

HACIA UNA ONTOLOGIA DE LA PERSONA

“Pour que la philosophie soit sauvée, il faut qu'elle soit une philosophie de l'homme; pour que l'homme soit sauf, il faut que la philosophie de l'homme soit une philosophie de la personne”. I. Gobry.

I. — INTRODUCCION

Sin pasar por pesimista se puede afirmar que nuestra civilización está en grave peligro, que la humanidad se encuentra al borde del abismo —un abismo de aniquilación total—, que los valores superiores están en crisis radical.

La técnica es una amenaza constante a la vida humana. Ha causado progresos admirables, pero también ha promovido la masificación y la violencia. El caos —en todos los órdenes— se ha instalado peligrosamente en nuestro mundo. La violencia —en todas sus formas— es ya una poderosa institución. La revolución, omnipotente y radical, postula un orden nuevo desde la raíz. Ha roto con todo. Ha sofocado todo sentimiento y lo ha sustituido por la fría razón que sólo tiene una meta: el triunfo. Para ello no hay más que destrucción implacable y constante —se disfraza de causas nobles—: la acción revolucionaria es buena por sí misma; no necesita justificación. Es una consigna: “la revolución sacraliza y da título de inocencia a todos sus actos”.¹

La revolución debe ser absorbente: es un torbellino que todo lo arrasa. El individuo, inmerso en ella, no cuenta como persona. Lo que vale es la causa. Lo que cuenta es la masa —el pueblo—, o el partido. La acción revolucionaria no tiene límites —no puede tenerlos— precisamente porque surge para acabar con los límites. La revolución es el *bien* que trata de acabar con el *mal* —el mal es lo establecido, la estructura, lo acostumbrado—. En esta situación que todos advierten y que adquiere cada día aspectos apocalípticos ¿qué papel juega la persona?

¹ MOUNIER, E. *Communisme, anarchie et personalisme*. París, 1966, p. 72.

El hombre rehúsa perderse en la masa anónima o dispersarse en la nada. No quiere ser un simple número sin nombre, ni soporta ser devorado por fuerzas totalitarias y masificantes. Tampoco se siente satisfecho si se le considera un fragmento insignificante del universo, un "átomo irrisorio perdido en el cosmos inerte y desmesurado", como opina J. Rostand.² A pesar de todo, la persona sigue teniendo gran importancia en la filosofía —y en la vida cotidiana—. El hombre sigue buscando su dignidad, su trascendencia, su sentido, su vocación. Quiero decir, que la ontología de la persona continúa vigente en la hora actual, hora de confusión y de violencia. Y más que vigente, postula con urgencia un lugar destacado en las páginas de la filosofía y, sobre todo, la consideración digna que exige en los menesteres cotidianos. Porque en verdad el centro de la filosofía es la persona, que es la exigencia fundamental del ser y su culminación radical. "La persona humana —expresa Gobry—, por ser el encuentro del espíritu y de la naturaleza, de la libertad y del determinismo, de lo eterno y de lo transitorio, del valor y del antivalor, del yo y del no-yo, se presenta como el punto de partida de toda filosofía. No sólo a título de sujeto de la filosofía, sin el que no se plantearía ningún problema, sino como objeto sin el que ningún problema sería posible".³

Sé que soy —esta certeza es indeclinable—, mas ignoro *quién* soy: es un saber ignorando, o un ignorar sabiendo. Por eso es urgente seguir buscando para saber mejor. Es urgente, porque el verdadero saber es el que se aplica para lograr la felicidad del hombre. O al menos su convivencia pacífica con sus semejantes.

Si, según Aristóteles, el ser es el ámbito y el horizonte de la metafísica,⁴ ahora es preciso defender que el problema fundamental de la metafísica es el hombre —el ser del hombre—. En efecto, sin el hombre —sin la persona— no es posible la metafísica —la filosofía—: "la intención central del personalismo, la más elemental y a la vez la más profunda, es la del valor incomparable de la persona, que nunca debe ser tratada como una cosa, es decir, como un medio, sino siempre como fin".⁵ De ahí la necesidad de plantear —una vez más— el problema de la persona, que es, diríamos, el problema de los problemas —por lo importante y por lo difícil—. Mejor aún, en lenguaje de Marcel, al tratar de la persona nos enfrentamos no con un problema, que siempre es objetivo, está fuera de mí totalmente

² ROSTAND, J. *El hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1974, p. 188.

³ GOBRY, I. *La personne*, PUF., París, 1966, p. 117.

⁴ Cfr. *Met.*, VII, 1028 b 2.

⁵ LACROIX, J. *Le personalisme*, PUF., París, 1955.

ante mí y es intercambiable, sino que nos enfrentamos con un *misterio*, que es algo *en mí*, en el que me encuentro envuelto, algo con lo que estoy comprometido, que es incommunicable y personal; el misterio es una realidad que me acosa siempre.⁶

Así la filosofía ya no es *Die Frage nach dem Ding* —la pregunta por el ser—, sino la pregunta por la persona. Y como una distante consecuencia del cartesianismo, la filosofía hoy, o se ha reducido a antropología, o, al menos, privilegia de tal manera el tema del hombre que los temas restantes giran, muy en segundo lugar, en torno al hombre.

Respecto a lo primero, ya no interesa al pensamiento filosófico la interpretación del hombre desde el horizonte del ente natural —filosofía griega y medieval—. Tampoco se le estudia desde la subjetividad —filosofía moderna a partir de Descartes—. Ahora lo importante es el hombre concreto, el hombre real, inserto en la historia, culmen de la evolución de la materia, o lugar de la comprensión del ser. El tema del hombre es, de algún modo, el tema de su esencia.

Hay filósofos que niegan que el hombre tenga esencia —“la esencia del hombre es no tener esencia”; “el hombre no tiene esencia, tiene historia”— porque él, aseguran, con sus elecciones sucesivas, va haciendo su esencia, o porque continúa su proceso evolutivo, que precisamente es la negación de la esencia. De cualquier manera, el tema del hombre —de la persona— tiene hoy una importancia decisiva y una urgencia como nunca la tuvo en la historia porque actualmente están en grave peligro no sólo la noción de la persona sino su misma existencia, su realidad concreta y viviente.

II. — HISTORIA Y PERSONA

1 — *Antecedentes.*

Es una verdad demasiado conocida que el horizonte mental del hombre antiguo es el movimiento: todo nace para morir. El hombre también —y especialmente—. Está inmerso en este movimiento universal, que adquiere valor singular en la generación de los vivientes. Incluso el movimiento cósmico se da en orden a la generación. Tanto que las ideas de generación y de acontecimiento se expresan por el mismo verbo griego —*gignomai*—. Por eso cuando los primeros filósofos

⁶ Cfr. *Etre et avoir*, Aubier, París, 1935, pp. 100 y 117; 169 - 170; *Homo Viator*, Aubier, París, 1945, p. 68 ss.

sofos se preguntaban por el ser —el *óntos on*, o el *on e on*, de Aristóteles— se planteaban una cuestión meramente objetiva e impersonal, como asegura Gilson.⁷

