marco cognitivo para la estructuración de la experiencia sociocultural.

El modelo de la *autonomía*, asociado a Kant, está en la base de la comprensión de la persona como propiedad abstracta del ser humano para ser sujeto de sus acciones: «Autonomía es [...] el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional» (2012: 203). Cabe señalar que aquí no se toma en consideración a un individuo en particular como tal, sino al ser humano como ser racional o «sujeto de la libertad». Esta propiedad abstracta de la subjetividad en relación con sus acciones también significa que la persona (y sólo ella) es sujeto de reprensión y responsabilidad, así como de dignidad y respeto.

El modelo de la *identidad*, desarrollado por Locke, centra la comprensión de la persona en otra dimensión. Aquí ella es una presencia permanente en los estados cambiantes de la conciencia, garantizada por la unidad reflexiva de la memoria:

Pues como el estar provisto de conciencia siempre va acompañado de pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que él llama *sí mismo*, y de ese modo se distingue de todas las demás cosas pensantes, en eso consiste únicamente la identidad personal. [Locke, 1980: 493]

Es la conciencia la que asegura la unidad de la persona, ya que solo a través de la reflexión, en la conciencia, puedo apelar a mis estados mentales previos e identificarlos como propios. En otras palabras, la persona es la capacidad de atribuirse a sí mismo sus propios estados previos como pertenecientes a una y la misma conciencia y memoria (de ahí la identidad).

Finalmente, el tercer modelo, el de la *individualidad* se remonta a la *Monadología* de Leibniz (1981), pero es en el romanticismo alemán donde recibe su formulación más popular, pues el sentimiento, la individualidad, la experiencia personal y el alma atormentada son sus bases. Su impulso central es la idea del carácter autónomo y único del individuo creativo. La persona aquí es alguien que no se parece a los demás, que se crea a sí mismo mediante un acto de autodeterminación creativa y distinción y que, por lo tanto, alcanza una vida de verdad individual. La persona no es una propiedad general de la naturaleza racional del ser humano, igual para todos, no es un rasgo estructural de toda conciencia, sino una singularidad única, que distingue a un ser humano de los demás: la vida de cada persona en sí misma, en su forma de ser diversa y versátil, es lo único a lo que no se puede renunciar.

El análisis de otras peculiaridades de estos tres modelos subraya la diferencia entre aquellas oposiciones binarias que definen a la persona. En el de la *autonomía*, lo opuesto a la persona es la cosa, es decir, todos los aspectos de la realidad que no poseen el principio de subjetividad. En el modelo de la *identidad*, lo opuesto a la persona es el cuerpo o el «individuo natural», si usamos la terminología de Locke, es decir, un ser que no revela signos de conciencia reflexiva.

Por el contrario, en el modelo de la *individualidad*, lo opuesto a la persona es lo impersonal, es decir, el estado o entorno que no tiene rasgos distintivos, ninguna característica personal ni actividad creativa. Por tanto, lo impersonal, que puede expresarse con nombres como *sociedad*, *multitud* o *masa*, es opuesto a la persona. Lo significativo es que, en ese lazo «persona-impersonal», la relación puede invertirse, es decir, se pueden imaginar discursos que atribuyen la singularidad y unicidad individual a esos colectivos frente a los cuales el individuo aparece como algo abstracto, dependiente y perturbador.

§ 3. Planeando del debate

Sabemos que el premoderno Descartes buscaba un cimiento para la ciencia que fuera tan sólido como lo era la categoría Dios en la escolástica medieval, pero partiendo de una verdad original y primigenia, que en su caso sería el *cogito ergo sum*. ¿Por qué no consideró al *acto de dudar* como fundamento? ¿Por qué Descartes acude mejor al sujeto que realiza el acto de dudar? ¿En qué radica ese problema que toda la Modernidad carga a costas y que nos ha dejado fatales consecuencias? En que Descartes se desvía de la intención socrática original de una verdad primera asentada sólo en los *actos* (que serían la raíz de las cosas), cayendo en el *yo*, en la *cosa pensante*, un supuesto metafísico no verificable (apoyado en otras conjeturas escolásticas también indemostrables como la *sustancia*, la *esencia*, lo *subyacente* (del latín *subiectum*). ¿Por qué dicho deslizamiento? Según González, porque:

Descartes consideró que el acto del *cogito* era demasiado evanescente. El «yo soy, yo existo» dura solamente el tiempo que dura el acto de pensar. En cambio, el sujeto de ese acto es una sustancia mucho más estable y permanente, por más que para Descartes esa continuidad no se la daba a sí mismo, sino a Dios. [2014b: 53]

Es decir, la medieval «eternidad» de la sustancia (o de la cosa-sujeto) es ahora asignada al concepto de yo. De ahí que Descartes use al *cogito ergo sum* como punto de partida de una ciencia deductiva que permitiría llegar a los demás saberes de modo claro y distinto, liberándolos de esos supuestos no examinados. Pero, en realidad, dicho deslizamiento del acto hacia el sujeto que actúa ocurre porque Descartes no logró deshacerse de los presupuestos metafísicos heredados, por más que ese haya sido uno de sus quehaceres capitales. Desde el enfoque tomista heredado, el *cogito ergo sum*, que es una «*operatio*», resulta ser un acto segundo situado después del ser, que sería el acto primero. En otras palabras, así como para Tomás de Aquino el ser es el acto primero, y las operaciones (actos del pensar) son el acto segundo, para Descartes, todavía premoderno, el sujeto es el acto primero y las cogitaciones, el acto segundo; de ahí que

«el acto de cogitar requiere el ser de alguien que ejerce las cogitaciones» (González, 2014b: 54)⁶.

Sin embargo, atenerse sólo a Descartes sería un error. El sujeto resulta de una serie de desplazamientos, transformaciones y mejoras de una red de nociones, principios y esquemas teóricos instituidos en la Antigüedad tardía, perfeccionados en la Edad Media y luego cuestionados en la Edad Clásica cuando se inventa la «conciencia» (Libera, 2008). En Descartes, el sujeto es «pensar», lo que indica que dicho sujeto no es, ni autónomo, ni diferente al pensar, sino que es un *sujeto pensante*. Ser sujeto y pensar no se diferencian. Así, como indica García López (2007), se extravía, en la reflexión filosófica, parte de la condición humana: el soporte de los actos individuales y colectivos. Recordemos que, para Aristóteles, la entidad (*οὐσία*) era una categoría por debajo de las otras (*ὑποκείμενον*), de las que recibía sus predicados (Carbonell, 2013); en otros términos, la lógica se relacionaba con la ontología. De modo similar, los medievales denominaron «*subjectum* a la entidad aristotélica, que en cuanto tal recibió el significativo nombre de *substantia*» (González, 2014a: 175), concepto que sería el soporte lógico de los predicados, y el ontológico de los accidentes; por ello toda sustancia sería reconocida como sujeto o tema de estudio. Pero, los modernos, gracias a Descartes, redujeron la carga semántica del concepto de sujeto sólo a la cosa pensante (ego o yo) que, cuando *conocía* otras realidades (objetos) posibilitaba que estas fueran *dadas* para ella (Salas, 2002): el concepto de sujeto se vuelve expresión de un antropocentrismo pleno, como si el *acto* de pensar fuera algo fugaz que requería ser soportado metafísicamente⁷. Es esta larga maduración histórica la que ha resultado, desde Descartes hasta hoy, en considerar al sujeto como una subjetividad reflexiva, es decir como una experiencia de pensamiento de la persona humana por y para sí misma.

Por otro lado, en el caso en que el concepto de sujeto hiciera parte del vocabulario activo de un autor y estuviera delimitado por el conjunto de rasgos sustanciales, designaría siempre a un individuo real y concreto. Así, se puede decir que el *problema*

⁶ El concepto *sujeto*, en la filosofía anterior a Descartes, era usado para denotar la esencia subyacente a los datos fenoménicos: lo que se supone antes de un diálogo socrático, el sujeto gramatical que sustenta lógicamente al predicado y, ontológicamente, a las cualidades.

⁷ Este deslizamiento cartesiano (también lo será en Husserl) desde el acto de pensar hasta el sujeto que piensa se debe a las estructuras lingüísticas europeas; en otras familias lingüísticas, donde el sujeto opera como un predicado del verbo, que precede la oración gramatical, es diferente la interpretación.

del sujeto, tal como ha preocupado a la filosofía occidental desde la época de Kant, gira en torno a la pregunta: ¿cómo aclarar la estructura autorreferencial de la conciencia que incluye el rasgo de la individualidad («mi conciencia») y el de la universalidad («la conciencia en general»)?

