

¿QUÉ ES EL PERSONALISMO COMUNITARIO?

Carlos Díaz

Este libro, síntesis de mi vida especulativa¹, pertenece a mi esposa, síntesis de mi amor, y a quienes desde el Instituto Emmanuel Mounier han sido mis hermanos estos veinte últimos años.

¹ Díaz, C: **Soy amado, luego existo**. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao. Vol.I: **Yo y tú**; vol.II: **Yo valgo, nosotros valemos**; vol. III: **Tú enseñas, yo aprendo**; vol. IV: **Su justicia para quienes guardan su alianza** (Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999-2000); **Emmanuel Mounier (Un testimonio luminoso)**. Ed. Palabra, Madrid, 2000; **La persona como don**. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 20001; **El hombre, animal no fijado**. Ed. PPC, Madrid, 2001; **¿Qué es el personalismo comunitario?** Ed. Mounier, Madrid, 2002; **Treinta nombres propios (Las figuras del personalismo)**. Ed. Mounier, Madrid, 2001; **Las claves de los valores** (Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2001). En breve aparecerán diez libros más: confianza, esperanza, amor, prudencia, justicia, fortaleza, autodominio, paciencia, humildad, alegría.

PRÓLOGO

Según vamos acercándonos a la edad de Matusalén, paréceme, Sancho amigo, Sancho hermano, que las personas dedicadas al menester de la pluma sentimos como la nostalgia de agavillar nuestros múltiples y dispersos escritos, como la necesidad de echar el brazo atrás para recuperar el tiempo que se ha ido, resumiéndolo en un libro a modo de compendio, de joya, o de poso de sabiduría y legado para las generaciones venideras; la vanidad que acompaña a esa nostalgia, nos hace creer, Sancho amigo, Sancho hermano, que los siglos venideros necesitarán de ese nuestro libro, síntesis de todos los anteriores, para dar sentido a sus vidas. Delirio o no, aquí está ya el libro que como albacea testamentario recibes, y cuya custodia te encomiendo: **¿Qué es el personalismo comunitario?**

Es el libro, Sancho amigo, Sancho hermano, en que doy cuenta de todas nuestras aventuras -porque donde hay aventura no hay desventura- así como también de todos nuestros molimientos: es un libro a un mismo tiempo personal y común, un libro donde tú-y-yo hemos hecho de la sustancia de nuestra vida una relación de cariño en favor de los demás y mirando al cielo. Eso es el personalismo comunitario.

Pero como este momento, por solemne, ha de ser breve, y como nuevas salidas nos esperan para desfacer entuertos, aquí está ya el libro y no se diga más. Añado tan sólo que este **¿Qué es el personalismo comunitario?** hace bueno el curriculum de todo caballero andante, que tú tan bien recuerdas y hasta compartes:

«-Paréceme que vuesa merced ha cursado las escuelas: ¿qué ciencias ha oído?

-La de la caballería andante -respondió don Quijote-, que es tan buena como la de la poesía, y aún dos deditos más.

-No sé qué ciencia sea esa -replicó don Lorenzo- y hasta ahora no ha llegado a mí noticia.

-Es una ciencia -replicó don Quijote- que encierra en sí todas o las más ciencias del mundo, a causa de que el que la profesa ha de ser jurisperito, y saber las leyes de la justicia distributiva y conmutativa, para dar a cada uno lo que es suyo y lo que le conviene; ha de ser teólogo, para saber dar razón de la cristiana ley que profesa, clara y distintamente, adondequiera que le fuere pedido; ha de ser médico, y principalmente herbolario, para conocer en mitad de los despoblados y desiertos las yerbas que tienen virtud de sanar las heridas; que no ha de andar el caballero andante a cada trinquete buscando quien se las cure; ha de ser astrólogo, para conocer por las estrellas cuántas horas son pasadas de la noche, y en qué parte y en qué clima del mundo se halla; ha de saber las matemáticas, porque a cada paso se le ofrecerá tener necesidad dellas; y dejando aparte que ha de estar adornado de todas las virtudes teologales y cardinales, descendiendo a otras menudencias, digo que ha de saber nadar como dicen que nadaba el paje Nicolás o Nicolao; ha de saber herrar un caballo y aderezar la silla y el freno; y volviendo a lo de arriba, ha de guardar la fe a Dios y a su dama; ha de ser casto en los pensamientos, honesto en las palabras, liberal en las obras, valiente en los hechos, sufrido en los trabajos, caritativo con los menesterosos, y, finalmente, mantenedor de la verdad, aunque le cueste la vida el defenderla. De todas estas grandes y mínimas partes se compone un buen caballero andante, porque vea vuesa merced, señor don Lorenzo, si es ciencia mocosa lo que aprende el caballero que la estudia y la profesa, y si se puede igualar a las más estiradas que en los gimnasios y escuelas se enseñan.

-Si es así, replicó don Lorenzo-, yo digo que se aventaja esa ciencia a todas»².

CAPÍTULO I

LOS IMPERSONALISMOS

1. El personalismo, movimiento de reacción contra lo impersonal y antipersonal

Nuestro **explanans** (objeto de explicación) es el personalismo comunitario; nuestro **explanandum** (proceso con que la explicación se enfrenta) debe comenzar por señalar los lugares en que no lo vamos a encontrar. Nada mejor para definir el personalismo que oponerlo a las diversas y abundantes formas de impersonalismo.

Como señala Julián Marías, «se lleva mucho tiempo intentando la despersonalización, que los hombres

pierdan de vista su condición de personas, que se vean como organismos, reducidos a las otras formas de realidad que existen en el mundo; a última hora, reductibles a lo inorgánico. Por supuesto, sin libertad, sometidos a las leyes naturales -físicas, biológicas, sociales, psíquicas, económicas-, susceptibles de toda manipulación desde todas esas instancias³». En efecto, «una serie de 'relevos' han borrado el carácter personal del hombre. Esta actitud ha solido ir acompañada de un extraño deseo de aniquilación, la voluntad de extirpar en los demás la esperanza de seguir viviendo después de la muerte. Se puede descubrir algo que en el fondo no se entiende: un terror a la supervivencia, acaso a la responsabilidad, a la exigencia de amor»⁴. Por si fuera poco, «se ha difundido la vida eterna con una imagen popular escasamente atractiva: los bienaventurados, sentados en nubes, con túnicas blancas y tocando el arpa»⁵.

Perplejidad a tratar: ¿a qué se debe que la filosofía personalista tenga hoy tan pocos novios, y sin embargo tantos padrinos, ya que hasta sus más acérrimos antagonistas enaltecen retóricamente las libertades de la persona?; los empeñados en silenciar o en erradicar de la filosofía al personalismo comunitario, ¿cómo querrán luego elevar la voz en favor de los derechos humanos? Todavía estoy esperando que alguien nos lo explique con sinceridad y carácter. Albergo la esperanza de que un diálogo profundo y verdadero al respecto eliminaría muchos obstáculos para el encuentro de todas las gentes de buena voluntad, así como para la consolidación de las constantes democráticas más profundas, que sólo pueden ser sinérgicas. Para ese diálogo siempre nos encontrarán dispuestos.

Sea como fuere, ya en la época de Mounier, primera mitad del siglo pasado, los grandes enemigos del personalismo en el terreno ontológico eran el materialismo con sus diferentes modalidades, y el nihilismo con las suyas; ambos reducían a la persona a la condición de cantidad despreciable y su inmanentismo les cerraba a la trascendencia. En el terreno

³ Marías, J: **La perspectiva cristiana**. Alianza Ed. Madrid, 1999, p. 122

⁴ **Ibi**, pp. 116-117

⁵ **Ibi**, p. 90. Ocultándose, por otra parte, que la vida eterna ante Dios ha de ser «como glorificación, como iluminación de toda realidad. Las diversas formas de vida, empezando por la recíproca disyunción entre varón y mujer, las diversas edades, que en esta vida son sucesivas y en gran medida excluyentes, pero que en la otra podrían conservarse sin pérdida; la multitud de pueblos, de variantes de lo humano, transformadas en el curso de la historia, toda la riqueza inagotable de la humanidad creada, ¿no tendrá que ser conservada, potenciada, salvada?» (**Ibi**, pp. 91-92)

social, el individualismo y el totalitarismo. Sin todos esos enemigos, el personalismo comunitario de la primera mitad del siglo XX no hubiera surgido, no en vano se lo ha definido como «un fenómeno de reacción contra dos errores opuestos (individualismo y totalitarismo), un fenómeno inevitablemente muy complejo»⁶.

2. Enemigo número uno: el actualismo

El actualismo niega la identidad personal, reducida a sus actos discontinuos. En la época de Mounier estaba representado por Sartre, y hoy lo retoma Bernard-Henri Lévy: «La persona ya no tiene identidad. Este sujeto se ocupa de esta cosa, ese otro se ocupa de esa otra cosa. Si ser sujeto no es más que ocuparse de esta cosa o de esta otra cosa, lo que no veo por ninguna parte es un supersujeto capaz de unificar, englobar, reunir las subjetivaciones dispersas y vinculadas, en cada caso, a un objeto determinado. Por supuesto, siempre podemos hacer como si existiera. Para tener la fiesta en paz, o contribuir a la vida en sociedad, podemos plantear una continuidad entre estas subjetivaciones dispersas y llamar carácter o temperamento a dicha continuidad. También, para prevenirnos contra el vértigo, podemos aferrarnos a ese sucedáneo del sujeto que es el personaje. Pero una cosa es fingir y otra fundamentar. Una cosa es hacer como si existiera esa continuidad, y otra es creérselo y atribuirle una densidad. Una cosa, en definitiva, es dotarse de esa imitación de subjetividad que es el yo mediático, el yo social, el personaje, la máscara, todos los homónimos del yo profundo que aparecen en las portadas de los periódicos y otra experimentarlos, coincidir con ellos. Podemos postular este sujeto, dice Sartre, pero es un pseudoobjeto cuya única propiedad sería consiste en no ser asignable ni comprensible.

⁶ Maritain, J: **La personne et le bien comun**, Obras Completas, IX, p. 170. El texto completo reza así: «No hay nada más falso que hablar del 'personalismo' como de **una** escuela o de **una doctrina**. Es un fenómeno de reacción contra dos errores opuestos y es inevitablemente un fenómeno complejo. No hay una doctrina personalista, sino aspiraciones personalistas y una buena docena de doctrinas personalistas que tal vez no tienen en común más que el nombre de persona, y de las que algunas tienden en mayor o menor grado hacia uno de los errores contrarios entre los cuales se colocan. Hay personalismos de carácter nietzscheano y personalismos de carácter proudhoniano, personalismos que tienden hacia la dictadura y personalismos que tienden hacia la anarquía. Una de las grandes preocupaciones del personalismo tomista consiste en evitar uno y otro exceso». Obviamente, Maritain no está de acuerdo en que todos los autodenominados personalismos lo sean.

Podemos hablar de él, pero seguirá siendo una convención, seguirá siendo (influencia de Nietzsche) una fábula, un espejismo, una comedia, una costumbre, una hipótesis: le falta poco para decir un cumplido, una impostura. El yo, que no es un lugar, tampoco es un 'pequeño Dios' que habitaría en ese lugar y poseería su libertad como una virtud metafísica. Lo mismo que carece de interioridad, el yo carece de unidad que junte los yoes desperdigados. Sartre está convencido de que en realidad sólo deberíamos hablar de sujeto en plural: las conciencias, no la conciencia; las subjetividades, no la subjetividad. A cada cual le corresponde una infinidad de conciencias y subjetividades, que la conveniencia de la vida convierte, a veces, en sujeto.

Ser sujeto no es una esencia, ni un estado. Es un acto. Un movimiento. Es una serie de actos y movimientos, Althusser habría dicho de procesos, y Sartre, en el fondo, podría haber hecho suya la idea del proceso del sujeto que, en realidad, es un proceso sin sujeto. Aunque devenir es demasiado decir, porque ese devenir supondría una suerte de esencia o de verdad que, a falta de estar dadas, se podrían de manifiesto en la duración, pero de eso es exactamente de lo que Sartre desconfía. No hay sustantivo. No hay punto fijo, ni centro, ni núcleo, ni principio. Un sujeto literalmente anárquico. Un sujeto sin fondo y, por consiguiente sin descanso. Los humanistas suelen decir que el sujeto es el fundamento -¡la medida!- de todas las cosas. ¡Nada de eso!, contesta Sartre. ¿Cómo va a ser el fundamento si él mismo no tiene fondo? A menudo nos decimos: todo se mueve excepto yo, que no me muevo. ¡Nada de eso! ¡Aún menos! ¡Yo me muevo al mismo tiempo que ese todo que se mueve! Además, el todo se mueve en la medida en que lo hace alrededor del yo que lo percibe. No hay promesa. No hay juramento. Elogio de la infidelidad, de la incoherencia, casi de la traición.

El sujeto, por último, ya no tiene perennidad. Está en este momento porque se ocupa de esta cosa. En ese otro momento, porque se dirige hacia esa otra cosa. Pero imaginemos que no se ocupa de ésta, ni de ésa, ni de ninguna otra. O imaginemos -más verosímil- que se ocupa de algo, pero débilmente, sin la fuerza ni el interés que había mostrado hace un momento por la cosa anterior. Pues bien, en el primer caso ya no hay sujeto: soy sujeto en este momento, no lo era en el momento anterior ni lo seré en el siguiente. La subjetividad se ha apagado en mí como una bombilla fundida. En el segundo caso hay un sujeto, pero débil, casi exangüe; soy más o menos sujeto, no lo soy en todo momento, con las mismas fuerzas ni la misma insistencia; no lo soy del todo, una parte de mí puede serlo y otra ya no, o todavía no. Fragilidad del sujeto. Intermitencia del deseo de ser sujeto. No se es sujeto a tiempo completo ni al ciento por ciento. Hay un desarrollo desigual del ser sujeto. Según la intensidad de la intención, según la intensidad del sujeto, hay una especie de escala móvil de la

subjetividad. ¿Hacer la escala? ¿Calcular las variaciones de la intensión? Éste será el propósito, para lo bueno y para lo malo, de la política sartriana.

La subjetividad, un accidente. La subjetividad, un momento. Sartre, como quien no quiere la cosa, rompe con Husserl y sus hipótesis de un Ego trascendental que, aunque vinculado a las cosas, se mantendría por encima de ellas. No necesito esa hipótesis, dice Sartre. Me parece, sobre todo, inconsecuente.

Más aún: Sartre rompe con el que ha sido su maestro, Descartes, y su larga certidumbre del **cogito**. ¿Pienso luego existo? Pues no. Puedo pensar sin ser; por mi conciencia pueden cruzar pensamientos, puede haber destellos de ideas o reflexiones, pero eso no me da la interioridad, la estabilidad, la identidad, la perennidad que son los atributos del ser. Esa es la lección de **L'Enfance d'un chef**, que dice literalmente **cogito ergo non sum**. Hay otras formas de ser aparte de pensar, como la emoción, la imaginación, la sensación, la alucinación, el sueño y también, ¿por qué no?, el no-pensamiento u odio al pensamiento. Es la lección del siglo y sus barbaries. Cogito sin ego. Ego sin cogito. Sartre, entendámonos, no renuncia al sujeto. Frente a la disolución total del sujeto plantea la hipótesis de un sujeto que debería hacer, en principio, que los hombres no fueran tratados nunca como animales o cosas. Casi podríamos decir que le preocupa aún más, lo necesita aún más, pues sabe que el sujeto es frágil, precario, que está amenazado en todo momento con dejar de ser: flujo, ola, diluvio de emociones, sueños, 'jirones de pensamiento'. Pero ya no es el sujeto cartesiano, eso es todo. Ya no es el hombre 'dueño y señor de la naturaleza' que cuenta la Vulgata. Ya no es el supuesto sujeto sustancial, una ilusión creada por la tradición filosófica que, en su perspectiva, se convierte en un apéndice inútil y parasitario»⁷.

«Hay que acabar con Su Majestad el Yo de las filosofías del hombre y de la Conciencia, pero entonces, ¡cuidado con los efectos de esa confusión si se lleva hasta sus últimas consecuencias! Yo, Sartre, digo: por inconcebible que sea el sujeto, por mucho que haya sucumbido al desmenuzamiento, de todos modos hay que hacer lo posible por restablecer su hipótesis y su ficción. El sujeto como una hipótesis. El sujeto como un resorte de navaja. El sujeto como un punto en un tejido que se deshace. Éxtasis de este sujeto. Existencia requerida y eminencia. Hacer como si -eso mismo: como si- fuera posible sacar un sujeto del fondo, de la retorta. Apostar (sí, apostar: el sujeto ya no es un ser sino una apuesta) por una dialéctica del deseo que, como en Hegel, nos sacará del torpor del mundo animal y de las cosas para, poco a poco, propiciar el mundo del espíritu»⁸.

«Conócete a ti mismo, decía el humanismo.

⁷ Lévy, B-H: **El siglo de Sartre**. Ediciones B, Barcelona, 2000, pp. 215-219

No te conozcas a ti mismo, replica el antihumanismo sartriano. ¿Por qué habías de conocerte, por qué habías de agotarte en vanas introspecciones, si tu interior es un lugar vacío, un ser de razón, un soplo, un flujo? No es que el yo sea aborrecible, es que no es nada. No es que sea vano, es que no tiene densidad. No hace falta ponerse solemne para vituperar con acento trágico, vengador, pascaliano, el horror del yo, su vértigo. Basta con comprobar que no se puede sacar absolutamente nada en claro de su observación. Sartre, con Nietzsche, es uno de los que se baten con más arrojo contra la tentación 'personológica'. El pensamiento contra la psicología. En mí lo único interesante -Sartre nunca se volverá atrás- es lo que va más allá de mí, lo que excede el yo, lo que implica el mundo. En un alma sólo merece ser tomado en consideración lo que permite romper la atadura de la 'yo-cracia', del 'viejo e ilustre yo' (Nietzsche).

¿Decirlo todo?, ¿lo que se dice todo? ¡Venga ya! Sartre, como cualquiera, se pasó la vida mintiendo, mintiéndose, engañando a una, ganando tiempo con la otra, relegándolas alternativamente a una especie de oscuridad, para ir acumulando una triple vida, cuádruple, quintuple»⁹.

¿Qué queda de la persona ahí? Poco o nada, sólo sus actos, el actualismo del yo, y así lo expresaban intelectuales y escritores de la época como André Malraux, para quien un hombre es la suma de sus actos, y Jules Romains, manifestando que los hombres son como las abejas, pues sus productos valen más que ellas. En fin, como alguien ha escrito, «cuanto más constatamos la naturaleza sin yo de nuestro yo en diferentes 'regiones' del organismo, más desconfiamos de esta noción del 'yo' como centro verdadero»¹⁰, buscándola en cada célula y, como no se la encuentra, se termina afirmando que lo que llamamos 'yo' no es más que la unión de las capacidades lingüísticas recursivas del hombre y de la aptitud humana para la autodescripción, de ahí que se pase al budismo para concluir que éste enseña a rechazar la ilusión tenaz del yo, en favor de un yo desprovisto de yo.

3. Enemigo número dos: el egocentrismo

Si el actualismo niega el yo, el egocentrismo lo quiere acaparar tanto, que el resultado es el mismo. El pensamiento egológico¹¹ también se opone al personalismo; sus ragos son:

⁸ **Ibi**, pp. 226-227

⁹ **Ibi**, pp. 234-235

¹⁰ Varela, F.J: **Quel savoir pour l'étiqque? Action, sagesse et cognition**. Éd. La Decouverte París, 1996, p. 98

- exterioridad e intercambiabilidad, donde el otro es un anónimo sin relieve diferenciado, sólo apreciado en su apariencia, en su cuerpo, etc;

- objetividad: el otro no es para mí sino un «otro», cosa entre las cosas, objeto¹², medio o instrumento para mi uso, y por tanto nada, «identificando lo que en inglés se diría **I am nothing** (no soy cosa) con **I am nothing** (no soy nada), lo que me parece absolutamente inadmisibile»¹³;

- inventariabilidad, tenencia: el otro es reducido a sus notas funcionales, «sirve para», forma parte del registro o catálogo, es apreciado por su propiedad;

- judicabilidad: al juzgar a la persona del otro le reduzco a la condición de mero predicado, robándole su dignidad, olvidando que una cosa es juzgar las acciones (sobre todo las acciones transitivas, las que recaen sobre terceros dañándolos), y otra muy distinta juzgar a la persona misma;

- indisponibilidad e irresponsividad: nunca me encuentro en condiciones de ayudar al otro, podemos vivir desamparados y sin respuesta en medio de una muchedumbre solitaria¹⁴.

4. Enemigo número tres: el colectivismo

El colectivismo es el egoísmo del «nosotros». El colectivismo marxista tiene su continuación en el colectivismo por Mounier denominado **filosofía de las ideas**,

¹¹ Cfr. Laín, P: **Teoría y realidad del otro**. Alianza Ed, Madrid, 1983, pp. 266-268

¹² «pero la persona no es un objeto; más aún: ella es lo que en cada hombre no puede ser tratado como objeto. No existen las piedras, los árboles, los animales y las personas, que serían unos árboles móviles o unos animales más astutos. La persona no es el más maravilloso objeto del mundo, un objeto que pudiéramos conocer desde fuera como los demás. Ella es la única realidad que conocemos y hacemos al mismo tiempo desde dentro. Presente en todas partes, no se da en ningún sitio» (Mounier, E: **El personalismo**. Obras, III, pp. 430-431).

¹³ Marías, J: **Una vida presente. Memorias, II**. Alianza Ed, Madrid, 1988, p. 279

¹⁴ «cuando yo hablo de alguien en tercera persona le trato como algo ausente, separado, más exactamente le defino de manera implícita como algo exterior a un diálogo en curso. Cuando no hay respuesta posible no hay lugar sino para el él» (Marcel, G: **Diario Metafísico**. Buenos Aires, 1957, pp. 141-142).

ese concentrarse en los conceptos universales abstractos ignorando lo personal irrepentible. Para el personalismo, las etiquetas colectivas suelen caerse hechas trizas cuando se contrastan con la persona concreta, con su rostro y apellidos, con su historia, y en este sentido va el dicho de Angelus Silesius «que tú no ames al hombre es cosa justa y buena; es la humanidad la que debe amarse en cada hombre». Así las cosas, «el personalismo rechaza a la vez un aristocratismo que no diferenciase a los hombres más que según la apariencia, y un democratismo que ignorase el principio íntimo de la libertad y de la singularidad. Son dos formas de materialización, de objetivación de la vida personal»¹⁵.

Y existe aún otro colectivismo que Mounier denomina 'filosofía de las cosas' (positivismo, cientismo), que considera al hombre como un objeto entre los demás objetos del mundo físico, identifica la naturaleza humana y la naturaleza de la naturaleza¹⁶, y le reduce a mero objeto material más complicado, a mera célula en el organismo social o económico. Un ejemplo lo constituye el estructuralismo: el discurso voluntario de cada persona sólo expresaría una estructura profunda que se origina en el interior del inconsciente lingüístico, lo que lleva a Lévi-Strauss a querer «transformar las ciencias humanas en ciencias naturales y exactas», es decir, a «resolver lo humano en lo no humano», a «disolver al hombre»¹⁷: en lugar de la persona, la estructura lingüística; no la lengua propiedad del hombre, el hombre propiedad de la lengua; en lugar de proactiva, reactiva según el esquema estímulo-respuesta. Esta teoría ignora que, salvo en los mensajes más simples, emisor y receptor muchas veces reciben de distinto modo el mismo mensaje o significado, pues la comunicación humana es acumulativa e irreversible, ya que cada episodio de comunicación en que hemos participado pasa a formar parte de nuestra vidas, además de que las circunstancias o

¹⁵ Mounier, E: **Manifiesto al servicio del personalismo**, bras, I. Ed. Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 69-70

¹⁶ Cfr. Alkofer, A-P: **La nature, fondement problématique de l'action**. Communio, XXVI,3, mayo-junio del 2001, pp. 69 ss

¹⁷ Al reducir la vida afectiva, mental y social de las personas a estructuras o patrones formales inconscientes para hacer inteligible la complejidad de formas de los fenómenos sociales y culturales a la luz de una estructura compleja que se expresa en los fenómenos y los unifica, Lévi-Strauss afirma que existen estructuras mentales inconscientes que son las mismas para todos los hombres; la razón debe hallarlas para tratar de resolver lo humano en lo no humano, ya que el fin último de las ciencias humanas «no es construir el hombre, sino disolverlo» (Lévi-Strauss, C: **El pensamiento salvaje**. FCE, México, 1984, p. 357).

contexto influyen en lo comunicado¹⁸.

5. Enemigo número cuatro: el escepticismo, el pesimismo

El escepticismo es la forma máxima de indeseabilidad de la verdad, presentada como enemiga de la libertad del yo: «¿por qué me impones lo que sabes si quiero yo aprender lo desconocido y ser fuente en mi propio descubrimiento? El mundo de tu verdad es mi tragedia; tu sabiduría, mi negación; tu conquista, mi ausencia; tu hacer, mi destrucción. No es la bomba lo que me mata; el fusil hiere, mutila y acaba, el gas envenena, aniquila y suprime, pero la verdad seca mi boca, apaga mi pensamiento y niega mi poesía, me hace antes de ser. No quiero la verdad, dame lo desconocido. Déjame negarte al hacer mi mundo. ¿Cómo estar en lo nuevo sin abandonar lo presente?»¹⁹. He ahí la «plegaria del estudiante», como si la afirmación de la verdad implicara la negación de los derechos humanos²⁰.

Si los siglos XIX y XX han recrudecido el mapa de los diversos formas de impersonalismos²¹, eso quiere decir que el personalismo todavía tiene tarea.

6. Enemigo número cinco: el transpersonalismo

Podríamos clasificar las religiones en transpersonalistas (hinduismo, budismo) y personalistas comunitarias (judaísmo, cristianismo, islamismo), que ofrecen la salvación de la persona en comunidad histórico-profética. Aunque unas y otras tienen cosas en común, sin embargo es mucho lo que las separa.

«¿Sería inteligente el hombre que, por gratitud hacia el barco que lo ha transportado a través del río a salvo, al llegar a la otra orilla se aferrase a él y,

¹⁸ Cfr. Caviedes, L: **Comunicación y persona humana**. Communio, 3, Santiago de Chile, 2000, p. 26

¹⁹ Maturana, H: **El sentido de lo humano**. Ediciones Pedagógicas Chilenas, Santiago, 1992, pp. 93-94

²⁰ Cfr. Ahumada, R: **Educación y dignidad de la inteligencia humana en la perspectiva de la filosofía del ser**. In Communio, 1, Santiago de Chile, 1999, pp. 37 ss

²¹ Díaz, C: **La persona como don**. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001

cargándolo sobre los hombros, caminase soportando su peso?, ¿no sería el inteligente el hombre que dejase el barco que ya no le sirve librado a la corriente del río y caminase hacia adelante sin volver la vista atrás?, ¿no es el barco una simple herramienta que puede desecharse y olvidarse una vez que ha prestado el servicio para el que fuera construido? Del mismo modo debe arrojarse y olvidarse el vehículo de la doctrina del nirvana una vez que se alcanza la orilla de la iluminación»²². Las religiones transpersonalistas menosprecian la corporalidad. El cuerpo, devaluado, penaría los deméritos, pero únicamente serviría como instrumento expiatorio, no como realidad eficaz y activa para la liberación; además, una vez alcanzada la liberación definitiva del alma, al cuerpo no le queda ya esperanza alguna de resurrección y glorificación. La paradoja está en que, siendo el cuerpo víctima de todas las torpezas e ilusiones, pero también de las buenas obras de las que el alma se beneficiará, sin embargo, a la hora de la verdad sólo en el no-cuerpo aflora lo eterno, la divinidad subyacente.

En el Oriente la actitud no es personalista, sino «transpersonalista», pues se trata de superar el yo, no de realizarlo en el nosotros desde el tú, de romper la envoltura del propio yo y lanzar al viento su identidad, a fin de que cada una de sus partículas se disuelva en el no-yo. Pierdo el yo finito y gano en infinitud inabarcada, como tal misteriosa. Perder soberanía e identidad yoica es ganar infinitud e inconmensurabilidad. Perder identidad, ganar omnitud. Renunciar al cognoscente para ingresar en lo omniabarcante superador. Lo ignoto remoto es lo verdadero. He ahí un giro absoluto respecto del logocentrismo occidental, donde yo, el **lógos** de mi **ego**, no solamente debo conocerme a mí mismo, sino conocerlo todo: a mayor conocimiento, más afirmación.

Cuanto más conocimiento autoafirmativo, pues, tanto más encierro y clausura en el ego que causa dolor. El ego oriental es algésico. En su condición de oquedad, cuando más se ensancha el hueco más cabe en él, menor limitación padece, más gana en libertad. La plenitud del vacío, he ahí la metáfora estética por excelencia. Tal vacío no resulta definible, no es cognoscible, pero es pleno. Se renuncia al conocimiento en favor de la plenificación. El pequeño globo que soy yo ha de mezclar su aire interior con el del gran globo cósmico e infinito, cuyos límites yo no conozco, porque si los conociera sería otra cosa que misterio, dejaría de ser tal misterio.