En realidad, el universo tiene una estructura unitaria, un fondo común y único del que surgen todas las cosas: es la naturaleza —*physis*—. Y no sólo es el principio —*arkhé*—, sino también el fondo permanente de todas las cosas. Ellas, entonces, reciben de la naturaleza su sustancia. La naturaleza es lo “divino” —*to theion*—, está en todas las cosas con una presencia vital. Tenemos, pues, en los griegos, una doble dimensión de *physis*: un todo de donde nacen las cosas; y “fuerza de ser”; es decir, principio y sustancia. De donde el hombre ante la naturaleza deja que ella sea, ante sus ojos, lo que es; saber es contemplar —*theorein*—. Sabios son los que revelan a los demás la naturaleza. Y en esto precisamente consiste la verdad —*alétheia*—: descubrimiento de la naturaleza. Por eso Aristóteles al hablar de ella identifica buscar la verdad y buscar la naturaleza.⁸

En tal contexto no hay, lógicamente, lugar para una ontología de la persona, pues aun los grandes avances que para la filosofía marcaron las concepciones de Parménides y de Heráclito, de Platón y de Aristóteles, no alcanzaron a superar la dimensión cósmico-vital y la del sentimiento religioso. Incluso el precepto délfico “conócete a ti mismo” —*gnothi seautón*— no significa más que “reconécete hombre y no pretendas igualarte a los dioses”. Con esto no se quiere negar la comunicación del hombre con la divinidad; sólo se pretende un distanciamiento esencial entre el hombre y los dioses.⁹

El mundo de los griegos era un mundo vital donde todo se explicaba como proceso generativo, cuya característica era la necesidad —necesidad inteligible, pero al fin necesidad—. El Uno —quizá mejor, *lo uno*, *to en*— es el gran todo sometido a eterna necesidad. Para Platón ese todo —la Idea de Bien— no es persona, como tampoco lo son el pensamiento del pensamiento, aristotélico, ni el principio material activo e inmanente al mundo que todo lo penetra, de los estoicos. En ningún caso aparece, ni es posible, el principio absoluto que llamamos persona. En una filosofía de lo universal y de lo necesario —la filosofía griega— no tiene cabida el “alguien”, principio y fin en sí, opuesto a las “cosas” —*jhrémata*—. El hombre era simplemente una “cosa” más entre las cosas.

⁷ *Dios y la Filosofía*, Emecé, Buenos Aires, 1945, p. 38.

⁸ Cfr. *Fís.*, I, 8, 191 a 24.

⁹ Sé que estas afirmaciones requieren ser explicadas más ampliamente y, sobre todo, con más profundidad. Pero es obvio que sería impropio hacerlo en este artículo.

Sin embargo, el maravilloso pensamiento griego conoció ya los elementos constitutivos de lo humano —las dimensiones fundamentales de la *naturaleza humana*— orientados a la afirmación de la persona, aunque su cosmovisión les impidió la explicación y la comprensión de la persona y de su libertad. Y así encontramos que Alcmeón de Crotona diferencia al hombre de los animales porque el hombre tiene la facultad de pensar: “sólo el hombre entiende, mientras que los animales perciben por los sentidos, pero no entienden”.¹⁰ Heráclito señala que el hombre es oyente del logos.¹¹ Según Parménides el pensar es la pura revelación de la insuficiencia de las cosas y la manifestación del principio que la puede colmar. De donde la verdad es el descubrimiento del oculto ser. Y el hombre debe conocer “el corazón imperturbable de la verdad bien redonda”.¹² Por su parte Anaxágoras descubre los caracteres del *nous*: es el más ligero y puro de todas las cosas, tiene conocimiento de todo y posee la máxima fuerza.¹³

Posteriormente Sócrates invita a los hombres a la trascendencia: “Hombre de Atenas... ¿no te avergüenzas de afanarte por aumentar tus riquezas todo lo posible, así como tu fama y honores, y, en cambio, no cuidarte ni inquietarte por la sabiduría y por la verdad y porque tu alma sea lo mejor posible?”.¹⁴ Platón recalca la dimensión espiritual del hombre. Pero el hombre platónico es un espíritu que tiende hacia la verdad, hacia la belleza y hacia la santidad. La antropología aristotélica es más realista que la de Platón. Sin embargo, el hombre sigue siendo el individuo de una especie natural, un ser más como parte del cosmos, una forma unida a una materia. Lo importante para Aristóteles era lo universal, la forma. Tanto, que identifica *un* hombre, *el* hombre y *este* hombre existente. “lo mismo es ‘un hombre’ que ‘hombre’, y ‘hombre que es’ que ‘hombre’, y no significa cosa distinta ‘un hombre’ que ‘un hombre que es’”.¹⁵

El momento más alto de la filosofía griega descubrió ciertamente los valores más auténticos del hombre —subsistencia, apertura, trascendencia—, pero no comprendió su verdadera dimensión. Sólo presintió, adivinó, tal dimensión. Pero con ello propició el material para la ontología de la persona en el cristianismo.

¹⁰ DK 24A5. Cfr. *Los presocráticos*, trad. J. D. García Bacca, FCE, México, 1979, p. 277.

¹¹ Cfr. *Frag.* 50.

¹² *Poema*, v. 1, 29.

¹³ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, I, 2, 404 b 1.

¹⁴ *Apología*, 29e.

¹⁵ *Met.*, IV, 2, 1003 b 27-29.

2 — Terminología y persona.

Es común afirmar que la filosofía greco-romana no tuvo la noción de persona, como se le entendió posteriormente. Y en gran parte es verdad. La noción de persona es auténticamente cristiana.

Para designar al hombre concreto los griegos usaron diversas palabras, desde *soma* hasta *prósopon*. En especial esta última servía para distinguir lo humano del conjunto de cosas —*jhrémata*—. ¹⁶

Sabido es que *prósopon* —lo mismo que *persona* en latín— primero significó máscara; posteriormente, papel o personaje representado en el teatro; personaje real en el teatro de la vida; por último, individuo humano.

La conciencia cristiana pronto llegó a la verdadera naturaleza de la persona; pero tardó en la unificación y uso de las palabras. Para designar a la persona usaron *hipóstasis* y *prósopon*. Al principio tenían como sinónimos *ousía* e *hipóstasis*; pero poco a poco *ousía* significó *esencia* o naturaleza, mientras que *hipóstasis* o *prósopon* significaron *persona*. En teología trinitaria encontramos: “creemos que la divinidad..., la *ousía* es única en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo; igual gloria y coeterna dominación en las tres *hipóstasis*, o bien en las tres perfectas *personas*”. ¹⁷

En relación al misterio de la encarnación del Verbo la terminología quedó fijada en la carta 28 de S. León a Flaviano de Constantinopla: un Cristo, una persona, dos naturalezas. ¹⁸ Quedan, entonces, como sinónimos *hipóstasis*, *prósopon*, *persona* y *subsistencia*; y en contraposición, *ousía*, *naturaleza* y *sustancia*. O más completamente, tenemos, por una parte, que: 1) *hipóstasis*, *prósopon*, *supuesto racional*, *subsistencia* (racional), significan lo mismo; por otra parte, 2) *physis*, *ousía*, *naturaleza* y *sustancia* son sinónimos.

En este contexto la persona es una *sustancia singular completa e incommunicable, de naturaleza racional*.

A pesar de que la terminología había quedado casi fijada en relación a *hipóstasis*, para los escritores cristianos griegos, y *persona* para los latinos, quedaban algunas reservas, pues la palabra *persona* —lo mismo que *prósopon*— todavía recordaba bastante el significado extrínsecista inicial. Por lo que no parecía el término apropiado

¹⁶ Cfr. mi artículo “Ser, persona, Dios”, en *Revista de Filosofía* (UIA), 36 (1979) pp. 401-435, principalmente 419.

