

PERSONA

- I. Visión histórica
- II. Elaboración sistemática

I. *Visión histórica*

La interpretación de la «persona» a lo largo de los siglos es un ejemplo típico de cómo evolucionan los conceptos a través del tiempo. Así, pues, la historia de este concepto es un caso especialmente expresivo de una «teología en desarrollo».

El hombre de la antigüedad no tenía el verdadero concepto de persona; más aún, éste no parece encontrarse fuera del campo de la revelación. Hoy, en cambio, el tema del valor y dignidad de la persona es tratado por la filosofía no menos que por la → teología, a pesar de la procedencia cristiana del concepto. Pero no por eso se ha de considerar el concepto de persona

como una usurpación por parte de la filosofía (→ filosofía y teología). Los teólogos de los primeros siglos elaboraron el concepto de persona no para que el → hombre se comprendiera a sí mismo, sino más bien con vistas a aclarar los misterios de la → Trinidad y el de → encarnación de Dios en → Jesucristo. Posteriormente, a medida que el concepto iba siendo esclarecido por la filosofía escapa progresivamente a la competencia exclusiva de los teólogos. En la época moderna, la filosofía abordó en su propio campo el problema de persona. Esta emancipación del concepto de persona es un acontecimiento parcial dentro de un proceso histórico de mayor envergadura, mediante el cual la filosofía llegó, a partir del pensamiento inicialmente teológico de Occidente, a una vida propia y un desarrollo consciente de su método. A lo largo de este proceso se «secularizó» también el concepto de persona. Tal fenómeno no supone ni una desventaja ni una pérdida para la teología; en realidad, lo llevó a cabo ella misma. Y es de señalar que el referido proceso nos ofrece un importante dato para determinar filosóficamente el concepto de persona. Aun cuando no se reconozca o se niegue incluso la procedencia cristiana de este concepto, toda filosofía de la persona se alimentará siempre de su cristianismo latente o no confesado. Esto constituye, al mismo tiempo, un índice para determinar la esencia metafísica de la persona; un índice del que nunca se podrá prescindir. Los trabajos filosóficos en torno a la persona irán por buen camino si se mueven en la línea de la interpretación cristiana de la misma. Es más, el concepto filosófico de persona será tanto más exacto cuanto más resalte su provisionalidad, la cual logra su plenitud —graciosamente otorgada— en la → revelación cristiana.

Las etapas a través de las cuales se ha elaborado el concepto de persona podrían denominarse *óntica*, *óntico-ontológica* y *temático-ontológica*. Estos términos sirven de guía en la historia filosófica del concepto. En la historia de la teología el procedimiento sería distinto: habría que centrarse en la doctrina trinitaria y en la cristología. El examen histórico demostrará que el pensamiento directivo no ha sido aportado desde fuera. No obstante, es preciso considerar desde un principio las fases que presenta la comprensión de la persona —óntica, óntico-ontológica y temático-ontológica— como etapas sucesivas de un único camino hacia la misma meta. Quien hablase, por ejemplo —como es hoy día corriente—, de una «concepción impersonal de la sustancia», movido por la razón de que primitivamente y durante largo espacio de la Edad Media se acentuó el aspecto óntico del ser personal, no haría justicia a la polémica histórica en torno al concepto de persona. Además, semejante juicio parcial y antihistórico sería un fracaso, incluso desde el punto de vista objetivo. Por el contrario, una exposición rígida de definiciones tradicionales de la persona que no las desarrollase fecundamente pasaría por alto el esclarecimiento ontológico del ser personal, como hoy se suele decir (→ ser).

1. La expresión *hipóstasis* —traducida por *substantia* y más adelante, de manera menos equívoca, por *subsistentia* (de οὐσιωσις)— fue utilizada por los teólogos de la Iglesia antigua cuando tuvieron que defender el miste-

rio de la Trinidad contra la herejía. Dios es trino, pero no sólo «para nosotros», como si se nos hubiese mostrado en su obra de salvación simplemente en tres «papeles» o rostros distintos (πρόσωπον en la equivocada suposición de Sabelio; derivar la palabra πρόσωπον con el significado de persona sólo a partir del lenguaje teatral, como máscara del actor —según hace H. Rheinfelder—, parece excesivo; E. Lohse, ThW VI, 771). El Dios trino del acontecer salvífico es, al mismo tiempo, el que es tres personas *en sí*. La palabra hipóstasis era apta para expresar precisamente la realidad de las tres personas divinas, puesto que en el lenguaje usual griego «hipóstasis» significaba lo objetivamente real, lo que no es apariencia ni estimación subjetiva (A. Michel, DThC VII, 369s). Así, la fórmula «tres hipóstasis», marcadamente objetiva y óptica y de una realidad profunda, debía expresar algo sumamente real. La preocupación de mantener intacta la unidad divina y de salvar en Cristo la unidad de persona en dos naturalezas llevó a la distinción entre → naturaleza y persona, distinción que los Padres dedujeron a partir del ámbito humano (con especial énfasis, Basilio en su *Ep.*, 38, dirigida a Gregorio de Nisa: PG 32,325-328). Ningún concepto de la filosofía griega expresaba esta distinción, antes al contrario. «Una determinación científica de la idea de persona» era ansiosamente buscada por los teólogos de aquel tiempo; pero procedieron más bien de modo descriptivo (V. Schurr).

