



LA DIGNIDAD DEL SUJETO INTELIGENTE: EL PERSONALISMO ROSMINIANO

Jacob Buganza
Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, México
jbuganza@uv.mx

Resumen

En este trabajo, el autor tiene la intención de demostrar que la filosofía de Rosmini puede ser considerada un “personalismo”, acercándose mucho a lo que Josef Seifert denomina “personalismo ideal”. Para ello, el autor se sirve de las exposiciones del filósofo austriaco, así como de las tesis expuestas por Rodrigo Guerra, para señalar cómo es que Rosmini puede encuadrarse dentro del movimiento filosófico del personalismo.

Palabras clave: Antonio Rosmini, Josef Seifert, persona, Personalismo, Rodrigo Guerra.

THE DIGNITY OF THE INTELIGENT SELF: ROSMINIAN PERSONALISM

Abstract

The author has the aim to demonstrate that Rosminis' philosophy can be considered as a "Personalism", very close to what Josef Seifert calls "Ideal Personalism". The author exposes the ideas of the austrian philosopher as well as the thesis sustained by Rodrigo Guerra in order to show how Rosmini can be catalogued within the philosophical movement of Personalism.

Keywords: Antonio Rosmini, Josef Seifert, Person, Personalism, Rodrigo Guerra.

1. En este trabajo pretendemos mostrar algunos de los puntos esenciales sobre el personalismo que Rosmini defiende, aunque él no hable expresamente de esta denominación que ha venido a acuñarse más bien hasta el siglo XX, merced a Emmanuel Mounier. Ya otros antes han hablado del personalismo en Rosmini, e incluso han sostenido que su ontología es profundamente personalista (Evain, 1980). Para profundizar sobre este asunto será preciso, a nuestro parecer, situar la reflexión rosminiana en el marco del personalismo en general, de ahí que sea necesario dilucidar, primero, qué se entiende por personalismo y, en segundo lugar, ver cuáles son las características generales de una antropología y filosofía moral así denominada. En conclusión, y a la luz de lo precedente, será posible encuadrar el personalismo rosminiano, pues veremos que comparte muchas de las tesis esenciales del personalismo entendido como un movimiento más general y abarcador en el que confluyen corrientes de distinto calibre. Y es que, como señala Josef Seifert, muchos filósofos y escuelas son llamadas hoy “personalistas”, si bien algunos merecen en menor medida el calificativo porque “mientras pensadores como Mounier son incluso considerados como fundadores del personalismo, autores medievales, clásicos y modernos como Sócrates, san Agustín, el Aquinate o Kierkegaard insisten mucho más que los llamados personalistas modernos en importantes elementos del verdadero personalismo” (Seifert, 1997a: p. 33).

2. De acuerdo con Seifert el término “personalismo” puede adquirir tres significados: (i) uno ideal, (ii) otro imperfecto y, finalmente, (iii) uno falso. En relación con (i), se refiere a una filosofía (o teología) que hace justicia totalmente a la realidad, naturaleza y dignidad de la persona: “El personalismo es perfecto en cuanto comprende la completa novedad de la esencia de la persona en contraste con el resto de los seres” (Seifert, 1997a: p. 34). Él mismo advierte que ninguna filosofía logra efectuar este ideal, de modo que cabría interpretarlo, a nuestro entender, en sentido kantiano, es decir, como un ideal “regulativo”. Los autores más conocidos y que más se acercarían al personalismo adecuado o ideal serían Karol Wojtyła (*The Acting Person*) y Dietrich von Hildebrand (*Ethics*), pero nosotros proponemos

que también Rosmini puede encuadrarse aquí, para lo cual daremos una breve muestra en lo que sigue. De acuerdo con (ii), se refiere a una filosofía (o teología) que adolece o carece de algún o algunos elementos que constituyen un personalismo ideal o adecuado, de suerte que puede hablarse de un “personalismo básico”. Y en relación con (iii), hay incluso doctrinas que son marcadamente antipersonalistas, que son las que más centran la atención de Seifert, como el “evolucionismo que pretende que la persona es sólo un animal altamente desarrollado y que no existe distinción esencial alguna entre personas y animales, como Ernst Haackel o Peter Singer sostienen, como el marxismo o la bio-filosofía nazi, con arreglo a la cual los más altos valores presentes en la persona (valores morales) no cuentan en absoluto y las personas no poseen una dignidad inviolable, como racismo de cualquier tipo, etc., son filosofías antipersonalistas” (Seifert, 1997a: p. 35).

3. No deja de ser problemático agrupar bajo un rótulo general filosofías tan disímbolas como las de Peter Singer o la bio-filosofía nazi, aunque hay dos tesis que parecen emparentarlos: la cuestión de la diferencia esencial entre personas y otros entes, y el materialismo. Y, en último análisis, es el materialismo el suelo común que los une, ya que si se sostiene el materialismo no hay forma de sostener la diferencia esencial entre el ente personal y los demás seres (Buganza, 2010; Buganza y Cúnsulo, 2013: pp. 103-110). Quien ha señalado con agudeza este punto ha sido Dietrich von Hildebrand. En efecto, para este último resulta cierto que un materialista puede captar el valor universal del ser, “pero el universo del materialista carece, incuestionablemente, de los valores ontológicos superiores y, *a fortiori*, de todos los valores cualitativos” (Hildebrand, 1983: p. 156). En cierto modo, es fácil de deducir que la tesis personalista implica que el hombre no se reduce a sus partes extensas, sino que posee una dimensión distinta a la de los otros entes. Se trata de aquella dimensión que lo hace propiamente ser persona, y que en lenguaje común se llama “espiritualidad”. Siendo así, no es difícil deducir que para el materialista no hay posibilidad para sostener, en último análisis, el valor absoluto de la persona, ni tampoco hay posibilidad de sustentar

valores morales, pues no sustentan que haya diferencias ontológicas entre un ente y otro. De hecho, todo podría ser explicado bajo el prisma de la materia (no habría diferencia esencial, por ejemplo, entre un chimpancé o un hombre), y mucho menos encuentran explicación los valores cualitativos, en especial la bondad moral.