¹⁷ TEODORETO, *Hist. Eccles.*, I, 50, c. 9. PG. t. 82, cols. 1212-1217.

¹⁸ *Denz.*, n. 201; ns. 213 y ss.

para expresar lo más profundo, consistente e intransferible del ser individual. Algunos relacionan, entonces, persona con sustancia. Empero, otros se resisten a ello. Así, por ejemplo, S. Agustín insiste en la terminología y no se decide a definir la persona por la sustancia: “no decimos tres esencias, sino una... Llamo esencia lo que en griego se dice *ousía* y nosotros más comúnmente llamamos sustancia. Ellos ciertamente dicen hipóstasis, pero ignoro qué diferencia quieren entre *ousía* e hipóstasis. Ciertos escritores de los nuestros que tratan de estas cuestiones en griego acostumbran decir *mian ousíam, treis hypóstaseis*, que en nuestro idioma significa una esencia y tres sustancias. Pero por nuestra costumbre de hablar entendemos lo mismo cuando decimos esencia que cuando decimos sustancia, no nos atrevemos a decir una esencia y tres sustancias, sino una esencia o sustancia y tres personas”.¹⁹

Y es que los latinos no tenían más que *substantia* para traducir *hypóstasis*. Posteriormente Mario Victorino tradujo *hypóstasis* por *subsistentia*. Pero Boecio, aunque conocía *subsistentia* siguió relacionando persona con sustancia. Y así dice que: *subsistentia in universalibus est*, en tanto que la persona —hipóstasis— es *subsistentia particulariter substans*.²⁰ De las controversias trinitarias y cristológicas quedaba perfectamente claro que en Dios hay *unidad de esencia* y *trinidad de personas*, y que en Cristo se da *dualidad de naturalezas* y *unicidad de persona*.²¹

Boecio traduce *hypóstasis* por *substantia*. Y de persona dice: “*persona dicta est a personando... Idcirco autem a sono, quia in concavitate ipsa maior necesse est volvatur sonus*”.²² Y nos da las siguientes equivalencias: *ousía* equivale a *essentia*; *ousíosis* a *subsistentia*; *hypóstasis*, a *substantia*, y *prósopon*, a *persona*.²³ Una vez fijado el vocabulario pasa Boecio a su conocida y clásica definición de persona: “*persona est naturae rationalis individua substantia*”.²⁴

La persona supone siempre una naturaleza y se refiere a ella —“*praeter naturam non potest esse persona*”—: la persona está bajo la extensión de naturaleza —“*personam subjectam esse naturae*”—. Además, la naturaleza abarca sustancias y accidentes. Y como la persona no está entre los accidentes —“*videmus personam in accidentibus non posse constitui*”—, debe estar en las sustancias. Las cuales, a su

¹⁹ *De Trinit.*, V, c. 8, 9-10 y c. 9.

²⁰ Cfr. *De duabus naturis...* PL. 64, col. 1345; cfr. *ibid.*, cols. 1341 y 1342.

²¹ *Denz.*, n. 148

²² *De duabus naturis, ibid.*, col. 1343.

²³ Cfr. *ibid.*, 3, col. 1344.

²⁴ *Ibid.*, 3 col. 1343 C.

vez, pueden ser universales y particulares y concretas; pero como la persona no puede ser un universal platónico —“*generalis hominis nulla persona est*”—, debe ser, entonces, una sustancia singular —“*nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque individuis*”—.²⁵

Las sustancias concretas pueden ser corpóreas o incorpóreas. Pero las corpóreas no pueden ser personas si no son vivientes. Entonces no queda más que la persona se de en las sustancias racionales —“*hominis dicimus esse personam, dicimus Dei et angeli*”—.²⁶ Después de tal razonamiento Boecio concluye se da en el ámbito del ser sustancial —naturaleza—, individual, racional: “*Quocirca si persona in solis substantiis est, atque in his rationalibus, substantiaque omnis natura est, nec in universalibus sed individuis constat, reperta personae est igitur definitio: persona es naturae rationalis (rationalis) individua substantia*”.²⁷

El inciso *substantiaque omnis natura est* ha desconcertado a los estudiosos de Boecio. Pero si atendemos al orden lógico hallamos que *omnis* afecta a *substantia*, ya que *persona* está bajo la extensión de *natura*. Y el texto queda así: “si la persona se halla sólo en las sustancias y de éstas sólo en las que tienen razón; si, además, toda sustancia es una naturaleza; si, por último, la persona no está en los universales sino en los individuos, entonces hemos encontrado la definición de persona: es la sustancia individual de naturaleza racional”.

Después de las palabras de triunfo de Boecio pensaríamos que ya todo quedaba claro. Y sin embargo, él mismo dice que de manera más expresiva los griegos llamaron hipóstasis a la sustancia individual de naturaleza racional —“*signatius naturae rationalis individuum subsistentiam hypostáseos nomine vocaverunt*”—. Y continúa afirmando que subsistencia y sustancia no son sinónimos, pues subsiste lo que no tiene necesidad de accidentes para poder existir. Y es sustancia lo que procura a los accidentes un sujeto para existir. Por eso es que los géneros y las especies subsisten sin más: a ellos no les advienen accidentes. Pero los individuos no sólo subsisten sino que tienen un modo de ser sustancial: no tienen necesidad de accidentes, pues ya están informados por sus diferencias específicas propias.

²⁵ *Ibid.*, 2, col. 1343. Cfr. *ibid.*, 3, col. 1344 A; 1342 C.

²⁶ Cfr. *ibid.*, 2, col. 1343 C.

²⁷ *Ibid.*, 3, col. 1343 C.

La conclusión se impone: “el hombre tiene una esencia (*ousia*), una subsistencia (*ousiosis*), una hipóstasis (sustancia) y un prósopon (persona). Una *ousia* y esencia, pues existe; una *ousiosis* y subsistencia porque no está en un sujeto; una *hipóstasis* y sustancia porque está bajo lo que no es subsistencia (*ousiosis*); un *prósopon* y una persona porque es un individuo racional”.²⁸

La doctrina de Boecio se quedó en el plano de las esencias —*subsistentia, natura*, etc.—: la naturaleza es lo genérico, la persona es lo específico; la naturaleza es lo universal, la persona lo singular. Esta aportación boeciana a la filosofía de la persona fue valiosa en verdad porque supo recoger los elementos más significativos de los trabajos realizados antes de él y les imprimió cierta originalidad. Al poner como base de la persona el ser sustancial, con dominio de sí, con totalidad y espiritualidad ha dejado las constantes que, de una manera o de otra, permanecerán a lo largo de su historia, en la filosofía de la persona.

Se ha criticado a Boecio el hecho de moverse en un mundo de categorías aristotélicas: la naturaleza es el género; la persona es lo subordinado a la naturaleza. El constitutivo diferencial es la razón. Boecio, como buen dialéctico, se queda en el orden lógico. Quería una definición de la persona. Y la encontró. Pero no logró una completa coherencia pues al insistir en la sustancia individual omite la noción de relación. Su definición corre el peligro de hacer de la esencia divina una persona, o de admitir tres dioses. Su falta de seguridad lo lleva o a destacar la sustancia, o a destacar la relación. Por eso se ha dicho que al hablar de la Trinidad y del problema cristológico Boecio no logra un acuerdo “porque se encuentra como esclavizado a una visión substancializada, esencialista, de la Trinidad y de la Cristología”.²⁹ No se olvide que al hablar de la Trinidad Boecio maneja un elemento —la relación— que en su definición clásica no había mencionado. Por lo que se trata propiamente de dos definiciones: una, por la sustancia —Cristología— y la otra, por la relación —tratado de la Trinidad.