Fue Boecio el primero que dio una definición de persona (con la intención de que se entendiese rigurosamente como tal) en la célebre formulación que luego se convirtió en canon: *Persona est rationalis naturae individua substantia* (PL 64,1343 C). En ella se expresan la subsistencia y la autonomía de la persona. El acento que pone Boecio en la naturaleza espiritual, cosa que hasta entonces no se había destacado en tal alto grado, insiste en el carácter hipostático, «en cuanto que la hipóstasis dotada de razón... puede elevarse a la posesión (autoconciencia) y a la libre determinación de sí» (M. Schmaus). Ciertamente, la definición de Boecio ocasionó dificultades en su aplicación a Dios, puesto que se presta a una interpretación triteísta. Pero expresa un aspecto decisivo del ser personal que ni la teología ni la filosofía católica han abandonado a lo largo de los siglos. Lo mantienen frente al «personalismo actualista», según el cual «la persona no existe nunca como ser en reposo, sino que consiste exclusivamente en el acto del yo que actúa» (R. Guardini), que es sólo relación y únicamente se da en el encuentro con el otro. Sin lugar a dudas, lo que la fórmula boeciana indica expresamente es algo óptico-estático. No obstante, permanece abierta a una interpretación dinámico-ontológica. De este modo se manifiesta el proceso histórico, a través del cual la definición más bien óptica de persona pudo evolucionar orgánicamente hacia un desarrollo ontológico.

2. El esbozo y posterior acentuación de la concepción *ontológica* de la persona empiezan en la Edad Media, si bien la lógica de la definición de Boecio impide una irrupción completa. Son Tomás de Aquino y Duns Escoto los primeros que superan este impedimento. Ambos aportan, cada uno con distintos matices, principios esenciales para comprender la persona en su

estructura ontológica. Para los pensadores de la Edad Media estaba claro que el ser de la persona no puede encerrarse en una «definición» formal. Ya Juan Damasceno aplicaba el *quid*, el τὸ τί, a la *physis*, mientras que designaba la hipóstasis como *quis*, τίνα (PG 94,581). A partir de entonces, para significar la persona se prefieren las expresiones *aliquis* y *quis* en vez del *id quod* (*In Sent.* I, d. 6, q. 2, a. 1). Lo mismo se manifiesta en el hecho de que la *natura* como principio de actividad tiene un matiz personal, conforme al axioma de que las acciones son propias del *suppositum*; en cambio, *essentia* se refiere sólo a las partes integrantes del ser (*In Sent.* I, d. 7, q. 1, a. 2: en las procesiones divinas, la *potentia generandi* del Padre es un *quasi medium inter essentielle et personale*). La persona no es simplemente un punto de intersección de las líneas del ser ni una respuesta expresada en términos categoriales. Tales puntos de vista pasarían necesariamente por alto la irrepetibilidad del individuo y, sobre todo, de la persona (cf. *S. Th.* I, 29,1). No obstante, se puede muy bien, conforme interpreta santo Tomás la definición boeciana, resaltar el factor «personificante» que atañe a todo lo que es persona, eliminando aquello en que no consiste (por ejemplo, en la naturaleza humana individual por sí sola). Dentro de esta línea, que es una forma impropia de definir y delimitar, se mueven sustancialmente los teólogos-filósofos de la Edad Media al explicar el constitutivo filosófico de la persona. Esta es la meta que se fija la mayoría de ellos al corregir la definición de Boecio, que de otra forma no sería utilizable para la cristología y la doctrina de la Trinidad.

Según esto, Ricardo de San Víctor sustituye *individua substantia* por *incommunicabilis* y *singularia existentia*, añadiendo para las personas divinas las diversas relaciones de origen. La crítica de Ricardo se dirige únicamente contra la expresión boeciana *individua substantia*. Mientras concede validez a la definición de Boecio únicamente para las *personae creatae*, pretende con su concepción de *existentia* —que, según él, se caracteriza por la *qualitas* y el *origo*— obtener un concepto lo bastante amplio como para abarcar el ser-persona de Dios, de los ángeles y de los hombres (cf. *De Trin.* IV, 6-24); con ello, el concepto de Ricardo pierde en exactitud y aplicabilidad, aunque conserva su significado por su audaz empleo del principio de → analogía.