Sabemos que existen diferentes tradiciones de pensamiento en las que dicho problema del sujeto está ausente (como, por ejemplo, en la tradición rusa). Y también que, en algunas concepciones filosóficas occidentales, se lo ve como un problema falso. Ahora bien, dado que el propósito del enfoque praxeológico incluye la pretensión de superar la visión subjetivista, substituyéndola por una filosofía concreta e integral de la persona, el concepto de sujeto no puede dejar de ser central en su proyecto filosófico. Por eso, para comprender el contenido y las razones de la crítica del subjetivismo, es necesario analizar la semántica de este concepto en la historia del pensamiento occidental, que viene dada por un conjunto de opuestos binarios: lo general y lo particular (lo singular); lo real que se presenta al sujeto y lo ilusorio; lo exterior y lo interior⁸. Además, los dos elementos de estas oposiciones se interpretan como dos clases de objetos o incluso como dos tipos de realidad.

La interpretación del sujeto está subordinada a la lógica de la reflexión, por lo que se lo piensa ante todo como un ser real, un ser vivo concreto (*ens reale*), como un «individuo autónomo», en sentido abstracto, lo que hace que este concepto, también por su origen latino, aparezca con connotaciones negativas, generando un cambio del sentido neutro de lo humano como objeto de observación a una calificación que contiene una apreciación desaprobadora e irónica. Y cuando no es así, la semántica del término es, sin embargo, una semántica realista que usa el término *sujeto* para denotar una clase de seres con características reales definidas (el hombre concreto, el mundo interior, la conciencia individual, etc.).

La dificultad para mantener esa dimensión del conocimiento, que ha recibido el nombre de *trascendental* desde Kant, consiste en el hecho de que, bajo la acción poderosa de la metafísica tradicional y del lenguaje ordinario, esta «subjetividad trascendental» sigue siendo interpretada en términos de la relación entre dos

⁸ No olvidemos que el término *subjectum* de los filósofos latinos traduce el *hypokείμενον* griego, literalmente, lo que ‘está puesto’ (*keímenon*) por ‘debajo de’ (*hypò*) algo, como sucede con los cimientos de un edificio.

realidades: el microcosmos y el macrocosmos, el hombre y el mundo, el alma y el cuerpo, etc. Después, especialmente en el positivismo y el psicologismo de finales del siglo XIX, el concepto kantiano de «sujeto trascendente» o de «conciencia en general» se reinterpreta a menudo en el sentido de «conciencia colectiva de la humanidad», transformándose de principio del conocimiento verdadero en una esencia real: la evolución de la semántica del sujeto pasa pues por la línea de su transformación en un «ser real» (al margen de que el concepto vaya acompañado de connotaciones negativas o positivas). Como efecto, se anula el «problema del sujeto» planteado por Kant en la teoría del paralogismo de la razón pura, es decir, aquel de saber cómo describir la estructura de la autoconciencia en cuyo marco el sujeto es el objeto de la descripción y al mismo tiempo quien hace la descripción en sí. ¿Qué significa que después de tantos intentos de resolver el problema kantiano, a finales del siglo XX, en la filosofía occidental europea se haya difundido la tesis de la «muerte del sujeto»? O que el debate filosófico contemporáneo pueda ser visto como un «diálogo» entre corrientes relevantes (personalismo, existencialismo, fenomenología, estructuralismo) que han debatido la tensión existente entre persona (ser relacional, con dignidad intrínseca) y sujeto (entidad racional, definida por su autonomía o sujeción a estructuras)⁹. ¿Es la persona reducible a su subjetividad? ¿La dignidad depende de la autonomía o de su relación con otros?