De todo lo anterior vemos que Boecio concedió demasiada importancia a las fórmulas. De hecho “estuvo aferrado por un prurito de definición del que los siglos posteriores, en pos de él, han sido frecuentemente víctimas. Ciertamente es indispensable fijar aquello de lo que se va a hablar, mas a condición de no ceder a conven-

²⁸ *Ibid.*, 3, 1345 A.

²⁹ DUSSEL, E. “La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica”, *Sapientia*, Buenos Aires, 22 (1967), p. 118.

ciones sin contenido y de no caer en el verbalismo. Desgraciadamente Boecio no siempre resistió a este defecto... En definitiva, la posteridad no ha retenido de él más que dos cosas sobre el problema de la persona: primero, la definición del *Tratado V* por la sustancia, después, un poco en retirada, la de las personas divinas por la relación, en el *De Trinitate*. La primera aísla completamente cada centro personal y no prepara de cerca los magníficos aforismos sobre la razón, la libertad y el amor que iluminan la *Consolación*. Se presta a una especie de monadismo donde las salidas de la causa final parecían cerradas... En cuanto a la segunda definición, supone que la relación es totalmente indiferente a la intimidad sustancial del ser".³⁰ Y es que Boecio cedió más de lo justo a un abstractismo de modo que parece que su fe estaba supeditada a los esquemas aristotélicos y platónicos. Por eso es que su obra "se asemeja frecuentemente a un bosque muerto donde la vida y su follaje no han sido más que una promesa olvidada, mas donde, de tiempo en tiempo, una rama guardó su follaje y sus flores. Boecio es un metafísico al que la lógica invadió e hizo retroceder sin aniquilarlo no obstante".³¹

Las oscilaciones de Boecio —en el Comentario al *Isagoge* definió la persona como conjunto de accidentes; en el *De Trinitate*, como una relación— indican no tanto incertidumbre cuanto la dificultad intelectual de quien pretende entrar en el secreto del hombre y en el misterio de Dios. Por eso el filósofo romano llega, con una visión más amplia, a una filosofía personalista: en la *Consolación* apunta que la persona es un espíritu racional y libre llamado a la intimidad con Dios y que encuentra su propia intimidad en asemejarse a El.

3 — Otras precisiones.

Parecía que Boecio había dado la correcta definición de persona —en realidad dio varias—, pero el problema continuaba pues se insiste en la persona con relación a la Trinidad o en relación a Cristo —dimensión claramente teológica—. En todo caso, con la palabra *persona* se pretendía significar el existente singular concreto. Pero por realidad concreta y singular se entendía, o la última esencia simple —*indivisum in se*— y de lo que participaba lo múltiple —línea platónica—, o el singular de la experiencia —línea aristotélica—. En este último caso —de la sustancia primera— les importaba más la razón genérica

³⁰ NEDONCELLE, M. *Les variations de Boèce sur la personne*, en *Intersubjectivité et ontologie*, Nauwelaerts, Louvain, 1974, p. 270.

³¹ Id. *ibid.*, p. 271.

que la individualidad estricta pues en aquélla se ponía la consistencia esencial del individuo. La razón —lo propiamente humano— era entendida como consistencia separada. Por ello la definición boeciana habla de individuo en sentido aristotélico ya que lo propiamente individual era la sustancia primera.

Y para evitar la dificultad obvia de la sustancia divina, que es singular y racional sin ser persona, recurrieron a la subsistencia. Así se perfilaron dos tendencias en el pensamiento cristiano respecto a la persona: a) subsistencialista; y b) comunicabilista. La primera defiende que la persona se define por aquello que singulariza radicalmente al ser y lo hace subsistente, a partir de una esencia universal. La segunda afirma que la persona se define por lo que es y no puede comunicarse. Boecio, con su definición, distingue esencia de sustancia —la esencia es universal; la sustancia, particular— y la esencia de géneros y especies es la subsistencia. Por lo que la persona no se puede definir por la subsistencia sino por la sustancia, que es por lo que lo subsistente es individual.³²

Actualmente todavía existen estas dos tendencias: la aristotélico-tomista que insiste en la sustancia; y la platónico-agustiniana que insiste en la comunicabilidad espiritual de la persona.

Tomás de Aquino continuó la corriente boeciana y la completó. Define a la persona a partir de la sustancia: “el individuo, de una manera especial, se halla en el género de la sustancia. Por lo cual el individuo de la sustancia, entre los otros individuos, tiene un nombre especial: se llama hipóstasis o sustancia primera”.³³ La persona, para el de Aquino, es un individuo de naturaleza racional: del mismo modo, pues, que el nombre hipóstasis, según los griegos, y el de sustancia primera, según los latinos, son el nombre especial del individuo, en el género de la sustancia, así el nombre persona es el nombre especial del individuo que tiene una naturaleza racional.³⁴ La esencia de la persona es, pues, la individualidad perfecta, es decir, la comunicabilidad perfecta. Sto. Tomás procura unir las dos corrientes porque piensa que las dos definiciones vienen a decir lo mismo: la persona es *completum subsistens vel existens in natura intellectuali*.³⁵ De cualquier manera en esta definición está subyacente el aristotelismo.

³² Cfr. *De duabus naturis.*, col. 1345.

³³ ST. I, 29, 1 c.

³⁴ Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 2.

³⁵ I. Sent., d. 23, q. 1, a. 2, ad 4um.

4 — *Nuevas perspectivas.*

Sabido es que con Descartes se inicia un nuevo concepto de persona. Ya no se le define desde la sustancia, sino a partir de la conciencia.

E. Mounier sistematizó el movimiento personalista iniciado por Renouvier y continuado por Buber, Marcel, Nédoncelle, Guardini y Ricoeur, entre otros. En esta corriente ya no se toma en cuenta la sustancia o la subsistencia. Lo que importa son las propiedades o características, como la libertad, la existencia encarnada, la dinamicidad, la trascendencia, la apertura, la comunicación, la singularidad.

Max Scheler contribuyó a la nueva noción de persona. Para él la persona no es sustancia, ni un objeto de percepción. Simplemente es la unidad concreta de todos los actos, anterior a toda diferencia entre ellos. Es un complejo de actos monárquicamente organizados. Por ello la persona no se individualiza por razón de la materia ni por sus propiedades: la persona es individual en sí misma y por sí misma. La persona existe exclusivamente en la realización de sus actos.³⁶ No que la persona se halle detrás de los actos, sino que está toda en cada acto concreto: la persona es la que da su sello a cada acto.

Para Scheler, la persona no se logra ni desde el yo individual ni desde el alma. El yo solamente es la percepción íntima. Por eso el yo siempre se refiere a la percepción y al sentimiento. En cambio, la persona no dice referencia a otra cosa, es algo absoluto, tiene consistencia en sí misma. El yo no actúa, ni piensa ni quiere, lo hace la persona. Las características de la persona son: autonomía, individualidad, trascendencia y madurez.

Es obvio que para Scheler el valor de la persona sea superior a todo, de manera que cualquier valor debe estar subordinado al valor personal. El valor de la persona está en su ser único e irrepetible. En cada persona el universo tiene un sentido nuevo y original. Por eso la persona es inagotable, siempre tiene un fondo de misterio.