Santo Tomás transforma la expresión *individua substantia* en lo que él llama *esse per se subsistens in natura intellectuali* (*In Sent.* I, d. 23, a. 2); la persona es *subsistencia espiritual*. Pero santo Tomás va más lejos y saca la subsistencia autónoma del *esse*, haciendo patente así cómo el «originarse» del ser-persona brota a partir de lo que obra el acto de ser, que se unifica y toma conciencia de sí en la naturaleza espiritual humana. De este modo se da claramente el paso hacia una comprensión ontológica de la persona, lo cual, en las anteriores definiciones, se hallaba únicamente esbozado y de manera virtual.

También Duns Escoto explica la persona a partir del ser. Pero, a diferencia de santo Tomás, entiende el ser como «relación trascendental», y de ahí deduce un concepto de persona que significa *relación directa* con Dios. Esta se realiza negativamente como autonomía («persona puramente intra-

mundana») o positivamente como apertura a Dios e incluso como «relación inmediata con el Hijo de Dios». Esta concepción teológica de la persona según Duns Escoto es apropiada para iluminar la provisionalidad, a que aludíamos al principio, del concepto filosófico de persona. Pero cabe preguntarse si así se concede su justo valor a la subsistencia personal humana. «En la profunda constitución de su ser, en su subsistencia, el hombre es... ante todo ser-en-sí y, consiguientemente, una imagen de la aseidad de Dios». Santo Tomás da tanta importancia al ser propio de las criaturas que, según él, «la condición de criatura en el hombre debe ser concebida únicamente como 'relación' segunda» (G. Siewerth).

3. En la actualidad se está imponiendo el enfoque temático-ontológico del ser-persona. El moderno estilo de pensamiento, desde la filosofía trascendental hasta la fenomenología y la filosofía existencial, pone en el centro al hombre como sujeto. En el clima espiritual de nuestro tiempo —íntimamente penetrado por la imagen moderna del mundo, la cual ha eliminado la sensación de seguridad en el cosmos— el hombre no se siente ya, *dentro* de un mundo terminado, como ente entre otros entes. Por el contrario, tiene una experiencia del mundo como de algo que él ha de formar. El cristiano, que se sabe en este aspecto al servicio de Dios, ve en el Creador no tanto «al que hace las cosas cuanto al que dispone que ellas se hagan» (Teilhard de Chardin). Abundan, pues, en todo este campo las sugerencias que —en el marco de la filosofía del ser ligada a la tradición— remiten a los principios ontológico-trascendentales del pasado, fecundos para una reflexión existencial. Ahora se trata de recoger esos temas y aprovecharlos para una elaboración ontológica del concepto de persona. Gracias a su enraizamiento en el ser perceptible, este concepto se aparta del subjetivismo idealista que pone en el sujeto el origen del ser y del mundo. El concepto de persona ontológicamente entendido tampoco queda a salvo en la fenomenología personalista, que con demasiada facilidad lleva hacia una desnuda personalidad espiritual. El interés de estos esfuerzos por mostrar que el hombre no es una cosa u objeto, sino algo verdaderamente personal, alcanza su plena expresión en la persona concebida a partir de su origen, es decir, a partir del ser. Tampoco la salvación del hombre puede hallarse en una mera personalidad de fe (idea frecuente en la teología protestante). Quien se plantea el problema de la persona humana debe pensar en la realidad total del hombre. Una comprensión ontológica de la persona debe abarcar y considerar todos sus estratos.

II. *Elaboración sistemática*

1. El sentido de persona únicamente puede surgir y desarrollarse en un mundo llamado a la existencia por la libre iniciativa de un Creador personal. Cuando no se tiene esto en cuenta, como ocurre en el idealismo dialéctico —según el cual Dios como tesis necesita el mundo como antítesis—, o cuando se concibe al Dios Creador y soberanamente libre como inaccesible

al conocimiento (→ conocimiento de Dios), puede a lo sumo intentarse llegar a la «persona racional» mediante el recurso a lo ético (a partir de Kant, esto ha sucedido en diversas direcciones). Aun desde el punto de vista filosófico, la *razón última* de que el hombre sea entitativamente persona es que procede de Dios, que está presente ante él y en relación con él. Sin embargo, por verdadera que sea esta afirmación, el ser personal del hombre no puede ponerse, filosóficamente, en una apresurada inmediatez con Dios. Si en el plano natural no establece, a este respecto, un fundamento completo, peligrará la gratuidad del llamamiento que el Dios de la revelación dirige al hombre. La relación personal con Dios es ontológicamente mediata (→ mediación); no puede suprimirse el tránsito a través del ser. La raíz de la personalidad del hombre está en su apertura al ser, gracias a la cual tiene a su disposición un «mundo» y no sólo un «entorno», como el animal. De aquí derivan el yo con su carácter fundamental de persona, la posibilidad que tiene la persona de *entrar en relación y comunicación*, su *finitud* y su característica de *no ser objeto*.