4. Ahora bien, Seifert insiste en siete principios esenciales de un personalismo adecuado. Se trata de principios que, en palabras prestadas de Leibniz, pertenecen a la *philosophia perennis* y que no se circunscriben, por ello mismo, a una escuela particular de pensamiento. El personalismo trasciende los límites de las escuelas, y se instala en la “intuición sintética de la totalidad de lo real y de la naturaleza y dignidad de las personas [...] el reconocimiento filosófico [*prise de conscience*] de los elementos eternamente válidos del personalismo cruza toda la Historia y une filósofos de distintas épocas que sostienen en común muchas verdades relativas a la persona” (Seifert, 1997a: p. 35s.) En este sentido, nos parece que Antonio Rosmini se inscribe dentro de esta amplia tradición personalista en varias de sus tesis, que nos hacen ver lo característico y la dignidad de la persona a través de la tesis de su particular filosofía.

5. El primero de los principios esenciales indicados por Seifert es la insalvable distinción ente personas y seres impersonales. Este principio es tan fundamental que, al no sostenerlo, se seguiría una filosofía materialista como la que anteriormente hemos descrito, y en donde se encuadran las distintas formas de evolucionismo materialista y las éticas ecológicas que no incluyen la “esencial novedad de las personas” en relación o comparación con los otros entes, que por contraposición cabe llamar impersonales [n. 3]. Sobre este principio, Seifert explica que se funda

en la racionalidad y sustancialidad espiritual de la persona [...] La persona es capaz de percibir y entender objetos concretos e individuales de tal modo que puede nombrarlos, formar conceptos generales sobre su naturaleza, emitir juicios acerca de estados o sucesos relativos a los mismos, emplear un lenguaje

que expresa significados conceptuales, realizar acciones libres que incluyen una responsabilidad moral, realizar actos de índole religiosa, etc. Todas estas y otras facultades y capacidades de las personas incluyen un nivel de conciencia y de relación consciente e intencional con los objetos que es completamente nuevo y que se expresa también en otras e innumerables cualidades: en la posesión del lenguaje propiamente dicho, en la ciencia, el método, la filosofía, en el uso deliberado de medios para alcanzar fines, etc.; suponen la *racionalidad de la persona* y, por tanto, el abismo que separa personas de animales (Seifert, 1997a: p. 36).

Estas características que Seifert señala tienen su fundamento en las capacidades genuinamente personales y, por tanto, en la persona misma, sujeto y *suppositum* de ellas. Ya este filósofo señala con toda claridad que el hombre posee la capacidad para comprender, tanto universal como particularmente, y esto último siempre a la luz de lo universal. Debido a la capacidad que tiene el hombre para concebir en universal, para enjuiciar y razonar, y que también posee la fuerza o energía para elegir entre diversos bienes, a lo cual llamamos libertad, el hombre es radicalmente distinto de los otros entes naturales. Al cúmulo de estas capacidades es a lo que se llama “inteligencia”, implicando tanto las capacidades intelectuales como las volitivo-libres. Es la inteligencia la que establece un abismo ontológico entre personas y otras entidades naturales, especialmente con los entes puramente animales. Rosmini ciertamente afirmaría esta tesis, aunque va un tanto más allá de ella, en cuanto sostiene que la inteligencia se constituye o conforma merced a la intuición del ser ideal.

6. Un segundo principio del personalismo adecuado embona directamente con lo anterior: “La facultad intelectual más radical, como claramente vio Aristóteles en su *Analítica posterior* y santo Tomás desarrolló de modo tan hermoso en su filosofía del *intellectus* y de la *simple apprehensión*, no es la facultad de razonar y deducir. La más radical capacidad intelectual de la persona es más bien la percepción intuitiva de las esencias, sobre todo de las necesarias, como Dietrich von Hildebrand ha mostrado” (Seifert, 1997a: p. 37). Aquí

apreciamos, con toda pulcritud, que la facultad intelectual es esencialmente la de intuir: se intuyen las esencias, es decir, lo que son las cosas, sea desde el punto de vista de lo universal o bien la esencia particular de algún ente. Es lo mismo que señala Rosmini con frecuencia: la facultad de entender es intuitiva, en cuanto la intelección es el acto de la mente que tiene por término una idea, esté ésta sola o bien unida a otra, o un modo de la idea (Rosmini, 2004: n. 506); y como la esencia es lo que se intuye en la idea (Rosmini, 1891: let. 4535), se sigue que lo que hace el intelecto es intuir ideas. El hombre, merced a este acto intelectual, es capaz de entender algo que no es él mismo, sino que se le opone, que es lo que llamamos objeto. Así, al pensar en un árbol, no piensa la persona en sí misma, sino en algo que no es él. De suerte que se comprende por qué el verdadero personalismo “no ve a la persona encerrada en la mera subjetividad de su experiencia e ideas innatas, ni mira a la persona como a un sujeto que crea o construye todos los objetos de su conciencia, como pensaban los idealistas alemanes. Al contrario, el puro subjetivismo niega la más profunda esencia de la persona” (Seifert, 1997a: p. 41), que entendemos como esta trascendencia o apertura hacia el objeto, siguiendo las huellas filosóficas de Rosmini y von Hildebrand (Rosmini, 1891: let. 4534; Hildebrand, 1983: pp. 77, 139, 215-216).

7. Un tercer principio consiste en afirmar la racionalidad de la libertad de la persona. “La naturaleza racional de la persona consiste también en la capacidad de engendrar actos y acciones que no son el efecto de causas internas ni externas de un orden divino trascendente, sino que realmente proceden de la persona como su centro y fuente última” (Seifert, 1997a: p.39). Como bien se encarga de destacar Seifert, al menos ya desde Aristóteles la tesis de que el hombre, la persona humana, es dueña de sus actos, está presente en la antropología y la ética: “Todos los actos de que el hombre es principio y señor, pueden tanto producirse como no producirse, ya que de él depende que se produzcan o no, por ser el hombre el señor de su ser o no ser”. Ya en Aristóteles vemos cómo el hombre es ἀρχὴ καὶ κύριος, en cuanto el hombre es principio y dueño de su actuar, esto es, de su ser y no ser (κύριος τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι)

(Aristóteles, *Ética eudemia: II*, 1223a4-7) Y esto se debe, dice Aristóteles mucho más adelante en la *Ética eudemia*, a que el hombre es capaz de deliberar sobre aquello que está bajo su poder (1226b17). Tiene, por tanto, una potencia que le permite hacerlo, y a ésta le llamamos libertad o libre arbitrio: manera en que la voluntad puede querer un objeto, queriéndolo deliberadamente.