Dos caminos hay en el Oriente. El ascético adelgaza el yo autodominado para incluirlo dócilmente nadificado en el todo. El trófico orondo se deja llenar del todo, ensancha el yo, lo engorda con el todo. Cuanto más gordo, más lejos están un extremo de su cuerpo respecto del otro extremo, más plenificado hasta la integración final en la

²² **Majjhima-Nikaya**, 3.2.22.135

omnitudo de la realidad. El ascético reduce el cuerpo para que no estorbe al todo; el búdico lo ensancha para que en él quepa el todo. La paradoja es que no todo el que adelgaza lo hace místicamente (muchos se quedan anoréxicos por el camino) y no todo el que engorda lo hace búdicamente (muchos se quedan cebados). En ambos casos lo contradictorio es que el yo tenga que ejercer como tal yo y ejercitarse permanentemente (encogiéndolo o ensanchándolo corporalmente) para devenir no-yo. No es la gordura o la delgadez lo que liga al misterio, sino el ejercicio del yo lo que faculta el acceso al misterio, más allá de delgadez o gordura.

Por lo demás, «la mística cristiana es una mística de encuentro. En el itinerario místico, desde la simple oración vocal hasta los grados más altos de la contemplación, se va perfeccionando la unión del alma con Dios. Pero, aun en el grado más sublime de la oración transformativa, nunca se esfuman las categorías personales. No existe un monismo. Siempre queda la relación tú-yo expresada en diversas metáforas, como la de esposo-esposa, padre-hijo, amigo, hermano. En el budismo, al contrario, existe un tono muy impersonal. No es una mística de encuentro, sino de vacío. Es curioso ver a los maestros budistas insistir en que, no siendo el budismo una religión revelada, la meditación budista no tiene como fin la búsqueda de un Dios ni la unión con una persona absoluta. Por esta razón ya negaron en la antigüedad la idea del Vedanta, que situaba la unión con Brahmán como término de la meditación, y la del yogasutra, que introducía la figura de Isvara, el dios funcional regulador de interior y exterior. Quizá este silencio antiguo y esta insistencia moderna en no introducir a Dios en el esquema de la meditación no signifique su negación. Pero ya en este silencio, aunque sea metodológico, existe una diferencia entre la meditación budista y cristiana. Si del silencio pasamos a la realidad, ese no querer buscar la unión con alguien hace que la diferencia sea abismal.

Los budistas siguen insistiendo en que su meditación no va en busca de alguien, ni su mística es de comunión, sino de cesación de todo. En ciertas escuelas del mahayana, como en la del tendai, se pretende llegar, por medio de la meditación, a una reintegración en la 'naturaleza de Buda', que aparece como una naturaleza cósmica. Aunque en este caso el término es más positivo, carece, con todo, de carácter personal. En el zen se habla de la búsqueda de la 'mente no-surgida' o de la 'faz original'. Este vocabulario, que refleja una experiencia, quizás revele la búsqueda de un dios desconocido, a quien por principios filosóficos se pretende excluir. De todas formas, la meditación budista queda a medio camino, realizando sólo los primeros intentos de ese anhelo del hombre por su Dios.

En la meditación, el budista intenta dejar todo y encontrar la nada, el vacío. Un esfuerzo metodológico que se asemeja al del contemplativo cristiano, que renuncia a

todo, buscando la nada, pero en función de un encuentro con Alguien-Dios, que lo será todo. Parece que el itinerario místico budista se detiene de nuevo. En el fondo de cualquier tipo de meditación budista yace la idea del no-yo (**anatta**), que significa ausencia de ser en sí, impermanencia. El zen habla en concreto del **muga** (no-yo), entendiendo el yo como una de las causas de las ilusiones, lo que exige trabajar buscando la disolución de su idea. En el yoga, la nada tornaba luminosa la conciencia; en muchas escuelas budistas, el vacío rompe los límites de la conciencia y la deja desnuda. El contemplativo cristiano, porque busca una comunión, nunca pierde su yo, aunque lo modifique para identificarlo con otro. En las técnicas y experiencias hacia la interiorización es donde la meditación budista y la cristiana encuentran puntos de contacto y a la vez diferencias radicales. La meditación cristiana rehúye vaciar artificialmente la conciencia, el 'no-pensar en nada'; desde el silencio del alma se da una extraversión hacia la realidad divina. La interiorización budista alcanza las profundidades más oscuras y silenciosas del alma; quizás allí encuentra una luz, pero no es una luz personal. Esta iluminación se puede explicar desde un punto de vista psicológico o sapiencial. Se puede hablar de la meditación budista como de interioridad silenciosa, aislada de Dios; de la cristiana, como interioridad recíproca. Al **enstasis** budista, la meditación cristiana añade el **éxtasis** en el sentido de un salir de sí para unirse a Dios.

Una de las notas peculiares de la meditación cristiana es la pasividad, ya que todo acto de fe exige una pasividad radical; cualquier avance no se debe a nuestras fuerzas, sino a la gracia de Dios operante. Sin la gracia no existe meditación, la cual no se puede reducir a un puro mecanismo psicológico. De aquí la actitud de humildad que acompaña al cristiano en su meditación. Humildad, gracia, insuficiencia humana, son nociones que faltan en las descripciones de la meditación budista. El yoga original es pelagianismo; la gracia queda excluida; el budismo es un pelagianismo instintivo. Buda exhorta a los monjes a 'ser lámpara para ellos mismos, no buscar la luz en otros'; el camino budista se recorre 'por el propio esfuerzo'. La diferencia con la meditación cristiana no está en el hecho de que la gracia no llegue a ellos, sino en que los budistas la excluyen en el esquema de la meditación; de aquí que la actitud fundamental y la experiencia final sean diversas de la cristiana.

Por último, la sabiduría denota el estado perfecto que alcanza el monje budista como fruto de su meditación; es un conocimiento intuitivo que 've las cosas como son'. Para el cristiano la gnosis sin la caridad sobrenatural es algo vacío. En la descripción que hace san Juan de la Cruz de la contemplación cristiana encontramos resumidas las notas que faltan en la meditación budista: 'La contemplación es ciencia de amor, la cual es noticia infusa de Dios amorosa, que

juntamente va ilustrando y enamorando el alma hasta subirla de grado en grado hasta Dios su Creador'»²³.

7. Enemigos dialécticos

El personalismo está en lucha contra todo lo que degrada e indignifica al ser humano, pero no es amigo de lacrimocracias respecto de los disidentes, ni abomina de los sistemas opuestos, aunque los combata lealmente, ni deja de agradecer lo que por contraposición han hecho posible. En efecto, ¿acaso no existe en ciertos sistemas un antipersonalismo rectificador del personalismo mucho más fértil para éste que el impersonalismo y el seudopersonalismo retórico de adormidera? Hay que evitar a todo trance el punto de vista del maniqueo buscando, por el contrario, recuperar lo mejor de todos los puntos de vista, alentando cuanto de bueno duerme en ellos, pero sin irenismos fáciles -pues no todo vale-, es decir, separando trigo y cizaña.

Por lo demás, no hará falta añadir que el personalismo, si quiere encontrarse con sinceridad a la altura de su propio discurso, habrá de estar igualmente atento a los propios mitos y a las propias infidelidades para tener el valor de ser el primero en denunciarlas, e incluso de agradecer la denuncia cuando ésta venga del exterior.

²³ López-Gay, J: **La mística del budismo**. BAC, Madrid, 1974, pp. 226-229.

CAPÍTULO II

¿EXISTE EL PERSONALISMO, EN QUÉ CONSISTE?

1. El frondoso árbol del existencialismo

Mounier dibujó en el año 1947 el árbol del existencialismo; ahora bien, si el existencialismo se centra en la existencia humana, ¿qué filosofía quedaría fuera de dicho árbol por no tener algo que ver con él? El árbol que Mounier mismo se encarga de dibujar hunde sus raíces en el ámbito greco-cristiano; en la base de su tronco descansan Pascal, Main de Birán y Kierkegaard; en el lugar del que donde brotan sus ramas surge la fenomenología; y, ya en las ramas mismas, aparecen autores muy dispares, desde Nietzsche y Sartre hasta Jaspers, incluido el propio personalismo, que ocupa en dicho árbol la más corta de sus ramas²⁴. Un árbol curioso el del existencialismo el de Mounier, al que pertenece cual parte suya el propio personalismo, y del que solamente quedan fuera las filosofías de las meras ideas por un lado, y las científicas y materialistas por el otro, es decir, los antipersonalismos de uno y otro signo. He aquí el árbol.

Introducción a los existencialismos. Ed. Sígueme, Salamanca, Obras, III, p. 89

2. La tarea del personalismo: rectificar la rectificación llevada a cabo por el existencialismo

²⁴ Mounier, E: Introducción a los existencialismos. Ed. Sígueme, Salamanca, Obras, III, p. 89

Si, como Mounier dijera, el existencialismo es una reacción de la filosofía del hombre contra los excesos de la filosofía de las ideas (idealismos desencarnados) y contra los excesos de la filosofía de las cosas (cientifismo y materialismo), también el personalismo es una reacción contra lo mismo, con lo cual el existencialismo viene a ser la asignatura pendiente que el personalismo ha de superar; dicho de otro modo, el personalismo ha de ser un existencialismo purificado de los excesos en que el propio existencialismo incurre al reaccionar contra sus enemigos: esos excesos que son sus solipsismos, es decir, sus egocentrismos y narcisismos por un lado, y sus desesperanzas y pesimismo por el otro. Si el existencialismo es la crítica y rectificación al materialismo y al determinismo, el personalismo será a su vez la rectificación de los defectos en que el existencialismo incurre al criticar a sus enemigos. La **Introducción a los existencialismos** de Mounier resulta inequívoca al respecto: el personalismo asume la concepción dramática de la existencia desarrollada por el existencialismo, pero en lugar de caer en su pesimismo propone su afrontamiento, que entraña el compromiso militante y la conversión al otro: «Estrecha solidaridad entre las preocupaciones existenciales y las preocupaciones personalistas. Esta aproximación la encontramos no sólo en Gabriel Marcel, sino también en Berdiaev: «la filosofía existencial es una filosofía personalista, pues el sujeto de conocimiento es la persona humana. El existente humano, en efecto, se presenta con una estructura que lo constituye en ser personal frente a la inercia o la impersonalidad de las cosas. Los pensamientos existencialistas son unánimes en este extremo. Son ellos los que han dado la señal del despertar personalista en la reflexión contemporánea. El existencialismo presenta, en general, una imagen de un personalismo un poco crispado»²⁵.

El personalismo, podríamos por tanto resumir, es un existencialismo purificado, el mismo árbol existencialista podado y reinjertado; preferimos, sin embargo, para no introducir nuevos equívocos, decir que, una vez purificado, el existencialismo se convierte en personalismo. La tarea, pues, del personalismo: rectificar la rectificación llevada a cabo por el existencialismo. Es otra forma de decir que hay que rehacer el Renacimiento. Es otra forma de decir que la vida humana consiste siempre en buscar la superación negando las negaciones.

El marxista Ernst Topitsch dividió en cuatro las formas posibles de pensamiento: biomorfo (enfoca lo real bajo el prisma de lo orgánico), sociomorfo (lo analiza con criterios sociales), tecnomorfo (lo mira según su complejidad técnica) y místico (a la luz del misterio). En cierto sentido,

²⁵ Mounier, E: **Introducción a los existencialismos**. Obras. Vol. III. Ed. Sígueme, Salamanca, 1990, p. 127

y si despojamos al término «místico» de los falsos misticismos, el personalismo ¿acaso no sería una forma de pensar y de vivir misticomorfa, ya que la persona es misterio abierta al Misterio?

Según la clásica taxonomía de Dilthey, que distinguía tres clases de pensamiento (naturalismo, idealismo de la libertad, e idealismo objetivo), el naturalismo reduce lo personal a lo natural y el idealismo de la libertad ignora lo natural, ¿será entonces el personalismo un idealismo objetivo, si a su vez depuramos al término «idealismo» de su maleza, en la medida en que el verdadero idealismo objetivo privilegia el papel del sujeto al objetivar lo real desde la encarnación, cree en la racionalidad de lo real, y acepta la existencia de los valores como realidades trascendentes que fundamentan la inmanencia?

En todo caso, ¿por qué no seguir denominándolo personalismo comunitario, a pesar de que dicho término también esté contaminado en el uso habitual, y sea un poco complicado? Más vale término malo en mano, que ciento buenos volando.

3. Raíces del árbol genealógico del personalismo

3.1. El mundo griego, al margen del personalismo comunitario

Guste o no guste, el personalismo tiene raíz bíblica, no helénica: «En el mundo antiguo el individuo estuvo fundamentalmente asumido por la colectividad (familia, tribu, ciudad, Estado, raza). La esclavitud no era un escándalo. Y sobre los dioses dominaban fuerzas impersonales que, con manos ciegas, tejían los hilos del destino humano. En el mundo griego, el más 'personalista' de la antigüedad, existía ciertamente un agudo sentido de la individualidad y de la dignidad personal. Sófocles y Sócrates son sus figuras más representativas. Sófocles apuntó tras el 'destino' a un 'orden' divino fundado en el valor o disvalor de las acciones del hombre. Sócrates descubrió en la 'interioridad' del hombre algo 'digno' de ser conocido (conócete a ti mismo) y el lugar de patencia de lo verdadero y de lo bueno. Pero el esfuerzo de Sófocles no pasó de ser un clarividente atisbo, y Sócrates, al liberar al hombre de la irracionalidad del destino y de la sofística anarquía individualista, abriéndole la perspectiva del mundo ideal del ser y del valor, inició un movimiento que, en la posterior 'objetivación' del mundo ideal en Platón y en Aristóteles, debía convertirse en un nuevo y más grave peligro para la persona. La vida humana quedaría escindida en la contemplación objetiva del mundo ideal y la 'indigna'

subjetividad pasional o biológica. Lo individual, considerado, en el fondo, como 'caída' o 'desgracia', sería 'indigno' del conocimiento y del amor (Platón, Aristóteles) y algo de lo que hay que 'liberarse' (Plotino). No es, por lo tanto, extraño que el mundo griego presentase el primer esquema teórico de una sociedad 'racionalmente' colectivizada (Estado 'comunista' platónico)»²⁶.

3.2. Raíz bíblica del personalismo comunitario

El personalismo es de cuño bíblico. El judeocristianismo «presentó al mundo antiguo el 'escándalo' de la singularidad y de la multiplicidad, de la individualidad y de la personalidad; de un Dios que 'pone' lo numéricamente distinto como 'término' de su conocimiento y de su amor.

Para la mentalidad antigua, el 'escándalo' de la creación residía no tanto en la 'incomprensibilidad' de una producción **ex nihilo**, cuanto en la positiva valoración, en ella implícita, de la multiplicidad y de la individualidad. Lo incomprensible era que Dios, no por necesidad o fatalidad, sino por un positivo acto de amor, libremente puesto, hubiese llamado a la existencia a otro ser distinto de Él; más aún, a una infinita multitud de seres distintos de Él y entre sí. Lo 'imposible' para la mentalidad antigua era la sustitución del 'racional' monismo, o del 'fatal' dualismo, por la aceptación, como valor positivo, de la multiplicidad de los seres.

Más aún, en el centro axiológico de esta multiplicidad había puesto Dios a un ser especialísimo que, reuniendo en sí todos los estratos de lo creado, tenía la peculiar capacidad de distanciarse de todo lo que no era él -el mundo y ¡Dios!- y afirmarse en sí mismo frente -¡incluso contra!- Dios. De ahí que Dios no podía regir a este ser como regía a las demás cosas del mundo. Debía 'dialogar' con él. Le dió incluso una 'compañera igual a él' y le encomendó la tarea de 'multiplicarse'. Las obras del Dios cristiano eran ciertamente incomprensibles. Más aún, él mismo era incomprensible, ya que su ser y su vivir más profundos se actualizaban en la unidad de lo divino, en la Trinidad de una vida interpersonal.

Desde esta incomprensibilidad del ser de Dios se 'comprende' la incomprensible creación del hombre -a su imagen- en multiplicidad de personas. El Dios subsistente en Trinidad de personas no quería ser Dios del mundo o de la humanidad, sino de Abrahaam, Isaac y Jacob. De ahí que sólo en el caso del hombre se reservó para sí la creación inmediata de cada una de las 'almas', de modo que el hombre-individuo no es un mero 'ser-ahí', sino término de un designio divino individuante; existe por haber sido 'llamado' personalmente por

²⁶ Manzana, J: **Dignidad de la persona en el mundo**. Lumen, 12, 1963, pp. 228 ss

Dios.

Con este hombre individual quiere Dios establecer relaciones estrictamente personales (amicales). Tendrá una providencia individual sobre él, en que todos y cada uno de sus cabellos estarán contados; en su presencia cada hombre tendrá su 'nombre', en el que será llamado; esta llamada la escuchará en el secreto de su corazón, que Dios se ha reservado para sí, negando su acceso incluso 'a los ángeles del cielo'. En esta interioridad en que sólo existen, rostro a rostro, Dios y el alma (san Agustín), Dios nunca despojará al hombre de su libertad de decisión personal, sino, en la libertad, le invitará o le exigirá 'mudar su corazón' (metanoia) y servirle en sinceridad de espíritu. Si el hombre 'obedece' nacerá de nuevo por la gracia (Jn 3, 5 ss), como hijo (Gál 4, 4ss) y entrará en comunicación amical con la divina Persona. Cara a Dios deberá el hombre, después de su muerte, dar personalmente razón de su vida; y su destino último será entrar en comunicación, individualmente diferenciada, con Dios»²⁷.

3.3. Tronco medieval del personalismo comunitario

3.3.1. Dios uno en esencia y trino en personas

La noción de persona surge en el cristianismo en un momento de tanta vitalidad, que los creyentes no se contentan con repetir formulariamente su credo, sino que además quieren vivirlo como centro de su existencia; de la teología, estudio sobre Dios, brota la antropología, estudio sobre el hombre: la humanidad sólo resulta inteligible desde la divinidad. Y, como la afirmación cristiana central es que Dios es uno y trino, buscaron entenderlo; de ese esfuerzo por hacer inteligible la fe surgirá la noción de persona. Como el lector o lectora podrán comprobar a partir de este momento, se trata de una reflexión filosófica complicada y de mucha altura. ¿La entenderían muchos cristianos sencillos de entonces, gente con frecuencia analfabeta? Seguramente, no; sin embargo, es notorio que se interesaban por ella, la seguían de corazón (de cor-razón), y permanecían horas enteras escuchando sermones y predicaciones al respecto, siendo proverbial el caso de san Agustín, maestro de la oratoria apasionada donde los haya habido, e híbrido irrepetible de africano y de romano. Póngase un poco nuestro lector o lectora a la altura de la época, y no se desanime si lo que viene a continuación tratando de dar cuenta de aquellas inquietudes -escrito por alguien infinitamente más torpe que san Agustín- le resulta ininteligible.

Pero veamos ya cómo va surgiendo el término «persona».

3.3.2. Substantia, persona, hypóstasis

El primer teólogo que se expresó en latín, Tertuliano, ardiente apologeta de los siglos II-III, cuyo celo de ortodoxia le llevó al montanismo más rigorista, forjó ni más ni menos que novecientas palabras nuevas, o cargadas de nuevos significados en el contexto cristiano, de entre las cuales sobresalen **substantia** y **persona**²⁸.

El término **substantia**, que Tertuliano utiliza unas cuatrocientas veces en sus publicaciones, connota ahora que el Hijo existe realmente, y no como decían los modalistas. Pero, aunque Tertuliano defiende ya la unidad de sustancia, no la concibe aún en el sentido que acuñará el Concilio de Nicea²⁹.

Por su parte el término **persona**, que el mismo Tertuliano utiliza unas cien veces, no designa ya al actor enmascarado sobre el escenario, como en Grecia, sino lo que hay de interiormente diferenciado o «numeroso» (tres) en el Dios uno, no lo que pueda «significar» en sí mismo³⁰.

²⁸ Cfr. Nédoncelle, M: **Remarque sur l'expression de la personne en grec et en latin**. Revue des sciences religieuses, XL, 1965, pp. 34-37

²⁹ El término **ousía**, el ser propio de cada realidad, fue usado por Aristóteles (**Cat** 5,2a) para designar la sustancia primera (**prote ousía**), individual y concreta (sujeto, nunca predicado), aunque a veces también lo usó para designar la especie o el género, el predicado común a varias individualidades concretas, la «esencia».

Para evitar esta ambivalencia los teólogos medievales distinguieron entre **ousía** (esencia o comunidad), e **hypóstasis** (**ousía áthomos**, sustancia individual, poseedora de subsistencia: **suppositum**, en latín), equivalente a sustancia primera.

³⁰ El origen de la palabra **persona** es, pues, teológico. En efecto, los teólogos cristianos comenzaron traduciendo por **substantia** tanto «hypóstasis» como «ousía»; pero, cuando esta última comenzó a designar lo común a varias individualidades, su «comunidad», surgió el término «persona» para designar la sustancia completa que existe por sí misma.

Tanto «persona» como «hypóstasis» fueron referidas a las Personas divinas, introduciéndose la expresión **unión hipostática** para designar la unidad de dos naturalezas (divina y humana) en una persona o hypóstasis, la de Cristo.

Como veremos, después Boecio definirá a la persona como **rationalis naturae individua substantia**, sustancia individual de naturaleza racional, que existe por derecho propio (**sui iuris**) y es perfectamente «incomunicable» o autopositiva.

Por su parte Orígenes, discípulo de Clemente de Alejandría y coetáneo de Tertuliano, acuña el término **hypóstasis**, «convencidos como estamos de que hay tres realidades subsistentes (**treis hypostaseis**), el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo»³¹

Como se ve, las palabras **hypóstasis**, **ousía**, **hypokeimenon**, empleadas a propósito de Dios, tienen todavía sentidos muy próximos. Al menos, frente al contexto antimodalista, no se presenta ya a los Tres a partir de una sustancia una identificada con Dios Padre, la «sustancia matriz», sino en ellos mismos, a partir de su intrínseca referencialidad.

El término griego **perikhorésis** (cuya traducción más frecuente al latín medieval es **circuminsessio**) designa ya en el siglo IV la unidad divina (un solo Dios) al mismo tiempo que la diversidad de tres personas (Padre, Hijo, Espíritu Santo) dentro de esa unidad³², pues «la persona supone distinción e intransferibilidad, de tal manera que cada uno puede experimentar que una persona no es la otra, y al mismo tiempo supone relacionalidad, de tal manera que, cuanto más perfecta es la persona, más sale de sí misma y se encuentra a sí misma en la relación de entrega gratuita a los otros, a fin de establecer comunión con ellos... Persona es un modo de ser intransferible, dotado de una doble polaridad: la mismidad trasparente (capacidad racional) y la relación con los otros (capacidad de comunión)»³³. Muchos siglos después, teólogos como Karl Rahner hablarán de «relaciones personales subsistentes» entre las personas divinas para manifestar la intimidad personal y la relación subsistente³⁴.

3.3.3. Nicea

Mientras tanto, Arrio, sacerdote de la Iglesia de Alejandría, declaraba heréticamente que la segunda

³¹ **Comm. in Joh.** II,10(6)

³² Cfr. Cura, S. del: **Perikhóresis**. In «Diccionario Teológico. El Dios cristiano». Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992, pp. 1086-1095

³³ Rovira, J.M: **Personas divinas**. In «Diccionario teológico. El Dios cristiano». Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992, p. 1106

³⁴ Para el cristianismo, quien ha visto al Hijo ha visto al Padre. El Padre es, por tanto, anicónico. El Hijo es diacónico, pues sirviendo muestra el rostro del Padre. La relación de amor Padre-Hijo se derrama dia-icónicamente a través del Espíritu Santo. En resumen, an-icónico es el Padre; dia-cónico es el Hijo, dia-icónico es el Espíritu: «Muéstranos, Señor, tu rostro».

persona de la Trinidad era de distinta naturaleza que Dios Padre, pero que era una criatura de Dios³⁵. Como los seguidores de Arrio eran numerosos, y Constantino acababa de unificar el Imperio romano, temiendo que las querellas afectasen esa unidad, convocó el Concilio en Nicea en el año 325. El Concilio afirmó la identidad de naturaleza del Padre y del Hijo, declarando que éste es de la misma sustancia (consustancial; **homoousion tô Patri**) que el Padre (**ek tes ousías tou Patros**). El Hijo viene del Padre y va hacia el Padre, se trata de una relación subsistente, dirá después santo Tomás³⁶, de una existencia que consiste en relación. El Padre es también relacional³⁷. Si no existe el Hijo sin el Padre, tampoco existe el Padre sin el Hijo. Y el Espíritu es el Espíritu del Padre y del Hijo. Esta interdependencia es comunión compartida. La divinidad de Jesús no le quita nada a la del Padre. Al contrario, revela la verdadera naturaleza de la divinidad, que es amar y compartir³⁸. El Hijo consustancial al Padre es engendrado, no creado (**gennèthenta, ou poièthenta**): Dios

³⁵ A tal respecto se han producido todo tipo de herejías, entre ellas las que afirmaron que:

- Cristo era sólo Dios, y su humanidad sólo apariencia (docetas).
- Cristo era hombre y «criatura divina» (arrianos).
- Cristo era sólo hombre (ebionitas).
- Cristo no era ni Dios, ni hombre, sólo un ángel (ciertos gnósticos).
- Cristo era Dios y hombre por separado, en dos personas distintas (nestorianos).
- Cristo era Dios y hombre no separadamente, sino en una sola persona y confundidos en una sola naturaleza (monofisitas).

Frente a las herejías, la fe de la Iglesia afirma que Cristo es Dios y hombre en una sola persona (no separados), pero no confundidos (con dos naturalezas, divina y humana).

³⁶ Cfr. la magnífica exposición de la doctrina de las relaciones subsistentes de san Agustín a Santo Tomás (donde el **esse in** divino es a la vez **esse ad**) y todo lo relativo al «Filioque» en Sesboüe, B: **El Dios de la salvación**. Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1995, pp. 241 ss.

³⁷ Sobre el carácter relacional y amoroso de la persona en el ámbito de la Trinidad, cfr. Schneider, T: **Lo que nosotros creemos. Exposición del símbolo de los Apóstoles**. Ed. Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 336-338

³⁸ VVAA: **Para decir el credo**. Ed. Verbo Divino, Estella, 1987, p. 57

engendra a su Hijo y crea al mundo, el cual mundo no es de la naturaleza del Padre³⁹.

3.3.4. Constantinopla

La condena del arrianismo no lo extingue; hasta en Constantinopla, nueva residencia imperial desde el 379 en que el emperador Teodosio manda la parte oriental del Imperio, todas las iglesias están en manos de los arrianos. Es entonces cuando el emperador convoca un Concilio en Constantinopla en el 381 para restablecer la paz y la unidad religiosa basándose en la fe de Nicea. El Concilio reafirma los principios doctrinales de Nicea, pero además insiste sobre el Espíritu Santo mucho más de lo que se había hecho en 325: el Espíritu Santo es «señor y dador de vida»⁴⁰. Es el texto acuñado hasta hoy, conocido como niceno-constantinopolitano⁴¹. Desde Constantinopla se puede hablar de forma expresa del dogma de la Trinidad: Dios -una esencia divina (una sustancia, **ousía, physis**)- en tres hipóstasis (tres personas, subsistencias, **prósopa**)⁴².

3.3.5. Éfeso

Apenas definidas las relaciones entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, la nueva herejía la presenta Nestorio, obispo de Constantinopla, el cual separó las dos naturalezas humana y divina de Cristo hasta el punto de negar a María el título de Madre de Dios (**Theotokos**); a lo más, decía Nestorio heréticamente, se la podría llamar «Madre de Cristo». Bajo el emperador Teodosio II, el Concilio de Éfeso (431), tras

³⁹ Cfr. Metz, R: **Historia de los Concilios**. Oikos-tau, Barcelona, 1971, p. 22.

⁴⁰ Dentro del arrianismo existía a su vez la herejía de los **pneumatómajoi**, según la cual el Espíritu no debía ser glorificado a la misma altura que el Padre y el Hijo, sino por debajo de ambos.

⁴¹ A diferencia de la Iglesia oriental, decimos desde el siglo VII que el Espíritu Santo «procede del Padre y del Hijo» (**Filioque**). «La introducción de la expresión **Filioque** ('y del Hijo') en el credo originó profundas tensiones. En efecto, el Concilio de Éfeso había prohibido toda modificación del texto conciliar. La negativa de los orientales era sin duda, al principio, más bien canónica que teológica. Pero de todas formas fue un argumento más en la ruptura consumada en 1054. Oriente se mostró más cuidadoso de manifestar la 'monarquía' del Padre. Occidente desarrolló más las relaciones entre las personas divinas, expresándolas en términos de amor compartido» (VVAA: **Para decir el credo** cit, p. 116).

⁴² Cfr. Küng, H: **El cristianismo. Esencia e historia**. Ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 203

decretar el destierro de Nestorio, reconoce oficialmente la doctrina de la unión hipostática de las dos naturalezas en Cristo (haciendo prácticamente idénticos los términos **hypóstasis** y **prósopon**⁴³, y la legitimidad de la expresión **Theotokos**⁴⁴.