Por su parte Romano Guardini trata de unir los conceptos clásico y moderno de persona. La define así: "la persona es la forma de la individualidad viviente en cuanto determinada por el espíritu".³⁷ Dándose cuenta de que tal definición no es modelo de claridad Guardini comenta: la personalidad realiza la propia autodistinción si se le compara con el conjunto de las cosas y de las especies, aun simplemente en comparación con todo lo demás, no sólo en el sentido de que si se verificaran todas las condiciones, podría encontrarse con

³⁶ Cfr. *Ética*, Rev. de Occidente, Madrid, 1941, t. I, pp. 17, 59 y 128; II, pp. 183-7.

³⁷ *Welt und Person*, Werkbund, Würzburg, 1939, p. 115.

las cosas y comprenderlas, sino en un sentido decisivo: la persona tiene la conciencia del Todo. No por enumeración o abstracción, sino mediante aquella experiencia fundamental en fuerza de la cual el espíritu concreto, que como tal está en sí frente al mundo, desde cualquier punto del ser siente su totalidad.³⁸

Confieso que el comentario-explicación del pensador italoalemán aclara muy poco su definición. El continúa diciendo: "persona significa que yo, en mi ser, en definitiva no puedo ser poseído por ninguna otra instancia, sino que me pertenezco".³⁹ Persona significa que estoy conmigo mismo, que nadie me puede representar, que soy único. "Persona significa el hecho de poder y deber subsistir en sí mismo".⁴⁰

Después de tanta explicación lo que Guardini dice es que persona es una sustancia individual completa. Pienso que su pretensión de unir los dos conceptos de persona no se logra pues se queda solamente en la subsistencia —y en la *ultima solitudo*, de Escoto—, pero no menciona las características que con razón destaca la actual filosofía de la persona.

III. — HACIA UNA ONTOLOGIA DE LA PERSONA

En las viejas discusiones de los teólogos se manejaba la distinción entre *naturaleza* y *persona*. En la moderna filosofía de la persona subsiste la misma distinción. Con esta diferencia: en la antigüedad se buscaba cuál es el elemento constitutivo de la persona ante la naturaleza; ahora se entiende por *naturaleza* lo que nos es común con los demás entes —*dimensión físico-biológica*—, y por *persona*, lo relativo a la conciencia, a la libertad y a la responsabilidad —*dimensión humana*—. Quizá fuera mejor afirmar que *naturaleza* es lo que *somos*, lo que *se nos da* "naturalmente"; y *persona*, lo que *hacemos* de lo que *somos*. Así opina, por ejemplo, E. Coreth.⁴¹ Esto no es más que recalcar la *unidad plural* que es la persona. La constituyen muchos elementos, pero ella es una sola, irrepetible, singular.

Por lo pronto la persona es la suprema exigencia del ser. Porque es la síntesis y la convergencia de las perfecciones del ser. Así lo han visto los filósofos de todos los tiempos. Tanto, que se ha podido afirmar que "en torno a la distinción entre persona y cosa gira todo el pensamiento occidental".⁴²

³⁸ *Ibid.*, p. 121.

³⁹ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 129.

⁴¹ *¿Qué es el hombre?* Herder, Barcelona, 1976, p. 214.

⁴² Lotz, J.-B., "Person und Verkündigung", en *Wahrheit und Verkündigung*, Paderborn, 1967, p. 1242.

De hecho, la persona resume en sí todos los niveles ontológicos —físico, biológico, psíquico y espiritual—. Y si en la hora moderna se destacó fundamentalmente el *cogito*, opacando en cierto modo el *sum*, no se olvide que la frase cartesiana —*cogito, ergo sum*— lo único que hace es destacar la importancia del *cogito* como manifestación del *sum*. O como dice J. de Finance: “El *cogito* es expresión del *sum*, o mejor, el *sum*, en cuanto implicado en el *cogito* (y, por tanto, en él mismo es un elemento del pensamiento), remite a aquello que ya no es, en ningún grado, un elemento de pensamiento, pero sin el cual el pensamiento no figuraría en el ser como el pensamiento de *alguno*”.⁴³ La conciencia manifiesta al sujeto, no es ella misma el sujeto —*cogito, ergo sum*— en el fondo de la conciencia hay un nivel más profundo: el yo. El acto de conciencia se sitúa y manifiesta el ser —en este caso, como sujeto: yo—.

En la persona se da la plenitud de los trascendentales. En efecto, el ser se nos presenta en íntima cohesión consigo mismo —*unidad*—. Esta unidad no es algo pensado ni algo que le venga del exterior al ser; es su fuerza íntima que le hace afirmarse y excluir, por lo mismo, al no-ser. El ser es dinamismo, por lo que rechaza con todas sus fuerzas su propia disolución. Y es que “todo ente es en la medida en que es uno” ya que “cada cosa trata de conservar su unidad, de igual modo que trata de conservar su ser”.⁴⁴

Si el ser es omniabarcante —como lo es—, todo ente en tanto es en cuanto participa del ser —plenitud—; y si el ser es la autoidentidad absoluta, todo ente, en cuanto *es*, es uno porque el ser es el principio absoluto de la identidad —unidad—. Entonces en la persona se da la forma plena de unidad en cuanto que la persona es en sí —para— sí. Si el ser es absolutamente idéntico consigo mismo resulta que la identidad de la persona —suprema exigencia del ser—, aunque no sea la máxima, sí es la más perfecta. Porque sólo la persona es fin-en-sí, tiene consistencia única, autonomía consciente. La persona, como manifestación de unidad, no sólo debe vivirla sino debe procurar promoverla.

En cuanto a la verdad, es claro porque la unidad ya contiene implícitamente la verdad desde el momento en que la verdad es un modo de unidad. La verdad es la manifestación del ente en lo que es. Y como el ente en tanto es inteligible en cuanto participa del ser, la verdad es la reducción de los entes al ser. Ya sea como verdad óntica —*orthótes*—: identidad del intelecto con el ente; ya sea verdad ontológica —*alétheia*—: identidad del intelecto con el ser. Y si en la verdad

⁴³ *Conocimiento del ser*, Gredos, Madrid, 1971, p. 478.

⁴⁴ ST. I, II, I, 103, 3.

tenemos identidad con los entes en razón de la identidad con el ser, y si la identidad con el ser implica a su vez, auto-identidad del inteligente, y si la persona es la única que tiene auto-identidad, resulta que la verdad es un modo de unidad.

La persona realiza en sí la verdad porque si el ser es luz, si el ser es la inteligibilidad, la persona es la única que puede captar la totalidad de los entes —por la luz del ser— y develar un poco su misterio.⁴⁵ Entre la inteligencia y el ser hay una relación trascendental —ni ser sin pensamiento, ni pensamiento sin ser— y la persona vive esta relación. Además, la persona interviene en la develación del ser, no siempre, pero en muchos casos sí. La persona es el lugar donde el ser se hace presencia —*alétheia*—.

Una de las formas más perfectas de la verdad es el diálogo porque el diálogo es el ejercicio de la verdad mutua, en la unidad personal, para llegar al ser.

En relación a la bondad la persona es el valor supremo porque tiene en sí su propio bien y la capacidad de amar y de ser amada. Sólo la persona puede ser objeto de amor —en sentido pleno—; sólo la persona puede introducir en la existencia el valor moral. Así la persona encarna la forma más clara de la bondad pues si la bondad es lo digno de ser amado y la amabilidad de los entes es por su participación del ser, como la persona es la expresión más acabada del ser, resulta que la persona es el único objeto del verdadero amor. Por ello en el amor tenemos la reducción de los entes al ser.