8. Un cuarto principio del personalismo ideal es el de la afectividad, esto es, que implique al corazón humano como ámbito de experiencias espirituales afectivas. Se trata de una afectividad racional; como apunta Seifert, se refiere a las “respuestas afectivas que se relacionan adecuadamente con sus objetos; por ejemplo, una alegría que se debe a un bien extraordinario. Estos afectos, cuando son sancionados y formados desde dentro por la libertad, tienen también una gran importancia para la ética” (Seifert, 1997a: p.42). Y, en efecto, la respuesta adecuada a un valor, en terminología fenomenológica, puede ser buena o mala moralmente, es decir, puede estar o no en consonancia con el objeto al cual se responde. Y es que, como bien ha destacado la ética fenomenológica, desde Scheler hasta von Hildebrand, especialmente este último, el objeto posee una exigencia objetiva que pide una respuesta proporcional a él. El filósofo florentino, en su *Ética*, asienta sobre este asunto que la respuesta es exigida en razón del objeto y no de la persona que responde o que establece un *verbum mentis* con el objeto: “La respuesta apropiada y exigida requiere una correspondencia entre la palabra interior de la respuesta y el rango del valor al que se responde” (Hildebrand, 1983: p. 244). Así, la respuesta que se establece subjetivamente ante la exigencia objetiva de un valor implica que el sujeto se afeccione gozosamente ante el bien y aborrezca afectivamente al mal. Igualmente se entienden las palabras, frecuentes en el Evangelio (y elocuentemente plasmadas en la Liturgia) que hacen referencia a un corazón de que siente con justicia o bien que es de piedra.¹

1 Y es que Dios, lo revela el profeta Jeremías (resonancias hay en toda la Escritura, hasta el libro final de las Revelaciones o Apocalipsis), juzga rectamente, “escudriñas las entrañas y el corazón” (11:20). Es frecuente encontrar al corazón inmiscuido en la teología, de suerte que la transformación por la fe y por la gracia, obra específicamente en el corazón (Benedicto XVI, *Porta fidei*).

9. El quinto principio del personalismo adecuado es que la persona “no tiene sólo *Umwelt* (cierta forma de entorno) sino también *Welt* (está relacionada con el *mundo* del ser), como Aristóteles y Max Scheler han visto con claridad” (Seifert, 1997a: p. 43). De ahí que varios personalismos sostengan que la persona es esencialmente relación, tanto con la totalidad del ser como con Dios, tanto con los otros como con el Otro. En última instancia, el horizonte último, para hacer uso de conceptos hermenéuticos, es el ser (Gadamer, 2001; Coreth, 1972; Buganza, 2012a). Así es que el hombre no está circunscrito, como los animales, al mero entorno, al *Umwelt*, sino que el *Welt* del hombre está abierto a las infinitas posibilidades del ser, sólo limitadas por la esencia y por la ley moral.

10. El sexto principio indica la subsistencia de la persona. Es verdad que la persona se da en la relación, como acabamos de ver, pero también es una substancia: *persona est individua substantia rationalis naturae*. La persona es más que sus funciones, que sus actividades, que sus actos; de hecho, como dice el adagio, *actiones sunt suppositorum*. Este *suppositum* es precisamente esta *individua substantia rationalis naturae*. Por eso Seifert mismo argumenta que ningún otro ser se mantiene en pie por sí mismo, esto es, es una substancia de modo más perfecto, que la persona (Seifert, 1989). Pero hay que precisar que se refiere el personalismo a substancia en cuanto es algo que subsiste en sí mismo y no en otro; la esencia de la persona no depende, en modo absoluto, de algún otro para ser lo que es. De manera que no se es persona por ser parte de algún grupo o clan; o por alcanzar cierto estatuto de desarrollo. Esto último serían meras accidentalidades, en el sentido de avenencias para la substancia.

11. El séptimo, y tal vez más conocido principio del personalismo, es el valor único o dignidad de la persona. En efecto, al valor de la vida personal se le llama dignidad (Seifert, 1997b). Siendo así, “esta dignidad se obtiene, comprensiblemente, de la esencia de la persona tal como ha sido descrita —no como si un *es* neutral pudiese fundar un *debería* o un valor: pero el ser de la persona es precisamente *no*

neutral y se revela como tal. La dignidad que brota de la esencia de la persona y su naturaleza racional constituye un valor intrínseco y absoluto que no es meramente relativo a nuestras inclinaciones, apetitos o satisfacciones. Brota de la esencia y la existencia de la persona” (Seifert, 1997a: p. 45). Es de la esencia y la existencia de la persona —hay que subrayarlo— de donde brota esta dignidad, no como algo sobreañadido, sino como suyo propio, de suerte que este valor o dignidad absoluta significa no otra cosa que el hecho, ya sustentado por Kant, de que el hombre no es mero medio, sino siempre fin y que vale intrínsecamente, o sea, por sí mismo. Es lo que ya los medievales, máxime san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino, han establecido al designar a la persona como *perfectissimum in tota natura* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*: I, q. 29, a. 3c.).

12. La pregunta que resume, en buena medida, el meollo del asunto, es: ¿por qué es digna la persona? Y es que, como bien compendia el adagio, *persona est affirmanda propter seipsam*; entonces, ¿por qué ha de ser afirmada por sí? ¿Qué elemento objetivo posee para estar dotada de “dignidad”? ¿Por qué el valor de la vida personal es principal? Desde la teología se ha solido responder a esta cuestión a través de la tesis de que la persona es *imago Dei*, lo cual no deja de ser, en verdad, un dato objetivo (Juan Pablo II, *Evangelium vitae*: nn. 2-3), y es que la dignidad puede descubrirse o bien por la razón o bien por la revelación (Rahner, 1963: pp. 245ss.) Pero antes de ella, la pregunta genuinamente filosófica se hace presente y es importante dilucidarla. Nos parece que podemos hacerlo partiendo de la tesis que enuncia que la persona es substancia individual, en cuanto que es un ente que subsiste y que no se reduce a otros entes, a otros *supposita*. ¿Cuáles son las características irreductibles que son propias de la persona y que no se encuentran en otros *supposita*? Con base en tales características irreductibles será posible, a nuestro juicio, apreciar por qué *persona est affirmanda propter seipsam*, lo cual se compendia, a nuestro parecer, en la dignidad de la persona, mas esto último no se comprende al margen de otras características que enunciaremos enseguida.