3.3.6. Calcedonia

Si Nestorio había separado demasiado las dos naturalezas en Cristo, Eutiques peca por exceso en sentido contrario⁴⁵; las unía tanto que las confundía, llegando a declarar que en Cristo no había más que una naturaleza, la divina: es la herejía del monofisismo (**mónos physis**, una sola naturaleza). En realidad, «el monofisismo es una afirmación de Dios a costa del hombre, mientras que el nestorianismo es una afirmación del hombre al margen de Dios»⁴⁶. El emperador Marciano, que acababa de suceder a Teodosio -muerto el 450 a consecuencia de una caída de caballo- hizo posible el año 451

⁴³ Cfr. González de Cardedal, O: **Cristología**. BAC, Madrid, 2001, p. 446

⁴⁴ Como decíamos, el número de herejías, derivadas del gran interés cristológico, es enorme. El patriarca Sergio (610-638) hizo una nueva tentativa para atraer a los monofisitas, proponiéndoles una fórmula de compromiso: no habiendo en Cristo una sola naturaleza, al menos habría -según Sergio- una sola energía, y por tanto una sola voluntad (**monotelismo**), pero a su vez el Tercer Concilio de Constantinopla (680-681) condenó el monotelismo, declarando la existencia de dos voluntades en Cristo, una divina y otra humana.

⁴⁵ «Nestorio y Eutiques. La izquierda y la derecha cristológica. En realidad, el monofisismo es una afirmación de Dios a costa del hombre, mientras que el nestorianismo es una afirmación del hombre al margen de Dios. Y ¿quién sabe si esta misma actitud teológica es la que traduce la sicología y la conducta de cada uno de sus representantes!» (González Faus, J.I: **La nueva humanidad. Ensayo de cristología**. Ed. Sal Terrae, Santander, 1974, vol. II. p. 467).

⁴⁶ González Faus, J.I: **La humanidad nueva**. Ed. Sal Terrae, Santander, 1974, p.467. No olvidemos que las Iglesias no calcedonianas se mantienen hasta hoy separadas tanto de la Iglesia romano-occidental, como de la Iglesia bizantino-ortodoxa de Oriente: la Iglesia copta monofisita en Egipto, la Iglesia siria nestoriana, luego extendida en Persia, en la India («cristianos de Tomás») y en el este de Asia hasta Pekin, y las Iglesias armenia y georgiana, que se pasaron más tarde al monofisismo.

el Concilio de Calcedonia⁴⁷, que ratificó la doctrina de las dos naturalezas en Cristo.

Como se ve, la especulación sobre la persona gira desde el origen en torno a la comprensión de las Personas de la Trinidad y a la personalidad divino-humana en Cristo, cuya expresión más completa se encuentra en san Agustín. Fue santo Tomás quien, recogiendo este legado, construyó una teología completa de las personas divinas y de la persona de Cristo, y desde ella elaboró la metafísica de la persona humana, que ha sido la fuente de la especulación de los siguientes siglos. Partiendo de la definición de Boecio, definirá a la persona como «individuo de naturaleza intelectual por sí mismo subsistente», y por ello como «el ser perfectísimo en toda la naturaleza». Su dignidad y perfección ontológica está en existir por sí con entera independencia, y su dignidad y perfección dinámica está en poseer naturaleza intelectual (o racional, o espiritual), lo que conlleva el dominio de sus propios actos cual ser libre y responsable. De ahí fluye su condición de persona moral y social, de ser sujeto de derechos⁴⁸.

3.4. Ramas actuales del personalismo comunitario

Sobre estos principios básicos se desarrollará la filosofía cristiana, que fue siempre personalista. Si hasta Descartes el personalismo se ha construido desde la perspectiva cristiana, a partir de Descartes pierde masa ontológico-teológica para ganar dimensión gnoseológica.

Una inflexión fundamental de esta tradición común aparece en el siglo XVIII con Emmanuel Kant, que exaltó la persona humana como 'fin en sí', valor absoluto y autónomo, desligándola del orden a Dios, y proclamando así la autonomía moral. Kant, desde la razón pura práctica, ensancha ese nuevo personalismo gnoseológico para conferirle una dimensión moral. Este personalismo autónomo es el que se ha propagado a través de la fenomenología.

El planteamiento fenomenológico de Husserl, con la intencionalidad de la conciencia, proporciona a su vez a la persona un segundo ensanchamiento, al que luego se añade el fenomenológico-axiológico de Max Scheler y filósofos de los

⁴⁷ Se ratificó lo establecido en Constantinopla (381): que tras la sede de Roma tendría Constantinopla preeminencia sobre las otras sedes. El papa León el Grande se negará a ratificar este canon, en adelante motivo de fricción entre Oriente y Occidente. Cfr. Küng, H: **El cristianismo. Esencia e historia**. Ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 207.

⁴⁸ Cfr. Urdanoz, T: **Historia de la filosofía**, VIII.BAC, Madrid, 1998, pp. 362-363

valores, que parten de una decidida afirmación personalista.

De este modo el personalismo se mueve en el cruce sinérgico de cinco aportaciones básicas: una ontología cristiana, una moralidad kantiana, una epistemología husserliana, y una axiología scheleriana, a las que se añade una quinta aportación, la que se está llevando a cabo en la actualidad.

El árbol del personalismo hunde, pues, sus raíces en el cristianismo, eleva su tronco por el kantismo, la fenomenología, y la axiología, y finalmente adquiere diversas ramificaciones en sus últimas floraciones, las siguientes:

- I. Rama Péguy
 1. Charles Péguy
 2. Jacques Maritain
 3. Emmanuel Mounier
 4. Jean Marie Domenach
 5. Jean Lacroix
 6. Nikolái A. Berdiaev
 7. José Manzana

- II. Rama Scheler
 8. Max Scheler
 9. Dietrich von Hildebrand
 10. Paul-Louis Landsberg
 11. Joaquín Xirau

- III. Rama fenomenológico-tomista
 12. Karol Wojtyla
 13. Edith Stein
 14. Maurice Nédoncelle

- IV. Rama Zubiri
 15. Xavier Zubiri
 16. Ignacio Ellacuría
 17. José Luis L. Aranguren
 18. Pedro Laín

- V. Rama dialógica
 - A. Veterotestamentaria
 19. Franz Rosenzweig
 20. Martin Buber
 21. Emmanuel Lévinas
 - B. Neotestamentaria
 22. Soren Kierkegaard
 23. Ferdinand Ebner
 24. Emil Brunner
 25. Gabriel Marcel

- C. Neotestamentaria
 26. Romano Guardini

27. Juan Luis Ruiz de la Peña
28. Andrés Manjón
29. Julián Marías

- VI. Rama hermenéutica
30. Paul Ricoeur⁴⁹

A poco que reparemos, veremos que la historia del pensamiento filosófico no es sino la historia de un gran bosque con muchos árboles agrupados por genealogías, aunque el árbol del personalismo ocupa casi todo el bosque, e incluso cabría decir que él mismo es un árbol-bosque, pues de él surgen y surgen nuevas genealogías. El personalismo no es una primavera entre dos inviernos, cuyo verano no es de este mundo, por eso su propia historia coincide con la mayor parte de la historia de la filosofía en general. Por el mismo motivo, resultaría ininteligible la historia fáctica de la humanidad (o de Occidente al menos) sin la pregnancia de las ideas y filosofías personalistas y comunitarias: historia del movimiento obrero, formulación de los derechos humanos, etc.

Así las cosas, el árbol genealógico personalista podría diseñarse globalmente como sigue:

Dibujar el árbol personalista

Ahí lo tenemos. Es un árbol vivo y en crecimiento, que ha de agrandarse y multiplicarse enraizándose más y más. Nada que ver con esos bonsais para estudio de especialistas con manos de cristal, que dijera Nietzsche, nada de arqueología amarilla. Es el gran baobab a cuya sombra centenaria y frondosa relata el pueblo su propia memoria histórica, su **tradicito**, su entrega del relevo, mientras se va produciendo el reverdecer de nuevas yemas que han de servir para cada época. Cultivar la tradición no es sino eso: ser capaces de explicar a nuestros hijos que a nuestra explicación sigue su implicación, que nuestra identidad se nutre de la de sus abuelos y nutrirá la de sus propios hijos, nuestros nietos: nunca algo que pasó y no ha sido; si es la historia del personalismo, no puede ser la historia de la historia, la historia interminable cada vez más lejos hasta que un día desaparece de nuestro horizonte vital. Nunca algo que

⁴⁹ Cfr. Díaz, C: **Treinta nombres propios. Las figuras del personalismo**. Ed. Mounier, Madrid, 2002

simplemente fue, siempre algo que nos hace ser. Nada sería, en fin, más falso que encerrar dentro de un fanal o cercar el árbol del personalismo tratándolo como el árbol de una escuela o de una doctrina: «Hay quien tiene la impresión de que el personalismo es un sistema inventado por Mounier, y nuestro silencio podría hacer creer que escudamos nuestra pereza o nuestra incapacidad tras un dogma ya superado. Ahora bien, el personalismo no puede servir de dispensa para evitarse el rigor de la comprensión o el dolor de la reflexión. Este servicio, que la mayoría de las doctrinas prestan a sus adeptos, está absolutamente excluido del personalismo, por razones a la vez prácticas y teóricas: se trata de hacer que unos seres humanos existan, de llamarlos a un pensamiento personal y, al mismo tiempo, de desarrollar una investigación que nunca se acaba. Esta falta de determinaciones dogmáticas constituye en principio nuestra debilidad»⁵⁰.

4. Esencia del personalismo comunitario

Árbol tan frondoso corre el riesgo de que sus ramas se desgajen por excesivamente cargadas de peso, o el de que en su selvática riqueza se pierdan las sendas y terminemos por perdernos; y sobre todo el peligro de que en la maleza que le rodea se embosquen los enemigos. Claro que también puede ocurrirnos lo que al barón rampante de Italo Calvino, que saltando de árbol en árbol y de copa en copa vino a encontrarse con las más grandes aventuras de su arborescente biografía. Decimos todo esto, que puede a algunos parecerles hiperbóreo, porque a la altura de nuestra vida queremos saber ya de una vez cuál es el núcleo del personalismo, su perímetro y sus fronteras, qué es lo que promueve y qué es lo que combate. Nos parece que el personalismo es uno, pero a la vez múltiple, y nos interesa indagar si prima en él la identidad sobre la diferencia, o la diferencia sobre la identidad, si su aire de familia viene o no dado por la forma común de tratar temas comunes y, si ese fuera el caso, cuáles serían entonces esos temas, o si es que viene dado por la forma similar de tratar temas distintos, etc.

En un sentido genérico cabría decir que personalista es toda forma de vida que centra el sentido de la realidad en la persona reivindicando su dignidad absoluta en todos los terrenos. «Personalista en sentido amplio es toda filosofía que reivindique la dignidad de la persona en el campo ontológico, gnoseológico, moral o social, contra las negaciones materialistas o inmanentistas. En sentido más riguroso, puede llamarse personalismo o filosofía personalista la doctrina que

⁵⁰ Domenach, J.M: **Dimensiones del personalismo**. Ed. Nova Terra, Barcelona, 1969, p.9

centra en el concepto de persona el significado de la realidad»⁵¹.

Apurando lo anterior un poco más, podemos adoptar la siguiente metodología: «Para responder a esta pregunta resulta esencial distinguir netamente dos cuestiones: 1) que una filosofía valore a la persona; 2) que una filosofía se estructure en torno a la noción de persona. Por ejemplo, toda filosofía de inspiración cristiana, si quiere ser coherente con el cristianismo, debe valorar necesariamente a la persona porque Cristo amó a cada hombre y se entregó por cada hombre concreto. Ahora bien, y este es el punto fundamental, que una filosofía considere que el hombre singular es importante no significa que ésta sea la categoría central en torno a la cual se estructure. Puede depender de otras categorías muy distintas.

Para aclarar más lo que queremos decir nos referiremos al tomismo. Como filosofía de inspiración cristiana tiene una elevada valoración de la persona, hasta el punto de que santo Tomás llega a decir que 'la persona significa lo que es perfectísimo con respecto a toda la naturaleza'. Pero lo que santo Tomás no hace es estructurar su filosofía en torno a la noción de persona. Para él hay otras categorías más esenciales: la sustancia y los accidentes, la potencia y el acto, etc...

'Valorar' a la persona pueden hacerlo muchas filosofías, 'estructurar' una filosofía en torno a la persona, es lo propio del personalismo. Para diferenciar estos dos planteamientos, algunos autores han dado en distinguir entre un personalismo en sentido lato o genérico y un personalismo en sentido estricto. Por personalismo en sentido lato se entendería toda corriente filosófica que concede importancia a la persona o al individuo, mientras que el personalismo en sentido estricto sería la filosofía cuya estructura técnica depende directamente de esta noción»⁵².

Nada que objetar, con este criterio básicamente estamos de acuerdo; sin embargo, lo que nos parece más problemática es su aplicabilidad, como vemos en el caso de con Josef Seifert, que también distingue al verdadero personalismo o «personalismo adecuado», o «personalismo ideal» (y dentro de él «personalismos completos» y «personalismos incompletos») de los «falsos personalismos». Siendo buena, como decíamos, la metodología, su aplicación está pensada sin

⁵¹ Urdanoz, T: **Historia de la filosofía**. Vol. VIII, BAC, Madrid, 1998, p. 361

⁵² Burgos, J.M: **El personalismo**. Ed. Palabra, Madrid, 2000, pp. 159-161. Más detenidamente ha tratado sobre lo mismo y con el mismo sentido Juan Manuel Burgos en **¿Es posible definir el personalismo?** In «El primado de la persona en la moral contemporánea». Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, pp. 143-152

embargo para justificar **a priori** su propia posición, excluyendo de paso a todas las demás que no encajan en la misma, esto es, actuando de forma ideológica y no fenomenológico-descriptiva, de ahí que llegue a formular afirmaciones tan sorprendentes como ésta: «muchos e importantes filósofos que se proclaman o son llamados 'personalistas', como Mounier, son en algunos aspectos menos merecedores de este calificativo que algunos autores clásicos, como san Agustín o Tomás de Aquino»⁵³; «aunque ninguna filosofía puede realizar un personalismo de modo absoluto, podemos hallar en algunas escuelas de filosofía moderna -por ejemplo en la ética personalista de Karol Wojtyła, Tadeus Styczen, Andrej Szostek y otros, o en la filosofía de Dietrich von Hildebrand- un personalismo que se adecúa en gran medida a la realidad y dignidad de las personas. El personalismo es perfecto cuando comprende la completa novedad de la esencia de la persona en contraste con el resto de los seres»⁵⁴.

Desde luego, Josef Seifert se molesta en explicar cuáles son los caracteres del auténtico personalismo (coincidente entonces con la filosofía que él profesa, a la que llama «perenne», y en consecuencia con la filosofía misma⁵⁵), que según su opinión serían los siguientes:

1. Una insalvable distinción entre personas (sujetos racionales) y seres impersonales.
2. La capacidad de la persona para conocer y vivir la verdad objetiva, sin relativismo ni subjetivismo.
3. La libertad de la persona para ser dueña del ser y el no ser de sus actos.
4. El descubrimiento del corazón humano como sede de los afectos, sin reducir la racionalidad al intelecto y a la voluntad.
5. La relación de la persona con el mundo en su totalidad, con el ser y con Dios. Sólo en esta relación con el Ser divino puede la persona alcanzar su realidad y yoidad últimas. Por tanto, la capacidad de realizar actos religiosos de adoración o acción de gracias es esencial para la estructura racional de la persona.
6. La aceptación de la boeciana definición de persona como sustancia individual de naturaleza racional.
7. El valor único (dignidad) de cada persona.
8. La primacía del amor: la persona ha de ser afirmada por sí misma, contra el hedonismo, eudemonismo,

⁵³ Seifert, J: **El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos**. In «El primado de la persona en la moral contemporánea». Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, p. 33

⁵⁴ **Ibi**, p. 34

⁵⁵ **Ibi**, p. 35

etc.

9. La primacía absoluta de los valores morales y religiosos.

10. La aceptación de la persona como realidad esencialmente relacionada con la comunidad.

11. La capacidad para optar por el bien o por el mal.

12. La obligatoriedad de los imperativos morales absolutos, que nunca se pueden dejar en suspenso.

13. La afirmación de Dios como ser personal y sentido último⁵⁶.

A la vista de esta detallada articulación de los rasgos que según Seifert definen al personalismo perfecto ¿por qué Mounier, por ejemplo, no sería un personalista «perfecto», dentro de lo que humanamente se pueda, siendo así que Mounier reúne los trece caracteres reseñados? Por dos motivos, creemos nosotros.

El primero, por una visión un tanto escolástica o manierista: quien no acepte la noción de sustancia exactamente igual que la definen Boecio y luego santo Tomás⁵⁷, será declarado personalista **non grato**. Este rasgo netamente fundamentalista lo encontramos desgraciadamente en demasiadas escuelas y personas, desde el tomismo hasta el trotskismo: «¡o con Boecio y santo Tomás, o contra Boecio y santo Tomás!», «¡o con Marx o contra Marx!». Como si no hubiera muchas formas de pensar la sustancialidad-sustantividad hoy...

El segundo motivo, porque no se quieren incluir otros rasgos que sin embargo son básicos en el personalismo: el compromiso personal de la acción, la lucha contra el desorden establecido o el que trata de establecerse, la revolución pacífica de las estructuras, la repulsa al capitalismo y al espíritu burgués, etc⁵⁸. Según el criterio de

⁵⁶ **Ibi**, pp. 36-53

⁵⁷ Esto no impide que Seifert también vea en santo Tomás un «personalismo imperfecto» porque el bien (**bonum**) es una propiedad trascendental del ser sólo **ad aliud**, en relación al apetito, y no **in se**, de ahí que ahí explique la bondad de Dios por nuestro **appetitus** hacia Él, con el consiguiente eudemonismo: ¿cómo podríamos amar a Dios más que a nosotros mismos, si partimos de nuestro deseo propio, de nosotros mismos?

Y de ahí también la incapacidad en Santo Tomás de que la persona pueda ser amada y afirmada **propter se ipsam**, y no solamente como fuente de placer o incluso de felicidad (**Ibi**, pp. 53-61).

⁵⁸ Por si hace falta un ejemplo al respecto, en su **Sentido cristiano del hombre** (Ed. Palabra, Madrid, 2001) el autor habla ranciamente aún de «el cuerpo como instrumento del alma» (pp.

estas gentes, no sería propio del personalismo la opción por el sur como lugar del ser (ética como ontología: el sur del ser como ser del ser), es decir, la defensa militante del rostro de la viuda, del huérfano y del extranjero; todo eso no interesa al Norte, que no solamente no quiere flexibilizar su ontología, sino tampoco abrirse a la ética, una ética que no sólo es lógica, sino también dialógica, y no sólo dialógica, sino también profética⁵⁹.

En resumen: por difícil que sea definir el personalismo comunitario, más difícil es asumir sus implicaciones existenciales. Lo complicado no es el dibujo de su árbol, sino la siembra de las semillas⁶⁰.

5. El personalismo como filosofía teorético-práctica

Si lo que hemos dicho hace un momento es verdadero, entonces el personalismo no sólo es filosofía, sino la única posible, pues lleva a la vida lo que su pensamiento construye, encarnándolo. «El personalismo es la filosofía que reintegra al conocimiento el conjunto de la actividad humana»⁶¹. Y, a la inversa, la acción que lleva a la práctica la convicción filosófica. Teoría y práctica en recíproca implicación forman una praxis. ¿Filosofía «pura», es decir, meramente cefalosófica? No, gracias: ese «idealismo de las ideas», que no sabe, o no puede, o no quiere convertir ideas vitales en ideales existenciales, es uno de los enemigos a combatir por el personalismo. La historia de cada persona, como la de todos, no es solamente un memorial, sino también un

73 ss), y el prologuista afirma: «Mouroux leyó algunas publicaciones de Mounier e incluso asistió a una de sus conferencias. Consideró al personalismo de Mounier como una corriente de pensamiento importante e incluso necesaria, pero no se encuadró en sus filas y prefirió mantenerse al margen. El motivo bien pudo ser la presencia del factor político. Quizá este factor explica que prefiriera guardar el anonimato en una colaboración para Esprit que Mounier le pidió personalmente» (p. 9).

⁵⁹ Cfr. Díaz, C: **De la razón dialógica a la razón profética**. Ed. Madre Tierra, Madrid, 1991, así como el prólogo al libro de Mariano Moreno **El hombre como persona**. Ed. Caparrós, Madrid, 1995

⁶⁰ Cfr. Díaz, C: **En el jardín del Edén**. Ed. San Esteban, Salamanca, 1991

⁶¹ Lacroix, J: **Marxismo, existencialismo, personalismo**. Ed. Fontanella, Barcelona, 1972, p. 9

memorandum, es decir, algo que deba ser recordado, y lo definitorio que sus páginas describen merece ser elevado a definitivo. Como dijera Zubiri, el hombre no es la conjunción de dos cosas, una realidad y un ideal, sino al revés: es una realidad que no puede ser real más que precisamente siendo ideal. El hombre es animal de ideales por y para ser animal de realidades. El sujeto capaz de ideales es lo que es 'realmente ideal'. Sin esto, no habría posibilidad alguna de tener un ideal ni de estar atraído por éste. El hombre no es una especie de animal de ideales por una especie de creación romántica de unas idealidades desde un fondo suyo espiritual, ni por una atracción extrínseca, sino que el hombre es el animal de ideales precisamente por y para poder ser animal de realidades.

Ahora bien, hay que ser honestos, digamos por tanto la entera verdad: convertir ideas vitales en ideales existenciales exige el rigor del concepto, la maduración de la idea, la reflexión crítica, el trabajo intelectual. Quien por impaciencia, pereza, o inercia pretende evitar el lento y penoso ejercicio del pensar, tampoco es buen personalista, por mucha fe de carbonero que ponga en el personalismo. El personalismo no es una moda, ni una marca. Es un símbolo, unas voces, una esperanza, sí; y precisamente por eso algo no apto para perezosos. Por eso escuecen estas certeras palabras: «El personalismo ha resultado vago y publicitario hasta más no poder. Está incluido en una política bienpensante cuyas intenciones son respetables, pero que nada tienen que ver con una investigación filosófica. El espíritu de investigación ha muerto en él: no es nada más que un eslogan. A veces deseo furiosamente renunciar a una etiqueta tan decepcionante y encontrarme solo, lo que por otra parte no cambiaría en nada mi situación, pues siempre me he mantenido un poco al margen de las escuelas, con las ventajas e inconvenientes que eso puede entrañar»⁶².

En esta tensión interactiva del hacer pensando y del pensar haciendo («pensar con las manos», decía Mounier) habrá quien esté más dotado o inclinado a lo uno o a la otro, pero nunca deberá menospreciar lo-uno-y-lo-otro: «Mounier, más que haber elaborado una filosofía técnica nueva y original, ha sido quien mejor ha cobrado conciencia en nuestra generación de la crisis de civilización y de las condiciones intelectuales, sociales y religiosas de su solución... Otros, como Maurice Nédoncelle, han construido una filosofía personalista más técnicamente elaborada, que no sólo estudia la reciprocidad de las conciencias, sino que también analiza la travesía de la naturaleza por el hombre, e incluso propone una profundización del sentido de las categorías en una óptica personalista»⁶³.

⁶² Nédoncelle, M: **Personne humaine et nature**, Aubier, París, 1963, p. 11

⁶³ Jean Lacroix: carta al entonces dogmático comunista Roger

6. El compromiso de la acción

Así que, contando con todo lo anterior,
- nada de abandonarse en las manos del destino como en la tragedia griega lacrimógena, ahora manipulada con el formato de un publicitario retorno de los brujos y de un reciclado de las meigas;

- nada de arrojarse a los brazos de la primera sirena que susurre pringosos cantos de acaramelada novedad excitante o esotérica, mágica, sectaria, ludopática, o crecepélica espectacularizadamente televisados por las cámaras y que son tomaduras de cabello;

- nada de rendirse ante la contingencia, que es cretina cuando un sujeto cretinizado la asume como solución de sus propios problemas. El azar no hará crecer un palmo nuestra propia estatura, de modo que el miedo a crecer asumiendo los propios pulsos y arrojándonos en los brazos de lo impersonal se traducirá en enanismo. No es el azar ni la lotería lo que va a enrumbar ninguna existencia, la vida se hace más intensa y profunda y humana en quien la trabaja. Cada cual será la imagen de su propio destino, es decir, de su propio laboreo, la huella de la labranza de su propio rostro⁶⁴. El destino se esculpe, y quien no esculpe su destino es escupido por el infortunio. No hay más destino que el que cada cual asume libre y solidariamente;

- nada de evasiones, cada ser humano, cada generación, cada pueblo se encuentran perennemente ante la misma alternativa: huir o buscar. Esperar que el «destino»

Garaudy, que éste reproduce en su libro **Perspectivas del hombre**. Ed. Fontanella, Barcelona, 1970, pp. 180-184

⁶⁴ «Píndaro, dirigiéndose a Hierón de Siracusa le dice. '¡Aprende a hacerte el que eres!' (Pítica, II, verso 131). Es consejo más profundo que el de 'conócete a ti mismo' contra el que se resolvía Carlyle diciendo que somos incognocibles para nosotros mismos, y sustituyéndole con este otro: '¡Conoce tu obra y llévala a cabo! Cuando uno se haya hecho el que ha de ser para siempre, que pueda decir como última palabra: '¡Quedo dicho!, y no 'queda dicho!. Quedo dicho yo» (Unamuno, M. de: **Aprende a hacerte el que eres**. In «Recuerdos e intimidades», 22-2-1924. Ed. Tebas, Madrid, 1975, p. 519). Esto está bien, pero sin olvidar -como se verá en capítulos siguientes- que nadie puede decir su palabra sobre sí mismo sin las demás personas. Y sin olvidar tampoco que «el pindárico 'sé el que eres' es el término del camino de vuelta, la meta que el poeta pretende alcanzar. Mas nadie logrará ser el que es, si antes no logra pensarse como no es» (Machado, A: **Abel Martín**. Ed. Losada, Madrid, 1980, p. 28).

solucione los problemas es sentarse a la puerta de la casa hasta que llegue el cortejo fúnebre;

- nada de mecanismos miticomágicos, amuletos, metempsícosis, psicofonías, licantropismos, cultos fetichistas (también el dinero puede ser fetichizante), pues sólo lo que sale del interior cambia el curso de la historia, sólo la causa que proviene de nosotros mismos contribuye más a nuestra felicidad que las que nacen de las cosas exteriores;

- nada de miedos, recordemos la voz del abuelo: «Estás perdiendo el ánimo; esto no me gusta. Defiéndete contra la tristeza, pues la tristeza envilece. Tienes que afirmar tu poder sobre ella. Si no, estás perdido»⁶⁵;

- nada de fariseísmo ante el compromiso: «El temor de ensuciarnos al tomar contacto con el contexto de la historia no es virtud, sino un medio de esquivar la virtud. Algunos parecen pensar que poner manos a lo real, a este universo concreto de las cosas y de las relaciones humanas en que el pecado existe y circula, es ya de por sí contraer pecado, como si el pecado se contrajera desde fuera y no desde dentro. Esto es purismo farisaico»⁶⁶.

Así pues, ¡a desalambrar, a construir, a construir como lo hacen las convicciones fuertes! «Tener convicciones fuertes -entre las que se ha de contar también la de no imponer nada a nadie- en una cultura hipotética es el verdadero heroísmo de nuestro tiempo. Se trata de negarse a derivar las propias convicciones de los consensos fácticos, de la moda y la opinión dominante. Un heroísmo así no es incompatible con la normalidad, es perfectamente democrático: lo único que no soporta es vivir de prestado, inercialmente, lo que equivaldría a no tomarse en serio la propia libertad»⁶⁷.

A construir como lo hacen las voluntades de aventura. El valor de las palabras resulta inversamente proporcional a la frecuencia de su repetición, a la reiteración de lo trivial y rutinario, a la continuidad vacía, a la creencia de que nada nuevo hay bajo el sol, a la nostalgia conformada con la tediosa beatitud de lo pretérito, a la suposición derrotista de que el futuro es una variante irrelevante de lo sido y la esperanza su recuerdo, sin azares ni riesgos, a una carrera inmota y sin resistencias: si el aburrimiento desvaloriza cuanto toca, el amor es una preferencia afirmativa: «La vida humana en su conjunto puede aparecer como una aventura sólo para quien recibe la sucesión de los días y las estaciones como un regalo, para quien

⁶⁵ Wiesel, E: **Las puertas del bosque**. Ed. Aguilar, Madrid, 1971

⁶⁶ Maritain, J: **El hombre y el Estado**. Ed. Encuentro, Madrid, 1983, p. 78

⁶⁷ Innerarity, D: **Libertad como pasión**. Eunsa, Pamplona, 1993, p. 47

descubre y agradece la diferencia de cada instante, para quien explora las posibilidades que ofrece el momento presente, sin permitir que su memoria se estanque en el pasado o su imaginación divague por un futuro cuya posibilidad no late entre las virtualidades del ahora»⁶⁸.