Nuestro dinamismo hacia el ilimitado horizonte del ser, en su impulso originario, no tiende hacia estrechas metas de conocimiento y volición mediante actos accidentales y particulares, sino que es el movimiento esencial de la naturaleza espiritual del hombre (*natura rationalis*). Es una realización fundamental y única en la que conocimiento y voluntad se encuentran compenetrados y tienden hacia el infinito (*mens* como *imago Dei*, según Agustín y Tomás de Aquino). Esta tendencia hacia el ser sin fronteras ni barreras es la que hace posible la captación (cognoscitiva y valorativa) de los entes singulares. Ese movimiento fundamental, a la vez que nos abre hacia el infinito, nos remite también a nosotros mismos. «El hombre supera al hombre en un infinito» (Pascal), pues de tal forma puede volver sobre sí a partir de todo aquello que no es él mismo, de suerte que, dentro de él, de su mismo yo, se opera la apertura hacia la totalidad del ser (*redire in seipsum* es, según santo Tomás, equivalente a *subsistere*: *S. Th.* I, 14,2 ad 1, y *De Ver.*, 2,2 ad 2; y la expresión *anima est quodammodo omnia*, referida al hombre entero). Gracias a nuestra infinita apertura estamos ontológicamente —y no sólo éticamente— dotados de una inalienable e inviolable autonomía. El yo de cada hombre es el todo en un sentido único e irrepetible.

Esta estructura fundamental de la persona no ha escapado tampoco a la definición preferentemente óptica de la persona. Considerada como unidad sustancial e incomunicable, la persona aparecía como totalidad (*totum*), no podría existir en manera alguna como parte o medio. El hecho era que los conceptos empleados a este respecto por la → patrística y la → escolástica (*essentia, substantia, subiectum, individuum, suppositum, hypostasis*) habían sido elaborados atendiendo a las cosas individuales de orden físico y estático y a sus cambios. Si hoy día la ontología se fija más en el ser como acontecimiento, no por eso entrega el ente a un actualismo disolvente. La persona no se volatiliza ni se convierte en mera relación o en simple conducta actual. Por el contrario, la comprensión ontológica hace patente desde un principio la situación del hombre en este mundo. No sólo supone una «mayor con-

creción» (*maioris concretionis*, según Alberto Magno; *In Sent.* III, d. 6, a. 2, *ulterius*) con respecto a todas las otras cosas y seres infrahumanos del mundo visible, sino que el hombre está colocado en una concreción absoluta e irrepetible. Esta situación no se la debe a sí mismo, sino que la consigue gracias a su estructura ontológica fundamental, la cual, de manera misteriosa, le hace capaz del ser y de su infinitud e incondicionalidad. En la misma base de la existencia humana la reflexión ontológica descubre ya posturas personales. En cuanto yo abierto al ser, el hombre es entregado a su → libertad y no determinado *ad unum*; por consiguiente, es llamado a la responsabilidad. La → decisión y la → conciencia del hombre, en virtud de las cuales él acepta o rechaza la apertura al ser (que en última instancia es apertura a Dios) y que constituyen la tarea histórica a él adjudicada, nadie se las puede arrebatarse, al igual que tampoco él mismo puede abandonar su propio yo (→ historicidad).

En consecuencia con su subsistencia, principio inderivable a partir del cual el hombre ha de afrontar el mundo, la iniciativa con que él se acerca a la universalidad del ser es originariamente personal. El vive en una existencia abierta a la totalidad y que llega a su plenitud en la comunicación interpersonal, puesto que, cuando los hombres entran en relación unos con otros en cuanto personas, entra mutuamente en juego el «ser», no simplemente un tener limitado a captar realidades parciales (cf. G. Marcel, *Être et avoir*, donde insiste en esta idea).