13. En efecto, de acuerdo con Rodrigo Guerra, un destacado discípulo de Josef Seifert, podemos encontrar las siguientes características irreductibles de la persona: (i) interioridad, (ii) incomunicabilidad incomparable, (iii) absolutez, (iv) trascendencia vertical y (v) dignidad. En relación con la interioridad, se refiere a la experiencia que posee la persona de que, al conocer y actuar, se percibe como poseedor de un “dentro” desde el cual “es”: “La experiencia del *humanum* es de suyo la experiencia interior de una totalidad compleja en la que al sabernos cuerpo, lo sabemos de una manera irreductible al puro cuerpo. El sabernos cuerpo es un saber de sí que consiste en sabernos cuerpo-vivo-que-sabe-de-sí” (Guerra, 2003: p. 85). Esta experiencia se vincula con el “yo”, esto es, sabemos que sabemos y nos conocemos a nosotros mismos. Por eso es un “dentro”, y lo que está dentro hace referencia a la interioridad. Y también se vincula con la espiritualidad, en cuanto trasciende la mera corporalidad, como por ejemplo el pensamiento, no medible como los cuerpos. Esto le autoriza a Guerra a decir que “existe una dimensión de la interioridad que posee características que no cumplen las leyes propias de los cuerpos” (Guerra, 2003: p. 86). ¿Cómo es que el hombre posee interioridad, teniendo presente que ésta se caracteriza por la espiritualidad de la persona? Es importante esta pregunta debido a que nos hace ver por qué es digna la persona en su integridad, incluyendo su cuerpo, su corporalidad, parte esencial de ella misma.

14. La segunda característica es la incomunicabilidad incomparable, que consiste en una suerte de independencia óptica. Es una independencia que se manifiesta en la autopertenencia. “Cada ser humano se percibe siendo con un grado de *inseidad* especial que constituye a la propia persona en un *suum* originario, fundamental, imposible de comunicar” (Guerra, 2003: p. 88). La persona, en otros términos, se posee a sí misma; tiene ser (*id quod habet esse*), pero lo tiene como una posesión suya, como una “suidad”, recordando a Zubiri (Guerra, 2003: p. 88). De ahí que sea “incomunicable”, en cuanto no puede compartir su ser con alguien más; la persona es suya, y de nadie más. El ser y los actos de la persona (como entender y querer) son suyos propios. Tanto desde el punto de vista existencial, como desde el

esencial, la persona es intransferible, pues no puede dar su *esse* a algo más, ni tampoco puede dar su *essentia* particular a otra entidad. Cada persona es única e irrepetible en este sentido, lo cual no equivale a decir que cada individuo sea su propia especie. De tal forma, “no existe contradicción metafísica al pensar que eventualmente puedan existir dos seres humanos con igual código genético. Lo que sí sería un absurdo es pensar en que existan copias de la *misma* persona” (Guerra, 2003: p. 91).

15. La tercera característica es la absolutez. Pareciera ser un atributo que se aplica sólo a lo que está desligado o separado de cualquier otra cosa (*ab alio solutum*), de manera que los primeros principios y Dios serían absolutos. “Sin embargo, las personas humanas sin dejar su condición de entes contingentes poseen un tipo de contingencia que las distingue de los entes no-personales: aún cuando existan muchas personas, cada persona existe como si ella fuera la única” (Guerra, 2003: p. 91). Esto hay que entenderlo en el siguiente sentido: la persona es una realidad autónoma en cuanto no es más o menos ontológicamente si pertenece a otra cosa, por ejemplo, si pertenece a una comunidad específica o a un Estado.

16. La cuarta característica es la trascendencia vertical, lo cual se da a través de lo que llamamos “acción”. En efecto, la acción es el acto que emerge de la autodeterminación libre de la persona; en este sentido, la persona se trasciende a sí misma al elegir el motivo para actuar. La persona elige sobre qué objeto quiere determinarse, y aunque el objeto pueda ser en cierto modo lo que determina a la persona, es más esta última la que decide determinarse a sí misma en pos de un objeto (un valor, por ejemplo, puede ser un motivo importante por sí mismo, diría von Hildebrand) (Hildebrand, 1983: p. 45). Asimismo, constatamos que la persona decide libremente sobre su actuar, en el sentido del *actus humanus* y no del *actus hominis*. Merced a esto es que se habla de un *appetitus rationalis*, genuino apetito en cuanto se determina a sí mismo mediante la razón, y la razón no manda arbitrariamente, sino dando precisamente título a su decisión.

17. Por último, y es lo que más nos interesa, Guerra sostiene que el *suppositum humano* se percibe también, y muy fundamentalmente, como *suppositum cum dignitate*. “La dignidad parece ser un valor supremo, irreductible, propio de la condición personal” (Guerra, 2003: p. 97).² La dignidad es el dato que parece compendiar a los otros cuatro, pues asume en sí de manera más propia lo distintivo de la persona. Ahora bien, la dignidad es un tipo específico de valor. ¿Qué es, entonces, un valor? Un valor es algo que importa intrínsecamente, como diría von Hildebrand, al que ya hemos citado a propósito de esto. El valor no es importante porque sea útil o porque sea subjetivamente satisfactorio, o bien porque sea *secundum naturam* o sea hecho por la felicidad (aunque pueda serlo, ciertamente, secundariamente por ello) (Buganza, 2013: cap. V). El valor es importante por sí mismo; es autónomamente importante. Algo parecido afirma Ricoeur cuando dice que el valor es distinto a lo que deseo (en primera persona); el valor, en este sentido, es un “salto” a la segunda persona. Es curioso, además, que este hermeneuta francés indique expresamente que el valor implica “un elemento de reconocimiento y no simplemente de evaluación, que permite distinguir lo que vale de lo que deseo” (Ricoeur, 2000: pp. 71 y 72-73).

Siendo así, la dignidad es un dato originario, un dato que indica lo que importa intrínsecamente. De ahí que Guerra sostenga que “la dignidad designa un valor máximamente objetivo e intrínseco del ser humano” (Guerra, 2003: p. 115). Este valor, a diferencia de otros, como la justicia, el perdón, la verdad, etcétera, adquieren su cumplimiento y compendio en la dignidad. La dignidad se sustenta, de manera directa e inmediata, en su portador, esto es, en la persona (Seifert, 2002). No proviene la dignidad de la disposición de las partes que constituyen a la persona, sino de ella misma; los componentes que la constituyen son dignos, y por ello la persona es digna. Es, pues, un dato, algo dado, como dice Guerra, de suerte que la dignidad “es un dato intrínsecamente asociado a la condición personal en

² No deja de haber cierto equívoco en la filosofía contemporánea, pues, por ejemplo, Adela Cortina afirma la dignidad de la persona, y sostiene que los animales poseen un valor intrínseco. Empero, no deja de ser superior la dignidad en la escala axiológica (Cortina, 2009).

el que el *primum anthropologicum* y el *primum ethicum et iuridicum* son convertibles entre sí” (Guerra, 2003: p. 117).