El personalismo comunitario está llamado no sólo a una «ontología combativa» (al final, sólo ideas si no es más que eso), sino a la acción callejera, porque es conciencia combativa. Las convicciones filosóficas, por su naturaleza, misma, han de expresarse en la esfera de la acción callejera. Distinguir tajantemente entre la actividad de luchador propagandista y la de filósofo profesional (como lo hiciera Bertrand Russell, por ejemplo) no es personalista.

«Die Deinen freilich können müssig ruhn,
Doch wer mir folgt hat immer was zu tun»
(Goethe)

«Los tuyos pueden descansar ociosos,
pero quien me siga tendrá siempre algo que
hacer».

La dinámica del personalismo comunitario «puede expresarse gerundialmente: el modo de ser es un modo que 'es', pero solamente siendo, es siendo. Sólo es actual aperturalmente. Cada determinación es una nueva fase de determinación, es decir, una modalización progrediente de un ser único. En esta unidad gerundial onto-dinámica es como se va constituyendo el ser humano. Ser es una ontodinámica gerundial. Más que integración es una 'integrificación': el ser humano va constituyéndose en su integridad. El ser es constitutivamente flexivo. El fundamento de la flexión temporal es la flexividad del ser. Por eso el dinamismo en que el ser consiste es una ontodinámica flexiva. La gerundialidad del ser es flexiva: mi ser 'va siendo así dando muchas vueltas', esto es, flexivamente. Las flexiones de mi ser ya no están determinadas de un modo directo, sino que para determinarlas nos es necesario dar el 'rodeo' de ir a 'la' realidad, para venir de ella a mí mismo. Ya no es 'flexión', sino más bien 'circunflexión'. Y lo que determina mi ser en este rodeo, en esta circunflexión, es justo la opción. La flexión de mi ser no queda ahora 'naturalmente' determinada, sino que se determina por mi opción»⁶⁹.

Si, como Mounier dijera, el personalismo es «perspectiva, método y exigencia», algunas preguntas continúan siendo inevitables para asumir el compromiso de la acción: ¿cuáles son las mediaciones, los puentes que llevan desde las exigencias teóricas a las prácticas, cómo articular discurso

⁶⁸ **Ibi**, p. 78

⁶⁹ Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 167-180

y acción para influir socialmente con un relieve o perfil diferenciado, cómo hacer a la vez ortodoxia y ortopraxia?

7. El personalismo, sistema abierto, árbol acogedor

Suele decirse que el personalismo no es un sistema, pues éste trata de comprender todo, incluso las acciones humanas, como efectos necesarios de otras causas últimas, excluyendo toda libertad creadora personal⁷⁰. Desde luego, tal sistema sería determinista, y por tanto incompatible con el personalismo. Pero el personalismo, que no quiere un sistematismo cuadrículado a toda costa (y menos aún a costa del existente concreto) no debe rechazar un discurso riguroso, y cuando decimos riguroso ya sabemos que estamos hablando de teórico-testimonial a la vez. Lo que importa, pues, no es si el personalismo es sistemático, sino si es riguroso. Y, desde mi punto de vista, el personalismo es una filosofía rigurosa. Por lo demás, ¿qué sistema filosófico carece de detractores, por muy sistemático y coherente que sea o se pretenda? Sistemática no quiere decir infalibilidad. Por último, ¿acaso no sirven ciertos manifiestos antisistemáticos (por muy sistemáticamente antisistemáticos que ellos mismos sean) de escudo para perezosos y pseudohermeneutas?

En su día Jean Lacroix escribió un libro titulado **El personalismo como antiideología**, defendiendo el carácter abierto y asistemático (es decir, no-ideológico) del personalismo. Aquella posición de Lacroix se resumía así: «Para sus adversarios, el personalismo no es más que una ideología; para sus defensores, una filosofía. En realidad, no es una cosa ni otra. Ciertamente, hay filosofías de inspiración más directamente personalista. Pero una inspiración no es una doctrina. ¿Se sigue de aquí que el personalismo no sea más que una ideología? Nuestra paradoja consiste en sostener que lejos de ser una ideología es la anti-ideología por excelencia»⁷¹. «El personalismo no es ideología ni filosofía. Para algunos, la respuesta correcta sería colocarle en la categoría ambigua de ideologías-antiideológicas en el sentido del existencialismo sartriano, por ejemplo. Para los marxistas, sería una mala ideología, una ideología hipócrita y de mala fe, fuente de lo que Nietzsche hubiera llamado buena conciencia de la mala conciencia. ¿Será entonces el personalismo una filosofía? Es lo

⁷⁰ Cfr. Domingo, A: **Un humanismo del siglo XX: el personalismo**. Ed. Cincel, Madrid, 1985

⁷¹ Lacroix, J: **Le personnalisme comme anti-idéologie**. PUF, París, 1972, p. 7. Yo mismo prologué la edición española (Guadiana Editorial). Cito el original por no disponer de la traducción.

que generalmente sostiene quien lo defiende. Semejante posición parece insostenible, cualquiera que sea la idea que se tenga de la filosofía. Desde la perspectiva marxista, el personalismo no podría ser más que una 'metafísica', en el sentido en que metafísica es sinónimo de ideología: no tiene carácter científico, y además no lo reivindica; no pretende descubrir las leyes generales de la naturaleza, de la historia, ni del pensamiento, ninguna ley. No es la 'filosofía dominante' de nuestro tiempo, no ha creado un medio cultural idéntico para todos. Desde nuestro punto de vista, en fin, que es el más tradicional de una filosofía reflexiva luego aplicada a la existencia, no se la podría tener por una filosofía. No presenta ninguno de los caracteres esenciales que definen técnicamente una actitud filosófica, y es conciliable con pensamientos muy diversos. Hay idealismos personalistas, como el de Laberthonière, existencialismos personalistas como el de Gabriel Marcel o de Berdiaev, incluso comunismos, y sobre todo anarquismos de tendencia personalista. Si se llama personalista a lo que hay de común en estas doctrinas -y otras- se llegaría a ese confusionismo integral que se llama espiritualismo o eclecticismo, y que es la negación de toda filosofía. Es sin duda esta despreocupación lo que explica el desprecio en que ha caído el personalismo entre muchos filósofos. Hay, pues, sólo filosofías de inspiración más directamente personalista, por cuanto privilegian la persona. Se las puede englobar a todas bajo el denominador común de personalistas, para abreviar y a condición de subrayar bien que se emplea por comodidad. Es lo que hizo Mounier en su 'Manifiesto al servicio del personalismo' en 1935»⁷².

Por nuestra parte, no compartimos estas afirmaciones de nuestro admirado Jean Lacroix, cuyas vacilaciones en este punto están a la vista cuando él mismo escribe: «el sistema auténtico no consiste en una reducción de todas las verdades a algunas fórmulas abstractas susceptibles de ser clasificadas, sino en la estructuración del conjunto de estas verdades en un todo coherente»⁷³ Y bien, ¿no está el personalismo estructurado en un todo coherente? Y, si lo está, ¿por qué no podría ser entendido como un sistema auténtico? Lacroix añade: «Un sistema filosófico no está contenido en unos cuantos principios, del mismo modo que el sistema matemático tampoco lo está en los postulados, axiomas y definiciones cuya deducción ignora el aprendiz de matemático. Es la interdependencia de las verdades lo que las hace sistemáticas, y no su grado de generalidad. El sistema no puede separarse de la corriente de pensamiento que le funda, del mismo modo que el cristianismo tampoco puede separar los medios del fin, el camino del punto de llegada. Además, la noción de sistema

⁷² **Ibi**, pp. 38-40

⁷³ Lacroix, J: **Marxismo, existencialismo, personalismo**. Ed. Fontanella, Barcelona, 1972, p. 70

implica unidad y estructuración, y el sistema es válido no solamente por el grado de unificación obtenida, sino por la riqueza, la abundancia y el valor de los elementos estructurados y unificados»⁷⁴. Ahora bien, si todas estas dimensiones las tiene o aspira a tenerlas el personalismo (entrelazado de verdades, máximo grado de generalidad, corriente de pensamiento subyacente, riqueza y abundancia), ¿por qué entonces no reclamar para sí o aspirar al grado de sistematicidad implícito en los presupuestos descritos?

Así las cosas, Lacroix termina cayendo en una contradicción explícita cuando afirma: «el personalismo conduce a un sistema abierto, por así decirlo. Y abierto en dos sentidos. Primero: no pudiendo ningún sistema agotar lo real en tanto que existente, es legítima la existencia de una multiplicidad que aporta al efecto perspectivas convergentes. Segundo: nuestro método de conocimiento no puede consistir en el procedimiento ecléctico de una yuxtaposición de sistemas diversos, para cuya comprensión sería necesario un sistema personal, sino que -siendo este sistema instrumento y no fin- debe siempre complementarse y perfeccionarse por una intususpección progresiva de lo real. Este sistema merece el nombre de creencia»⁷⁵.

¿Antiideología, sistema abierto, o creencia? Al final, Lacroix termina llamándolo... ¿filosofía!. «El personalismo es la filosofía que reintegra el conocimiento al conjunto de la actividad humana»⁷⁶. Como lo ha mostrado también Étienne Borne, «la paradoja del libro de Jean Lacroix es que, habiendo hecho una metafilosofía, podría haber probado con mucha fuerza que el personalismo es una filosofía auténtica. La separación es inevitable, y constata el destino de toda filosofía entre la intención del personalismo, que es la realización ecuménica y la presencia universalmente vivificante, y su realidad como discurso organizado que hace de él una doctrina entre las otras, discutida y discutidora, signo de contradicción tanto más irritante cuanto que por la afirmación de estos dos irreductibles -el sujeto personal y la universalidad humana- el personalismo es hoy la filosofía más amenazada por las ideologías objetivistas que tiranizan la inteligencia contemporánea, la más amenazada también por esos fanatismos, en el fondo escépticos, que reemplazan hoy el afrontamiento de las ideas por sicoanálisis descalificadores del otro»⁷⁷.

Hasta aquí el **an sit** del personalismo, su

⁷⁴ **Ibidem**

⁷⁵ **Ibi**, p. 87

⁷⁶ **Ibi**, p.132

⁷⁷ Borne, E: **L'ultrapersonnalisme de Jean Lacroix**. In *Le Monde*, 17/18-XII, 1972

árbol, su genealogía, su existencia. Veamos ahora el **quid sit**, es decir, su identidad: el capítulo siguiente, el tercero, apuesta por la subsistencia de la identidad personal; el cuarto entiende esa subsistencia como abierta o relacional; el quinto caracteriza la citada subsistencia relacional como amorosa; el sexto ve a la persona como amorosa relación subsistente abierta a Quien es su fundamento; el séptimo y último expone las exigencias que en la vida cotidiana conlleva dicha definición. Quien defiende argumentalmente estas caracterizaciones del ser personal y las asume vitalmente puede ser considerado personalista comunitario de pleno derecho, o mejor, de pleno deber.

CAPÍTULO III

LA PERSONA ES SUBSISTENCIA

1. La persona, sustancia individual de naturaleza racional

1.1. Cómo leer esta definición hoy sin ser demasiado críticos

El primer intento de acuñar una definición precisa de la persona se debe a Boecio (480-525); para quien la persona es **naturae rationalis individua substantia** (sustancia individual de naturaleza racional)⁷⁸. Poco después describirá Justiniano (527-565) a la persona desde un punto de vista más jurídico que ontológico, contradistinguiéndola de las cosas y del esclavo: los esclavos no son considerados en Grecia personas.

José Manzana explica con la máxima voluntad pedagógica la intención de la definición boeciana, razón por la que reproducimos íntegramente su largo texto, dividido por él mismo en seis puntos:

«1. Ser persona significa, ante todo, substancialidad: a) negativamente, no existir en otro; b) positivamente, ser en sí. Según la clasificación escolástica de las sustancias, la persona es sustancia primera -realidad individual de la que todo se predica sin que ella misma sea predicada de nada- y completa -que se basta a sí misma y no forma parte ni está ordenada a formar parte de un todo

⁷⁸ **De persona Christi et duabus naturis**, c.3.; PL 64, 1343 C. Retomando esta definición, «con el término **substantia** se excluye que los accidentes sean persona. Con el término **individua** que lo sean los géneros y especies sustanciales, pues no son individuales, sino abstractos. Por último, con la expresión **rationalis naturae** quedan fuera de la noción de persona los seres inertes, los vegetales y los animales. Pues, aunque sean sustancias individuales, sustancias primeras, o supuestos, por no ser racional su naturaleza no son personas. Por consiguiente, santo Tomás considera como equivalentes la definición de Boecio a la de **persona est suppositum rationali**, siendo el supuesto la sustancia primera de cualquier clase de naturaleza» (Forment, E: **Ser y persona**. Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1982, p. 19). Por lo demás, «el alma humana separada es una **pars**, es una parte del 'rationalis naturae humanae', de la naturaleza racional humana; es decir, es una parte del compuesto sustancial humano, no es el todo. Por ello, aún siendo sustancia, no es la sustancia completa» (**Ibi**, p.20), la cual sólo se da en el ser humano, en la persona.

envolvente-.

La substancia, por ser en-sí, es también esencialmente para-sí. Es afirmación plena de sí misma en el orden del ser y de la finalidad de la operación. La substancia constituye, por tanto, un 'mundo' en sí misma, una totalidad unitaria envolvente, cuyo centro sustentador es ella misma, en su ser más propio (ipseidad). Por ello toda substancia se afirma frente al mundo envolvente en que está ubicada y se constituye en un-otro-ser.

Este modo de ser substancial, que despunta ya en el ámbito de las cosas materiales, alcanza su grado supremo mundano en la substancialidad humana. En el hombre la autopoición y autoafirmación diferenciadora frente a lo que no sea él es ópticamente espiritual -superior a la autopoición organicobiológica- y se sabe y se quiere como tal. El hombre tiene la pasmosa capacidad de retrotraerse completamente a su centro viviente, en el que misteriosamente es él mismo, y en esta presencia-ante-sí, que constituye la primera persona (yo), afirmarse frente a toda dispersión 'mundana'; poseerse a sí mismo 'desde dentro' y en la inmediatez de ser él mismo su propia autopoición; esbozar, libremente, desde este centro inobjetivo e inaprehensible, el proyecto de su inserción en el mundo, que queda 'esquemático' por él como su posible campo de acción. Desde esta perspectiva, puede afirmarse no simplemente que la substancia espiritual es un mundo-en-sí, sino el mundo. Cada hombre no sabe de otro mundo, sino de aquel en que él mismo se ha encontrado y en el que se ha proyectado en la intencionalidad cognitiva y operativa.

Esta substancialidad humana es ontológicamente inalienable. No hay poder humano capaz de suprimirla. Y Dios mismo ha decidido no despojar de ella al hombre. Puede decirse que es el estilo del artífice, el sello en que Dios, absoluta Subsistencia, ha creado y signado al hombre.

Se comprende que santo Tomás afirme que la persona humana es 'perfectissimum in tota natura'. La personalidad humana es, en efecto, el modo más perfecto de ser en el orden natural, el modo más elevado de dominio sobre el mundo y el reflejo más perfecto del ser (aseidad) de Dios.

2. La substancialidad completa humana implica por sí misma la individualidad, vestigio de la esencial unicidad divina. La autopoición que el hombre tiene de sí mismo, en su yo reflexivamente transparente y volitivamente afirmado, sólo es concebible en la irrepitibilidad concreta de su singularidad, por la que es simplemente él. De ahí que, respecto a todo hombre singular, la pregunta '¿qué es?', debe ser sustituida como inadecuada por la personal '¿quién es?', pues la persona sólo tiene un único nombre propio irrepitible, y su designación no puede ser descriptiva o deductiva, sino indicativa, a semejanza de la señalización con el dedo índice (**aecceitas**). Esta indescriptibilidad de cada persona no

proviene de una extrema pobreza interior, a modo de las unidades de una serie numérica, cuyo valor depende del lugar que ocupa en la serie. La persona es indescriptible en razón de la unidad de integración, sin parangón con ninguna unidad sistemática reacional, en que posee su riqueza interior. El individuo es lo en-sí no dividido e indistinto (**quod est in se indistinctum [indivisum], ab aliis vero distinctum**). En razón de esta unidad de indistinción decían los escolásticos que el individuo era 'inefable', esto es, que se resistía a la dispersión distintiva de la palabra humana, aunque no a la de la palabra divina que, antes de la constitución del mundo, llamó a cada uno por su nombre. Desde la perspectiva creacionista, el último 'principio de individuación' es la voluntad individualmente creadora de Dios. En este llamamiento nominativo de Dios radica la delimitación de cada hombre individuo de todo lo que no es él mismo y la constitución en dignidad de su **aeceitas**.

3. Por ser subsistencia completa individual el hombre es incomunicable. Cada hombre es solo y todo de sí; solo se pertenece a sí mismo. Siempre y en todo caso es lo que es (**id quod est**). La persona humana es esencialmente 'inasumible' y nunca puede formar parte de un todo envolvente al que estaría firmemente ordenada. Por ello es esencialmente fin en sí misma.

4. Pero, entendida así la personalidad, ¿no sería imposible, o por lo menos 'antipersonal' toda auténtica vida comunitaria?

La inmanencia personal no es subjetividad cerrada en sí misma, sino en último término, puesto que el valor sólo se 'patentiza' en el ámbito interpersonal, estar en sí mismo en la presencia del otro; interioridad vivida y existencia ante un tú. La conciliación definitiva entre inmanencia personal, comunicación interpersonal, y absoluteidad del valor sólo se alcanzará mostrando cómo, en último término, el otro ante el cual el hombre ex-siste como persona es el Tú divino -subsistente Valor personal y centro del reino de los espíritus-.

5. Desde la perspectiva alcanzada, debe decirse que la persona, ontológica y psicológicamente, es unidad dialéctica de **esse in** («ser en») y **esse ad** («ser hacia») en que ambos momentos deben ser considerados igualmente originarios, sin que quede lugar para la cuestión de cuál es anterior. Sin **esse in** la personalidad queda retrotraída a un todo envolvente, en cuyo **continuum** el espíritu singular es un momento. Sin **esse ad** axiológico e interpersonal, el espíritu queda empobrecido en la abstracción de la individualidad, lo cual quiere decir que solamente en la comunicación personal, en que el otro está presente ante mí como persona, yo me realizo o ex-sisto como persona. Emmanuel Mounier ha dedicado especial atención a la determinación de los momentos de toda comunicación personal: salir de sí mismo, comprender la situación singular del otro,

tomar sobre sí su destino individual, entregarse a él en gratuidad y fidelidad. De ahí que el hombre deja necesariamente de ser persona cuando ignora al otro como persona. Esto es, si se cierra en sí mismo (egoísmo, individualismo), si intenta tratar al otro como cosa o como medio para afirmarse a sí mismo en él dominándole, buscando en él un simple reflejo de sus ideas (dogmatismo y sometimiento individual) o el cumplimiento de sus prescripciones (dictadura y servidumbre de la vida), poseyéndolo o utilizándole para el logro de sus fines económicos, sociales, políticos o 'materialmente' espirituales o religiosos; si se acerca a él no para 'asumirlo' en su situación irrepetible y cooperar en el desarrollo de su personalidad singular, sino para ajustarlo al engranaje de su 'empresa' o al sistema de su visión del mundo. Este es el elevado precio que debe pagarse por la despersonalización del otro. El hombre tiene el terrible poder, que Dios no lo ha querido para sí, de tratar al otro como cosa, pero solamente a costa de dejar de ser automáticamente persona él mismo y degradarse al estado biológico animal. Ni el poder, ni la gloria, ni una pretendida misión o institución de lo alto, son capaces en tal caso de liberarle de la animalidad en que él mismo se ha situado.

6. Ya hemos indicado cómo la comunicación interpersonal constitutiva de la personalidad de cada hombre es, en última instancia, presencia (ex-sistencia) ante la Persona divina. Todo hombre, así como está individualmente gobernado por Dios, está también individualmente ordenado a Dios como a su fin último»⁷⁹.

1.2. Cómo leer la misma definición, siendo justamente críticos

Expuesta la lectura que de Boecio hace José Manzana tratando de «salvarle» de las posibles críticas que desde nuestro siglo XXI más dinamicista y relacional podrían achacársele, vamos ahora a formular la necesaria crítica al modelo boeciano. Seguiremos la magistral exposición de Juan Luis Ruiz de la Peña, compartida hoy por casi todos⁸⁰.

⁷⁹ Manzana, J: **Dignidad de la persona en el mundo**. Lumen, 12, 1963, pp. 228-245

⁸⁰ En efecto, el esencialismo de la ontología griega pone en primer plano el sustantivo **substantia**, que es básico en la definición de Boecio de la persona, en la cual brillan por su ausencia la corporeidad junto con la relacionalidad: «la famosa definición de Boecio, tan influyente, ha partido de la noción aristotélica de **ousía** o **substantia**, pensada primariamente para las 'cosas', explicada siempre con los eternos ejemplos de la estatua y la cama, fundada en el viejo ideal griego de lo 'independiente' o suficiente, de lo 'separable' (**khoristón**). El que esa sustancia que llamamos 'persona' sea racional será sin

Las carencias de la posición boeciana serán repetidas por los filósofos posteriores: «Ricardo de San Víctor (que muere en el 1173)⁸¹ pretende distancirse de Boecio; a tal fin propone su propia definición: 'la persona es el existente de suyo con un modo singular de existencia racional'⁸². De este modo se deja caer la imparticipabilidad sustancial de la definición de Boecio (**individua substantia**), que la hacía inaplicable a las personas divinas, y se substituye por un más concreto **existens per se solum**; la persona es ubicada en el ámbito metafísico de la **ex-sistencia** (relación de origen), no de la esencia. Sin embargo se incurre de nuevo en un sensible silenciamiento de cualquier otra relación que no sea la de origen (la persona **sistit ex**, es a partir de otro) y, lo que es peor, el **per se solum** acentúa muy poco felizmente la sensación de autosuficiencia e incomunicabilidad de la persona así definida, de la que además continúa también ausente la dimensión corpórea.

Con Tomás de Aquino, la línea iniciada por Boecio se consolida. En su definición de persona es capital la noción de subsistencia: por tal se entiende aquella realidad que existe en y por sí, no en otra⁸³. Esta es la definición que el Angélico empleará en lugar de la boeciana **individua substantia**; persona es 'lo más perfecto de toda la naturaleza, a saber, el ser subsistente en una naturaleza racional'⁸⁴.

duda importante, pero no lo suficiente para reobrar sobre ese carácter de la **ousía** y modificar su modo de ser, su manera de realidad. La persona es una **hypóstasis** o **suppositum** como los demás, sólo que de naturaleza racional» (Marías, J: **Antropología metafísica**, Alianza Ed. Madrid, 1970, p. 41).

⁸¹ También lo dice Zubiri: «La segunda definición -que en el fondo se reduce a la de Boecio- es la célebre definición de Ricardo de San Víctor: persona es la existencia incomunicable de una naturaleza intelectual. Ha llamado **ex-sistere** a 'estar fuera del principio que lo ha producido'. No olvidemos que la definición de Ricardo de San Víctor es una definición hecha para ser referida a la Trinidad, en la que el Hijo sale evidentemente del Padre, y en la que la personalidad de cada una de las personas está constituida por referencia a las otras. Pero, en cuanto se refiere a la incomunicabilidad, Ricardo de San Víctor alude nuevamente a las sustancias» (Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Alianza Ed, Madrid, 1986, p. 120).

⁸² **persona est existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum (De Trinitate, IV, 21-22; PL 196, 944-947)**

⁸³ **Summa Theol. I, q.29, a.2**

⁸⁴ **subsistens in rationali natura. Ibid, a.3**

Una consecuencia indeseable de esta concepción de persona es la exclusión explícita de la relación como constitutivo de la persona humana. Tomás afirma enfáticamente que lo que distingue y personaliza a las personas divinas es precisamente la relación⁸⁵. Pero no ocurre lo mismo con las criaturas; en éstas, el principio diversificador, la individuación, procede no de la relación, sino de la **materia signata quantitate** (materia cuantificada). De donde se sigue que, 'aunque en la significación de la persona divina se contenga la relación', ésta no se incluye 'en la significación de la persona angélica o humana'⁸⁶.

En el fondo de esta posición late el viejo prejuicio aristotélico contra la relación; ésta es accidente, no sustancia; mal puede, pues, constituir 'lo más perfecto de toda la naturaleza', es decir, la persona. En Dios, por el contrario, las relaciones son subsistentes, lo que permite a Tomás afirmar que 'las personas (divinas) son las mismas relaciones subsistentes'⁸⁷. Al aquinatense no parece preocuparle mucho la objeción obvia a que se presta cuando acaba de proponer: que está modificando la noción definida cuando la aplica a Dios y cuando la aplica al hombre. Su respuesta es bien lacónica: no sólo es lícita la modificación, sino obligada, habida cuenta de que 'nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas'⁸⁸.

La definición de Duns Escoto está más próxima a Ricardo de San Víctor que a Boecio: 'persona es la sustancia incomunicable de naturaleza racional'⁸⁹. A su juicio, el acento de la definición debe recaer en la incomunicabilidad; mientras que la naturaleza es comunicable, la persona es incomunicable. Con esta distinción pretende Escoto salvaguardar la singularidad e irrepetibilidad de la persona individual, así como su autonomía e independencia ontológica; es sintomático al respecto que, hablando de la razón formal de la persona, se parece dar por entendida la sinonimia entre 'comunicabilidad' y 'dependencia'; la naturaleza -escribe nuestro teólogo- es personalizada por 'la negación de la comunicabilidad o dependencia'⁹⁰.

Esta acotación de Escoto es importante, pues ilumina retrospectivamente la tenaz insistencia con que las definiciones medievales enfatizan lo sustancial sobre lo

⁸⁵ **Summa Theol.** I, q.40, a.2

⁸⁶ **Summa Theol.** I, q.29, a.4 ad 4

⁸⁷ **Summa Theol.** I, q.40, a.2 ad 1

⁸⁸ **Summa Theol.** I, q.29, a.4 ad 4.

⁸⁹ **Lectura** I, dist. 2, pars 2, q.1-4

⁹⁰ **Quaest. quodl.**, q.19, a.3, n.63

relacional. Detrás de esta reiteración está, ante todo, la necesidad de diferenciar nítidamente al hombre -entidad única e irreplicable en su concreta singularidad- de los animales y las cosas. Y además, el afán de dotar a la razón de persona de una consistencia propia -lo que hoy llamaríamos mismidad-, sin la que el ser personal corre el riesgo de desvanecerse en la oquedad de un puro actualismo relativo. Sin un fondo óntico duro y compacto, el sujeto de relaciones se difumina en mera encrucijada de encuentros o nudo de la trama, en objeto pasivo, y no sujeto activo, de las relaciones. La comunicación interpersonal sólo es posible sobre la base de una 'existencia independiente', de una 'substancia' o una 'subsistencia', es decir, sobre el momento de la autoposición del propio ser. La persona se dará únicamente allí donde 'el ser esté en sí mismo y disponga de sí mismo. **Persona** significa que en mi ser mismo no puedo, en último término, ser poseído por ninguna otra instancia, sino que me pertenezco a mí' (Guardini). Expresado en términos zubirianos: la razón de persona se constituye por la 'suidad'; es persona la realidad subsistente 'en la medida en que esta realidad es suya'⁹¹.

Dicho lo cual, es menester añadir: aunque el supuesto previo o la condición de posibilidad de la persona sea el ser-en-sí de la subsistencia y la autoposición, no es esto **solo** lo que la especifica como tal. El olvido de la dimensión relacional tenía que desembocar en una concepción solipsista del hombre como sujeto clausurado en su propia suficiencia»⁹².

2. De la sustancialidad a la substantividad de la realidad personal

Hasta aquí la crítica a la sustancia boeciana y a sus herederos tomistas y no tomistas. Obviamente, dentro del tomismo, como en cualquier sistema, también hay dogmáticos que no aceptarán ninguna crítica a santo Tomás; sin embargo los tomistas serios no dejan de reconocer las insuficiencias dichas: «En la consideración primera y fundamental, el hombre-persona debe identificarse, en cierta manera, con el soporte óntico. La persona es un hombre concreto, la **individua substantia** de la definición de Boecio. Lo concreto equivale a lo único, o, en cualquier caso, a lo individualizado. El concepto de 'persona' tiene un contenido más inclusivo que el concepto de 'individual', lo mismo que la

⁹¹ Zubiri, X: **El hombre y Dios**, Alianza Ed. Madrid, 1988, p.49

⁹² Ruiz de la Peña, J.L: **Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental**. Ed. Sal Terrae, Santander, 1988, pp. 158-161

persona es más que la naturaleza individualizada. La persona es un individuo cuya naturaleza es racional -según la definición completa de Boecio: **persona est rationalis naturae individua substantia** (la persona es sustancia individual de naturaleza racional). Sin embargo, desde nuestro punto de vista, parece claro que ni el concepto de 'naturaleza racional', ni el de su individualización parecen expresar plenamente la totalidad específica expresada por el concepto de 'persona'. La totalidad de que hablamos aquí parece ser algo que es único en un sentido muy especial más que concreto. En la práctica habitual, podemos sustituir 'persona' por el sencillo 'alguien'. Sirve como resumen semántico perfecto por las connotaciones inmediatas que suscita en la mente, y, con ellas, la yuxtaposición y contraste con 'algo'. Cuando se identifica a la persona con su soporte óptico, en ese mismo momento resulta necesario tener en cuenta la diferencia que distingue 'alguien' de 'algo'»⁹³.