La referencia al ser es también el índice de *finitud* del ser personal del hombre. Esta finitud provoca la apariencia de que nuestro ser personal humano está amenazado y es devorado por la inmensidad del ser como por un poder impersonal. Una metafísica completa de la persona finita debe superar esta tensión frente a ese algo provisionalmente impersonal. Es el espacio que hay que atravesar con el pensamiento hasta que aparece el rostro del Ser en persona. Por eso el hombre, a partir de su estado «natural» de persona, puede avanzar únicamente en dirección de un Dios personal. La virtud de la *religión* —dice santo Tomás— lleva al hombre hacia Dios como «hacia su fin». Y distingue claramente la participación —totalmente otra— otorgada por el Dios de la revelación al manifestarse a sí mismo, la única que es capaz de elevar al hombre a la relación dialogal yo-tú («virtutes theologicae habent actum circa Deum sicut circa proprium obiectum; religio ordinat hominem in Deum, non sicut in obiectum, sed sicut in finem» [*S. Th.* II-II, 81,5 ad 1 y 2]). Por eso, la teología afirma con toda razón que sólo la → gracia, por la que el hombre es introducido en la vida intradivina, manifiesta cómo el hombre debe ser persona según el plan de Dios. No es una limitación para esta tesis el hecho de que —como indica santo Tomás—, por la voluntad salvífica de Dios, el hombre puede llegar a vivir *en él*, puesto que como persona creada está ya *ante él*. Si sólo la «acción justificante de Dios» (→ justificación) llegase a convertir al hombre en persona, entonces sería inconcebible cómo puede ser interpelado el hombre por el Dios que se revela. Por la fe, el hombre toma conciencia de sí y, al saberse llamado por Dios en Cristo, se cerciora de la personalidad que le ha sido entregada por el amor

divino. El creyente oye en la palabra eterna del Padre (→ Dios, IV) su propio nombre. Por ello el concepto que la fe y la teología tienen de la persona se desarrolla necesariamente en coherencia con la cristología. No obstante, quien sólo admite que se trate de la persona dentro de un esquema cristológico (K. Barth), restaría peso y fuerza a lo inaudito de la llamada de la gracia y privaría —contra el sentir de la fe— a la personalidad cristiana de la base que hace perceptible su gratuidad absoluta. No sólo es justo, sino ineludible, describir filosóficamente lo que el hombre conoce de sí mismo, por experiencia y por reflexión, acerca de su ser natural de persona. Y esto no tiene por objeto añadir después una sobrenaturaleza a la naturaleza. La verdad es más bien que sólo por este camino se llega al conocimiento de que, frente a la concepción creyente de la persona como gracia y → salvación (o condenación), el hombre reducido al plano de mera persona natural representaría una situación provisional (→ imagen).

Al concepto de persona en su acepción ontológica no le afecta la crítica que Kierkegaard hace de Hegel. El teólogo se resiste apasionadamente a «hacerse inhumano para la especulación». Pero Kierkegaard, el abogado del «pensador subjetivo», cuando apela a la existencia «en persona», se dirige exclusivamente al individuo solitario delante de su Dios. El mundo y la misma → comunidad (→ Iglesia) se le antojan un impedimento, un «obstáculo en el camino hacia Dios» (M. Buber). Una concepción de la persona tan excluyente y poco comprensiva no está de acuerdo con la revelación bíblica. Una ontología no estructurada según Hegel, tal como le interpretó Kierkegaard, partirá de las palabras nucleares de Kierkegaard, tales como «yo», «seriedad» y «decisión».

Además, el celo con que se dejan de lado los «hechos de salvación», como si su fiel aceptación condujese a una «cautividad babilónica del objeto» (F. Gogarten) y apagase de ese modo la realización personal de la fe, tiene su origen en un concepto raquíptico y falso de persona (→ historia de la salvación). J. H. Newman ha demostrado en su tratado del asentimiento (*Grammar of Assent*) que el hombre, aun en cuanto conocedor dentro del mundo que le rodea, tiene siempre en juego su persona. El auténtico conocimiento no es nunca algo meramente objetivo; e incluso cuando se reduce a eso y se limita a una captación de meros sectores de la realidad, como ocurre en las ciencias exactas, se alimenta de la relación plenamente personal del hombre entero con el mundo. Por eso es también intensamente personal la actividad cognoscitiva que opera en la aceptación de la fe y en la relación entre persona a persona, entre el hombre y Dios. La idea de «conocimiento personal», que esbozó Newman, puede superar eficazmente el *horror obiecti* en el ámbito de la fe. Cuando el creyente abraza por la fe contenidos revelados y hechos históricos, no los cosifica ni dispone de ellos como si se tratase de una propiedad de la cual ha tomado posesión. No es necesario disolver el → dogma en kerigma (→ predicación) para preservar en toda su pureza la relación personal que implica la fe. Quien opine que lo personal palidece y hasta se anula con los hechos objetivos es víctima de una concepción de la persona en la que ésta se reduce a pura «actualidad», haciéndose realidad sólo de

acto en acto y de momento en momento. La persona, incluida la humana, es un acto fundamental del ser, que integra y eleva lo objetivo hasta una significación personal. Un personalismo desvinculado, separado del ser y de su percepción, si quiere ser consecuente, se ve obligado a negar en el terreno de la fe el sector de la mediación, a través del cual el Dios que se revela hace llegar al hombre su palabra y lo introduce en la vida de la gracia (por medio de los → sacramentos).