18. Debido a esta dignidad, toda persona es objeto de reverencia; hay que reconocerla como tal, y sobre este reconocimiento se basan los deberes que tenemos hacia ella. El personalismo, en este sentido, toma por base la dignidad de la persona como principio de la acción moral. De acuerdo con que la dignidad de la persona se intuye como valiosa, se postula como principio. “Ser un *suppositum cum dignitate* no es algo que se postule o que se ponga para luego descubrirlo tras algún razonamiento. Gracias a que la persona posee dignidad existe un llamado inmediato de ella hacia los demás. Llamado a ser reconocida, precisamente, como persona” (Guerra, 2003: p. 124). La percepción de la persona da origen al deber sobre ella; deber que ha de reconocerse, pues el reconocimiento, como bien se sabe, es volver sobre lo conocido. Pero este reconocimiento está fincado en la libertad, en la libre voluntad del sujeto que reconoce o no al otro, a la persona y, en consecuencia, su deber frente a ella. Por ello nos parece que Guerra no acierta del todo al decir que la libertad no es principio (Guerra, 2003: p. 125); al contrario, lo es en cuanto que es el principio subjetivo que tiene la obligación de reconocer al objeto.

19. Aun con todo, consideramos que Guerra concuerda con el principio de la ética personalista, cuya norma se centra justamente en el reconocimiento de la persona. Ciertamente, como señala Seifert, la médula de la ética personalista no es sino afirmar a la persona por sí misma (*persona est affirmanda propter seipsam*). En un interesante pasaje, el filósofo austriaco asegura que “el verdadero personalismo requiere de la percepción de la *trascendencia moral* que yace en la capacidad de la persona para dar a las cosas, especialmente al supremo bien de las personas, la *respuesta debida*, y una respuesta por sí mismas” (Seifert, 1997a: p. 48). En este lenguaje fenomenológico-moral, la respuesta ha de estar, para ser moralmente buena, en consonancia con el objeto, a saber, la persona. Pero esta ética implica, como ya ha aparecido, y como el propio Seifert subraya, “el pleno reconocimiento de la trascendencia ética” de la persona. Es

una respuesta de *adaequatio*; es una respuesta en la cual la voluntad se conforma al valor intrínseco de la persona, a la que responde, por ello, adecuadamente.

20. Luego de este recorrido sobre las tesis esenciales del personalismo, veamos, como habíamos dicho, el concepto de persona que sostiene Rosmini, al que vemos muy en la línea de las tesis esenciales del personalismo ideal o adecuado [n. 4]. Luego veremos cómo es que el roveretano entiende la interioridad, la absolutez y la dignidad, dejando de lado la incomunicabilidad y la trascendencia que nos ha señalado Rodrigo Guerra [nn. 14 y 16]. Nos parece que, así, obtendremos un panorama suficiente de lo que puede llamarse “personalismo rosminiano”.

21. En la *Antropologia in servizio della scienza morale*, Rosmini define el concepto de persona así: “*un soggetto intellettivo in quanto contiene un principio attivo supremo*” (Rosmini, 1981: n.769) El concepto de sujeto es el principio sentiente. Y es sentiente en cuanto es capaz de establecer una relación entre él y otra cosa, a lo que se llama objeto. Y es inteligente en tanto intuye la idea de ser. Así se entiende que una persona sea un “sujeto inteligente”. Pero la definición incluye también un principio activo supremo, a lo que de inmediato agrega nuestro autor las características de “*supremo, et incomunicabile*”. ¿Cómo considerar, entonces, esta definición? No resulta sencillo, y aunque los textos suelen ser claros, hay que examinarlos.

En efecto, la persona, como dijimos, es un sujeto, pero no un sujeto cualquiera, porque sujetos pueden ser también algunos entes no-inteligentes, como los animales. Así se entiende que diga que “se llama *persona* a aquello que es principio supremo en un individuo inteligente” (Rosmini, 1981: n. 833).³ Por ello, la persona es un tipo de sujeto, en cuanto el entender mismo está implicado bajo el prisma de la sensibilidad, o sea, en cuanto le está presente un objeto (inteligencia sentiente, en la terminología rosminiana). Sólo el sujeto

3 “*Si chiama persona ciò che è principio supremo in un individuo intelligente*”. Las traducciones de todos los pasajes citados de Rosmini, salvo que se indique lo contrario en las referencias bibliográficas, son mías. Coloco en nota al pie el original italiano.

que posee esta inteligencia sentiente es persona. En consecuencia, la persona es, como anunciamos, un sujeto intelectivo.

Pero todavía con esto no se aclara por qué Rosmini se refiere a un principio supremo. Esto se aclara en una esquematización, clásica en su filosofar ordenado, en donde el tridentino asegura que las propiedades o características de la persona pueden reducirse a las siguientes: (i) debe ser una substancia; (ii) debe ser un individuo y, por ello, pertenecer a las cosas reales y no a las meramente ideales; (iii) debe ser inteligente; (iv) debe ser un principio activo, entendiendo la palabra “actividad” en su significado más amplio, en la que abarca incluso, de alguna manera, a la pasividad, de suerte que la persona es aquel principio al cual se refiere y de donde parte en último análisis toda la pasividad y actividad del individuo; (v) debe ser un principio supremo, es decir, algo que no se encuentre en otro principio por encima de él, sino que él gobierne a los otros principios de los cuales está compuesto el individuo; y (vi) debe ser incomunicable, en el sentido de que no puede ser otro sino sólo él mismo (la persona sólo puede ser ella misma y no otra) (Rosmini, 1981: nn.834-836).