Así la persona —síntesis de los trascendentales— es digna de ser amada, ya que ningún otro ente puede superarla en bondad ontológica, ante todo—; y es la persona la única que a la bondad ontológica añade libre y conscientemente la bondad ética. Por ser idéntica consigo misma, la persona se ama a sí misma con un amor natural y decide lo que va a hacer de sí y de las cosas. Por su valor eminente —es fin-en-sí— la persona exige ser respetada y tratada con dignidad. “Siendo fin en sí, la persona finaliza hacia sí todo el resto del ser, que, de este modo, aparece como el vasto sistema de sus medios de realización y de expresión”.⁴⁶ Es decir, que la persona, por el trabajo, “personaliza” las cosas y en ellas contempla su capacidad creadora y axiológica. En síntesis, la persona es “lo más perfecto que hay en la naturaleza”⁴⁷ porque en ella convergen espíritu y materia, tiempo y eternidad, vida y no vida, singular y universal, conciencia

⁴⁵ Cfr. CG., II, 98.

⁴⁶ DE FINANCE, J., *op. cit.*, p. 490.

⁴⁷ ST. I, 29, 3.

e inconsciencia, naturaleza e historia. La persona es, pues, la realidad *onto-lógica* por excelencia, el ente original en el que el ser deviene *logos*,⁴⁸ el lugar privilegiado donde el ser se hace conciencia, palabra y libertad. Por todo esto, para mí la persona es:

el viviente que tiene la capacidad de reflexión, de autodeterminación, de comunicación y de autotrascendencia.

Sé muy bien que esta noción de persona va contra los cánones aristotélicos —y contra el árbol de Porfirio de los textos tradicionales de Lógica— de la definición. Lo sé y lo acepto. Lo acepto porque la definición de Boecio me parece demasiado abstracta —es decir, poco existencial—. Y es que “semejante definición tiene la preocupación de situar y de catalogar; en el fondo no hace otra cosa más que señalar al hombre concreto sugiriendo que su singularidad, que le merece el nombre de persona, está situada en la naturaleza racional. Esto no nos permite comprender mejor el misterio de la persona, pues la experiencia trágica de la filosofía moderna nos enseña precisamente que existe un modo de subrayar la racionalidad que sacrifica a los individuos a la totalidad o al sistema racional”.⁴⁹

1 — Reflexión.

Las propiedades que indico no son más que manifestaciones de que la persona es un ente único. Por lo que la persona está más allá de todas las categorías —es, por tanto, indefinible— y es lo insustituible, lo singular, lo irrepetible. Por *reflexión* se entiende la vuelta del sujeto a lo más íntimo de sí mismo, al fondo de sus actividades, a la presencialización de sus estructuras. Es el estar-en-sí —la *reditio completa* del de Aquino—, mejor aún, es el ser-en-sí del espíritu encarnado.

En la reflexión la persona vuelve a su esencia, a su más radical intimidad. Ahí alcanza el ser —*esse*—. Esta experiencia profunda significa superar, por un grado mayor de identidad personal, la dispersión y la superficialidad de la vida cotidiana. Por la reflexión la persona siempre está en camino hacia sí misma, para conocerse mejor y conocer mejor a los demás. Es el *homo interior* agustiniano. (¡Cómo le urge al hombre actual vivir el precepto délfico-socrático *gnothi seautón* y el agustiniano “*noli foras ire, in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas*”!).⁵⁰

⁴⁸ Cfr. LOTZ, J.-B., “Person und Ontologie”, en *Scholastik*, 1963, pp. 335-360.

⁴⁹ GEVAERT, J. *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 64.

⁵⁰ *De vera religione*, c. 39, n. 72

La reflexión surge por el hecho de tener el *esse* como propio. Si el ser es identidad, en tanto la persona tiene identidad en cuanto posee el ser mismo: en la reflexión el yo se da cuenta —conciencia— de que participa del ser, de que está inmerso en el ser. ¿Cómo se podría tener experiencia del yo sin tener experiencia del ser? Por el misterio del ser al misterio del yo; por el misterio del yo al misterio del ser.

El ser nos llama a la reflexión en la medida en que nos llama a la identidad. Es urgente sumergirse en la reflexión. Porque la vocación ontológica, indeclinable, de la persona es la reflexión, el recogimiento, la soledad (que no se opone a la comunicación). Es una vocación a la identidad perdida por la disipación, por la superficialidad, por la *fascinatio nugacitatis*. El hombre contemporáneo vive desparramado y huido de sí mismo —*a seipso fusus*— y ha caído en la indigencia de la inmensidad. Pero todavía es llamado para que reflexione, para que se recobre, para que se recoja y logre alcanzar otra vez su perdida superioridad.⁵¹

2 — Autodeterminación.

La reflexión —*autoconocimiento*— implica la propiedad que comúnmente llamamos *libertad* porque la autorrealización personal sólo es posible en la medida en que la persona se decide y se compromete por los valores. Es decir, que la captación intelectual exige como correlato esencial la actuación libre —“*totius libertatis radix in ratione constituta est*”—⁵² porque la actuación verdaderamente humana es la actuación libre.

Libertad es dominar la propia acción, tener la capacidad de elección. No basta no estar determinado ni externa ni internamente. Es necesario que el sujeto mismo se determine, que sea la causa última de su acto. Por lo que un acto es libre cuando el sujeto, al actuar, tiene en sí mismo —se da a sí mismo— la razón de su actuación. Entonces, se es más libre cuanto más se tiene en sí la razón de su actuar. Y como actuar es un modo de ser, síguese que crecer en libertad es crecer en el ser, en la autorrealización. Y crecer en el ser es enriquecer y perfeccionar el propio mundo axiológico.

⁵¹ Cfr. S. AGUSTÍN, *De ordine*, I, 2, 3: “*sic animus a seipso fusus immensitate quadam diverberatur et vera mendicitate conteritur*”. Enarrat in Ps. 145, 5: “*revocat se (anima) ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*”.

⁵² *De Verit.*, q. 22, a. 5.

Actuar con libertad es actuar con responsabilidad, es decir, sabiendo lo que se hace y por qué se hace. Actuar con libertad es actuar con madurez. Una persona es madura cuando se ha liberado de las diversas alienaciones y domina su existencia y sus acciones, cuando es ella misma y determina la orientación de su vida a partir de opciones meditadas y prudentes. En este sentido, primero se es libre *de* luego se es libre *para*.

La libertad es "indemostrable" porque es un hecho evidente; es una de las verdades primeras, una de las intuiciones primordiales que experimentamos fundamentalmente. Para que sea posible una demostración es necesario penetrar las leyes fundamentales del pensamiento, indemostrables pero válidas y supuesto de todos los demás conocimientos. Los filósofos contemporáneos admiten esto sin dificultad. Por ejemplo, Bergson afirma que "la libertad es un hecho y entre los hechos que se comprueban no hay ninguno que sea más evidente".⁵³ Y Jaspers asegura tajantemente: "la libertad no es demostrable ni contradecible".⁵⁴

La libertad nos compromete con el valor y nos impulsa hacia los "otros": la verdadera libertad —la libertad madura— sólo se realiza en comunión con las otras personas. Y cuando se vive con alguna plenitud, a nivel ético, se configura la existencia irradiante de bondad —la existencia auténticamente humana— que se ha orientado definitivamente al valor supremo. Este es el sentido del conocido —y poco entendido— aforismo de S. Agustín: "*ama et quod vis, fac*".⁵⁵

Como conclusión de este inciso permítaseme una larga cita que expresa claramente lo que he querido decir: "El hombre verdaderamente personalizado sabe lo que piensa; tiene convicciones sólidas. Sabe lo que quiere; permanece fiel a sí mismo. Emplea todas las fuerzas de que dispone para realizar el proyecto de su ser. No cambia de la noche a la mañana. La impresión que nos da es de fortaleza, de claridad y de precisión. Además, no se pierde en la masa. No se deja llevar por las corrientes de la opinión pública. No se deja seducir por el prestigio. Es verdaderamente independiente, es 'alguien' que obra por sí mismo, en posesión de sí mismo con toda su capacidad y su fuerza; alguien que tiene el dominio de sí y que sigue siendo lo que es, fiel a sus convicciones, a su ideal, a su plan de vida, a pesar de sus diferentes estados de ánimo, de sus emociones transitorias, de

⁵³ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, París, 1936, p. 169.