2. La cuestión discutida por los pensadores medievales de que la persona no puede ser propiamente «definida» se traduce hoy en el tema de la *inobjetividad* de la persona. En torno a este tema giran sobre todo la filosofía de los valores, fenomenología y la filosofía existencialista (M. Scheler, F. Ebner, M. Buber, D. von Hildebrand, A. Brunner, E. Mounier, G. Marcel, K. Jaspers y otros; en cuanto a Heidegger, se puede hacer la siguiente reflexión paradójica: él no trata en absoluto de la persona, puesto que —en su opinión— «lo personal, no menos que lo objetivo», no da con lo esencial de la existencia [*Über den Humanismus*, 16]; o bien: dado que esta refutación suya se refiere únicamente a un concepto insuficiente de persona, todas las sugerencias del pensamiento existencialista de Heidegger desembocan en el ser personal). Conjugando múltiples análisis para lograr devolver el hombre a sí mismo, se llega a desligar al sujeto, a la «existencia», al hombre de todas las «alienaciones» y profanaciones que supone el estar perdido en medio de las cosas, el verse incorporado a un mundo de objetos, el ser un trozo de la naturaleza, un miembro del cosmos, una función en la sociedad y en la industria. Tanto el yo como el tú del otro, ambos de igual manera y por la misma razón, no son un objeto del que se pueda disponer como de una cosa. La línea seguida por las ciencias naturales en la concepción de la existencia, en la que domina únicamente la relación sujeto-objeto, ha de detenerse al llegar al hombre.

Estos esfuerzos por salvar al hombre, que se han ido sucediendo con el tiempo, condujeron al movimiento del *personalismo*. Sus afirmaciones sirven de introducción al pensamiento personalista. Pero este fenómeno de lo personal precisa una fundamentación ontológica. Entonces se ve que la persona no es un objeto, y ello desde su mismo origen y raíz: se resiste a verse encerrada en los límites abarcables de la esencia, supuesto que la persona, al igual que el ser, no puede ser definida ni reducida a un concepto entre otros. La indefinibilidad o inobjetividad de la persona es su distintivo positivo. Esta prerrogativa fue advertida muy pronto, ya en la Edad Media; pero en la elaboración conceptual y verbal estaba aún demasiado estrechamente ligada al pensamiento objetivo y cosificante que, desde la filosofía griega, influía con su inclinación hacia las cosas y las esencias.

3. La exacta y legítima fundamentación ontológica del concepto de persona tiene que complementar y profundizar en dos direcciones la acepción puramente fenomenológica. El apoyarse sólo en las relaciones interhumanas, con su inmediatez fenoménica, ha llevado a la teoría errónea de que es la

relación yo-tú como tal la que constituye la persona. Pero por esta vía se hacen radicalmente imposibles las relaciones personales. Por el contrario, la única base sobre la que pueda surgir esa comunicación interpersonal es la existencia independiente incomunicable que con tanto énfasis exaltaron los antiguos. Un encuentro personal tiene lugar cuando personas subsistentes salen de su «yo» y se abren mutua y libremente. El trato humano es un rasgo del carácter misterioso de la persona, dado que ésta no puede ser captada por conocimientos objetivos u objetivables (la «intersubjetividad» que muchos señalan como el dato más original en que debe ponerse la personalidad —A. Dondeyne entre otros— tampoco resuelve el problema). Ciertamente, la persona sólo puede darse a conocer a partir de sí misma, y es claro que, si la persona quiere darse a conocer, tiene que dirigirse hacia el otro.

Por último, el misterio mismo de la persona finita se funda en que cada vez y con cada persona se inicia una apertura nueva, inédita y original del ser, una apertura inconmutable por otra e insustituible. La relación interhumana «yo-tú» no es constitutiva de la persona; no obstante, el «yo» se actúa en el «tú» y alcanza así, de forma desinteresada, la plenitud del «yo». Y lo que entre personas finitas se manifiesta como una referencia hacia los demás a la vez que como plena realización de la vida personal, puede muy bien ser considerado *in divinis* como una *efusión* del Ser infinito y personal, tan desbordante que subsiste en tres personas. Por lo que atañe a la persona y a su relación, Tomás de Aquino subraya que las personas divinas están constituidas no por la *relatio ut relatio*, sino por la *relatio subsistens* (*De Pot.*, q. 8, a. 3). Análogamente se puede deducir de aquí que el constitutivo básico de la persona finita es la subsistencia.