§ 4. Resolviendo la cuestión

Me atrevo a pensar, hipotéticamente, que sujeto sigue siendo un concepto válido desde una perspectiva epistemológica (el quién del conocimiento), mientras que persona lo es desde un enfoque praxeológico (el quién de la acción). El *sujeto* es entendido como conciencia (subjetividad) para la cual la realidad es objeto cognoscible que no se revela a sí misma pues es un objeto *para* un sujeto. De ahí que ser sujeto (del saber) implica trascender las aprensiones y deseos personales, y llegar a una universalidad (conocimiento) válida para todos. El sujeto cognitivo es desinteresado y la verdad es objetiva, es decir, para conocer hay que ser un sujeto, más

⁹ Un ejemplo concreto de dicho «diálogo» sería la crítica de Levinas al sujeto cartesiano, que prioriza el «yo» sobre el «otro», frente a la noción de persona en Mounier, centrada en la relación y la trascendencia.

allá que una persona. La *persona*, por su parte, es una corporalidad concreta que se nombra a sí misma «yo», como unidad psíquica-corporal en el mundo y con otros. Su existencia en el mundo no es un tema (sujeto) epistemológico que tiene una realidad cognoscible frente a sí, sino que se trata de una realidad alarmante, paradójica, constituida temporalmente por deseos, recuerdos, logros y frustraciones; una realidad compleja. La persona es un agente que disfruta de una existencia que no es, ante todo, materia de conocimiento sino de interés afectivo-volitivo y donde los objetos pueden atraer o repeler, ser perseguidos o soslayados. Para ella el conocimiento de un objeto, como hecho existencial y praxeológico, genera deseo de adquirirlo o evitarlo; deseo que conducirá a un actuar, culminando en éxito o fracaso, causando placer o dolor según sea el caso.

En pocas palabras, podemos considerar al conocimiento desde dos perspectivas diferentes: desde un punto de vista epistemológico (del sujeto) sería la revelación del objeto, cuyo propósito teleológico es completarse en dicha manifestación; y desde una perspectiva praxeológica (de la persona) sería un evento factual que afecta la constitución afectiva-volitiva, originando el deseo, la acción pertinente, éxito o fracaso, placer o pena. ¿Se podría desde esta distinción argumentar que somos personas *más* que sujetos, porque ella integra tanto la dimensión subjetiva (autonomía, conciencia) como la relacional (dependencia, comunidad), lo que refleja mejor la complejidad de la acción humana y su dignidad?

De ahí que no baste pensar a la persona como un *sujeto actuante* que entra en relaciones interpersonales para dejar atrás una antropología que la explica desde lo mundano y plantear así el verdadero sentido de lo humano. Es que el paralelismo entre antropología y filosofía ha sido tal que podemos leer toda la historia filosófica moderna, desde Kant hasta Levinas, como un perpetuo desprenderse de la antropología, pues la acusación de antropologización la plantea Kant contra Hume, Husserl contra Kant, Heidegger contra Husserl y así sucesivamente. Asimismo, reafirmar la reflexividad del sujeto, su capacidad de contemporizar e historiarse/narrarse a sí mismo, de vivir en comunidad, de responder por sí mismo, no basta para dejar atrás esa percepción óptica donde el ser humano es sólo un ser privilegiado en el mundo con relación al cual el resto de la realidad puede explicarse. El contrasentido antropológico consistirá siempre en conferir a una realidad existencial

una función trascendental, y de esto será muy difícil liberarse en una filosofía de la persona que tienda siempre a mantener un núcleo invariante como condición de la unidad de su devenir.

Es que toda búsqueda de invariantes de la persona sólo puede recaer en un enfoque que la entienda como un ser *en* el mundo y no como un ser *para* el mundo, y esta deriva antropológica, casi incontenible en la pregunta sobre la persona, se debe a que ella es un objeto «evidente» (dado por sentado) que no requiere un trabajo de reducción para alcanzarlo. Al mismo tiempo, la reducción fenomenológica parece hacer desaparecer a la persona, más que revelarla, al permitir que aparezca el sujeto, el *Dasein*, la carne o el rostro. Hay aquí una dificultad intrínseca para la praxeología de la persona: o la reducción es insuficiente y, pese a cualquier consideración de su libertad y su interpersonalidad, la persona permanece como un objeto (algo que aparece en el horizonte del mundo), o la reducción es radical y la persona se convierte en un no-fenómeno, un futuro absoluto, más allá de cualquier identidad. Esta aporía señala sin duda la necesidad de pensar en la persona superando la alternativa del yo empírico constituido y del sujeto autoconstituyente. Más allá de una epistemología sin la esencia de la persona, pero sin duda también de una ontología eidética de la persona, es posible pensarla más allá de la esencia, como don que hace de sí misma al llamado del ser.