Pero “supremo”, en este contexto, quiere significar algo “independiente” de otro principio, y no por encima de algo más. Este principio supremo, nos parece, es la voluntad. Y es que, en su *Filosofía del Diritto*, asegura que la persona reside en la voluntad, “siendo ella aquel principio activo y supremo que se encuentra en un espíritu inteligente, al cual todas las otras potencias se anudan y someten” (Rosmini, 2013: t. I, p. 64).⁴ De hecho, esta concepción de la persona, cuyo principio supremo está en la voluntad, se confirma en un pasaje muy significativo de *La società ed il suo fine*, en donde afirma que el individuo se llama persona a causa de un elemento “sublime” que está en él, a saber,

de aquel elemento, a saber, por el cual entendiendo obra; aunque nada luego prohíbe que pueda haber en tal individuo otros elementos, que sean constitutivos de su naturaleza y no de la persona; elementos, por ello, que no son personales por sí

⁴ “Essendo ella quel principio attivo e supremo, che trovasi in uno spirito intelligente, a cui tutte l’altre potenze s’annodano e si sommettono”.

mismos, sino que se llaman personales solamente por aquello a lo que se adhieren o por aquello que los domina. En una palabra, el elemento personal que se encuentra en el hombre es su voluntad inteligente, por la cual se vuelve autor de sus propias operaciones (Rosmini, 1945: I, c. 3, p. 140).⁵

Esta última cita revela que no todos los constitutivos del hombre son “personales”, en el sentido de que en el individuo llamado hombre hay elementos (o principios, siguiendo la terminología de la *Antropologia in servizio della scienza morale*) que no son la persona, no obstante puedan serlo en virtud de su relación con el elemento personal *per se*, esto es, con la voluntad inteligente. Por ello la insistencia del roveretano en que la persona es el “principio activo supremo”; y si el principio activo supremo del hombre es la voluntad, se sigue sin dificultad que la persona es propiamente la voluntad, la cual ciertamente es substancial, individual, inteligente e incommunicable. Es en la voluntad donde la persona se encuentra mejor situada, pero en el caso del hombre, o sea, en el caso de la persona humana, el sujeto intelectual y la persona son la misma cosa, pues el principio intelectual no es diverso al principio volitivo, y es este principio el supremo en la naturaleza humana. De ahí que debemos llamarle principio intelectual-volitivo. En este mismo orden, el principio sensitivo (como contrapuesto a la inteligencia), no es un mero agregado o instrumento, como si fuera un súbdito, del principio intelectual. Se trata de dos principios que constituyen la naturaleza humana, pero el principio supremo, el punto más elevado de la existencia humana, es el intelectual-volitivo (Rosmini, 1981: n. 838).⁶

5 “Di quell’ elemento cioè, pel quale intendendo opera; sebbene niente poi vieta, che possano essere in quello stesso individuo degli altri elementi, che sieno costitutivi della sua natura, e non della persona; elementi perciò che non sono personali per sé stessi, ma si dicono personali solamente al quale aderiscono e dal quale sono dominati: in una parola, l’ elemento personale che si trova nell’ uomo è la sua volontà intelligente, per la quale egli diventa autore delle sue proprie operazioni”.

6 Nos parece que así se puede interpretar. Sin embargo, en otro texto, Rosmini asegura que el principio activo supremo mueve a los otros principios, subordinados en relación a él (Rosmini, 1965: cap. III).

22. ¿Qué principios de los señalados por Seifert para conceptualizar el personalismo ideal son sostenidos por Rosmini? En primer lugar, es claro que el roveretano sustenta la diferencia radical entre personas y entes no-personales [n. 5] (Cleary, 1992: p. 29). Simplemente por el hecho de no tener inteligencia, o sea, por no intuir el ser en universal y no poseer voluntad, hay entes que no son personas. En segundo lugar, también Rosmini sostiene que la capacidad principal de la persona consiste en la intuición, a saber, en la intuición del ser en universal [n. 6]. En tercero, Rosmini también sostiene la racionalidad de la libertad [n. 7], en cuanto la libre voluntad es capaz de autodeterminarse en pos de un objeto, siendo este último el fundamento o razón para actuar. Así, un acto voluntario es razonable o no dependiendo de si es acorde o no con el objeto que le otorga fundamento. En cuarto lugar, Rosmini también sostiene la importancia de los afectos para la persona [n. 8], pues ésta no sólo conoce sino que se afecciona con el objeto. El hombre tiene, además de inteligencia, corazón, dimensión exclusiva de la persona; el corazón, a su vez, para el roveretano, está vinculado con la inteligencia, ya que se afecciona racional o irracionalmente por el objeto, de suerte que responde, como diría von Hildebrand, afectivamente a aquél. En torno al *datum* de que la persona posee *Welt* [n. 9], que está relacionada esencialmente con lo demás, también Rosmini se pronuncia positivamente, pues en la *Teosofía* agrega una variante a su definición de persona al decir que ésta es un individuo substancial que posee un principio activo, supremo e incommunicable, y que es también una “*relazione sussistente*”. En efecto, la persona es una relación subsistente porque al menos una de las dos entidades que se confrontan en la mente subsiste, a saber, la persona que intuye las ideas. Es una relación no abstracta, apunta, sino una verdadera conexión constitutiva de aquello que subsiste en su esencia propia y en su subsistencia (Rosmini, 2011: n. 903). Esto último pone de manifiesto también que la subsistencia es una característica de la persona [n. 10], pues se define como la existencia de una cosa. En otros términos, la subsistencia “es el acto propio del ser real, o sea, es el acto con el cual un

ser es real” (Rosmini, 1988: n. 54),⁷ y si la persona humana existe, entonces es subsistente.

23. La persona, también en el rosminianismo, está dotada de dignidad, en el sentido que acuña el personalismo contemporáneo [nn. 11 y 17]. Se trata del valor de la vida personal, y el valor, como hemos ya señalado, indica una importancia intrínseca, no supeditada a lo subjetivamente satisfactorio o al bien objetivo para la persona, de acuerdo con la esquematización fenomenológica que se encuentra en la *Ética* de von Hildebrand. Pero dejaremos todavía de lado para más adelante el asunto de la dignidad de la persona en la filosofía de Rosmini [nn. 24ss]. Antes de ello, y para continuar linealmente la reflexión emprendida, hay que preguntarse cuáles, de entre las características irreductibles de la persona que indica Rodrigo Guerra, pueden hallarse en Rosmini. De acuerdo con la primera [n. 13], la persona para Rosmini posee interioridad, e incluso una “interioridad objetiva”, según la feliz expresión de Sciacca, que es la presencia objetiva del ser en el pensamiento (Sciacca, 1963: pp. 93-94). En cuanto a la segunda [n. 14], hemos visto ya que Rosmini sostiene la incomunicabilidad de la persona [n. 21], que más que ser una limitante, es lo que le permite sostener su genuinidad, pues un individuo subsistente personal no puede ser otro y nadie puede ser él (Rosmini, 1983: pp. 377-378).

También Rosmini sostiene, en tercer lugar, la absolutez de la persona [n. 15], en cuanto estima que ésta es independiente, ontológicamente, para existir. De manera propia, se aplica sólo a Dios, por lo cual se le conoce en filosofía también como el Absoluto (Rosmini, 2011: n. 911).⁸ De manera participada y analógica, se aplica la absolutez a las criaturas personales. En cuarto lugar, es claro que también Rosmini sostiene la potencia humana para autodeterminarse en pos

7 “È l’atto proprio dell’ essere real, ossia è l’atto col quale un essere è reale”.