En resumen: como acabamos de repetir, Boecio habló de sustancia en unos términos que hoy no nos resultan satisfactorios; sin embargo, un personalismo estricto no puede prescindir de la permanencia e identidad del yo personal, por tanto la cuestión es: ¿cómo hablar de esta permanencia e identidad de forma satisfactoria? Aquí los personalistas siguen vías diversas, modelos diferentes. Veamos algunos.

3. El modelo zubiriano

3.1. La substantividad personal

Según Zubiri, «La persona en cuanto tal está constituida por el carácter **subsistente** de la realidad»⁹⁴. Subsistente no quiere decir consistente, pues «si yo percibo a distancia una cosa que no sé bien lo que es, pero la percibo como una cosa distinta de las otras, en tal caso la percibo como subsistente sin percibirla bien como **consistente**. Percibo una cosa distinta de las demás, aunque no discierna bien en qué consiste. Tengo en cierto modo una clara percepción de la subsistencia en una turbia percepción de la consistencia»⁹⁵. A su vez, «los dos momentos de consistencia y de subsistencia van unidos en el concepto de **sustantividad**. Yo concibo la subsistencia no desde la sustancialidad, sino desde la sustantividad; desde la sustantividad, la subsistencia es **suidad**»⁹⁶.

Ahora bien, ¿en qué «consiste» esa realidad

⁹³ Wojtyła, K: **Persona y acción**. BAC, 1982, pp. 89-90

⁹⁴ Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Alianza, Madrid, 1986, p. 122

⁹⁵ **Ibi**, p.116

«subsistente», «consistente», «sustantiva», y «suya» propia de la persona? En ser -como dijeron los clásicos- indivisa en sí y separada respecto de todo lo demás, realidad irreductible frente a las demás realidades. Pero no basta con que la subsistencia sea clausurada y total; es menester que se pertenezca a sí misma, que sea **suidad**, y a ésta pertenece, entre otras notas esenciales, la **inteligencia**, la apertura a lo real. totalidad separada de todo lo demás, y a la vez abierta a todo, la persona se **autoposee**. No hay ninguna realidad física que cumpla con la condición de ser indivisa en sí y estar dividida de todo lo demás. El cosmos no es un separado porque, aunque hubiera muchos cosmos, carecerían de toda relación; «no serían ni siquiera 'otros': no hay división respecto de los demás. El conjunto del universo ni es individual ni deja de serlo. La realidad dotada de inteligencia es la única realidad perfectamente subsistente, porque es la única que cumple la triple condición de ser clausurada, de ser total, y de ser una esencia que se posee a sí misma en forma de esencia abierta»⁹⁷.

El subsistente humano posee inteligencia, en virtud de la cual se enfrenta -o puede enfrentarse- con el resto de la realidad y hasta con la suya propia. Precisamente porque la inteligencia al inteligir puede serlo todo, se encuentra separada y distante de todo lo demás; pero a la vez, al inteligir una cosa, cointelige su propia realidad, revierte sobre sí, se posee a sí misma como realidad y de este modo se encuentra la persona con un cierto carácter de totalidad respecto de todo lo demás y respecto de sí misma: se posee a sí misma, es **suya**: «el hombre es persona, y lo más radical de la persona es precisamente la capacidad para poseerse a sí misma. En tanto que persona, el individuo humano es 'suyo', y a esta peculiaridad física y metafísica llama Zubiri **suidad**»⁹⁸.

3.2. El yo como autorreferencia sustantiva

Gracias a la inteligencia, pues, la persona es una esencia abierta a toda realidad ajena y a la propia, teniendo por ello la posibilidad de ser un «para sí». A la inteligencia le corresponde «la conversión del 'medio' en 'mundo', y la posibilidad de autorreferencia que expresan los términos 'me' ('me gusta', 'me interesa'), 'mi' ('en mí', 'mi cuerpo') y de modo supremo el pronombre 'yo' ('soy yo', 'yo sé quién soy'). La suidad, pues, es fundamento de possibilitación de uno mismo y de las cosas; por tanto, de la invención de proyectos para ser uno de otro modo sin dejar de ser él mismo

⁹⁶ **Ibi**, p. 115

⁹⁷ Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Alianza, Madrid, 1986, pp. 116-120

⁹⁸ Laín, P: **Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida**. Ediciones Nobel, Oviedo, 1999, p. 43

-idem, sed aliter- o para que las cosas lleguen a ser algo que pueden ser y todavía no son»⁹⁹.

3.3. Persona: personalidad y personeidad

Definido el yo como autorreferencia sustantiva de la persona, debemos dar un paso más distinguiendo entre personalidad y personeidad: la personalidad son las formas concretas que en cada circunstancia de la vida va adoptando la persona misma, la persona en su mismidad o personeidad.

Por lo tanto, la **personalidad** es «un modo de ser, es la figura de lo que la realidad humana va haciendo de sí misma a lo largo de la vida. La personalidad se va haciendo o deshaciendo, e incluso rehaciendo. No es algo de que se parte.

La personalidad es modulación de la **personabilidad**, pues el hombre no sólo ejecuta unos actos, sino que en una o en otra forma se los apropia. Esa personalidad tiene ciertos caracteres. En primer lugar, una cierta estabilidad; si no la hubiera, nos encontraríamos en un caso patológico. Pero esas disociaciones de la personalidad no tienen nada que ver con la personeidad, sino con la personalidad. Porque el hombre que, como subsistente, siempre

⁹⁹ Laín, P: **Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida**. Ediciones Nobel, Oviedo, 1999, pp. 43-44. Digámoslo con las palabras mismas de Zubiri: «La forma primaria y radical como el subsistente se actualiza es la del **me**: **me** encuentro bien, **me** encuentro ante un cuadro, etc. Solamente cuando el hombre se encuentra no absorto, queda su subsistencia actualizada en una segunda forma, en una especie de fuero interno que es justamente el **mí**. Bien entendido que no habría **mí** sin **me**. Y solamente cuando este **mí** de una o de otra manera, y por las razones que sea, se enfrenta con el todo de la realidad, entonces es cuando ese **mí** se eleva a la condición de un **yo**. El **yo** presupone el **mí** y lo lleva como ingrediente suyo. El **mí** presupone el **me** y lo lleva a su vez como ingrediente suyo. En cierto modo **yo me** estoy siendo como **mí**. En el más modesto y elemental de los actos ejecutados por un yo hay un yo que lo ejecuta. El mero hecho de pronunciar enfáticamente el pronombre da a entender lo que sentimos, a saber, que el subsistente está por encima de los actos que ejecuta. No es ninguna estructura oculta y misteriosa. «El yo no es mi personeidad, sino mi personalidad. El yo es el modo supremo del ser humano: soy yo. Mi forma de realidad no sólo es mía, sino que es 'la mía propia' frente a otra cualquiera. Yo no es mi realidad sustantiva, sino mi ser. El yo es la actualidad de mi realidad personal en el mundo. Yo no soy mi vida, sino que mi vida es la 'yoización' de mi realidad» (Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Alianza, Madrid, 1986, pp. 160-161).

es el mismo, nunca es lo mismo¹⁰⁰. Y aquello en que nunca es lo mismo puede romper su estabilidad. Puede haber causas en virtud de las cuales el hombre puede tener simultánea o sucesivamente distintas personalidades. La personalidad es la figura real y efectiva que una persona subsistente, en el decurso de sus actos, ha ido cobrando a lo largo de su vida: es la figura de lo que el subsistente ha hecho de sí mismo. Es una **figura animi** más que una **forma mentis**. Apropriados los actos por el hombre, realidad subsistente, la forma concreta de su apropiación la confiere precisamente una figura»¹⁰¹.

Respecto a sus actos, la persona humana tiene una triple función. En primer lugar, tiene unas dotes, gracias a las cuales es el **agente** natural de sus actos: anda, come, ve, piensa, siente, quiere.

Hay otra dimensión por la cual el hombre es **autor** de sus actos. El animal no es autor de sus actos, el hombre sí; no de todos, por lo menos en el sentido de libres, pero sí autor en un sentido eminente, cuando opta no sólo por unos actos o por otros, sino sobre todo por una u otra manera de ser.

El hombre se encuentra en unas determinadas circunstancias históricas, sociales, biográficas, en virtud de las cuales decimos que al hombre le ha tocado un cierto papel en la vida. Eso no es ser ni agente, ni autor; es ser **actor** de una vida. Y, en la medida en que la vida está afectada por esa dimensión de actor, el hombre no es dueño de ella¹⁰².

Pero, según habíamos apuntado arriba, la personalidad del yo no es la personeidad. El yo, dice Zubiri, no es mi personeidad, sino mi personalidad. Aunque no sepa decir yo, aunque su personalidad no sea yoica, «el oligofrénico es persona; el concebido, antes de nacer es persona. Son tan personas como cualquiera de nosotros. Sería imposible que tuviera personalidad quien no fuera ya estructuralmente persona. Y, sin embargo, no se deja de ser persona porque ésta hubiera dejado de tener tales o cuales vicisitudes y haya tenido otras distintas. A este carácter estructural de la persona lo denomino **personeidad**, a diferencia de la **personalidad**»¹⁰³.

Resumiendo: el modo de realidad de la

¹⁰⁰ «El ejecutante es un subsistente y por ello en todo acto se coactualiza, junto al contenido, el carácter subsistente del que ejecuta el acto. De aquí que el subsistente sea siempre el mismo: en cambio, aquello que hace es siempre distinto inexorablemente, nunca es lo mismo».

¹⁰¹ Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Alianza, Madrid, 1986, pp. 127-128

¹⁰² **Ibi**, pp. 124-126

¹⁰³ **Ibi**, p. 113

sustantividad humana es personeidad; dicho de otra manera, personeidad es suidad. En consecuencia, la personeidad no es un acto ni un sistema de actos, sino que es forma de realidad humana, ejecute o no ejecute actos, y en todo caso es 'anterior' a su ejecución.

He ahí, pues, muy sumariamente resumidas, algunas de las aportaciones de Zubiri a la cuestión de la identidad personal que nos está ocupando. No las damos por definitivas, pues en este punto nadie podría sentar cátedra; sin embargo, no deberíamos desconocerlas a estas alturas de la historia.

Pasemos, pues, ahora a la segunda de las aportaciones que queremos traer a escena, la de un neotomista cualificado, Karol Wojtyła. Seguimos advirtiéndolo a nuestros lectores y lectoras que, aunque se haga un gran esfuerzo por explicar con claridad estas cuestiones, no dejan de ser sumamente complejas. Desde aquí agradecemos el esfuerzo correlativo por entenderlas: tan importante como entender es querer entender, esforzarse por entender.

4. El modelo wojtyliano

4.1. Algunos precedentes

«Yo recuerdo, yo entiendo, yo amo por estas tres facultades, aunque no soy ni memoria, ni inteligencia, ni amor, sino que las poseo. Esto puede decirlo cualquier persona que posea esas tres facultades, pues la persona no es estas tres facultades»¹⁰⁴. Contra lo que hubiera podido decir Hume¹⁰⁵, lo que afirma san Agustín es que sumando las tres facultades no obtenemos un yo; es al revés: sólo porque tenemos un yo, podemos ejercer armoniosamente esas tres facultades. Esto mismo ha sido sostenido por numerosos autores¹⁰⁶, entre los que destaca Maine de Birán¹⁰⁷, cuyo pensamiento se resume en su «quiero, luego existo»¹⁰⁸: el yo (el **sens intime**) es el poder de volición

¹⁰⁴ San Agustín: **De Trinitate**, XV, 22

¹⁰⁵ Cfr. Díaz, C: **La persona como don**. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001

¹⁰⁶ Entre ellos Pascal, John Henry Newmann, Jean Ravaisson, Alphonse Gratry (estudiado tempranamente por Julián Marías), Léon Ollé-Laprune (1839-1898), etc. Cfr. Frondizi, R: **Sustancia y función en el problema del yo**. Ed. Losada, Buenos Aires, 1952

¹⁰⁷ Para sus datos personales, cfr. Maine de Biran: **Autobiografía**. Ed. Aguilar, Madrid, 1955

¹⁰⁸ **volò ergo sum (je veux, j'agisse, donc je suis)**. Cfr.

que se manifiesta a través del esfuerzo muscular voluntario. Pero ¿por qué no es intermitente el yo, por qué no está presente tan sólo en el momento en que realizamos el esfuerzo voluntario? Porque ese esfuerzo, aunque se ejerza involuntariamente, está siempre presente, persiste al menos como causa virtual, incluso cuando no se tenga conciencia actual de su eficiencia causal. Es un yo-causante cuando es voluntariamente activo, y un yo-resistente a las influencias ajenas; también en este caso el yo se autopercibe como un poder o fuerza activa que encuentra una serie de resistencias, como un yo idéntico en cuanto que es un yo en relación con el mismo organismo: ese yo nouménico o invisible existe¹⁰⁹.

A modo de simple referencia recordamos que también Fichte expresó esto con su idea del yo puro como actividad, y otro tanto hizo Schelling con su teoría de un acto de voluntad básico o decisión primitiva que se expresa en decisiones particulares¹¹⁰.

En similar dirección, Maurice Blondel ha distinguido entre la aspiración básica (condición de todos los actos de la voluntad) que quiere distintos fines u objetos finitos sin poder hallar nunca satisfacción total en ninguno de ellos, sino tendiendo siempre a rebasarlos, a la que denomina «voluntad que quiere» (**volonté voulante**), la cual es un movimiento común a toda voluntad, y la «voluntad querida» (**volonté voulue**). Según Blondel, la actividad total del sujeto humano sólo es comprensible en los términos de una orientación a un absoluto trascendente, al infinito como meta última de la voluntad. En la acción humana se muestra no sólo la existencia del yo, sino incluso la existencia de Dios: «en lugar de buscar lo necesario fuera de lo contingente, como un término ulterior, lo encuentra en lo contingente mismo como una realidad ya presente. En lugar de convertirlo en un soporte trascendente

Ricoeur, P: **Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire**. Aubier, París, 1950, y su continuación **Finitude et culpabilité** (hay traducción en Ed. Taurus, Madrid, 1969)

¹⁰⁹ Cfr. Coreth-Neidl-Pfligersdorffer: **Filosofía cristiana**. I. Ed. Encuentro, Madrid, 1993, pp. 423 ss

¹¹⁰ Cfr. Santayana, G: **El egotismo en la filosofía alemana**. Ed. Imán, Buenos Aires, 1942. Léon Ollé-Laprune (1839-1898) subraya el gran papel de la voluntad en toda actividad cognoscitiva: se piensa con la totalidad del propio ser: el **asentimiento** (**asentiment**) de la razón no sería nada sin el **consentimiento** (**consentement**) voluntario que se le añade; muchas veces el reconocimiento efectivo de lo verdadero se ve impedido por la falta de una disposición de la voluntad: una persona puede rehusarse a reconocer o aceptar una obligación moral por falta de las disposiciones volitivas requeridas.

pero exterior, descubre que es inmanente al corazón mismo de todo lo que existe. En lugar de probar simplemente la imposibilidad de afirmar lo contingente solo, se prueba la imposibilidad de negar lo necesario que lo fundamenta. En lugar de decir 'ya que en un momento nada existe, eternamente nada existirá', se llega a esta conclusión: 'puesto que algo existe, el único necesario existe eternamente'. En lugar de apoyarse sobre la ficción de un ideal necesario, se apoya sobre la necesidad misma de lo real»¹¹¹.

4.2. La exigencia de una identidad personal permanente y activa

Pues bien, de una forma sistemática ha sido Karol Wojtyła quien ha asumido estas posiciones. En efecto, la persona no es la conciencia, pues si la persona se identificase con su conciencia, todos sub-viviríamos o sub-existiríamos en las horas de la sub-conciencia onírica o de cualquier otro tipo: «En un nivel consciente se interrumpe, por ejemplo, durante el sueño; sin embargo el hombre sigue siempre en su propia compañía, y, por lo mismo, la experiencia que tiene de sí mismo se puede considerar, en uno u otro sentido, como una realidad continua»¹¹². Nosotros experimentamos a la persona en cuanto tal porque realiza acciones¹¹³, tanto físicas como reflexivas¹¹⁴, pues «la persona está en el origen de los valores morales igual que en su resultado final»¹¹⁵. En definitiva, «la acción humana aparece como acto humano o más exactamente como acto voluntario; dicha acción es concreción del dinamismo propio del hombre en cuanto que su actuación se puede conformar a la libre voluntad»¹¹⁶. Por eso «la conciencia de realizar un

¹¹¹ **La acción**. BAC, Madrid, 1996, p. 391. «El orden entero de la naturaleza viene a ser necesariamente un garante de aquello que lo sobrepasa. La necesidad relativa de lo contingente nos revela la necesidad absoluta de lo necesario» (**Ibi**, p. 392).

La misma idea se halla asimismo presente en la apologética de Lucien Laberthonnière (1860-1932), para quien, así como ninguna existencia se demuestra, así tampoco se demuestra que Dios existe, pues ya en el mismo buscarle se le halla; es más, se le busca porque ya se le ha hallado, sólo porque está presente y activo en la conciencia que de nosotros mismos tenemos.

¹¹² Wojtyła, K: **Persona y acción**. BAC, Madrid, 1982, p. 3.

¹¹³ **Ibi**, pp. 13 y 33.

¹¹⁴ **Ibi**, p. 23.

¹¹⁵ **Ibi**, p. 15.

¹¹⁶ **Ibi**, pp. 32-34.

determinado acto, de ser autor de ese acto, lleva consigo el sentido de responsabilidad por el valor moral de este acto. Me vivo, pues, a mí mismo, a mi propia persona, como causa eficiente del bien o del mal de mi propia persona. El valor ético refuerza el sentido del vínculo que se da entre acto y persona»¹¹⁷.

Realidad profunda y permanente, la persona aparece a la vez como sujeto de la acción, por cuanto pone el acto de ser, y como objeto de la acción, por cuanto registra en sí el efecto del acto que ella misma realiza, mejorando (y en el caso negativo empeorando) la realidad personal óptica y axiológica convergente (el ser y el bien son convertibles), pues la verdad del ser se revela sólo al ser humano dirigido interiormente hacia el bien.

La persona se manifiesta con el dinamismo de su acción volente, y en este sentido Wojtyla se reconoce heredero de la tradición. Si los filósofos escolásticos medievales denominaban **finis cui** al sujeto que desea, **finis qui** al objeto deseado, y **finis quo** a su obtención, afirmando que los tres fines resultan inseparables en la acción que es autodeterminada, es decir, personal, también Karl Wojtyla afirma que la acción volitiva personal entraña la autoposesión, de ahí que «no faltara razón a los filósofos medievales cuando expresaban esta relación con la frase **persona est sui iuris**»¹¹⁸. La autodeterminación y autogobierno seposidente del «yo quiero» (u otras análogas) «constituye el más simple hecho empírico en el que se manifiesta la causalidad del 'yo' personal»¹¹⁹, su «inalienabilidad (**incommunicabilitas**)»¹²⁰.

Ahora bien, la voluntad no es enemiga de la razón, antes al contrario no puede sino ser dirigida por la función rectora del conocimiento, por «el autoconocimiento, junto con todo el conocimiento que el hombre tiene de la realidad existente: nada puede ser objeto de la voluntad si no es algo conocido»¹²¹. «Razón y voluntad cooperan estrechamente

¹¹⁷ Wojtyla, K: **Il problema del distacco dell'esperienza dall'atto nell'etica nel contesto del pensiero di Kant e Scheler**. CSEO, Bologna, 1980, p. 69

¹¹⁸ **Ibi**, p. 124.

¹¹⁹ **Il problema della volontà nell'analisi dell'atto etico**. In «I fondamenti dell'ordine etico» cit. p. 59.

¹²⁰ **Persona y acción**. BAC, Madrid, 1982, p. 125.

¹²¹ Wojtyla, K: **Il ruolo dirigente o ausiliario della ragione nell'etica nel contesto del pensiero di Tomaso d'Aquino, Hume, e Kant**. In «I fondamenti dell'ordine etico» cit, p. 92. Lo

entre sí: la voluntad quiere que la razón conozca y la razón comprende que la voluntad quiere y comprende lo que ella quiere. El resultado de esta estricta cooperación es que la verdad y el bien se compenetran: cuando la razón comprende que la voluntad quiere un bien, y tanto más cuando constata que alguna cosa es un bien, entonces el bien, como objeto de la razón, deviene una cierta verdad»¹²². El anticognitvismo irracionalista y emotivista es incapaz de garantizar ningún proyecto en libertad¹²³.

Y, dado que en esta voluntariedad «el hombre no sólo actúa conscientemente, sino que tiene también conocimiento tanto del hecho de que está actuando como del hecho de que es él quien está actuando, por ello tiene conocimiento de la acción, así como de la persona en su interrelación dinámica. Su conocimiento es simultáneo del obrar consciente y, por así decirlo, lo acompaña. Pero se da también antes y después. Tiene su propia continuidad y su propia identidad, independientemente de la continuidad y la identidad de cualquier acción concreta. La conciencia acompaña y refleja la acción durante el tiempo en que se está realizando; una vez ejecutada la acción, la conciencia sigue reflejándola, aunque, lógicamente, ya no la acompaña. La persona, en cierta forma, está constituida también por la conciencia y a través de la conciencia (pero no «en la conciencia» y no únicamente «en la conciencia»). La continuidad e identidad de la conciencia refleja y condiciona la continuidad e identidad de la persona»¹²⁴. Así las cosas, la continuidad es el soporte básico de toda causalidad: «la experiencia de la unidad e identidad del **ego** precede objetivamente y es más fundamental que la distinción experiencial entre actuar y ocurrir, entre la eficacia y no-eficacia del yo. La causalidad personal está contenida en el hecho de tener la experiencia de la eficacia del **ego** concreto, pero únicamente cuando actúa el hombre»¹²⁵.

En resumen: los hechos cognoscitivos de que tenemos conciencia remiten a la autoconciencia, y ésta por su parte al **ego**: «Debido al autoconocimiento, la conciencia puede reflejar las acciones y sus relaciones con el **ego**. Sin él, la conciencia se vería privada de los significados referidos al yo del hombre en cuanto objeto de conocimiento directo, y

mismo en **Il fondamento metafisico e fenomenologico della norma morale sulla base delle concezioni di Tommaso d'Aquino e di Max Scheler**. Ibi, pp. 107 ss).

¹²² Ibi p. 133.

¹²³ Ibi, p. 137.

¹²⁴ Ibi, pp. 38-39.

¹²⁵ Ibi, p. 98.

existiría entonces como si estuviera suspendida en el vacío. El autoconocimiento tiene como objeto no sólo la persona y la acción, sino también la persona en cuanto que tiene conocimiento de sí misma y de su acción»¹²⁶. El ego no es un mero espectador pasivo, : «cuando actúo, es imposible negar que aquel que actúa es simultáneamente aquel en quien ocurre algo. El ser humano es una unidad dinámica, sujeto dinámico»¹²⁷.

Todo lo cual conduce a la consideración de la persona como **suppositum** o soporte óntico, ese término que ya habíamos visto aparecer en las páginas anteriores. Etimológicamente, la palabra «suppositum» se refiere a algo que se pone o coloca debajo (**sub-ponere, sub-positum**), que es subyacente. Esta es la forma en que -dicho con terminología espacializadora y por tanto bastante inexacta- el hombre está «por debajo» de todas sus acciones y de todo lo que ocurre en él: «el 'suppositum' indica el hecho mismo de ser el sujeto o el hecho de que el sujeto es un ser. El sujeto en cuanto ser está por debajo o sirve de soporte de toda estructura dinámica, de todo lo que se hace u ocurre, de toda eficacia y subjetividad. Es un ser real, el hombre-ser que existe realmente y, por tanto, actúa también realmente. Entre la existencia y la actuación se da una relación estricta. En terminología filosófica, esto se ha formulado con la frase 'el obrar sigue al ser'»¹²⁸.

Por lo demás, insistamos, lo que **subyace** no es una mera realidad física, una especie de atlante que llevase sobre sus hombros a la persona: es la realidad personal misma. Puede que más de un malentendido entre partidarios y detractores de esta **subyacencia** se deba a que los últimos hayan podido pensar que se quería defender una subyacencia de tipo meramente físico, por tanto inobservable al microscopio, algo parecido a la materia prima de Aristóteles¹²⁹.

¹²⁶ **Ibi**, pp. 45-46.

¹²⁷ **Ibi**, p. 8.

¹²⁸ **Ibi**, p. 89

¹²⁹ «Afirmó Aristóteles que las cosas son lo que son, tienen su **ousía** o esencia propia, por ser 'substancias', por tener algo debajo de sí -**sub, hypo-** que da especificidad y consistencia a los accidentes con que se nos muestran. Zubiri niega de plano esa concepción de la realidad. Para él no hay en las cosas nada que esté **sub**, algo situado bajo las notas con que las cosas nos muestran que son y lo que son. Una cosa es el conjunto de las notas que la constituyen: tal figura, tal color, tal peso, tal índice de refracción, tales propiedades químicas, etc. Con lo cual, sin ser substancias, adquieren substantividad, término que debe ser entendido prescindiendo del sentido literal del prefijo 'sub' que aparece en él» (Lain, P: **Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida**. Ediciones

5. El modelo piagetiano

No lejos de las posiciones de Jean Piaget se encuentre tal vez la posición zubiriana que ya hemos dejado atrás (¡para alivio del sufrido lector o lectora!), aunque cualquier intento de aproximación excesiva entre ambos sistemas quedaría sencillamente ridículo. Lo que osamos musitar es que Zubiri no vería con malos ojos la identidad personal que a nosotros nos parece presente en la epistemología genética piagetiana, al menos en textos como el siguiente: «Es menester superar la idea de sustancia en la concepción de la realidad. Las cosas no necesitan un sujeto por bajo de sus propiedades. Las cosas sustantivas son sistemas de propiedades. La sustantividad no es un mero agregado de propiedades sino algo distinto: no es un agregado sino un **sistema**, algo intrínseca y formalmente sistematizado, un sistema en que lo que llamamos propiedades no son notas **inherentes** a un sujeto, como pensaba Aristóteles, sino momentos de un sistema total. Las propiedades no son inherentes al sujeto, sino que son **coherentes** entre sí. Para Aristóteles no tienen más relación mutua, en cuanto propiedades, que la que resulta del hecho de ser inherentes a un mismo sujeto. En cambio, en una sustantividad las propiedades tienen una intrínseca referencia de unas a otras en el sistema, tienen una coherencia sistemática en cada caso. Estos sistemas tienen dos clases de propiedades: a) la que les confieren cada una de sus notas o elementos; las llamaré propiedades elementales, b) las que proceden de la sistematización misma de los elementos. A estas últimas las llamo propiedades sistemáticas. Por tanto, la idea de materia prima es una construcción conceptual, pero sin base real. No hay más materia que lo que el mismo Aristóteles llamó materia segunda, esto es, la cosa material a secas»¹³⁰. Hasta aquí Zubiri.

Pues bien, si exploramos estas últimas afirmaciones zubirianas, nos encontraremos con que -según la epistemología genética- la estructura humana, a su vez compuesta de subestructuras, no está desarticulada, ni opera con unas leyes distintas a las del sistema social total, si bien su comportamiento sólo parcialmente se rige por las pautas sociales. El individuo no carece de autonomía, pero sin su entorno no puede existir.

La estructura es bipolar, a la vez estructurante y estructurada. Desarrollar una estructura, Nobel, Oviedo, 1999, p. 32).

¹³⁰ Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Alianza Ed. Madrid, 1986, p. 447

evolucionar, crecer, no puede darse sobre las bases de un mero azar. Hay que tratar de deslindar en las estructuras los elementos estructurados (lo que ha llegado a ser) y las leyes estructurantes mismas posibilitadoras de tal haber llegado a ser. Como dice Piaget, toda relación entre un ser viviente y su medio presenta ese carácter específico de que el primero, en lugar de someterse pasivamente al segundo, lo modifica imponiéndole cierta estructura propia. Recíprocamente, el medio obra sobre el organismo, pudiendo designarse esta acción inversa 'acomodación', entendiéndose por tal que el ser viviente no sufre nunca impasiblemente la reacción de los cuerpos que lo rodean, sino que esta reacción modifica el ciclo asimilador acomodándolo a ellos. Dicho esto, puede definirse entonces a la adaptación como un equilibrio entre asimilación y acomodación.

Nada, pues, de desaparición de la persona en el seno de las estructuras circundantes. El ser humano, estructura superior y más compleja, no sólo no queda absorbido por las estructuras circundantes inanimadas, sino que impone sus propias leyes, aunque evidentemente no pueda ni deba transgredir las leyes de la naturaleza.