Como efecto, los dos términos contrastados —sujeto y persona— se presentan como dos extremos frágiles y fluctuantes entre los cuales la comprensión de sí mismo ocurre y se mueve. No se trata de reducir el uno al otro, de optar por las ideas en vez de las acciones (o a la inversa), de elegir entre la teoría y la praxis, sino de reconocer ese vaivén complejo e inestable, pero esperanzador, que es la existencia humana. Es lo que expresa el barbero judío (Charles Chaplin) en esa feroz y controvertida condena del nazismo, del fascismo, del antisemitismo y de las dictaduras en general, que es la película *El gran dictador* (1940):

Hannah, ¿puedes oírme? Donde quiera que estés mira a lo alto, Hannah. Las nubes se alejan, el sol está apareciendo, vamos saliendo de las tinieblas hacia la luz. Caminamos hacia un mundo nuevo, un mundo de bondad en el que los hombres se elevarán por encima del odio, de la ambición, de la brutalidad. Mira a lo alto, Hannah. Al alma del hombre le han sido dadas alas. Y al fin está

empezando a volar. Está volando hacia el arco iris, hacia la luz de la esperanza, hacia el futuro, un glorioso futuro, que te pertenece a ti, a mí, a todos. Mira a lo alto, Hannah, ¡mira a lo alto!

Hannah dirige la mirada al cielo con esperanza, y sobre su semblante se cierra la pantalla. *Persona* significa, por tanto, que la unidad personal no se debe a un núcleo inmutable ni a un proceso de totalización continua, a través del trabajo de la memoria, sino que esta unidad tan notable se debe a la *posibilidad de ser siempre*, siendo inicialmente ignorante de su puesto en el mundo e incapaz de unificarse mediante sus propias fuerzas. El «drama de la persona», es decir su devenir como ser activo, consiste en dejarse exponer por lo que le exige y poder así dar una respuesta libre. La tarea de ser uno mismo es una tarea de unificación, pero en el sentido transitivo de unión con un ser que escapa a su alcance, por lo que hay que mirar más allá. Una vez más, la persona es el individuo consciente de que no puede unificarse por sus propias fuerzas y de que su unidad, siempre en movimiento, es inseparable de la tarea de restaurar el mundo a su propia unidad.

§ 5. Implicaciones praxeológicas

La necesidad de considerar a la persona como unidad intrínseca da pleno sentido a la encarnación humana y permite descartar la imagen de un sujeto incorpóreo: un espíritu puro sin cuerpo no puede ser una persona humana. El cuerpo adquiere entonces un sentido decisivo ya que, en su finitud y en su historicidad, es inseparable de la persona, hasta tal punto que la realización de sí debe ser entendida como una tarea de encarnación, como el deber de ser sensible a los demás y al mundo (Henry, 2007). Así, la persona en su corporalidad muestra que el poder de ser ella misma no puede venir sólo de sí misma sino que proviene primero de una llamada que desafía y me devuelve a lo que tengo que ser. Desde este punto de vista, contra toda la lectura que Nietzsche supo hacer de la historia del nihilismo en Occidente, la verdadera humanidad no es el valor del exhausto (quien ha usado toda su energía y queda vacío) sino, bien al contrario, es el verdadero coraje de quien no entiende la vida como una voluntad de poder, sino como un don, porque la esencia de la vida es darse (Juliao, 2016). El «sí» a la vida sólo puede ser un «sí» a una persona que promete estar más allá de mis planes y deseos: nos decimos sí a nosotros mismos diciéndole sí a los demás.

Poner entre paréntesis las comprensiones habituales de la persona como animal racional y como sujeto autoconsciente, para mostrar que sólo existimos como personas en el acto de unificar y de sentir, lleva a resaltar la compleja dinámica de llamada y respuesta como aquella que conforma la esencia de la vida personal¹⁰. En efecto, llamada y respuesta, como estructuras de la existencia personal, estuvieron en el origen del concepto bíblico de persona: el hombre deja de ser un simple individuo para convertirse en persona respondiendo con todo su ser, incluido su cuerpo, al llamado de Dios, siendo consciente de su imposibilidad de coincidir totalmente con su misión, porque se resiste a aquello que lo llama. De ahí la paradoja largamente meditada por Kierkegaard (2010): la persona no es nada que no haya recibido y no es nada que no haya dado¹¹. En consecuencia, es perdiéndose como puede alcanzar su verdadera identidad, aquella de un éxodo, siempre distinta de la naturaleza a la que está ligada. La fuerza de esta concepción bíblica es trabajar desde dentro de la filosofía para concebir una identidad personal que no se base en la autoconciencia, sino en el encuentro donde el sujeto está constituido como necesidad del otro y sostiene en su respuesta su libertad y su dignidad. Así, responder a lo que (y a quien) lo requiere es para la persona la única forma de llegar a ser ella misma.