8 También puede aplicarse al conocimiento, en especial a los juicios universales que expresan los modos con los cuales el ser ideal es aplicado por el hombre para conocer todas las otras cosas que caen bajo su sentimiento o para conocer con una reflexión superior aquellas que ya caen en su pensamiento (Rosmini, 1984: n. 197).

de un objeto [n. 16], al cual puede seguir o no, puede respetar o deformar, puede reconocer o ignorar. Finalmente, para Rosmini la persona es digna, o sea, posee un valor intrínseco y no negociable; la persona, para el roveretano, así como para el filósofo de Königsberg, no tiene precio, sino valor.

24. Veamos, por último, cómo entiende Rosmini la dignidad de la persona. Estimamos que, a diferencia de otros personalismos, que podrían resultar vagos en el punto neurálgico que es el de la dignidad, el rosminiano permite captar a fondo por qué la persona es propiamente digna. Y es que la persona trasciende lo finito y se instala, así, en lo infinito, de lo cual participa. Pero para captar a fondo esta tesis, es preciso tener en cuenta que para el roveretano el hombre, al ser substancia, es absoluto en cierto modo, como hemos dicho, a saber, en cuanto subsiste. Pero el hombre no es algo absoluto en sentido pleno, ni siquiera una mente absoluta, como dirían algunos idealismos inmanentistas. Una cosa es la idea de ser que intuye con la mente, y con la cual ésta se constituye en tal, y otra es la idea misma, que requiere de una mente justamente para ser. El hombre está abierto a lo infinito, y esta apertura es la que le otorga la dignidad a la persona. Pero esto no quiere decir que el hombre sea un absoluto plenamente hablando, sino que está en vías de alcanzar la plenitud, justamente. Tal vez éste sea el sentido que podría darse al siguiente pasaje de Sciacca:

El mundo *sin fronteras* de la experiencia no tiene nada que ver con lo infinito y lo ilimitado en sentido propio; es algo sin fronteras que es siempre algo finito y contingente. El absolutismo de la mente, o la mente dicha absoluta, sólo porque conoce todo lo cognoscible o lo real, no es más que una metáfora, una expresión impropia. En cambio, es verdad, como dice Rosmini, que la mente humana es ilimitada porque ilimitado y universal es el ser que ella intuye, pero, justo porque es ilimitada, el objeto que la ilumina y la constituye como mente no es sólo ley del conocimiento de lo real, sino que es ante todo luz de la mente, de la

que no deja de ser distinto, pero con la cual forma una unidad (Sciacca, 1957: p. 262).

En efecto, en los *Principi della scienza morale*, el filósofo tridentino asegura que la dignidad del sujeto inteligente tiene su origen en la dignidad del ser ideal, ser que es infinito, por cierto. Por la intuición del ser ideal, el ser inteligente subsistente puede conocer todas las cosas, incluyendo a las realidades infinitas. Y es que, apunta, “La *infinitud* es propiamente el principio de la dignidad”; pues “donde hay algo infinito, ahí hay algo grande, augusto, a lo cual ceden, como cosas menores, todas las cosas finitas, y subyacen en modo sublime a la propia nada” (Rosmini, 2010: cap. III, a. 9, n. 66).⁹ Por ello, la primera dignidad del sujeto inteligente consiste en el pensamiento, en la contemplación de la verdad.

La infinitud de la idea de ser que intuye la mente es virtual, pues no es todas las cosas reales. No es, pues, actualmente todo lo cognoscible. En la idea de ser, está sólo virtualmente la infinitud de términos infinitos que puede adquirir el ser, pero no lo tiene con actualidad; por tanto, la mente humana no conoce todos los infinitos absolutamente. Sin embargo, es esta idea de ser que intuye la mente algo divino, en términos rosminianos. En efecto, en la *Storia comparativa e critica* distingue Rosmini entre Dios y lo divino, y la distinción tiene una pulcritud envidiable. El criterio de demarcación entre uno y otro es la “infinitud”, pues Dios es infinito bajo todo aspecto, mientras que lo divino lo es bajo alguno. Por tanto, la mente humana es divina, pues es infinita bajo algún aspecto.

25. La segunda razón de la dignidad del sujeto inteligente se sitúa en que está llamado al bien absoluto, al bien infinito. Aquí nuestro autor indica que si el ser universal se revelase o descubriese más, si dejara de ser meramente posible y obtuviera la forma real, esto es, si subsistiese, se nos revelaría como el ser absoluto y subsistente infinito.

⁹ “L’infinità è propriamente il principio della dignità” y “dove v’ha qualche cosa d’infinito, ivi ha qualche cosa di così grande, di così augusto, a cui cedono come minori le cose tutte finite, e soggiacciono ad un senso sublime del proprio nulla”

Sólo en la percepción del ser absoluto subsistente infinito las fuerzas del hombre podrían “agotarse” o “apagarse”. Puesto que la persona humana está ordenada al ser absoluto, subsistente e infinito, es que posee dignidad.

26. La tercera razón de la dignidad del sujeto inteligente la sitúa Rosmini en la conjunción o posesión del ser absoluto, de donde procede la beatitud, o sea, se trata de un gozo infinito. La capacidad para gozar de esta beatitud constituye la tercera y última razón de la dignidad del hombre y de toda naturaleza inteligente (Rosmini, 2010: cap. III, a. 9, n. 67). En consecuencia, los seres intelectivos creados, por apetecer la beatitud, tienden al gozo ilimitado que sólo puede proveerles el ser ilimitado bajo todo aspecto, o sea Dios. Y como el bien de la voluntad es el bien honesto, y la voluntad tiende incesantemente al bien en toda su amplitud, se sigue que el bien honesto completo es la unión de la voluntad creada con Dios. En consecuencia, la voluntad, hecha para la justicia y la beatitud, o sea, para el bien en su más amplio sentido, está hecha para alcanzar a Dios (Rosmini, 1907: n. 100). Por ende, y por este altísimo fin al cual está dirigido, el hombre obtiene su dignidad, o sea, adquiere la condición y valor de fin (Rosmini, 1907: n. 101).