El otro error a que lleva la consideración exclusivamente fenomenológica de la persona humana consiste en la separación absurda entre individuo y persona en el hombre. Esta injustificada diferenciación conduce a un espiritualismo dudoso, si es que no proviene de él. También la persona humana como tal se halla en peligro cuando se separa en el hombre su personalidad creyente y su «natura corrupta» (en la teología protestante). El tipo de relación entre individualidad y personalidad es lo que decide si la persona encarnada y corporal que es el hombre está o no a salvo. Desde luego, se puede admitir que se describa al hombre distinguiendo varios «estratos» en él, como hace la psicología; lo que ya no puede admitirse es, por ejemplo, que «naturaleza inferior» y esfera espiritual se hagan coincidir respectivamente con individuo y persona. Las pasiones, los instintos, toda la vida de sentimientos, brotan del fondo natural totalmente personalizado del hombre y son, por tanto, específicamente humanos, ya que están envueltos y enraizados en la totalidad de la persona. De su dinámica interna se alimentan aún nuestras realizaciones espirituales más elevadas. Si bien éstas son cualitativamente de rango superior, no pueden ser separadas de las manifestaciones vitales condicionadas por la naturaleza alegando que sólo aquéllas son de origen personal. La persona es necesariamente el soporte y el núcleo de toda la vida humana. La separación entre individuo y persona resulta especialmente peligrosa y nefasta en el ámbito sexual (→ sexualidad). Lo sexual queda des-

preciado como algo «completamente impersonal» (máxime, en el personalismo espiritual gnóstico de N. Berdiaiev). En realidad, sin embargo, también lo sexual fluye armónicamente a través de la persona en su totalidad y profundidad, no pudiéndose, por tanto, mantenerlo al margen de su responsabilidad de persona. Igualmente, el hombre no participa meramente como individuo —sustituible, en ese caso, por cualquier otro— en la convivencia humana y en cada tipo o forma de comunidad, desde el → matrimonio y la familia hasta el → Estado. La comunidad ha de revestir siempre un carácter humano, puesto que está constituida por el hombre, que es siempre persona y que aporta a ella su personalidad.

En la compenetración de individuo y persona se encuentra la razón de la fragilidad y vulnerabilidad, la razón de la auténtica humanidad de nuestra existencia personal. El hombre tiene una doble y misteriosa condición: está expuesto en el mundo visible y está escindido de él. La raíz profunda de esta situación tampoco es explicable más que a partir del ser en su totalidad. También el mundo corporal, tanto el orgánico como el inorgánico, participa del ser (→ participación). En él no hay personas, sino sólo cosas «sustanciadas» que simplemente existen o viven sin espíritu. Sin embargo, una propiedad del ser es ser más íntimamente uno consigo mismo (*esse est reflexivum sui*). Los seres infraespirituales no llegan a realizar la plena «vuelta sobre sí mismos» a la que tiende y para la que capacita el acto de ser. Pero en seres capaces de conocimiento y amor espiritual la actuación del ser alcanza plena realidad, convirtiéndose así en subsistencias espirituales o personas. La persona encarnada (y no meramente ligada o vinculada al cuerpo) es fruto del «ser personalizante». Aquí encuentra precisamente su punto de arranque la doctrina del Aquinate sobre la persona (la opinión de J. M. Hollenbach de que el cuerpo no es «una parte del ser», sino una «parte accesoria» necesaria sólo para el desarrollo de la persona, no le hace justicia). La metafísica ha afirmado siempre que un universo material que no alojase seres personales carecería de sentido. Teilhard de Chardin trata de confirmar este pensamiento, en su suma empírico-fenomenológica de la realidad, a partir de una visión global del desarrollo del mundo y ve la culminación de éste en la aparición de la persona humana. El mundo visible es para la persona humana no sólo su lugar de estancia o de ejercicio, sino su propio hogar. El último apoyo del hombre como persona lo sitúa también Teilhard de Chardin en el Dios trascendente, cuya realidad personal —tripersonal— es origen y sostén de toda existencia personal. La persona —también la nuestra, con sus limitaciones— tiene una dignidad divina, es un misterio cuya solución —habrá que decir con Alberto Magno (*In Sent.* I, d. 23, a. 3)— nos aguarda más *in patria* que *in via*.