⁵⁴ *Filosofía*, II, Rev. de Occidente, Madrid, 1959, p. 26.

⁵⁵ *Tract. in Joan. Epist. ad parthos*, VII, 8.

sus impulsos naturales, sean cuales fueren por otra parte las reacciones de los demás, los cambios de opinión pública o la evolución de las circunstancias. Está por encima de las fuerzas de la naturaleza en sí mismo; tiene las riendas en su mano, ve claro, domina la situación, se sirve de los medios, sabe dirigir. Se mantiene igualmente por encima del juego incierto del mundo. Es independiente, libre, concentrado en su propia fuerza. Es y sigue siendo él mismo".⁵⁶ Todo esto por la autodeterminación.

3 — Comunicación.

Ser persona es ser-con-otros, pues sólo en las relaciones interpersonales adquiere la persona su desarrollo pleno. Entonces, para el hombre existir es ser-con-los demás —*esse est co-esse*, dice Marcel—. Así el principio fundamental ya no es el *cogito* cartesiano, ni el *Ich denke* de Kant, sino "nosotros somos", o, si se prefiere, yo soy en la medida en que me relaciono con el "otro".⁵⁷

La unicidad de la persona no significa incomunicabilidad —como en general la entienden los escolásticos—, sino la realidad única que sólo se revela en la comunión interpersonal. Por ello se puede afirmar que la persona es constitutivamente un ser-con-las-demás-personas, que se realiza únicamente en el encuentro y en la comunión con el "otro". Así la estructura esencial del hombre es dialogal, interpersonal —me agrada decir *coloquial*—. "El hombre... sólo se convierte en hombre entre otros hombres".⁵⁸ Y es que el encuentro es el ámbito propicio para la libertad, para el amor, para la alegría, para la sinceridad, porque sólo ahí la persona se hace presencia, donación, compañera. "Sólo en el encuentro con otras personas, llega a ser persona y sigue siéndolo", dice acertadamente P. Tillich.⁵⁹

Pienso que la razón de esta estructura radical es la contingencia de la persona. Por ello necesita del "otro" para realizarse, para llevar a cumplimiento sus anhelos, para lograr su plenitud. El hombre necesariamente es tensión que se distiende hacia afuera, es flecha que apunta siempre más allá de sí mismo. En el encuentro con el "otro" se desatan las capacidades creadoras que la persona lleva dentro. Entonces para llegar a la madurez humana es necesaria la apertura. Con cuánta razón escribe Schillebeeckx que el hombre "es un ser que no se realiza a sí mismo más que abriéndose a su prójimo.

⁵⁶ WALGRAVE, J. A. *Cosmos, personne et société*, Desclée, Paris, p. 126.

⁵⁷ Cfr. *El misterio del ser*, EDHASA, Barcelona, 1971, p. 178.

⁵⁸ FICHTE apud CORETH, *op. cit.*, p. 220.

⁵⁹ *The courage to Be*, Yale Univ. Press, 1952, p. 91.

Ser una persona es poseerse a sí mismo entregándose a los demás. La persona no se realiza, no se perfecciona interiormente más que en la intersubjetividad de las relaciones 'yo-tú' en el seno del mundo".⁶⁰

Pero también la estructura coloquial de la persona se debe a que, teológicamente, Dios es un ser de relación. Por lo que podemos afirmar que ser persona es tener que responder, tener que hablar —la persona *es* lenguaje—. Por tanto es imposible evitar el encuentro con el "otro" que me es presente. El no existe porque yo piense su existencia, sino porque, aunque yo no quiera, él está ahí como libertad inaferrable y exigente. Y ni siquiera me pide que le reconozca: su presencia misma es ya exigencia de reconocimiento, de apelación a mi respuesta, a mi responsabilidad. Mi ser persona es inevitablemente aceptación o rechazo del "otro".

Hay varias formas de intersubjetividad. Las principales serían la palabra, la amistad, el amor, la justicia, etc., porque la persona es, esencialmente, el ente de la palabra y del amor.

El diálogo exige: comprensión, amor, confianza. Comprenderse significa participar de la visión del mismo horizonte. La palabra procede del yo y va al tú, pero del tú vuelve al yo. Mi palabra ya no es mía solamente; el tú se la apropia y la comparte; tu palabra ya no es sólo tuya, sino que el yo se la apropia, la hace suya. Comprenderse es ser con el ser del "otro". Comprenderse es trascender el propio modo de ver para ver con los horizontes de los demás: así varios horizontes se hacen más amplios. La sabiduría depende de la capacidad de diálogo. El inmaduro es incapaz de dialogar. El verdadero diálogo se da en el amor. A mayor amor, mayor diálogo; a mayor diálogo, más amor. El misterio de la persona es misterio de libertad y misterio de amor. Amar es querer al "otro" como persona; no por sus cualidades, sino por lo que es, por ser "esta persona": el amor es *fidelidad* a la persona. Es una *invitación* a que el "otro" se realice como persona, como un tú junto a mí, haciéndome persona. De ahí la frase audaz de Marcel "el *nosotros* crea al yo".

Nédoncelle afirma —con razón— que "el amor es voluntad de promoción. El yo que ama quiere ante todo la existencia del tú; quiere además el desarrollo autónomo de ese tú".⁶¹ Por eso el amor es donación, es gracia, es fidelidad creadora, es armonía consciente y gozosa. Definitivamente el amor es un medio esencial para la ver-

⁶⁰ *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier, París, 1957. p. 15.

⁶¹ *La gaya ciencia*, Ed. del Mediodía, Buenos Aires, 1967, p. 187.

dadera madurez de la persona. Porque en él se realizan la perfección del tú y la propia perfección. Por eso en la comunicación amorosa hay el máximo gozo: unión de libertades y comprensión de proyectos, mientras más personal y perfecta, más enriquecedora y más plena.

El diálogo exige confianza. Cuando no hay confianza es que no hay comprensión. Cuando una persona se entrega a la otra, tiene la seguridad de que todo está bien, tiene tranquilidad por la conducta del "otro" porque hay armonía e identificación. La amistad fundada en la confianza a su vez crea confianza. La fórmula de la confianza: me entrego a ti y sé que es para siempre.

4 — *Autotrascendencia.*

Esta propiedad no es más que una consecuencia —o, si se prefiere, una modalidad— de la comunicación. La persona es trascendencia. Se posee y se realiza más en la medida en que sale de sí y se da a los demás. Se sabe ser-en-sí-para-sí, pero simultáneamente se sabe ser-con; se sabe ordenada al "otro" y en él se recobra —un poco hegelianamente, la persona (por indigencia y por plenitud) se auto-enajena para recobrase— para plenificarse.