Esto deja claro que sólo se puede llamar *vida espiritual*¹² a una vida en la esperanza de manifestación, con respecto a la cual siempre estoy en deuda. Y este es el fundamento infraético desde el cual el deber no puede congelarse en reglas abstractas, porque la conciencia del deber no proviene de una representación de uno mismo, sino de una escucha paciente de lo que se nos ofrece y en lo que nuestra finalidad puede

¹⁰ Sobre esta cuestión, que está en el centro de los análisis fenomenológicos contemporáneos, puede verse Jean-Louis Chrétien (1997).

¹¹ O también valen aquí los aportes de Mounier (1972), quien reafirma que la persona es un ser relacional, cuya dignidad trasciende la autonomía racional del sujeto, que puede ayudar a cuestionar esas imágenes falsas de la «persona ideal» que promueve el individualismo; de Wojtyła (2017) porque conecta la acción humana con la dignidad, mostrando cómo los actos reflejan la paradoja de la libertad y la relación, algo útil para nuestra postura praxeológica; y de Ricoeur (2006), para reforzar la noción de la persona como narrativa relacional, desafiando la idea del sujeto como entidad estática; todos ellos ven a la persona como un ser en relación, cuya dignidad radica en su capacidad de amar, decidir y trascender, y no sólo en su racionalidad (como en el sujeto kantiano).

¹² Aquí se asume la diferencia establecida por Fuentes (2018: 116): «Se concluye que la *religiosidad* se refiere a la adherencia a un conjunto de creencias y prácticas de una institución religiosa organizada, y que la *espiritualidad* es una dimensión que incluye cuestionamientos sobre el significado, propósito y sentido de la vida, conectividad (con los otros, la naturaleza, lo divino), búsqueda de lo trascendente, valores (por ejemplo, la justicia) pudiendo incluir o no creencias religiosas».

aparecer. En el llamado y la respuesta, el poder de ser uno mismo proviene de algo (o alguien) más allá, y la persona puede entonces realizarse superando las representaciones que tenía de sí misma.

No es, pues, el desierto del autoexamen o la soledad del ser-para-la-muerte lo que devuelve al ser humano a su ser más propio, sino la «sorpresa» misma de la realidad, es decir esta prueba del ser que se rechaza a sí mismo introduciendo una discontinuidad y generando unos puentes. Lo que está aquí en juego es una comprensión nueva del «yo» en relación con las filosofías de la conciencia. La idea central es que la persona vive ante todo del acto de dar *testimonio* de lo inesperado del ser, es decir de llevar a lo largo de toda su vida una verdad que ella no produce y que no le pertenece. A partir de ahí, la persona no es un puro sujeto incorpóreo que obliga al mundo a responder a sus preguntas, sino ese ser complejo, carnal, performativo, que en su fragilidad y finitud intenta existir, e incluso encarnar, una verdad de la que no es dueño y que de cierta forma lo anula. La acción humana (como proceso reflexivo y transformador) revela la dignidad de la persona en su capacidad de resignificar experiencias y construir comunidad: la persona en acción no solo ejerce autonomía (como sujeto), sino que crea sentido a través de relaciones interpersonales y sociales. De este modo, convertirse en persona consiste en aceptar ser actor (autor) y testigo, actuando y contemplando, renunciando a la cómoda posición de ser un simple espectador neutral en el teatro del mundo.

§ 6. A modo de conclusión

Esta nueva enunciación de la persona permite, a su vez, cuestionar todas las imágenes falsas de la persona ideal: ella no es ni un espectador, ni un juez, ni un héroe, ni un genio, ni un ángel, ni una bestia, sino sólo un *ser paciente activo*, corresponsable de su malestar y de su propio autocuidado, que actúa con prudencia y discernimiento.