I. A. Michel, *Hypostase*: DThC VII (1922) 369-437; H. Rheinfelder, *Das Wort «Persona». Geschichte seiner Bedeutung mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters*, Halle 1928; V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skyth. Kontroversen»*, Diss., Paderborn 1935; A. Hufnagel, *Thomas von Aquino. Das Geheimnis der Person*, Stuttgart 1949; A. Hufnagel, *Das Person-Problem bei Albertus Magnus*: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und

Theologie des Mittelalters IV (Suppl. Münster 1952) 202-233; H. Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*, Werl/Westf. 1954; A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1956; A. Hufnagel, *Bonaventuras Person-Verständnis: Theologie in Geschichte und Gegenwart*. Festschrift Schmaus (Munich 1957) 843-860; H. R. Schlette, *Das unterschiedliche Person-Verständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Viktor*: Mitteilungen des Grabmann-Instituts 3 (1959) 55-72; R. Lauth, *Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte*: Archives de Philosophie 25 (1962) 325-344; R. J. Haskamp, *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus. Einflüsse J. G. Fichtes und Rudolf Euckens auf Max Schelers Philosophie der Person*, Friburgo 1966; A. Maxsein, *Philosophia Cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburgo 1966; J. Schwartländer, *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen*, Stuttgart 1968; G. Madinier, *Marxisme, existentialisme, personalisme*, Paris ³1970.

II. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Ratisbona 1921; H. Adolph, *Personalistische Philosophie*, Leipzig 1931; K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin 1932, ³1956; G. Marcel, *Être et avoir*, Paris 1935; *Autour de la personne humaine* (ed. por P. Descoqs: Archives de philosophie 14,2), Paris 1938; J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris 1943; E. Mounier, *Qu'est-ce que le personnalisme?*, Paris 1947; M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (Heidelberg 1949, ²1958) 107-134; A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis*, Munich 1951; J. M. Hollenbach, *Sein und Gewissen*, Francfort 1954; K. Rahner, *Chalkedon-Ende oder Anfang?*: Das Konzil von Chalkedon III (Francfort 1954) 3-49; B. Welte, *Homoousios hemin*: ibíd., 51-80; W. Brüning, *Individualisme et personnalisme dans la conception de l'homme*: RSPHTh 39 (1955) 201-212; C. Fabro, *L'«Esse» tomistico e il «Sein» Hegeliano*: Sapiencia Aquinatis 1 (1955) 263-270; G. Gloege, *Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem*: KuD 1 (1955) 23-41; H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1957; O. Semmelroth, *Personalismus und Sakramentalismus*: Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift Schmaus (Munich 1957) 199-218; H. Volk, *Gnade und Person*: Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift Schmaus (Munich 1957) 219-236; G. Siewerth, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg 1958; G. Stammler, *Ontologie in der Theologie?*: KuD 4 (1958) 143-175; C. Cirne-Lima, *Der personale Glaube*, Innsbruck 1959; J. de Fraine, *Adam et son lignage*, Brujas 1959; J. B. Alfaro, *Person und Gnade*: MThZ 11 (1960) 1-19; J. B. Lotz, *Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein*: Universitas. Festschrift Stohr (Maguncia 1960) 343-351; J. Möller, *Person und Personalität*: ibíd., 360-367; F.-J. von Rintelen, *Die Person vor der Transzendenz*: ibíd., 352-359; P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, 2 vols., Madrid 1961; M. Nédoncelle, *Personne humaine et nature*, Paris 1963; R. Guardini, *Mundo y persona*, Ed. Cristiandad, Madrid 1963; M. Müller, *Person und Funktion*: PhJ 69 (1962) 151-157; H. Mühlen, *Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz*: Catholica 18 (1964) 108-142; H. Rombach (ed.), *Die Frage nach dem Menschen*. Hom. M. Müller, Friburgo 1966; J. B. Lotz, *Die Person, das Sein und das Gute*: Der Mensch im Sein (Friburgo 1967) 573-593; id., *Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein*: ibíd., 359-371; id., *Person und Ontologie*: ibíd., 372-403; H. Mühlen, *Das unbegrenzte Du*: Schmaus WV II (1967) 1259-1285; I. Quiles, *La persona humana*, Buenos Aires ²1967; S. Schlossmann, *Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma*, Darmstadt ²1968; G. Wurzelbacher (ed.), *Der Mensch als soziales und personales Wesen*, Stuttgart ²1968; J. A. Soto, *Hacia un concepto de la persona*, San José de Costa Rica 1970; J. Alfaro, *Persona y gracia*: Cristología y antropología (Ed. Cristiandad, Madrid 1973) 345-366; M. Müller-A. Halder, *Persona*: SM V (1974) 444-456; Ch. Schütz-R. Sarach, *El hombre como persona*: Mysterium Salutis II (Ed. Cristiandad, Madrid ²1977) 529-543.

A. GUGGENBERGER