Además, el ser es dinamismo, es luz, es misterio. Y como la persona es el ente en el que el ser se hace acción deliberada, fulgor y palabra misteriosa, resulta que la persona tiene que trascenderse. La persona se realiza en el horizonte infinito del ser —unidad, verdad, bondad—. Por eso necesita romper los estrechos límites de lo contingente —su esencia— y tender inevitablemente a la plenitud, a lo absoluto y al absolutamente absoluto —Dios—. El absolutamente absoluto es alcanzado tan sólo mediatamente. Como ser-en-el-mundo, como espíritu encarnado, el hombre consume aquí su propio destino. Aquí realiza su autotrascendencia y por ello también su relación trascendental con el absolutamente absoluto —Dios—.

¿Cómo explicar, entonces, las fallas y miserias personales tan evidentes? Por la naturaleza ambivalente de la persona: amalgama de luz y de tiniebla, conjunción ambigua de absoluto y de relativo, simbiosis de materia y de espíritu, maridaje de tiempo y de eternidad. Sin embargo, esta ambivalencia no suprime la luz, ni lo absoluto, ni el espíritu, ni la eternidad. Por eso ser persona es una aventura peligrosa y difícil, enriquecedora y definitiva, gozosa y plenificante.

Por eso en toda actividad humana hay una implícita aspiración al absoluto. De lo contrario, la existencia humana sería totalmente

absurda, un radical sinsentido. La persona sólo es persona si cultiva su trascendencia. Y la cultivará si conjuga —simultánea y armónicamente— la auto-identidad —*reflexión*—, la autodeterminación —*libertad*— y la relación interpersonal —*comunicación*—. Porque la persona es la exigencia radical del ser, la epifanía más luminosa del ser, la palabra más elocuente del ser, la melodía más bella del ser.

IV — CONCLUSION

Hace tiempo F. Nietzsche proclamó la muerte de Dios. Nietzsche no era profeta. Le bastó simplemente ver la realidad. Por eso aseguó: “el más importante de los acontecimientos recientes, ‘la muerte de Dios’; el hecho de que se haya quebrantado la fe en el Dios cristiano, empieza ya a proyectar sobre Europa sus primeras sombras”.⁶² Y un poco más adelante, en la misma obra, añade: “sabemos que en el mundo en que vivimos no hay Dios”.⁶³ Es la época del nihilismo que Heidegger define como “el movimiento histórico universal de los pueblos de la tierra lanzados al ámbito de poder de la Edad Moderna”.⁶⁴ El mismo Nietzsche había anunciado el nihilismo: “la subversión de todos los valores”.

Lo estamos viviendo. La lucha por el dominio de la tierra es una manifestación de la “voluntad de poder”. Se exalta la fuerza. La violencia se enseñorea del mundo. Vivimos una noche profunda, tan profunda, que parece que ya no tendrá aurora. Vivimos una penuria tan grave que nuestra época ya ni siquiera es capaz “de sentir que la falta de Dios es una falta”.⁶⁵

Séneca había dicho que el hombre es sagrado —*homo res homini sacra*—. En su tiempo había gran respeto por la divinidad. Y por el hombre porque en él —se creía— habita la divinidad —“Dios está en nosotros. Sí, en nosotros reside el espíritu de la divinidad”—.⁶⁶ Séneca había sufrido ya el influjo del cristianismo aunque todavía su pensamiento es fundamentalmente pagano. Con todo, apreciaba la dignidad del hombre. Y sin embargo, ahora...

Históricamente, en oposición al cosmologismo griego —*naturalismo*— surgió el personalismo cristiano: las cosas ya no son simplemente *natae*, son *creatae* o *factae*; el hombre ya no sólo es producto

⁶² *Ibid.*, p. 193.

⁶³ *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960, p. 183.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 224.

⁶⁵ SÉNECA, *Epistula ad Lucilium*, 41, 2.

⁶⁶ *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 55.

de la necesidad cósmica —*homo naturatus*—, ahora es creado “a imagen de Dios” —*homo creatus*— y destinado a una vida sobrenatural.

En la Edad Media prevaleció el concepto teológico del hombre, pero la mentalidad moderna poco a poco fue haciendo a un lado el aspecto teológico de la realidad y se quedó puramente en el nivel antropológico. La filosofía laica de Descartes, sobre todo como culmina en Kant, es claro testimonio de esto. En Kant hay completa oposición entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la voluntad espontánea y autónoma.

Fruto inmediato de esta mentalidad laica es que el hombre exigió para sí lo que la teología atribuía a Dios. En tal proceso de secularización la teología se convierte en antropología. Antes se decía: en el principio estaba Dios. Ahora se dice: en el principio estaba el hombre. Sólo el hombre. Esto significa que en nuestros días todos los problemas se reducen al problema del hombre —realidad del *pan-ton jhrematon metron anthropos estin* de Protágoras.

Desde Kant hasta nuestros días esta antropologización ha llegado a sus perfiles definitivos y ha logrado sus más delicados frutos. Así —es de sobra conocido— L. Feuerbach expresó: “el ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia”.⁶⁷ Y añade: “Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema. *Homo homini Deus est*; éste es el primer principio práctico”.⁶⁸ A su vez, y en continuación del pensamiento de Feuerbach, K. Marx proclama: “la crítica de la religión termina con la doctrina de que el hombre es, para el hombre, el ser supremo”.⁶⁹ Ya en nuestros días R. Garaudy afirma: “Dieu est passé tout entier dans l'homme”.⁷⁰

En este ambiente secularizado, muchos han reducido la teología a antropología. Quizá, mejor: han suprimido la teología y en su lugar han colocado a la antropología: al principio era el hombre —únicamente el hombre—, omnipotente y dueño de la naturaleza creada por su trabajo. Negado o expulsado Dios, el hombre se ha convertido en un *petit dieu*, en un *deus creatus* —lógicamente por el trabajo—. Así desde el impersonalismo de los griegos, y pasando por el personalismo teocéntrico de los medievales, hemos llegado a un personalismo secularizado. Es la hora del hombre. Y sin embargo,

⁶⁷ *Ibid.*, p. 300.

⁶⁸ *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Winleitung, Werke, t. I, p. 385.

⁶⁹ *Parole d'homme*, Lafont, París, 1975, p. 236.

⁷⁰ *L'être et le néant*, Gallimard, París, 1947, p. 708.

el hombre-dios "pasión inútil", creador de sí mismo y de la historia, está a punto de desaparecer devorado por la violencia —*homo homini lupus* de Plauto—. El nihilismo que estamos viviendo no es más que la última etapa del largo proceso de secularización —"*Dios ha muerto*"— acelerado por Nietzsche.

Se dijo que no hay Dios para el hombre que el hombre mismo. Si fuera verdad, al hombre se le respetaría, se le trataría como persona. Y sin embargo, la realidad es salvajemente evidente: el hombre ya no es fin-en-sí, es un simple medio —inversión de fines y de medios—, el mal es el bien y el bien es el mal; no cuenta la persona, no cuenta la razón, no cuenta la justicia; lo único que vale es el número, los propios caprichos, la ley del más fuerte y del más astuto. Por eso la violencia, exacerbada y multifacética, es la dueña del mundo. Y sin embargo, la persona sigue clamando su grandeza y su dignidad. Pero mucho me temo que sea "la voz de quien clama en el desierto".

JOSÉ RUBÉN SANABRIA
México