La estructura humana no sólo es la de una máquina, sino también la de un maquinista. No se dan allí primero procesos de organización, de adaptación, de comunicación, etc, y luego mecanismos reguladores destinados a corregir sus errores, pues cada uno de estos mecanismos forma parte de un mecanismo constructivo cuya condición esencial de funcionamiento es la de ser autorregulador. Frente al conductismo que consideraba a la mente humana como una caja vacía limitada meramente a registrar los estímulos externos, el ser humano corrige no sólo su ambiente externo, sino también el interno, produciendo intercambios y equilibrios y constituyendo un enriquecimiento para la organización misma, tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Más aún, la estructura posee reguladores de los reguladores, que almacenan y reservan lo que será útil en el futuro.

Por mor de esa autorregularización posee un sistema de cierre gracias al cual las transformaciones interiores a ella no transgreden sus fronteras ni pierden sus propias leyes, aun cuando en calidad de subestructuras entren a formar parte de una estructura mayor, un retículo estocástico subordinado, donde a cada elemento del sistema se une una cierta posibilidad de ensanchamiento que amplía sus límites conservando sin embargo las propias leyes de su interior (lo que se denomina 'homeostasis'). Toda estructura queda así sujeta a cambios, pero también a progresos.

Siendo compleja la estructura, suele reservarse el nombre de 'función' al papel que desempeña una subestructura respecto al funcionamiento de la estructura superior (la sociedad). Ahora bien, el ser humano ni está en dependencia funcional respecto de lo social, ni prescinde de ello.

En definitiva, si la evolución de los seres organizados se nos presenta como una serie ininterrumpida de asimilaciones del medio a formas cada vez más complejas, la misma diversidad de esas formas demuestra que ninguna ha bastado para equilibrar definitivamente esa asimilación grandiosa. La epistemología genética, pues, lejos de reducir la persona al universo, muestra que no cabe prescindir del poder significativo, creativo, y simbolizador de la estructura personal. Hasta aquí el intento de la epistemología genética en orden a la salvaguarda de la sustantividad personal.

Un intento más y habremos terminado de exponer las posiciones personalistas más importantes respecto a la misma, en las cuales -pese a las notabilísimas diferencias que las separan- hemos advertido una misma defensa firme de dicha sustantividad personal.

Advertimos, de todos modos, que la posición de Paul Ricoeur que para finalizar este capítulo pasamos a exponer a continuación me parece la más cuestionable de entre ellas, dicho sea con el debido respeto y cariño, precisamente por ser la que más cuestiona esa sustantividad personal -aunque no la niegue del todo-, a pesar de lo cual debemos conocerla. A su exposición seguirá nuestra crítica. No hará falta decir que el hecho de no estar de acuerdo en este punto con Ricoeur no significa que desestimemos su obra, pues nada sería más falso. Pero nobleza obliga, y a ello vamos sin que se venga abajo el mundo: también entre los personalistas hay discrepancias y es bueno ponerlas de relieve sin más argumento de autoridad que la verdad.

6. El modelo ricoeuriano

Lo que mueve a Ricoeur a tratar la cuestión es «la preocupación de comprender las reservas y a veces la repugnancia de las generaciones más jóvenes que la mía a emplear el término **personalismo**, al mismo tiempo conservando la fidelidad crítica a la obra de Emmanuel Mounier. Ahora bien, el personalismo no fue lo bastante competitivo como para ganar la batalla del concepto. ¡Pese a todo retorna la persona! Básteme con evocar un solo problema, el de la defensa de los derechos del hombre. ¿Cómo podría argumentarse en estos casos sin referencia a la persona? Si la persona retorna, ello se debe a que ella sigue siendo el mejor candidato para sostener los combates jurídicos, políticos, económicos, y sociales. En relación a 'conciencia', 'sujeto', 'yo', la persona aparece como un concepto sobreviviente y resucitado. **¿Conciencia?** ¿Cómo creer todavía en la ilusión de transparencia que se vincula con ese término, después de Freud y el psicoanálisis? **¿Sujeto?** ¿Cómo se nutriría todavía la ilusión de una fundación última en algún

sujeto trascendental, después de la caída de las ideologías operada por la Escuela de Frankfurt? **¿El yo?** ¿Quién no es sensible a la impotencia del pensamiento para salir del solipsismo teórico, desde el momento en que aquél no parte, como Emmanuel Lévinas, del rostro del otro, eventualmente en una ética sin ontología? He aquí por qué prefiero decir **persona** que decir **conciencia, sujeto, yo**¹³¹.

6.1. La «actitud-persona»

«Pero entonces -continúa Ricoeur- se plantea el problema de la búsqueda del lenguaje adecuado. ¿Cómo hablar de la persona sin el apoyo del **personalismo**? Por mi parte, yo no veo más que una respuesta: ésta consiste en dar un estatuto epistemológico a lo que llamo, junto a Eric Weil, una **actitud**. Hemos aprendido de E. Weil en su **Logique de la philosophie** que todas las categorías nuevas nacen de actitudes que son tomadas en la vida, y en las cuales, por la pre-comprensión que se les vincula, orientan la búsqueda de nuevos contenidos que serían sus categorías apropiadas. Ahora bien, pienso que la persona es el hogar de una actitud a la cual pueden corresponder categorías múltiples y muy diferentes, de acuerdo con la idea que se tenga del trabajo de pensamiento digno de ser llamado filosófico. A mi manera de ver, Paul-Louis Landsberg ha sido en el movimiento personalista el pensador más consciente de esta situación. Cuando él mismo habla de la persona y del personalismo, califica todas sus descripciones, sus llamadas, sus peticiones, con el término **Aufweis**, el cual designa una suerte de método de mostración, pero no ciertamente de demostración.

A fin de salir de las abstracciones, quisiera por mi parte caracterizar la actitud-persona.

Primeramente, es persona esa entidad para la cual la noción de **crisis**¹³² resulta el hito esencial de su situación. Una vez más, es Landsberg quien, en **Los problemas del personalismo**, ha percibido con certeza, a través de Max Scheler, la universalidad de la noción de crisis. Actualizaré de la manera siguiente su pensamiento sobre el tema: percibir

¹³¹ **Muere el personalismo, vuelve la persona.** In «Association des Amis d'E. Mounier», octubre-noviembre de 1982. Reproducido en **Justicia y Amor**. Ed. Caparrós, Madrid, 1993

¹³² Séame permitido recordar que Ricoeur vuelve muy por extenso sobre esta cuestión en su trabajo **Ist 'die Krise' ein spezifisch modernes Phänomen?**. In «Über die Krise». Klett Cotta Verlag, Stuttgart, 1985. En su día traduje este libro para Ed. Encuentro, aunque luego no lo editó, pero aún conserva su interés por los trabajos de René Thom (**Krise und Katastrophe**), Leszek Kolakowski (**Die Moderne auf der Anklagebank**), Josef Tischner (**Krise des modernen Denkens**), Gadamer, von Weizsäcker, etc.

mi situación como crisis es no saber ya cuál es mi puesto en el universo -una de las últimas obras de Max Scheler se llama precisamente **El puesto del hombre en el cosmos**-. Percibirse como persona desplazada es el primer momento constitutivo de la actitud-persona. Añadamos además esto: yo ya no sé qué jerarquía estable de valores puede guiar mis preferencias; el cielo de las estrellas fijas se nubla. Diré más: yo no distingo claramente a mis amigos de mis adversarios.

Pero quisiera añadir todavía algo a la idea de crisis: yo ya no sé qué jerarquía estable de valores pueda guiar mis preferencias, yo no distingo claramente a mis amigos de mis adversarios, pero hay para mí en ello algo intolerable. En la crisis experimento el límite de la tolerancia. Para mí se invierte la famosa fórmula de Leibniz: 'casi nada desprecio'. En este sentimiento de lo intolerable respecto a la crisis se insinúa el discernimiento de la estructura de valores del momento histórico (expresión casi literal tomada de Paul-Louis Landsberg).

En segundo lugar, adoptado el criterio de la crisis, enunció el criterio del **compromiso**, cuidándome mucho de hacer de él un atributo spinozista de la substancia o de la persona, sino un **criterio** de la persona; este criterio significa que no tengo otra manera de discernir un orden de valores capaz de solicitarme -una jerarquía de lo preferible- si no es identificándome con una **causa** que me supera. Aquí se descubre un vínculo circular entre la historicidad del compromiso y la actividad jerarquizante que revela el carácter de deuda del compromiso mismo. Este vínculo circular constituye lo que se puede llamar en un lenguaje hegeliano una **convicción**. En la convicción yo me arriesgo y yo me someto. Yo escojo, pero me digo: no puedo hacer otra cosa. Yo tomo posición, tomo partido, y así **reconozco** aquello que, más grande que yo, más duradero que, o más digno que yo, me constituye en deudor insolvente. La convicción es la réplica a la crisis: mi puesto me es asignado, la jerarquización de las preferencias me obliga, lo intolerable me transforma, de jugador o espectador desinteresado, en hombre de convicción que descubre creando y crea descubriendo».

6.2. Tres corolarios

«Permítaseme -concluye Ricoeur- añadir a estos criterios algunos corolarios. Evocaré tres.

a. El criterio del compromiso en la crisis me autoriza a ver en la actitud-persona un cierto comportamiento en relación al **tiempo**. Yo lo derivo de lo que se puede llamar simplemente la fidelidad a una causa (pienso aquí en el lealismo del viejo neohegeliano inglés Rosiah Royce, quien otrora inspirara a Gabriel Marcel). El compromiso no es la virtud del instante (como lo sería la conversión o, para una teología salida de Barth o de Bultmann, el acontecimiento de la

palabra); es la virtud de la **duración**. Ello, en virtud de la identificación del sujeto con fuerzas trans-subjetivas; no es en la conciencia, en el sujeto, ni tampoco en el vínculo dialogal cara-a-cara con el otro, donde encuentro este hilo de continuidad, sino en la **fidelidad** a una dirección escogida. La intimidad, la interioridad recobran sentido en la medida en que las implicaciones espirituales son adheridas a la capacidad de paréntesis, de retiro, de silencio, por medio de lo cual hago el balance de las fidelidades que me confieren, como por añadidura, una identidad.

b. Otro corolario: acabo de hablar de una identidad, pero debería hablar inmediatamente de su complemento dialéctico: la **diferencia**. Ciertamente que no hago de la diferencia la categoría mayor. Tengo a la vista esa alteridad ligada a toda forma de identidad. No hay otro si no hay **mismo**, y viceversa. Yo prefiero extraer los caracteres de la diferencia del vínculo de base entre crisis y compromiso. No puedo hacer sino que una participación entre amigos y enemigos nazca de la devoción. El conflicto no es sin duda 'el padre de todas las cosas' (Heráclito), sino el anverso nocturno que envuelve la claridad de la convicción, tal como lo han experimentado los santos en el deslumbramiento del Fuego. De esta manera reconoció Max Weber en el conflicto una estructura base de toda relación social (sea dicho de paso: reconocer la diferencia instaurada por la devoción es renunciar a soñar con una sociedad sin conflictos y trabajar más bien en la instauración de una sociedad que dé a los conflictos los medios para expresarse y cree los procedimientos reconocidos por todos, capaces de volver negociables los conflictos).

Va de suyo que estos dos primeros corolarios son difíciles de concordar. Mas, si soy consciente del compromiso, de la tensión fecunda que siento entre la imperfección de la causa y del carácter definitivo del compromiso, **amo a mis enemigos**, es decir, a los adversarios de mi propio compromiso; me esfuerzo por descentrarme en el otro y por efectuar el más difícil de todos los movimientos: el movimiento de reconocimiento de aquello que confiere un valor superior al otro, a saber, aquello que es para él **su** 'intolerable', **su** compromiso y **su** convicción.

c. La pareja crisis/compromiso suscita un tercer corolario: la agrupación de la duración en una interioridad, el reconocimiento y el amor de las diferencias precisan del horizonte de una visión histórica global. Por mi parte, no creo que quepa compromiso por un orden abstracto de valores sin que yo pueda pensar este orden de otra manera que como una tarea para todos los hombres. Lo cual implica una formidable apuesta: la apuesta por que converja lo mejor de todas las diferencias. La apuesta por que los avances del bien se acumulen, pero que las interrupciones del mal no se constituyan en sistema. Eso yo no puedo probarlo. No puedo verificarlo; no puedo atestiguarlo sino cuando la crisis de la

historia ha devenido mi 'intolerable', y la paz -tranquilidad del orden- se ha convertido en mi convicción.

¿Cómo hacer para que la fascinación por la crisis no se convierta en pensamiento de la crisis, es decir, en nihilismo imperfecto para el 'último de los hombres' (Nietzsche)? Es en la perspectiva de modestia en la que yo exclamo: muera el personalismo, retorne la persona. Nosotros somos el movimiento puesto en movimiento por esta 'actitud' que sabe que no supera el nivel de la **convicción**, esta misma mantenida en la única apuesta; o sea que, si no hago de la felicidad un fin, me será dada graciosamente por añadidura. Lo único que importa es discernir con un tono justo lo intolerable de hoy y reconocer mi deuda en relación con causas más importantes que yo mismo y que me solicitan».

Hasta aquí la tesis de Ricoeur. Pasemos ahora a enjuiciarla, como habríamos prometido.

7. El modelo mounieriano

7.1. No hay crisis si no hay permanencia

Al definir Ricoeur lo personal a partir del binomino crisis-compromiso, con su correspondiente polo intolerable-convicción, se mueve en términos que definen poco, ya que dichos términos se pueden aplicar a cualquier filosofía o ideología, lo mismo al personalismo que al comunismo, o al fascismo, o a cualquier posición activa. En nuestra opinión, a ello llega Ricoeur por haber substituído la idea de **sustancia** (y de su jerarquía axiológica) por la de **crisis**. Como el propio Ricoeur reconoce, él mismo se sitúa en la crisis como punto de partida, mientras que Mounier asume la crisis dentro de la idea de sustancia, si bien no de una sustancia premoderna clausa, sino fenomenológica, es decir, abierta, intencional, dinámica, relacional: «una persona es un ser espiritual constituido como tal por una manera de **subsistencia** y de **independencia** en su ser, ella mantiene esta subsistencia por su adhesión a una **jerarquía de valores** libremente adoptados, asimilados y vividos por un compromiso responsable y una constante conversión; ella unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura a golpe de actos creadores la singularidad de su vocación»¹³³.

Esto no impide que también Mounier tenga en cuenta la noción de «crisis», tal y como se lee en su obra **Tratado del carácter**: «El problema de la **unidad** y de la **identidad** del Yo atormentó durante largo tiempo a la sicología en tercera persona. En efecto, el Yo era representado a la manera de un objeto, empíricamente compuesto y granular como

¹³³ Mounier, E: **Manifiesto al servicio del personalismo**. Obras. Ed. Sígueme, Salamanca, 1994

los cuerpos; pero, como por otra parte afirmaba su preexistencia y su prioridad con respecto a los 'estados' heterogéneos que lo constituían y que tenía la misión de compaginar, surgían múltiples imposibilidades y contradicciones acerca de ese espíritu excesivamente mecánico, o de esa materia demasiado espiritual. Si a cada minuto se modificaba, si a cada instante era diferente de lo que había sido, ¿cómo garantizar la permanencia de ese ente fluído y mudadizo? Y, si su unidad era la de un absoluto inmóvil, ¿cómo representar mediante él las transmutaciones de la vida? La verdad es que toda reseña exclusivamente objetiva de la persona deja escurrir de entre sus dedos esa coherencia cambiante que solo puede ser descrita por una psicología del acto, y del acto personal. La 'identidad' pura equivale al reposo absoluto, y por lo tanto a la muerte; sólo la encontraremos en la estéril uniformidad de la energía elemental, al término del proceso de degradación de la materia, o en el vacío de la negación lógica. El yo es unívoco a la manera como se es constante o como se es fiel, es decir, comprometiéndose en un acto continuo. Es una acción flexible y diversa, ora atenta, ora combativa, que se vale del vigor del cuerpo como de un fundamento macizo, y que se prolonga por algún aspecto hacia un más-ser. Por otra parte, aún en su permanencia empírica, imaginar la presencia del Yo como una presencia continua, o como un hilo uniforme en el que se ensartan a modo de cuentas heterogéneas los diversos 'estados' anímicos, equivaldría a incurrir en un grave error. Su perseverancia es una vibración incesante, un movimiento perpetuo de la quietud a la angustia, de la derrota al triunfo, de la fe al escándalo. La constancia del yo no se reduce a embalsamar una identidad, sino que consiste en alimentar una tensión dialéctica, y en domeñar las crisis periódicas a través de cuya historia accidentada se desprende un destino. Se da la apercepción del sujeto, el **yo soy**; y, a la vez, y en el mismo acto, se pone en relación con lo que no **es** él; de otro modo el individuo quedará fatalmente encerrado en sí mismo, como tiende a ocurrir siempre que asume una actitud muy estrechamente cartesiana. Según Maine de Biran, esta experiencia no consiste en un pensamiento puro, abstraído del cuerpo y de su contenido, sino que es el sentimiento de acción de un esfuerzo voluntario, inseparable de una resistencia orgánica y de una sensación muscular cuya causa reside en el yo».

Algo intuyó al respecto San Agustín: «Yo recuerdo, yo entiendo, yo amo con esas tres facultades, pero la persona no se reduce a ellas»¹³⁴. Como también dirá Zubiri, la «suidad» del yo no consiste en un sumatorio de actos aditivos aislados, sino que, si hacemos actos diversos aislados y podemos sumarles, es porque existe un yo que los funda y unifica. Por eso la persona es voluntad tendente, sentimiento afectante e inteligencia fruyente: «Precisamente porque la inteligencia en tanto que sentiente es posidente y vidente y no

sólo ve lo que tiene delante, sino que lo posee y tiende a poseerlo, por esto nos encontramos con la fruición. La fruición no es una complacencia subjetiva junto a la cual la inteligencia viera o actuara, sino que es la visión posidente y la posesión vidente de la realidad»¹³⁵.

7.2. La fidelidad que sin embargo permanece en la herejía, en el cisma, y en la apostasía de la realidad personal

Ciertamente, y en esto lleva razón Ricoeur, «la búsqueda de la igualdad tiene lugar a través de la desigualdad»¹³⁶, a través de la mutación, de la crisis, más que a través de la inalterable placidez de una sustancia inmóvil. Esto constituye de algún modo al Yo en cismático, en herético, y en apóstata: en cismático, porque tiende de continuo a disgregarse y hay que recomponerlo siempre; en herético, etimológicamente hablando, porque siempre ha de elegir, elección que conlleva a veces ruptura de la concordia; en apóstata, aun cuando se presente a sí mismo como apóstata razonable, porque derrota de suyo hacia situaciones de ruptura.

Y, sin embargo, la infidelidad, la herejía y la apostasía, que por decirlo así rompen en cierto modo su identidad-mismidad (**idem/same/gleich**), no llegan a cuartear habitualmente del todo la aun más profunda identidad-ipseidad (**ipse/self/selbst**) de la realidad personal, en cuyo interior se albergan muchos personajes. Así las cosas, ¿no tendremos que dar alguna salida ordenada a esos muchos sin dejar que se atropellen entre sí mientras salen, transformando su voluntad de discordia en unidad de sinfonía? ¿no habrá que tener misericordia, compasión con las zonas oscuras propias y con las de los demás? ¿no tendremos que esforzarnos por iluminar esas oscuridades con las zonas limpias y cálidas que también existen en nuestro propio interior? ¿no será posible convertir por amor, antes que desterrar por odio? ¿no tendremos que pedir amor para alejar el odio, por qué no reconocer que dependemos del prójimo para que nos ayude, es que sólo el siquiatra va a poder echarnos una mano? Definitivamente: nada entiende de lo que es la persona, tanto ajena como propia, quien define al prójimo como «aquel cuyo parpadeo me molesta».

7.3. El intercambio de crisis no impide decir: «yo soy testigo»

A pesar de que la persona siempre se realice como tal a través de la **alidad** en que se auto-en-ajena

¹³⁵ Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Ed. Alianza, Madrid, 1986, p. 37

¹³⁶ Ricoeur, P. **Soi-même comme un autre**. Ed. du Seuil, París, 1990, p. 48

y de la **adaliidad** con que tiende al otro para realizarse a sí misma, ella es también el intercambio de crisis, es decir, intercambio de historias, negociación. En nuestra identidad narrativa el personaje que cada uno es entra a veces en crisis de identidad; pero «incluso en el caso extremo de la pérdida de identidad-mismidad no hemos salido de la ipseidad. Hablar de un no-sujeto es hablar de nada en cuanto a la categoría de sujeto, pues no nos interesaríamos por el drama de su disolución, y no nos sumergiríamos en la subsiguiente perplejidad, si no fuera porque el no-sujeto no fuera todavía una figura del sujeto, incluso en su modo negativo»¹³⁷. La crisis de nuestra identidad vital como personajes es correlativa a la crisis de identidad de la intriga del mundo mismo en que habitamos, que se nos vuelve extraño; incluso la tradición narrativa nos parece carente de significado, y entonces adviene la erosión de los paradigmas en los que descansábamos: entonces desaparece, ay, el valor colectivo de la identidad narrativa, y hasta la noción de unidad de pertenencia participativa. Pero aún así buscamos la reconstrucción de lo deconstruido para habitar la intemperie desde una renovada identidad personal: quedamos a la escucha. No buscaríamos si de alguna manera no hubiésemos encontrado.

La persona está ahí, no solo a través de la semántica de su acción (la referencia significativa, la red significativa con que decimos el hacer, dejando al agente entre paréntesis), sino también a través de la pragmática de la acción (autodesignación del sujeto parlante que desde su acción nos remite al agente personal), por la que se descubre el valor del **yo soy testigo**, atestación de la intención que es al mismo tiempo oblicuamente atestación de sí mismo. El **sí** o el **no** con que en nuestra vida rubricamos los textos leídos, la **visée éthique** o respuesta ética tiene siempre un valor testimonial: es de la familia de los actos fundadores. «La vida del animal en sus acciones es un proceso de autoposesión satisfactoria o satisfecha. El animal tiene por esto un esbozo de **autós** (sí mismo). No 'se' siente satisfecho, pero siente satisfacción. Y en este sentir es en lo que consiste lo que antropomórficamente llamaríamos 'sí mismo'. No lo es, pero lo esboza... Empero, la vida humana es autoposesión. Y esta autoposesión es justo la esencia de la biografía. Un proceso de autoposesión de su propia realidad»¹³⁸. En resumen, tiene que haber un narrador que sea conciencia-sujeto-yo, asertivo y testificante, por ende identidad sedimentada, es decir, ontológica¹³⁹.

¹³⁷ Ricoeur, P: **La identidad narrativa**. Diálogo Filosófico, 24, diciembre de 1992, p. 32. Véase cómo en este trabajo rectifica Ricoeur su artículo «Muere el personalismo, vuelve la persona».

¹³⁸ Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Ed. Alianza, Madrid, 1986, pp. 15 y 18

¹³⁹ Al escribir esto aprovechamos para reconocer que en

Visto lo cual, ahora pasaremos a mostrar que esa subsistencia no es en modo alguno clausuradora, sino relacional: siendo lo que se es, se es siéndolo con los demás. De esta manera, el personalismo es a la vez, personal y comunitario.

CAPÍTULO IV

nuestros primeros libros sobre el personalismo no hicimos justicia a esta dimensión, por lo que nos merecimos la crítica -aunque excesivamente áspera- de Teófilo Urdanoz en su **Historia de la filosofía**, VIII, BAC, 1998, p. 370

LA PERSONA ES SUBSISTENCIA RELACIONAL

1. La persona es relación

La persona es un subsistente, decíamos en el capítulo anterior; ahora añadimos, y así lo trataremos en el presente capítulo: un subsistente relacional.

Junto a la tradición quietista que acentúa el carácter de autoposesión de la persona, otra tradición, la de Ricardo de San Víctor y otros en el siglo XII, sin negar esa dimensión personal, acentúan la dimensión relacional distinguiendo entre el **sistere** (estar quieto), y el **existere** (**venir de** u **originarse de**) personal: la persona subsistente es relacional, **relación subsistente** con Dios, y con las demás personas. Vivir es con-vivir, mirar es mirar y ser mirado:

«El ojo que ves no es
ojo porque tú le veas,
es ojo porque te ve»¹⁴⁰

No somos la suma de un yo más un tú separados; **entre** tu y yo y entre yo y tú vamos caminando¹⁴¹, entre «nosotros existe o surge de tiempo en tiempo una relación esencial; es decir, que en el 'nosotros' rige la inmediatez óptica que constituye el supuesto decisivo de la relación yo-tú. El nosotros encierra el 'tú' potencial. Sólo hombres capaces de hablarse realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí 'nosotros'»¹⁴².

Alteridad y yoidad conviven en el nosotros

¹⁴⁰ Machado, A: **Proverbios y cantares**. CLXI, núm 1. De mil modos dice Machado lo mismo:

«Mis ojos en el espejo
son ojos ciegos que miran
los ojos cobn que los veo»
(**Juan de Mairena**, CLXVII)

¹⁴¹ Buber, M: **Yo y tú**. Ed. Caparrós, Madrid, 1993, pp. 40-41

¹⁴² Buber, M: **Qué es el hombre**. FCE, México, 1949, pp. 105-106

que **somos**¹⁴³, en su recíproca inter-relación: «yo llego a ser yo en el tú; al llegar a ser yo, digo tú»¹⁴⁴. Yo-y-tú podemos personificarnos, o cosificarnos y embrutecernos; cuando la personificación vence sobre la cosificación, se produce el roce con la eternidad¹⁴⁵, la comunificación perfecta, el **nosotros** verdadero¹⁴⁶.

Autonomía abierta, cuyo **sí mismo** no se ensimisma, la persona ejercita la libre afirmación de su ser con las demás personas; socialidad dialogante, su diálogo es diálogo¹⁴⁷, y su existencia (o **ek**-sistencia: su procedencia de otros) no es ego-céntrica, sino **inter**-comunicada, **ex**-céntrica, en la medida en que com-parte su centro con otros centros, está **inter**comunicada:

«Poned atención:
un corazón solitario
no es un corazón»
(Antonio Machado)

¹⁴³ Cfr. Nédoncelle, M: **Dell'essere como relazione primordiale**. Rivista di Filosofia Neo-scolastica, Milano, LXV, 1, 1973, sobre el ser verbo **ser** como sincategorema relacional originario.

¹⁴⁴ Buber, M: **Yo y tú** cit. p. 17. «Los pronombres yo y tú no son en su uso concreto representantes de un sustantivo en la frase, ni de un nombre común o propio, sino que se hacen presentes inmediatamente a la persona misma en la esfera espiritual surgida y objetivada precisamente a través de la palabra» (Ebner, F: **Fragmente. Aufsätze. Aphorismen zu einer Pneumatologie des Wortes**. I. Kösel Verlag, München, 1963, p. 87). «La enfermedad del espíritu en el hombre está en la carencia de tú de su yo. El yo nunca puede encontrarse en sí mismo, y por ende debe buscarse en el tú» (**Ibi**, p. 34). «Dado que el yo y el tú existen única y exclusivamente en relación mutua, no hay un yo absoluto sin tú, como tampoco sería pensable un tú sin un yo. La **palabra** es aquello a cuyo través se constituye objetivamente -se pone- no sólo la existencia, sino ante todo la relación de ambos... El sentido de la frase primordial es 'yo soy', pero no 'yo soy yo', sino el yo-que-se-pone-en-relación-con-el-tú, no la absolutización del cerrar ante el tú su 'autoposición' en la afirmación de identidad» (**Ibi**, p. 88).

¹⁴⁵ Buber, M: **Yo y Tú**, cit. p. 61

¹⁴⁶ **Ibi**, p. 60

¹⁴⁷ Moreno, M: **El hombre como persona**. Ed. Caparrós, Madrid, 1995, p. 25. Desgraciadamente Mariano Moreno falleció en plena juventud, y este libro mostraba ya el inicio de ella.

Siendo-en-el-mundo, la persona no es un «yo» cerrado o clausurado que en un segundo momento hubiera de abrirse al tú, ni un yo antecedente separado al que luego se le añadirían desde el exterior unos tús consecuentes, sino un yo-contigo-y-con-nosotros desde el inicio¹⁴⁸.

En la relación personal se da el perderse-encontrarse, el desposeerse-poseerse: únicamente posee quien da, pues (antítesis de las garras y de la mano prensil) las manos humanas se llenan tanto más cuanto más vacías se quedan por amor. No busque nadie la humanidad en el egocentrismo aislacionista, sino la identidad a través de la alteridad, en la **alterificación**, es decir, en el hacerse otro (**alter**) sin dejar de ser uno. En esta dialéctica, donde el **ipse** es **idem** a través del **alter**, el uni-verso se hace multi-verso. Persona es antítesis de solipsismo egocéntrico, o sea, encuentro, advenimiento, acontecimiento, y por tanto rechazo del **absurdo**, que consiste en permanecer sordo-de (**ab-surdus**) ante el otro.

La relación humana capaz de generar encuentro siempre nos **inter**-esa con **interés** des-inter-esado, ya que en ella vivimos nuestro ser (nuestro **es**) como un **des**-vivirnos por el tú, cuya suerte me **interesa**. **Des**vivirse **inter**relacionándose **es** lo verdaderamente inter-esante: interés óntico, que es desinterés ético¹⁴⁹.