Vemos entonces, ya para concluir, que el acto de ser testigo supone una inversión de todo nuestro ser, porque implica renunciar a la sombra del propio escondite, incluido aquel del espectador imparcial y desinteresado que en la simple observación, aunque sea científica, se convierte en un *voyeur*; se trata de exponerse «en persona», de arriesgarse, en una respuesta a la verdad del mundo que sentimos y sabemos que

nunca será del todo adecuada. Ello también cuestiona aquellas imágenes idealizadas (p. ej., el sujeto racional perfecto de la Ilustración o la persona como ente aislado en el individualismo) que a veces se nos ofrecen como respuesta a la cuestión filosófica ¿persona o sujeto? Hay entonces dos posibles estilos de vida: o bien esa forma de anonimato individualista (hoy virtualizado) que consiste en adoptar el ideal común dominante de ser un simple animal impaciente que calcula con facilidad, manipula con destreza y así salva su pellejo. O bien aceptar atesorar con calma y firmeza la verdad del mundo y vivir en la incertidumbre del propio lugar, ya que ello es lo que me llama y lo que me daría mi particular futuro. El testimonio y la espera no son, por tanto, acciones exteriores a uno mismo, sino que conforman el acto mismo de quien no se pierde en el mundo porque siempre está esperando lo nuevo, lo pertinente y lo auténtico.

Así, todas las acciones de la persona (desear, unificar, sentir, responder, dar testimonio) llevan a ver en el *amor* no una cualidad posible de la naturaleza humana, sino a la persona misma en acción. Sin embargo, es difícil utilizar esta palabra *amor* tan usada y abusada, a veces hasta el punto de causar náuseas, incluso en comentarios pseudofilosóficos que se suman a las fantasías del momento. Emmanuel Lévinas (2013) ideó una expresión bastante llamativa para denunciar este tipo de discurso público sujeto al espíritu de los tiempos, forma contemporánea del discurso sofista, diciendo que con las viejas colillas del pensamiento generamos humo de locomotora. Para mantener la cuestión del amor como consustancial con toda la filosofía de Platón a Levinas, sería apropiado no «congelar» el amor en un estado: no es una «cualidad psicológica», sino que es la forma propiamente humana de estar en el mundo. Desde este punto de vista, el amor es a la vez receptivo y activo en el sentido de que pone a las personas en condiciones de aprender del otro lo que es bueno hacer por ellos. «El amor es nuestra condición y derecho natural» (Juliao, 2015: 73), no es una cualidad que se añade a la mente ni es un rasgo *a priori* del sujeto.

La persona es, por tanto, una verdadera *paradoja* (autónoma pero relacional, libre pero limitada), porque es ella misma allí donde se olvida, allí donde se entrega y, desde este punto de vista, no es ella quien da, sino el amor que se entrega en ella¹³. Se puede

¹³ Este ser *paradoja* también desafía sistemas de pensamiento que simplifican la realidad humana como el utilitarismo o el cientificismo.

entonces decir que cada acto de amor es una perfección de la existencia personal, perfección que sigue siendo la de un ser débil y finito: la persona es fuerte en su debilidad y se abre al infinito a través de su finitud. Se confirma así la tesis de que la persona no puede entenderse a sí misma fuera de su propio *drama*, de su propia narrativa relacional (Ricoeur, 2006) y de que su singularidad debe entenderse como una promesa de libertad ligada al acontecimiento de la vida en función del otro y de lo otro. Desde este panorama conviene repensar la dignidad humana en ciertos contextos actuales (p. ej., inteligencia artificial, crisis social): ¿cuáles serían las acciones libres y transformadoras para lograrlo? Y, en ello, la libertad sería aquella de un diálogo sin restricciones, ya que, para citar la *Invitación al viaje* de Baudelaire (2023),

Todo allí hablaría
Al alma en secreto
Su dulce lengua natal.