Rosmini, en su *Filosofía del Diritto*, se pregunta lo siguiente: si el hombre recibe de fuera la dignidad, ¿sería inexacto decir que tiene la cualidad de fin? Es justo decir que el hombre está ordenado a un bien infinito, y que este bien le otorga cierta dignidad. Como hemos dicho, el hombre es digno en un triple sentido: (i) porque intuye la idea de ser y, por tanto, participa de la infinitud; (ii) porque está llamado al bien absoluto o infinito; y (iii) porque es capaz de un gozo infinito o beatitud. Por consiguiente, la persona humana, en sí misma, es ya digna por participar de la infinitud del ser, o sea, por intuir al ser ideal. Y si la persona humana está “esencialmente unida” a la infinita dignidad del ser, ofenderla implica ofender al ser. En este sentido es que la persona humana es fin: en que participa del ser infinito que intuye en el ser ideal (Rosmini, 2013: t. I, n. 52). Por tanto, el hombre es ya digno en sí mismo porque participa de algo divino, o sea, de algo infinito, y esto divino ha sido conocido en la historia de

la filosofía como la luz de la razón que resplandece en el hombre, el ser ideal que ilumina su mente (Rosmini, 1907: n. 102).

27. Es por lo anterior que vemos un “personalismo rosminiano”. De hecho, es posible sostener que el personalismo rosminiano cumple con los principios de un personalismo ideal, de acuerdo con la propuesta de Seifert (como hemos, nos parece, demostrado). También aglutina el rosminianismo a las características irreductibles de la persona que señala Rodrigo Guerra. Y además señala con toda nitidez qué es lo divino que hay en la persona, concretamente en el hombre. En otro orden de enunciación, Rosmini nos indica qué es lo divino en el hombre. Al distinguir entre Dios y lo divino, escapa Rosmini al ontologismo (Buganza, 2011) y, además, indica cuál es la raíz profunda de la dignidad de la persona humana, pues lo infinito no está supeditado a la medida, al precio, como diría Kant. Debido a que el hombre es infinito al menos bajo el aspecto de su inteligencia globalmente considerada (como entendimiento y voluntad), es digno, valioso sin más, está, pues, por encima de cualquier motivo mercantil, instrumental o de cambio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARISTÓTELES. *Ética eudemia*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. Edición de Antonio Gómez Robledo.
- BENEDICTO XVI, Papa. *Porta fidei*, carta apostólica.
- BUGANZA, Jacob. 2010. "Cuestiones filosóficas acerca del darwinismo" en *Stoa. Revista de filosofía*, v.I (n.1).
- BUGANZA, Jacob. 2012a. "Hombre, νοῦς e iusnaturalismo" en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, v. XXXII (n.105). Santa fe de Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- BUGANZA, Jacob. 2012b. "Rosmini, ¿ontologista?" en Ildefonso Murillo (ed.) *La filosofía primera*. Madrid: Diálogo Filosófico.
- BUGANZA, Jacob. 2013. *Nomología y eudemonología*. Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas.
- BUGANZA, Jacob y Rafael Cúnsulo. 2013. *Breve esquema de antropología filosófica*. Buenos Aires: Agape, Buenos Aires.
- CORETH, Emerich. 1972. *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Barcelona: Herder.
- CORTINA, Adela. 2009. *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- CLEARY, Denis. 1992. *Antonio Rosmini: Introduction to his life and teaching*. Durham, Rosmini House.
- EVAIN, François. 1980. *Genèse et structure métaphysique de la personne chez Antonio Rosmini*. Université de Lille III.
- GADAMER, Hans-Georg. 2001. *Verdad y método (tomo I)*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GUERRA, Rodrigo. 2003. *Afirmar a la persona por sí misma*. México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- HILDEBRAND, Dietrich von. 1983. *Ética*. Madrid: Encuentro. Traducción de Juan José García Norro.
- JUAN PABLO II, Papa. *Evangelium vitae*, carta encíclica.
- RAHNER, Karl. 1963. *Escritos de teología (tomo II)*. Madrid: Taurus.
- RICCEUR, Paul. 2000. *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós Editores. Traducción de Tomás Domingo Moratalla.
- ROSMINI, Antonio. 1891. *Epistolario completo di Antonio Rosmini, prete roveretano (t.VIII)*. Casale Monferrato: Giovanni Pane.
- ROSMINI, Antonio. 1907. *Compendio di etica*. Roma: Desclée.
- ROSMINI, Antonio. 1945. *La società ed il suo fine*. Milano: Brocca.

- ROSMINI, Antonio. 1965. “Risposta al finto Eusebio Cristiano” en R. Bessero Belti (ed.), *Opuscoli morali editi ed inediti*. Padova: Cedam.
- ROSMINI, Antonio. 1981. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma: Centro di Studi Rosminiani y Città Nuova.
- ROSMINI, Antonio. 1983. *Antropologia soprannaturale (t. II)*. Roma: Centro di Studi Rosminiani y Città Nuova.
- ROSMINI, Antonio. 1984. *Logica*. Roma: Centro di Studi Rosminiani y Città Nuova.
- ROSMINI, Antonio. 1988. *Psicologia (t. I)*. Roma: Centro di Studi Rosminiani y Città Nuova, Roma.
- ROSMINI, Antonio. 2004. *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Roma: Centro di Studi Rosminiani y Città Nuova, Roma.
- ROSMINI, Antonio. 2010. *Principios de la ciencia moral*. México y Madrid: Universidad Veracruzana y Plaza y Valdés. Traducción de J. Buganza.
- ROSMINI, Antonio. 2011. *Teosofia*. Milano: Bompiani. Al cuidado de F. Tadini.
- ROSMINI, Antonio. 2013. *Filosofía del Derecho (t. I)*. Roma: Centro di Studi Rosminiani y Città Nuova.
- SCIACCA, Michele Federico. 1963. *La interioridad objetiva*. Barcelona: Luis Miracle. Traducción de Juan José Ruiz.
- SCIACCA, Michele Federico. 1957. “El pensamiento filosófico de Rosmini” en: *Diánoia*, v. III (n.3).
- SEIFERT, Josef. 1989. *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenológica di una metafisica classica e personalistica*. Milan: Vita e Pensiero.
- SEIFERT, Josef. 1997a, “El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos” en Augusto Sarmiento et al. (ed.) *El primado de la persona en la moral contemporánea*. Pamplona: Eunsa.
- SEIFERT, Josef. 1997b. *What is Life. The Originality, Irreducibility and Value of Life*. Ámsterdam: Rodopi.
- SEIFERT, Josef. 2002. “Dignidad humana: dimensiones y fuentes en la persona humana” en: A.A.V.V. *Actas del III Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea*. Pamplona: Eunsa, pp. 17-37.
- TOMÁS AQUINO, *Summa theologiae*. Taurini: Marietti, 1950.