2. La persona como «persona tú-y-yo»: la relación interpersonal

En la lengua aymara hay cuatro personas, y la primera es **tú**. La prioridad dada al tú está en relación con la diferenciación entre el humano y lo no-humano. Los pronombres **juma** (tú y los tuyos, pero no yo ni los míos), **jiwasa** (tú y yo con o sin los demás) **naya** (yo y los míos, pero no tú y los tuyos), **jupa** (ni tú ni yo, él o ella y los suyos) se utilizan exclusivamente para las personas, no para los animales ni para las cosas, para los cuales se reservan **aka** (esto), **uka** (eso), **khaya** (aquello), por lo que su empleo para

¹⁴⁸ Una espléndida descripción del encuentro relacional se encuentra en el volumen I de los dos (el segundo dedicado al desencuentro) de la obra de Josep M. Coll: **Filosofía de la relación interpersonal**. PPU, Barcelona, 1990

¹⁴⁹ «Los otros me conciernen de golpe. Aquí la fraternidad precede a la comunidad del género. Mi relación con el otro, en tanto que prójimo, confiere sentido a mis relaciones con todos los otros. Todas las relaciones, en tanto que humanas, proceden del **desinterés**. El uno-para-el-otro de la proximidad no es una abstracción deformadora. En ella se muestra de golpe la justicia» (Lévinas, E: **De otra manera que ser, o más allá de la esencia**. Ed. Sígueme, Salamanca, 1987, p. 238)

personas sería un insulto; es importante para un Aymara reconocer la humanidad del otro, para no tratarlo como a un perro¹⁵⁰.

Por su parte los guaraníes, sociedad sin Estado, mantienen una economía de la reciprocidad¹⁵¹, y su sistema simbólico se encuentra vehiculado por una lengua donde el «nosotros» es esencial y el «yo» se ve sustituido por un nosotros con múltiples acepciones: nosotros masculino, femenino, exclusivo o incluyente. El guaraní responde a un tipo de cultura centrada en el «nosotros», y no en el «yo».

Frente al impersonalismo que plantea la vida como un **quid pro quo** (tratando a las cosas como si fuesen personas), y no como un **quod pro qui**, el personalismo quiere descubrir el camino de vuelta, el rescate de los pronombres yendo del ello al él; del él al tú; del tú al yo; del yo al yo-y-tú; del yo-y-tú al nosotros personalista y comunitario. Para nosotros, «la experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El tú, y en él el nosotros, preceden al yo, o al menos lo acompañan»¹⁵². En resumen, el personalismo afirma que «el ser humano es por definición

¹⁵⁰ Cfr. Donnat, F: **El mundo aymara y Jesucristo**. Ed. Verbo Divino, Cochabamba, 1998, pp. 36 ss.

¹⁵¹ «En la sociedad guaraní no había propiamente caciques. La autoridad residía en los **Ñande Rú** que son personas cuyo poder es no tener poder, porque su prestigio les viene de su palabra en y para la comunidad. Por esto, la forma política por excelencia de los guaraníes era y es el **aty**, la asamblea en sus diversos niveles y formas. Hay los **aty** informales que son apenas consultas entre vecinos y hay los **aty guasú**, que llegan a congregarse a los jefes de familia de toda una zona o región. Es fácil reconocer en estos **aty** los ideales democráticos que el Estado suele colocar, en realidad con éxito muy limitado, en los Parlamentos» (**Ibi**, p. 56). «Ser pobre es un ideal comunitario que derriba, por lo menos idealmente, las barreras de la fragmentación y la separación de los grupos. El derecho de los pobres hace temblar con frecuencia a los que tienen más, porque difícilmente se les puede negar la razón y la lógica de la igualdad y de cooperación que viene exigida por una sociedad realmente democrática. No conozco ninguna sociedad que se construya sobre un ideal de comunidad de los ricos: en los ricos no hay comunidad posible, ya que por definición son excluyentes. Los hombres pobres son generalmente la expresión de la solidaridad. En el **poriahu** hay una especie de contracultura, que sin embargo ejerce una profunda fascinación. Representados como arcaicos y atrasados, los **poriahu** se proyectan como la figura de una acabada sociedad utópica y perfecta, en la que todos tienen todo. Una sociedad de pobres apunta a una solidaridad, que la sociedad de los ricos está empujando cada día más atrás» (Meliá, B: **El Paraguay inventado**. Centro de Estudios Paraguayos, Asunción, 1997, p. 106).

altruista, puesto que está vuelto hacia el otro»¹⁵³, y que «el yo, para realizarse, llama oscuramente a un tú todavía no conocido. Pero, cuando la reciprocidad comienza a ser explícita, desplaza los campos de acción y de conocimiento aislados. El yo ya no vive en sí mismo, ni siquiera en el tú, sino en el nosotros»¹⁵⁴.

3. Tú-y-yo, fragilidad relacional compartida

Según el Talmud judío, «nunca hay que hablar bien del prójimo, pues por ese camino se puede llegar a hablar mal de él. La prudencia aconseja, pues, callar el elogio a fin de no sucumbir enseguida a la tentación de denigrar a la persona alabada»; hablar de alguien sería darle tratamiento de tercera persona. Sin duda, «si seguimos al pie de la letra la prescripción talmúdica, nos veríamos condenados al silencio o al lenguaje de la pura invocación; en efecto, decir 'él' ya sería hablar mal de alguien. Pero esta moral no ha de aplicarse puntualmente. Nos recuerda solamente que las demás personas no pueden ser nunca un tema como cualquier otro y que ese 'él', pronombre de la persona, es ciertamente 'la palabra más perversa de la lengua'. Se habla del prójimo por toda clase de buenas razones, pero también para no tener que responderle; uno cubre de predicados la desnudez de su rostro para no oír su llamado; uno le asigna cualidades para esquivar su emplazamiento: ésa es la esencia de la calumnia, y la mentira no es más que una agravación de esta fundamental escapatoria»¹⁵⁵.

Tanto el yo como el tú son realidades delicadas, «esa realidad sobre la cual yo no tengo ningún dominio es una piel que no está protegida por nada, desnudez que rechaza todo atributo y que no viste ningún ropaje. Es la parte más inaccesible del cuerpo y la más vulnerable. Trascendencia y pobreza. Siendo muy débil, me inhibe cuando miro sus ojos desarmados. Sin defensa queda expuesto y me infunde vergüenza por mi frialdad o mi serenidad. Me resiste y me requiere, no soy en primer término su espectador sino

¹⁵² Mounier, E: **Obras completas**, III, Ed. Sígueme, Salamanca, 1990, p. 475. Cfr. también Vázquez, J.L: **La persona como vocación, diálogo y comunión**. Publicaciones Horeb, Barcelona, 2001

¹⁵³ Nédoncelle, M: **La reciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne**. Aubier, París, 1942, p. 70

¹⁵⁴ Nédoncelle, M: **Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste**. Nauwelaerts, Louvain, 1974, p. 95

¹⁵⁵ Finkelkraut, A: **La sabiduría del amor**. Gedisa, Barcelona, 1986, pp. 30-31

alguien que le está obligado. La responsabilidad respecto del otro precede a la contemplación. El encuentro inicial es ético, el aspecto estético viene después.

A merced mía, ofreciéndoseme, infinitamente frágil, desagarrado como un llanto suspendido, el rostro me llama en su ayuda, y hay algo imperioso en esta imploración: su miseria no me da lástima, al ordenarme que acuda en su ayuda esa miseria me hace violencia. La humilde desnudez del rostro reclama como algo que le es debido mi solicitud y, hasta se podría decir, mi caridad. En efecto, mi compañía no le basta a la otra persona cuando ésta se me revela por el rostro: ella exige que yo esté **para ella** y no solamente **con ella**.

De modo que no soy yo quien en primer término es egoísta o desinteresado, sino que es el rostro en su desnudez lo que me hace desinteresarme de mí mismo. El bien me viene de afuera, lo ético me cae de arriba y, a pesar de mí mismo, mi ser se encamina hacia otro.

El rostro del otro me insta al amor o por lo menos me prohíbe la indiferencia respecto de él. Por supuesto, puedo volverle las espaldas, puedo desobedecer o rebelarme contra su conminación, pero nunca estará dentro de mi poder no oírlo. El rostro me acosa, me compromete a ponerme en sociedad con él, me subordina a su debilidad, en suma, me manda amarlo.

En virtud de su desgaste, de los surcos que lo atraviesan, el rostro se me escapa y al mismo tiempo me manda que no lo deje solo. Presencia precaria y como roída por una ausencia, el prójimo no está todo entero en lo que veo de él: las arrugas lo excluyen de la mirada que lo capta. Las arrugas lo retiran y apartan de mi vida. Y, precisamente porque se marcha, el rostro se impone. Piel con arrugas, me reclama y me abandona, me conmina y me hace a un lado...

La vejez es devastación del rostro. Lévinas dice implícitamente que, cualquiera que sea su edad civil, el rostro es viejo. La vejez no es lo que lo desfigura, es lo que lo define. Un imperceptible desfallecimiento esfuma la plenitud o la gracia de las fisonomías más juveniles. Las arrugas que echan a perder la belleza del rostro lo constituyen al mismo tiempo como esa realidad evasiva e imperativa cuya responsabilidad me incumbe. Piel con arrugas, el otro no es el adversario de mi yo, sino la carga que me está confiada»¹⁵⁶.

«Entendido por Sartre como mirada, el otro me petrifica y me convierte en objeto, adhiere mi ágil libertad al ser, en tanto que descrito por Lévinas como rostro, el otro impugna la tranquila seguridad de mi derecho al ser. Lo que me detiene, lo que paraliza mi espontaneidad es, no la mirada cosificante del otro, sino su soledad y desamparo, su desnudez sin defensa. Lo que de pronto me hace enrojecer de vergüenza no es la alienación de mi libertad, sino mi libertad misma: no me siento agredido, siento que yo mismo soy el agresor. El rostro

del prójimo me acusa de perseverar en el ser, egoístamente, sin consideración por todo lo que no sea yo mismo.

De manera que el rostro del otro es doblemente saludable en la medida en que libera al yo de sí mismo y en la medida en que lo desembriaga de su complacencia y de su soberbia. Lévinas da a estas sencillas palabras 'yo soy', o bien el sentido trágico de una prisión, o bien el sentido de una fuerza arrolladora de conquista. Desazón e imperialismo. Fatalidad y vitalidad salvaje. Encadenamiento a mí mismo en el que el yo se ahoga en sí mismo y perseverancia en el ser en la cual el yo, escuchando la locura de su deseo o prefiriendo la sabiduría de su interés, sólo tiene la preocupación de sí mismo. El rostro, al dar vergüenza al sujeto por su dinamismo devastador y por sus cálculos interesados, prescribe, tiene la fuerza de un imperativo. Al apartar al yo de sí mismo, el rostro lo aligera y lo seduce, tiene el atractivo de una aventura, de un hermoso riesgo que puede uno correr... El acto más sublime es el de poner a otro antes que a uno mismo»¹⁵⁷.

¿Se extrema con afirmaciones semejantes la fragilidad y la vulnerabilidad del rostro humano, es decir, de la relación entre rostros personales? Probablemente, pero aunque así sea no hay que perder de vista esa fragilidad y esa vulnerabilidad¹⁵⁸, teniendo a la vez en cuenta la felicidad que el rostro ajeno puede proporcionarme y de hecho me proporciona, es decir, la dicha de la vinculación interpersonal.

4. Tú-y-yo, frágil vinculación confiada

Las formas básicas de vinculación o intercambio de fragilidades son aceptación y rechazo: cuando se proyecta una enorme cantidad de emociones agradables o desagradables sobre una persona (también sobre sí mismo), se termina estimándola o desestimándola, confiando o desconfiando de ella. Decir «tú» puede ser un arma arrojada contra ti («¡oye, tú!»), o desde ti («¡oh, tú!»). Todos los afectos, favorables o contrarios, giran en torno al tú, ese terrible monosílabo.

Toda mirada es un acto de fe; si tuviéramos confianza, contemplaríamos la flor antes de su brote. Lo que vemos es más de lo que vemos, pues a lo visto hay que añadir la confianza con que lo miramos. La confianza es la cuarta dimensión de la mirada: nada ensancha tanto el campo perceptivo como una mirada confiada. Sólo las personas capaces de liberarse de la tiranía perceptiva del campo de lo objetivo

¹⁵⁷ **Ibi**, pp. 32-34

¹⁵⁸ Sobre la riquísima polisemia del rostro cfr. Jenni-Westermann: **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. II. Ed. Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 548-581

estimúllico, y de explorarlo desde la propia dinámica interior, cumplen los requisitos precisos para una labor creativa.

Ahora bien, si descubro en la obra del otro su llamada, si su creatividad pone en movimiento algo mío, algo que me lleva a confiar en él, es porque en el fondo lo que él me ofrece está respondiendo a alguna de mis necesidades, ya sean materiales o espirituales:

«Me puede usted tutear
puesto que así lo desea,
y no me voy a enfadar.
¡Tanta gente me tutea
sólo de oirme cantar!»

Bella coplilla de «la Lola se va a los puertos» (hermanos Machado). Pero si necesito un castillo, una cuadra de caballos, una avioneta, un harén, y una legión de mayordomos, entonces desenfocaré mi vinculación situándola en lo que vale menos. La vida vivida es también resultado de la vida que no hemos sabido vincular debidamente si, tras pactar nuestras necesidades con el no-yo, elaboramos complicadas teorías para justificarlo: al final, el yo es arrastrado por el no-yo.

4.1. La búsqueda de confianza mediante la construcción anticipada del yo

No sólo confiamos o desconfiamos de nosotros mismos, ya sea del yo consciente o del yo subconsciente, es que también pactamos con los demás, confiando o desconfiando de lo que ellos nos dicen que somos, es decir, construyendo nuestra propia identidad en acuerdo o en desacuerdo respecto de ellos. Como ha señalado Carlos Castilla del Pino, «la percepción futura, anticipada, predispuesta, de la realidad implica tanto percibir -encuentro lo que busco-cuanto no percibir, en función del proyecto de vinculación que el sujeto se traza»¹⁵⁹. Existe una construcción anticipada (proléptica) del yo en relación con el tú. Las más de las veces, y puesto que el contexto, en mayor o menor grado, es imprevisible, modificamos el yo proyectando estrategias de éxito. El yo no se improvisa, sino que se adapta de manera extremadamente flexible al contexto, de acuerdo con el propósito de su actuación y las posibilidades de éxito al respecto. Estos proyectos de yo son anticipaciones (**prolepsis**) del yo que se ha de representar, ensayos de yo. ¿Qué hace el yo con sus yoes previamente utilizados, o simplemente imaginados? O no vuelve a usarlos, porque no hay ocasión para ello, o porque no deben ser de nuevo utilizados por desafortunados; o

¹⁵⁹ Castilla del Pino, C: **Teoría de los sentimientos**. Ed. Tusquets, Barcelona, 2000, p. 56.

trata de olvidarlos; o los asume y almacena¹⁶⁰. Unas veces son yoes meramente fantaseados, propios del sujeto irreal, otras son yoes según las circunstancias privadas, públicas, profesionales, parentales, etc.

Nadie podría dudar que «el éxito o fracaso -con otras palabras, la eficacia o ineficacia propositiva- de los yoes construidos se prueba en la interacción. Es lo que llamamos la prueba de la realidad. Los demás certifican, con su comportamiento para con nosotros, el éxito o el fracaso de nuestro yo social. Si tenemos en consideración que la construcción del yo es un proceso que se inicia como prolepsis de la actuación; que sobre la marcha, como resultado de la interacción misma, el sujeto modifica el yo y su actuación y la reajusta con el propósito de que el final sea exitoso; que el yo construido de antemano -el proyecto o prolepsis de yo- es aquel que el sujeto conjetura como el adecuado para su 'teoría' de la situación por venir; que de la interacción yo/situación real surge el yo final, del que el sujeto dispondrá para eventuales situaciones ulteriores análogas, y al que el sujeto juzga como un objeto más (qué bien me salió el trato de ayer, qué estúpidamente me comporté anoche); y que ese yo de la actuación está en la mente de los demás, para los cuales se actúa, entonces es importante lo que pensemos y nos digamos de ese yo; pero más aún lo que piensen y digan los demás. La razón es obvia: las interacciones no cesan, y las que han de venir a continuación conferirán redundancia a tenor de las actuaciones pretéritas»¹⁶¹.

4.2. Necesidad de la imagen que el otro nos devuelve como definición de nosotros mismos

Así pues, el yo se hace de sí mismo una imagen para que el otro confíe en él y le acepte. Pero esta necesidad de confianza no se detiene ahí, va todavía más lejos: ese mismo yo espera que la imagen que el otro se ha hecho de mi propio yo le resulte confiable. En efecto, «toda relación interpersonal ha de establecerse sobre la base de un pacto implícito mediante el cual la imagen que se ofrece al otro se construye a tenor de la que se ha construido uno de él. Dicho en otras palabras: en toda relación se ha de tener en cuenta quién soy para el otro y quién es el otro para mí. Denomino a este inicial punto de partida en la interacción 'pacto de supeditación ad hoc', que, de incumplirse, conduce al fracaso de la relación porque es difícilmente reparable. Uno se supedita al otro, y le da lo que requiere de nosotros. Que sólo este pacto garantiza en gran medida el éxito de la relación sin coste alguno de orden psicológico lo revela el hecho de que ese otro, al que nos supeditamos de antemano, lo que requiere es

¹⁶⁰ **Ibi**, pp. 262-263

¹⁶¹ **Ibi**, pp. 268-269

que se le ofrezca su imagen previa de quién somos, sin que por ello, naturalmente, se prescindiera de la imagen de él.

Esto no se opone a que en el curso de la interacción no se deconstruyan o destruyan, quizás, las imágenes recíprocas previas y se construyan otras ajustadas al curso de la interacción misma, de aquí que, en ocasiones, se salga de una entrevista modificando la imagen previa forjada sobre el interlocutor: 'mira, creía que era... y resulta que es'. La mayoría de las veces, y si la interacción no se prolonga, pueden conservarse las imágenes preexistentes. Pensemos en la interacción que tiene lugar entre dos personas de muy distinto rango social, pongamos el rey y un niño que va a ofrecerle un obsequio. Está claro que el niño requiere que el rey siga en su sitio, por decirlo así, pero no es menos claro que el rey se ha de supeditar sin dejar de representar su rol y demostrar su identidad a la imagen de él que el niño le ofrece. De no ser así, si el rey mantuviese determinada tiesura, exigible en otros contextos, la coartación sería inevitable y la relación se bloquearía.

En cualquier caso la imagen que el otro nos devuelve es una definición de nosotros mismos. Tras cada unidad interaccional surge la autopregunta imprescindible (se formule o no, se formula en situaciones especialmente relevantes, y en ocasiones incluso ante otros, por la indecisión ansiosa que suscita): '¿qué le habré parecido a...?', o 'le he debido parecer que...'. Toda interacción, pues, confirma o desconfirma la identidad: en el primer caso, somos al parecer (ante el otro) como pretendíamos ser; en el segundo caso, somos menos o más para el otro de lo que imaginábamos ser.

Esta segunda situación es la que nos interesa de modo especial para entrar luego en la relación de envidia. Si se nos define en más de lo que imaginábamos inicialmente ser, aparte la gratificación en forma de autoestima que de ello se deriva, aceptamos por lo general sin reticencia alguna esta imagen realzada (a veces no ocurre así, y nos vemos obligados a pensar, por la responsabilidad que se contrae, que el otro nos tiene en más de lo que somos). Por el contrario, si la definición nos rebaja, la relación suele ser de rechazo, por la necesidad de defendernos de la herida narcisista que ello nos depara.

Así pues, toda definición efectuada por los demás sobre uno se compara de inmediato con la definición que uno trató de dar de sí mismo, es decir, con la definición que uno esperaba obtener a partir de su actuación. Pero la comparación también se establece entre la que hacen de uno y la que hacen de los demás: ¿somos preferidos o somos preteridos? ¿en qué lugar respecto a los demás se nos sitúa? Nuestra autoestima sufre por el hecho de que se nos sitúe allí donde pensamos que no debemos estar, y más aún si se sitúa a otro en la posición que juzgamos que nos corresponde»¹⁶².

4.3. Necesidad de confiar en lo valioso ajeno

Ciertamente, la confianza que uno tiene en sí mismo engendra la confianza de los demás en uno: la confianza facilita la conversación más que el ingenio. Y si, como deseamos, ha quedado bien clara la necesidad que todos tenemos de resultar confiables no sólo para nosotros mismos (de lo contrario careceríamos de la ineludible autoestima), sino también para los demás (sin la cual hasta la propia autoestima correría riesgos), igualmente ha de quedar claro que también nosotros mismos necesitamos por nuestra parte confiar en los demás. La confianza es cosa de dos, fianza recíproca y que, cuando esta bilateralidad falla, también la confianza se resiente. Somos yo-y-tú, tú-y-nosotros, y lo somos de forma tan ineludible, que ni siquiera vale afirmar, como lo hace Ortega y Gasset, que «yo soy yo y mis circunstancias», sino que «yo-soy-yo-y-mis-circunstancias», únicamente personas: las cosas y los animales son circunstancias, las personas son circunstancias porque forman parte de mi propia vida¹⁶³.

Así las cosas, confiada es la persona que puede tener por ciertos los valores positivos de otras personas. Al contrario que el suspicaz, que ve más fácilmente lo malo que lo bueno, el confiado tiene seguridad y mira con fe los aspectos valiosos de los demás, y por tanto espera de ellos conductas favorables. La confianza puede ser fundamentada y constituir un rasgo positivo del carácter, o puede estar ligada con la ingenuidad y la ilusión; en este caso, al faltarle las bases para fundamentarse, se convierte en un punto vulnerable de la personalidad. Vivir sin confianza en nada hace la vida dolorosa e imposible; confiar en lo iluso es quedar constantemente expuesto al engaño. Sólo la capacidad de crítica y objetividad pueden dar a la confianza las bases de madurez que requiere¹⁶⁴.

Cuesta trabajo aprender a confiar en un mundo donde en no pocas ocasiones «falsedad sólo dice cada cual a su prójimo, labios de engaño, lenguaje de corazones dobles»¹⁶⁵. Sin embargo, la confianza, da la espalda a ese lenguaje. Confiar es tener la certeza de que las promesas serán cumplidas; es adoptar una actitud positiva ante la vida, ante los demás; no es verles como un obstáculo en mi camino, sino como una ocasión para celebrar la fiesta de la vida; es descansar en ti, sin agobiarme en mí, propiciando un nosotros,

¹⁶³ Cfr. Díaz, C: **Soy amado, luego existo**. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999-2000

¹⁶⁴ Hinojosa, A: **Definición y dinámica de los rasgos del carácter**. UNAM, México, 1986, p. 42

¹⁶⁵ **Salmo 12**

«confiar es abandonarse al amor, dejarse amar y no preocuparse si uno no llega a amar tal como es amado; confiar es aceptar la fragilidad y limitación propia, aquello que no nos gusta sin detenernos en ello, pues detenerse en las propias sombras y limitaciones es aprisionar y abatir la propia confianza»¹⁶⁶. La vida es buena. Esta convicción es necesaria para pensar que cabe una posible felicidad, sea cual fuere su intensidad. El creyente funda en última instancia esta confianza en la convicción de hallarse en las buenas manos de Dios, de ahí la credentidad, el dar crédito a la realidad, la felicidad como fiducia¹⁶⁷.

La confianza hace surgir el **encuentro**. Los hechos son oscuros, el encuentro luminoso. Todo encuentro es un acontecimiento. Según Martin Buber, cuando venimos de un camino y encontramos a un ser humano que llega hacia nosotros y que también venía de un camino, nosotros conocemos solamente nuestra parte del camino, no la suya; la suya únicamente la vivimos en el encuentro. En el mismo sentido J.L. Moreno, el psicólogo rumano creador del psicodrama, describe el encuentro interpersonal como «un encuentro de dos: sus ojos frente a frente, cara a cara. Y cuando estés cerca yo tomaré tus ojos y los pondré en lugar de los míos, y tú tomarás mis ojos y los pondrás en el lugar de los tuyos. Y entonces yo te miraré con tus ojos, y tú a mí con los míos». No hacen falta palabras necesariamente, «se habla con sentido desde la plenitud del silencio. Se calla con sentido desde la plenitud de la palabra»¹⁶⁸.

Carl Jung dijo en cierta ocasión que las personas recluidas en los manicomios nunca tuvieron a nadie dispuesto a escuchar lo que tenían que contar. El ser humano es complejo: aspectos biológicos, económicos, sociales, culturales, espirituales... pero ninguno es secundario. De aquí nace la imperiosa necesidad de tratar a las personas de manera relacional y totalizante. En el terreno de la salud mental importa mucho el sufrimiento, que equivale a tener un estado de ánimo de la carencia de algo fundamental. El sufrimiento es principio de curación y requiere un correcto acompañamiento en el que, además de la solidaridad y la justicia, se necesita piedad y caridad que generan compasión y posibilitan una auténtica empatía relacional. Ninguna experiencia de sufrimiento se suple con los tratamientos biológicos tan sólo. La atención a esas personas requiere de una asistencia que despierte esperanza. Sin esperanza el sufrimiento es

¹⁶⁶ Bennassar, B: **Virtudes cristianas ante la crisis de valores**. Ed. Sígueme, Salamanca, 1995, p. 50

¹⁶⁷ Cfr. Ruiz de la Peña, J.L: **El último sentido**. Ed. Marova, Madrid, 1980

¹⁶⁸ López Quintás, A: **El poder del diálogo y del encuentro**. BAC, Madrid, 1997, 247 pp.

insoportable. El amor da esperanza y la esperanza engendra amor. La esencia de la ayuda consiste ante todo, no en dar mi esperanza y razones de vivir, sino en despertar la esperanza básica de la persona que sufre. ¡Qué necesitados estamos de cultivar la propia esperanza para poder entrar en relación! Pero la esperanza, que es relación subsistente, se funda en la relación subsistente por antonomasia: el amor.

5. La mirada de Dios, que se hace cargo de toda fragilidad humana

Pero la relación yo-tú no se limita a la inmanencia dentro de este mundo, ni toda relación yo-tú es tan conflictiva como la pinta la mirada de Sartre¹⁶⁹, ni tan dolorosa como la dibuja Lévinas; desde Dios, la relación humana se hace plena, y su horizonte se enriquece: «persona es constitutivamente palabra, comunicación y don. Aquí la ontología es ontodología y no se puede elaborar partiendo desde lo inferior para llegar a lo superior sino en sentido inverso. Las cosas no dan la clave para entender al hombre, sino el hombre da la clave para entender a las cosas. El ser se entiende desde la persona y el hombre se entiende desde Dios. Dios es persona como realidad y relación, posesión y donación en forma absoluta. El ser no es anterior a la relación sino que la relación funda el ser concreto. Dios es personal en este sentido: en abertura a la alteridad constituyéndola, dejándose afectar por ella y abriendo esa reciprocidad en gratuidad absoluta a una tercera presencia. Dios es comunicación trinitaria. Así es diálogo y don de sí, con anterioridad al mundo e independencia del mundo. No necesita la creación para tener plenitud personal. Las personas son constitutivas del ser de Dios, eternas. Dios es Padre, Hijo y Espíritu. Las personas divinas realizan en el seno mismo de Dios anticipadamente y en plenitud lo que ofrecen a la historia, como prolongación de su vida y reflejo de su gloria...

La persona creada, a semejanza de las

¹⁶⁹ Respecto de la mirada ¡hay tantas formas de -a su vez- mirarla! En lo referente a la divina mirada, una es la forma en que la expone Ortega («y ese ojo -se refiere al de Horus- andando por todo el Mediterráneo, llenando de su influencia el Oriente, ha venido a ser lo que todas las religiones han dibujado como primer atributo de la providencia: el verse a sí mismo, atributo esencial y primero de la vida humana». **Qué es filosofía**, Obras, VII, 415), y otra es la forma en que la expone Machado («porque es allí, en el corazón del hombre, donde se revela al descubrirse, simplemente al mirarnos, como un Tú de todos, objeto de comunión amorosa, que de ningún modo puede ser un alter ego -la superfluidad no es pensable como atributo divino-, sino un Tú que es Él»: **Juan de Mairena**, I, XXXIII, 153).

personas divinas, es ser, acción, relación. Dios la funda en los tres órdenes y de manera máxima en el último. La persona lo es definitivamente por ser llamada por Dios. Esta llamada tiene tres expresiones: llamada a la existencia, y por tanto palabra desde el ser; llamada a la responsabilidad en la historia, y por tanto palabra desde la conciencia; llamada desde fuera de sí por hechos y palabras de los testigos cualificados que interpretan ciertos acontecimientos, y por tanto llamada desde la revelación. La persona llega a sí misma cuando se descubre llamada por su nombre; cuando se percata del reconocimiento que otro le otorga y del valor que tiene para él; cuando le es encargada una misión en el mundo en cuya realización da cauce a sus dinamismos, teniendo el honor de poder ofrecer la obra realizada a alguien, con quien cuenta y sobre todo que cuenta con él; cuando da razón de su encargo una vez concluida a la luz de una valoración y juicio. Si nadie la considerase ni juzgase sufriría la mayor degradación, la que acontece cuando nadie hace aprecio de nosotros. No ser para otro es no ser. La aceptación por otro es constitutiva de nuestra dignidad personal.