Bibliografía

- Agustín de Hipona, San (1956), *Obras completas V: Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid, BAC.
- Baudelaire, Charles (2023), *Obra poética completa*. Madrid, Akal.
- Benjamín, Walter (1991), «Sobre el programa de la filosofía venidera» en *Iluminaciones IV: para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid, Taurus.
- Carbonell Fernández, Claudia P. (2013), «La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? *Eidos* como sujeto y garante de la identidad», en *Estudios de Filosofía*, n.º 48, pp. 59-82 <<http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n48/n48a4.pdf>>, [20/05/2024]
- Chrétien, Jean-Louis (1997), *La llamada y la respuesta*. Madrid, Caparros.
- Fuentes, Leonides del C. (2018), «La Religiosidad y la Espiritualidad ¿Son conceptos teóricos independientes?», en *Revista de Psicología*, vol. 14, n.º 28, pp. 109-119, <<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/8870/1/religiosidad-espiritualidad-conceptos.pdf>>, [15/05/2024].
- García López, Jesús (2007), *El alma humana y otros escritos inéditos*. Pamplona, Universidad de Navarra, <<https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/28044/1/201.%20Garcia%20Lopez.pdf>>, [10/04/2024].
- González, Antonio (2014a), «El problema del sujeto», en *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, vol. 41. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, pp. 173-193. <[https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=0000033507&page=1&search=&lang=es&view=mai](https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=0000033507&page=1&search=&lang=es&view=main)>, [03/05/2024].

- González, Antonio (2014b), «La ciencia estricta», en *Cultura de Guatemala. Enfoques humanísticos*, cuarta época, n.º 35, vol. 1, pp. 139-179. <<https://drive.google.com/file/d/1HS6mtdL8Z0PEG9S7uWIUMkSfwmm--TJZF/view>>, [03/04/2024].
- Henry, Michel (2007), *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca, Sígueme.
- Juliao Vargas, Carlos G. (2017a), *La cuestión del método en pedagogía praxeológica*. Bogotá, Uniminuto, <<https://repository.uniminuto.edu/handle/10656/5087>>, [03/04/2024].
- Juliao Vargas, Carlos G. (2017b), *Epistemología, pedagogía y praxeología: relaciones complejas*. Bogotá, Uniminuto, <<https://repository.uniminuto.edu/handle/10656/4455>>, [05/04/2024].
- Juliao Vargas, Carlos G. (2016), «El coraje como actitud del ciudadano o sujeto político», en *Polisemia*, vol. 12, n.º 21, pp. 79-89 <<https://core.ac.uk/download/pdf/230222647.pdf>>, [03/04/2024].
- Juliao Vargas, Carlos G. (2015), *Siempre a un paso de ser profundamente humanos: momentos de lucidez existencial*. Bogotá, Uniminuto, <<https://repository.uniminuto.edu/handle/10656/4209>>, [03/04/2024].
- Kant, Immanuel (2012), *La metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (2009), *Crítica de la razón pura*. México, FCE/UAM/UNAM.
- Kierkegaard, Søren (2010). *Escritos, v. 5: Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Madrid, Trotta.
- Levinas, Emmanuel (2013), *Escritos inéditos 1: Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio y Notas filosóficas diversas*. Madrid, Trotta.
- Leibniz, Gottfried W. (1981), *Monadología* (edición trilingüe). Oviedo, Pentalfa.
- Libera, Alain de (2008), *Archéologie du Sujet, II : La quête de l'identité*. Paris, Vrin.
- Locke, John (1980), *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid, Editora Nacional.
- Morin, Edgar (1994), «La noción de sujeto», en Dora F. Schnitman (comp.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires, Paidós.
- Mounier, Emmanuel (1972), *El personalismo*. Buenos Aires, Eudeba.
- Ricoeur, Paul (2006), *Sí mismo como otro*. México, Siglo XXI.
- Salas Quintanal, Hernán (2002), «La idea de sujeto en la modernidad», en *Anales de Antropología*. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, vol. 36, pp. 179-193. <<https://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23397>>, [03/05/2024].
- Saldarriaga Madrigal, Andrés (2009), «Persona. Categoría fundamental y desafío práctico», en *Estudios Filosóficos*, n.º 39, , pp. 177-188, <<http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n39/n39a10.pdf>>, [10/04/2024].
- Szasz, Thomas S. (1992), *El segundo pecado. Reflexiones de un iconoclasta*. Barcelona, Alcor.
- Segura Ramos, Bartolomé (1977), «En torno a los conceptos de persona y sujeto a propósito del latín», en *Habis*, n.º 8, pp. 77-88, <<http://hdl.handle.net/11441/29173>>, [03/05/2024].
- Tomás de Aquino, Santo (2001), *Suma de Teología I*. Madrid, BAC.
- Unamuno, Miguel de (1966), *¿Cómo se hace una novela?*, en *Obras completas*, VIII. Madrid.
- Wojtyła, Karol (2017), *Persona y acción*. Madrid, Palabra.