La última dignidad de la persona deriva de esta relación que Dios instauro con ella llamándola y enviándola, esperando su obra y valorándola. La persona existe siempre encarnada y concreta; sin embargo, trasciende el lugar y el tiempo. El yo del hombre llega a sí mismo en la respuesta y responsabilidad derivadas de esta llamada y relación divinas. Se es persona delante de Dios, en presencia de Dios y en colaboración con Dios. La realidad de este Dios, que nos llama en libertad y a libertad, funda la condición personal del hombre. Él también es libre, actúa desde sí mismo, es responsable de sí, tiene en sí su meta y no actúa por indigencia o necesidad. Porque esa relación suya con nosotros nos personaliza, podemos decir que él también es persona. Su relación con nosotros nos constituye porque surgimos de ella, pero no lo constituye a él, porque con anterioridad a su abertura al mundo, él es eternamente relación; existe siempre en cuanto Padre, Hijo y Espíritu. Dios es personal delante del hombre como es personal en sí mismo desde la relación instaurada y acogida por cada una de las personas; por ello, el hombre terminará integrándose en el ámbito de las relaciones intratrinitarias, al participar de la filiación del Hijo y al dejarse inspirar y llevar por el Espíritu Santo»¹⁷⁰.

Apurando, en fin, la noción de relación Xavier Zubiri ha llegado a afirmar: «Dios no es interpersonal porque es un tú, sino que por el contrario su posible tuidad no es sino la expresión humana de la presencia interpersonal. Esta presencia no es interpersonal por su relación yo-tú, sino que es yo-tú por su relación interpersonal»¹⁷¹.

¹⁷⁰ González de Cardedal, O: **La entraña del cristianismo**. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1997, pp. 626-628

CAPÍTULO V

LA PERSONA ES AMOROSA RELACIÓN SUBSISTENTE

1. La persona, vocación vocativa

La persona, decíamos en el capítulo anterior, es subsistente relacional; ahora añadimos, y así lo trataremos en el presente capítulo: es un subsistente relacional amoroso¹⁷².

Sepámoslo o no, nuestra esperanza tiene su arraigo y fundamento en el amor que los demás nos regalan. Necesitamos que nos donen, y esto lo expresamos desde chiquitines mediante el llanto, como cualquier pobre necesitado que precisa de la ajena dádiva, en vocativo¹⁷³: ¿qué podría hacer el realmente pobre sino pedir, pedir por su boca vocativa o por

¹⁷¹ Zubiri, X: **El hombre y Dios**, Alianza Editorial, Madrid, 1988 186-187

¹⁷² Sobre el amor en hebreo, griego y latín, cfr. las hermosas páginas de Cfr. González de Cardedal, O: **La entraña del cristianismo**. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1997, pp. 633-638 y 640

su gesto invocativo?. La realidad humana no comienza por el **ego** presuntuoso, sino por la vocativa imploración al tú, por la frágil invocación, por la desgarrada súplica y el exclamativo ¡por favor!, ¡S.O.S! El menesteroso, en todo caso, antes descubre al tú donante que al yo¹⁷⁴. «Desde el punto de vista de los demás hombres, a quienes sensitiva y orgánicamente estamos vertidos, (la vida) es socorrenencia»¹⁷⁵.

Pero, a diferencia de los niños, con la edad vamos haciéndonos más refractarios a la petición: por miedo al rechazo, por malas experiencias anteriores, por temor a quedarnos sin nada (se quiere la despensa llena cuando se siente atemorizado por algo), por inercia, por cobardía, por la presión sociológica, etc, nos blindamos y ya no pedimos. Sin embargo, quien no sabe pedir no sabrá dar. Frente a estas actitudes hay que aprender a confiar, a saber que nuestra petición, nuestra súplica vocativa, será atendida:

«Nunca traces tu frontera,
ni cuides de tu perfil;
todo eso es cosa de fuera»¹⁷⁶

2. Persona: llamada implorante del yo, respuesta acogedora del tú

El yo que pide se dirige invocativamente a un tú¹⁷⁷, el cual le acoge, a modo de génesis o comienzo. El vocativo es el niño, el genitivo es la madre, a cuyo amoroso anticipo el niño aprende a responder.

Hay un genitivo lejano, y un genitivo

¹⁷³ Cfr. Pannenberg, W: **Antropología en perspectiva teológica**. Ed. Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 287 ss

¹⁷⁴ «El hombre quiere ser otro. He aquí lo específicamente humano. Aunque su propia lógica y natural sofística lo encierren en la más estrecha concepción solipsística, su mónada solitaria no es nunca pensada como autosuficiente, sino como nostálgica de lo otro, paciente de una incurable alteridad» (Machado, A: **Juan de Mairena**, II. Ed. Losada, Madrid, 1980, cap. XLIV, 28 y III, 138).

¹⁷⁵ Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Alianza, Madrid, 1986, p. 236

¹⁷⁶ Machado, A: **Proverbios y cantares**. Ed. Losada, Madrid, 1980, CLXI, número 14

¹⁷⁷ Cfr. Bueno, E: **La «persona» en perspectiva teológica**. In «Coram Deo. Memorial Juan Luis Ruiz de la Peña». Salamanca, 1997, pp. 329-344

cercano que vincula y nutre desde la propia entraña, entre la palabra que solicita (**Wort**) y la que responde (**Antwort**) con responsabilidad (**Verantwortung**)¹⁷⁸. Este trastorno del egoísmo puede formularse así: los deberes del otro no son derechos para mí, mis deberes sí son derechos para el otro, sin que por ello se produzca la autoabsorción mía por el otro, o sea, la mala relación. Para poder cuidarte, necesito cuidarme; el verdadero cuidado de sí es autoafirmación heterorrealizante.

Cuidar es asumir una relación esponsal (**spondere**), que da respuesta (**re-spondeo**) al vocativo ajeno, una respuesta hasta la muerte. En este sentido, el **responso** fúnebre no son unas palabras mágicas formuladas sobre el cadáver yacente, sino la respuesta definitiva de una comunidad creyente que se despide del difunto respondiendo de él ante Dios. El responso es la respuesta última, el canto póstumo y la salutación postrera en esta tierra a una vida asumida en fidelidad¹⁷⁹. «Amar a una persona es decirle tú no morirás»¹⁸⁰.

Si quien nos ama nos hace ser, ¿qué tipo de «yo» desarrollaría la persona nunca amada, aquella cuya invocación nunca fue acogida? ¿acaso el posible alma bella no se perdería y malograría sin amor cual corazón duro?

que **3. Acoger regalando(se): sólo se posee lo se dona**

3.1. La fusión que el amor pro-duce, a su trans-fusión con-duce

Quien ha sido bien amado tiende a amar, porque el amor es difusivo. El yo que ama vive **para**, es dativo. El don a mí donado será amor hacia ti per-donado, donación, donativo, don nato. A más madurez, más donatividad. La madurez crece en relación de proporcionalidad directa con la

¹⁷⁸ Cfr. López Quintás, A: **El poder del diálogo y del encuentro**. BAC, Madrid, 1997, especialmente las primeras noventa páginas dedicadas a F. Ebner.

¹⁷⁹ Lo contrario es la separación que el pecado introduce: «El pecado provoca la ruptura de la unidad originaria, de la que gozaba el hombre en el estado de justicia original: la unión con Dios como fuente de la unidad interior de su propio 'yo', en la relación recíproca entre el hombre y la mujer, y por último en relación con el mundo exterior, con la naturaleza» (Juan Pablo II: **Mulieris dignitatem**. BAC, Madrid, 1992).

¹⁸⁰ Marcel, G: **Être et avoir**. Aubier-Montaigne, París, 1935, p. 37

donatividad, en la medida en que se es lo que se ama, y se ama aquello por lo que uno está dispuesto a trabajar oblativamente; como dijera Mounier, no se posee más que lo que se acoge, sólo se posee lo que se ama, aquello a lo que uno se entrega, y en ciertos casos no es paradójico decir que sólo se posee lo que se da. Ciertamente, «el hombre es el ser que sólo se posee dándose, sólo se enriquece empobreciéndose, y sólo tiene felicidad cuando renuncia a poseerla».¹⁸¹ El don es la negación del egoísmo, es ab-negación. Abnegada es la persona que acepta sufrimiento o pérdida en beneficio de las personas o causas amadas, por encima del sufrimiento que esto pueda acarrear: hay en la abnegación felicidad de dar y alegría de enriquecer lo amado. «Por naturaleza o, en otras palabras, en razón de su esencia óptica, la persona es dueña de sí misma. Ahora bien, el amor sustrae a la persona esta intangibilidad natural y esta inalienabilidad, porque hace que la persona quiera donarse a otra, a aquella que ama. Desea dejar de pertenecer exclusivamente a sí misma para pertenecer a otros. Renuncia a ser independiente e inalienable. El amor pasa por esta renuncia, guiado por la profunda convicción de no conducir a un empequeñecimiento o un empobrecimiento, sino por el contrario a un enriquecimiento y a un crecimiento de la existencia de la persona. Es una especie de ley del 'éxtasis': salir de sí mismos para encontrar en los otros un crecimiento del ser. En ninguna otra forma de amor es aplicada con tanta evidencia como en el amor sponsal, al cual debe llevar el amor entre la mujer y el hombre»¹⁸².

A diferencia del masoquista, el abnegado realiza el sacrificio porque éste resulta irremediable, no por encontrar placer en él. Hay más gozo en dar que en recibir, y más aún en regalarse que en regalar. La vida se nos da, y la merecemos dándola; por el contrario, el poseedor puede llegar a ser poseído por lo que él posee, cuando en él el «mi» ahoga al yo. Quien ha devenido regalador a fuerza de regalar, de hacer bien sin mirar a quien, pone ligereza suficiente para regalar sin pena pero con gloria: semejante regalador, a persona regalada, no le mira el diente:

«No es el yo fundamental
eso que busca el poeta,

¹⁸¹ González de Cardedal, O: **La entraña del cristianismo**. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1997, pp. 646

¹⁸² Wojtyła, K: **Amore e responsabilità**. Torino, 1978, p. 113. Y de ahí la naturaleza exódica del tú, «esta especie de éxodo que lleva a la persona a salir de sí misma (sin perder por ello su identidad) para abrazar-a y ser abrazada-por la persona amada» (Sanz, J: **La simbología sponsal como clave hermenéutica de santa Clara de Asís**. Pontificium Atheneum Antonianum, Roma, 2000, p. 88).

sino el tú esencial»¹⁸³

Feliz quien, sin el menor des-doro (**dóron**, de **dídomi**, significa «regalo»), puede decir con san Juan de la Cruz «para llegar a serlo todo no quieras ser algo en nada», por haber practicado el desprendimiento confiado total, el regalo de sí mismo. Feliz aquel que ama al prójimo como a sí mismo hasta el punto de dar la vida (nadie ama más a su hermano que quien da la vida por él¹⁸⁴); gloria de ser humano que al decir «yo» dice «yo-y-tú». La vida no es estéril ni el mundo vacío para quien lo llena con el regalo de su amor; el interiormente rico se da a sí mismo con verdadera y perfecta alegría sin perderse en lo donado, antes al contrario ganándose al darlo, a diferencia del mezquino que se autopercibe en ruina aún en medio de la abundancia, sufriendo por ello de angustia cuando tiene que desprenderse de algo. Para el primero, la libertad de los demás elimina toda ansiedad, incluida la propia, porque la autorrestricción no produce menoscabo de sí, ni va en detrimento del yo, hallando por el contrario su plenificación en la donación de sí mismo. Hacéos bien a vosotros mismos, dando(os) a los pobres de Cristo, decía san Juan de Dios. Verdadera sabiduría: saber hacer más ser. Una vida vivida como don produce una fusión madura con el tú amado por sobreabundancia, sin miedo al vacío de la propia desposesión. La generosidad es el nombre del gozo, que al darse no halla la muerte, sino la plenitud, que va de consuno con la experiencia de encuentro en lo verdadero, eso que incrementa la sensibilidad y la alegría, la intensificación de lo que eterniza. Se cuenta que don Miguel de Unamuno, poco antes de morir, abrazó a su esposa en la cama preguntándole: «Concha, ¿esta pierna es tuya, o es mía?».

El modo de ejercicio de esa donatividad se ejerce en la com-pasión, donde el comparecer deviene ahora compadecer, y se muestra como un «desde ahora mismo», un ahora que es mano que acoge y sostiene (**maintenant: main tenant**). Su praxis consiste en hacerse cargo del otro en la larga avenida de la vida. Algo que en nada se parece a la indiferencia abúlica, antes al contrario es la acogida amable y solícita de la otra persona¹⁸⁵ y que me hace decir con Dostoievski: «todos

¹⁸³ Machado, A: **Proverbios y cantares**. Ed. Losada, Madrid, 1980, CLXI, núm. 36

¹⁸⁴ **Jn 15,13**

¹⁸⁵ «De hecho se trata de decir la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad, es decir, a partir de esa posición o de esa deposición del yo soberano en la conciencia de sí, deposición que, precisamente, es su responsabilidad para con el otro. La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar. Esa carga constituye una suprema dignidad del único.

somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros».

Y, si eso es así, entonces también lo es que los derechos de los demás son derechos de ellos sobre mí, mientras que mis derechos son deberes hacia ellos. Son deberes esponsales: la pasividad se afianza cuando se troca en activa respuesta esponsal uno-para-el-otro. Todo lo cual -donación sin reducción- supone una novedad tan radical, que su ejercicio constituiría la más grande de las revoluciones de que pudiera darse noticia. Por eso, si el personalismo comunitario no existiera aún habría que inventarlo, en lugar de desaprenderlo, pues él dice: trátame como a una persona, no como a una cosa, y trata al otro como te gustaría que te trataran a ti; «llamamos humano lo que respira compasión y bondad, y calificamos de inhumano todo lo que lleve signo alguno de crueldad y dureza», decimos con San Juan Crisóstomo. Al dañar a un hombre se viola al género humano, y por eso «el ser hombre consiste en la compasión o misericordia; el que no la tiene no es hombre».

En definitiva, «pertenece a todo tipo de relación humana edificada sobre el amor recíproco que reconozcamos la actitud bondadosa del otro ante nosotros y que creamos en ella. De un hombre extraño no esperamos tal actitud interior. Pero en toda clase de relación basada en un amor mutuo contamos con la disposición a ayudarnos siempre que lo necesitemos. Este elemento pertenece esencialmente al amor sentido hacia el copartícipe. Sentimos como algo doloroso que el amigo, la hermana o el hijo no cuenten con él»¹⁸⁶.

3.2. El des-doro des-agradecido

Pero no se trata sólo de dar. Se puede acusar de falta de generosidad a quien no está dispuesto a recibir, no permitiendo a los demás ejercer su generosidad con nosotros.

Igualmente, hay falso don cuando el donante quiere apropiarse del donado a través de lo donado, hacerle dependiente de él mediante la concesión de beneficios. Esto es tan reprochable como su contraria, la ingratitud.

En efecto, al ingrato, cuando alguien, sin interés alguno, sin ser su amigo, le defiende ante las calumnias ajenas, su orgullo le impide reconocerlo, porque la idea de que debe algo a otro, o de que le tenga que dispensar un favor correspondiente en el caso de que estuviera en una situación similar, la siente como una limitación de su ego, y

Yo no soy intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto» (Levinas, E: **Ética e infinito**. Ed. Visor, Madrid, 1991, pp. 85-96).

¹⁸⁶ von Hildebrand, D: **La gratitud**. Ediciones Encuentro, Madrid, 2000, p. 21

sólo siente resentimiento: «los favores son agradables si se espera poder recompensarlos. Si van más allá de eso, se transforma la gratitud en odio»¹⁸⁷. Mucho peor si se trata de favores desmesurados o sentidos como humillantes, «porque cree que sería perjudicial no devolver, no quisiera que hubiera alguien al que deber restituir. No hay odio más peligroso que el de un hombre que está herido por un favor humillante»¹⁸⁸. Así las cosas, «el peor desagradecimiento acontece precisamente cuando la bondad de quien ayuda provoca resentimiento; se acepta la ayuda porque no hay otro remedio para salir de la difícil situación, pero fastidia la superioridad que resulta del valor moral del benefactor. Se busca negarla, reinterpretarla, reprimirla. También puede ocurrir que no se sienta resentimiento frente a la bondad del benefactor, pero se hace insoportable estar en deuda con él; mientras la bondad de un hombre se manifiesta en un beneficio para otro, no le irrita, quizá hasta le agrade. Pero tan pronto como la superioridad moral del benefactor se contraponga a la propia persona, su orgullo se defenderá de ella.

Otro, menos orgulloso, 'tragaría' esta superioridad formal si con ella no quedara en deuda; no es tan desagradecido como para ser incapaz de comprender la deuda de agradecimiento que resulta de la admisión del beneficio, y siente la realidad de este vínculo, pero siente esa deuda de gratitud como opresiva para su impulso pervertido de libertad, para su necesidad de independencia absoluta. Un dicho hindú expresa drásticamente esta resistencia frente al agradecimiento: '¿por qué me persigues, si nunca he sido benefactor tuyo?'

La gama es amplia: alguien puede temer, por pereza, las consecuencias de una deuda de gratitud; se imagina que tendría que acceder al benefactor en un caso semejante, pues éste podría, si tuviera necesidad, pedirle algo con derecho. No siente la vinculación como humillante o privadora de libertad, sino sobre todo como fatigosa, por eso preferiría salir de cualquier otra forma de la necesidad sin la ayuda ajena. No es tan amoral como los esclavos del orgullo; entiende incluso que de la recepción de un beneficio resulta una deuda de agradecimiento y no intenta suprimirla, pero le agobia tener que aceptar la ayuda de un benefactor, porque quiere librarse del vínculo molesto y fatigoso: dar las gracias de mala gana tiene una cierta analogía con la avaricia»¹⁸⁹.

En cualquier caso, el des-doro del desagradecido, al no re-donar lo recibido, rompe la cadena del amor. Filosóficamente hablando la culpa (teológicamente, el

¹⁸⁷ Tácito: **Anales**, IV, 18

¹⁸⁸ Séneca: **Epistulae morales**, 81, 32

¹⁸⁹ von Hildebrand, D: **La gratitud**. Ediciones Encuentro, Madrid, 2000, pp. 37-39

pecado) es la ruptura del don relacional: un cerrarse en sí mismo, un querer ser solamente uno mismo. Y son muchas las formas de egoísmo no-dativo o insensibilidad egocéntrica, por acción o por omisión.

3.3. El per-dón que supera al no-dativo

La antítesis del egocéntrico no-dativo es la concesión del perdón. Sólo el corazón duro rechaza el perdón que le ofrece el alma bella, porque ignora que perdonar es renunciar a tener la última palabra; porque ignora que perdonar es abrir futuro liberado donde había pasado obsesivo; porque ignora que quien perdona, lejos de humillar al perdonado, le concede la ocasión de comenzar de nuevo a vivir, a que al árbol viejo y en su mitad podrido vuelvan a salirle nuevas hojas verdes de renuevo; en definitiva, porque el que perdona se dignifica también a sí mismo. Además, el generoso es inaccesible a la ofensa, puede alguien tratar de hacerle daño, pero la ofensa no llega a él: él no se siente ofendido, porque es más rápido en perdonar que el ofensor en ofender¹⁹⁰.

Sin duda, se perdona después de que se ha sufrido, pero «renunciar a sufrir por otro es admitir que el padecimiento por el otro no puede aportarnos nada esencial y que no podemos ofrecerle nada bueno, con el pretexto de que no podemos darnos unos a otros todo lo esencial y toda la bondad. Tal exageración yerra el blanco»¹⁹¹.

4. Te daré la vida entera: la vida entera como don

Quien gozó de una vida dativa termina haciendo del dativo un ablativo, es decir, un hábito vital en todas las circunstancias: siempre puede hacer algo por los demás. Por eso no pasa desapercibido: «ven, quiero que conozcas a una persona que ha hecho de su vida un regalo». Cuando muera, el adiós de todos a su cadáver ablativo (¡«hablativo» incluso, porque de él todo el mundo hablará!) será compendio de muchos «a Dios»: «recuerdo la frase que dijo un día alguien en la calle Tetuán, al ver pasar a Juan Belmonte: 'este tío sí que va a tener un buen entierro'»¹⁹². Si la relación superficial no logra fidelidades de altura, la donativa sí.

¹⁹⁰ Cfr. Lacroix, J: **Philosophie de la culpabilité**. PUF, París, 1977

¹⁹¹ Nédoncelle, M: **La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne**. Aubier, París, 1942, p. 256

¹⁹² Muñiz-Romero, C: **Duendes, tipos y fantasmas**. Ed. Cosas de Sevilla, Sevilla, 1981, p. 50

5. El amor es el nombre de la persona

Por todo lo anterior, podríamos repetir con Tomás de Aquino que **el amor es el nombre de la persona**, un nombre en cuyo nombre, que es don, todo lo bueno se nombra. Y si el nombre definitivo del hombre que vive con criterio de humanidad es amor, el antinombre de quien viviera en inhumanidad sería odio. Amar y ser amado: esta es la cuestión vitalmente humana, nadie es quien debería ser hasta que no es querido por alguien. Amado Nervo: «es para mí una cosa inexplicable por qué se siente uno capaz de ser bueno al sentirse amado».

Como dice Maurice Nédoncelle, el amor es una voluntad de promoción mutua que une a las conciencias en una comunidad existencial. El yo que ama quiere ante todo la existencia del tú; quiere además el desarrollo autónomo de este tú, y quiere que este desarrollo autónomo sea, si es posible, armónico en relación con el valor entrevisto por mí para él. No cabe amor sin esa cierta tensión de bipolaridad. «El que ama no tiene vocación de solitario, y desea siempre el máximo de reciprocidad. En el grado más bajo, el otro responde a mi voluntad de promoción por el mero hecho de existir y desarrollarse. Los cuidados que doy a un niño de corta edad o a un enfermo en cama tal vez serán ignorados siempre por el beneficiario. Después vendría la reciprocidad psicológica, aun cuando el otro rechazara mi proyecto. Un tercer nivel de reciprocidad es aquél en que el tú ratifica el proyecto del yo sobre él. Así, el discípulo recompensa al maestro y el niño hace honor a la educación que ha recibido. En fin, la reciprocidad es completa cuando el amado quiere a su vez mi promoción, y se vuelve hacia mí con la misma intención con que yo me había vuelto hacia él»¹⁹³.

De todos modos, la conciencia perfectamente amante dice: mi satisfacción es tu valor, mi tristeza es tu negativa a realizar el valor que está en ti y que mi amor quiere ayudarte a hacer triunfar. El amor personal alcanza su madurez sólo cuando se dirige no ya a lo que el otro logra suscitar en mí, sino a lo que él es en sí mismo, y de ahí que el amor de benevolencia no diga «yo te deseo como un bien», sino «yo deseo tu bien, yo deseo lo que es un bien para ti». Y, pase lo que pase, «soy yo quien te debe todo, porque soy yo quien te ama»¹⁹⁴.

¹⁹³ Nédoncelle, M: **Vers une philosophie de l'amour et de la personne**, Aubier, París, 1957, pp. 21-31

¹⁹⁴ **Ibi**, pp. 21-31

6. Soy amado, luego existo

6.1. Agraciada pasividad que funda actividad inteligente

Si para Descartes el yo es la primera palabra (**yo** pienso, luego **yo** existo), para el personalismo es la última¹⁹⁵, pues sólo al final de la vida surge el yo maduro, ese yo que conoce amando. El yo osa musitar siempre tarde su propio nombre, sabedor de que quizá constituiría una presunción proferir el propio nombre demasiado enfáticamente. No la actividad dominadora sino la pasividad gratuita, no el mérito que conquista sino la gracia que convoca, no el atesoramiento que acapara sino la entrega amorosa es lo que al final constituye el nombre de la persona.

El personalismo no comienza por el pensamiento a secas, por el cartesiano «pienso, luego yo existo», sino que pone su autoconciencia reconocitiva en el **«soy amado, luego existo»**, y ello por una doble razón: primero, porque en el principio no fue el «yo» robinsoniano, sin relación; y, después, porque en el principio tampoco fue el «pienso», sino la inteligencia sentiente, una de cuyas funciones -no la única- es pensar. Un Descartes que afirma que yo sólo soy yo, yo sin ti; un Descartes que duda de la vida y de los sentidos, un Descartes así ha de ser descartado, pues si no se descarta esa forma de pensar, se encarta otra, otra que es la forma de pensar y de actuar de la razón del «conquisto, luego existo». No. El **soy amado luego existo** no comienza con el solitario y arrogante «yo» (nominativo), sino con el relacional vocativo, con el «por favor», que se verá correspondido por el don con que le responde el genitivo, el cual se hará dativo y al final ablativo amoroso.

Mientras tanto, hasta el día de la muerte, nuestros nombres propios no pasarán de ser denominaciones provisionales. La respuesta verdaderamente humana al misterio del ser personal, al «quién es el hombre», no es el autoasertivo «yo pienso», sino el «soy amado por ti», agraciada pasividad que hará posible mi ulterior querer activo: sólo porque me has querido podré querer, y decirte en verdad «yo (te) quiero», (re)fundando así la verdadera relación interpersonal, a la par verdadera inteligencia de la entera realidad: «el hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. Sus raíces se hallan en que un ser busca otro ser, en cuanto que

¹⁹⁵ «'¡Oh, bendito seas, blanco caballero! Pero dinos quién eres, y por qué mantienes cerrada la celada del yelmo'. 'Mi nombre está al término de mi viaje', dice Agilulfo» (Calvino, I: **El caballero inexistente**. Ed. Bruguera, Barcelona, 1993).

este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos, pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. A esta esfera la denomino esfera del 'entre'. Ella constituye una protocategoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes»¹⁹⁶.

6.2. Amorosa relación subsistente de la cuna a la tumba

Si cuando nacemos dependemos del tú que labre y arrostre el rostro de nuestro nombre amorosamente, también cuando morimos dependemos de su amor: para enterrarnos con piedad, para recordarnos con cariño, para implorar con esperanza el reencuentro gozoso, pues nada de lo que se amó puede morir. Mi muerte concede a los otros la última palabra (respondente) sobre mí, que tuve la primera palabra (vocativa) hacia ellos. Mi yo es relacional de la cuna a la tumba. Cuando nosotros descansemos en la horizontalidad de la muerte, los demás pronunciarán nuestro nombre, ojalá que con amor. Vivimos y morimos heteronominativamente, tendremos el nombre que merezcamos según las obras que hayamos llevado a efecto, según hayamos manejado los dones recibidos, **sicut vita finis ita**¹⁹⁷.

Pero, por encima de la palabra de la comunidad sobre mí, Dios -teonominativamente- tendrá la última e infalible palabra sobre los que tienen la última palabra sobre mí. Aquél que fundó la palabra, aquél que al crear puso nombre a las realidades, es el mismo Aquél que cerrará la palabra con su Amén. Es decir, con su Amor. En definitiva, poner el nombre es manifestación de creación en quien lo pone, y de gracia en quien lo recibe, un don gratuito aunque en modo alguno por ello superfluo.

¡Toda la vida buscando, abriéndonos para poder decirnos: te amo, no morirás! Amar a otro, amarle de verdad, amarle allí donde la pequeña manía nada tiene ya que ver con la grande y verdadera pasión, amarle más allá del juramento de fidelidad a la belleza y más allá del dictado de su obsesión y de su despotismo, escribía Gabriel Marcel, significa decirle: mientras yo viva tú no has de morir, pues mientras yo viva te llevaré siempre conmigo hasta el final. Si ahora alargamos la bella afirmación de Marcel, concluiremos: aunque también yo tu enamorado/a muriese, aunque me llegara el final a mí que soy mortal y entonces también tú desaparecieses con mi muerte, sin embargo, si existiera ese Ser que -inmortal Él- desde siempre nos amara y nos amara para siempre, entonces nosotros dos seríamos rescatados para la eternidad amorosa y la muerte no prevalecería jamás sobre nuestra vida. Pues, así como

¹⁹⁶ Buber, M: **¿Qué es el hombre?** FCE, México, 1949, pp. 147-148

¹⁹⁷ Cfr. VVAA: **El honor. Imagen de sí o don de sí: un ideal equívoco.** Ed. Cátedra, Madrid, 1992

en la tierra es ya el amor lo que nos constituye y salva, y el desamor lo que nos destituye y condena, así también en el cielo, si existiera el Dios Amor, garantizaría la eternidad amándonos más allá del tiempo y de la humana caducidad: desde siempre, para siempre, por los siglos de los siglos.

7. Lo antipersonal: el acusativo contra el pro-nombre

Sólo un caso queda al margen de esta dialéctica del «soy amado luego existo» que venimos exponiendo, es el caso inhumano, el caso acusativo. El acusativo surge de un yo descontento de sí mismo; un yo maleficiado por el propio yo no puede ser un yo que permita ser agraciado por un tú, sino «una esencial disconformidad consigo mismo que le impulsa a ser otro del que es»¹⁹⁸, y por tanto un destructor del tú». El acusativo emerge también cuando el yo-y-tú se vuelve yo-sin-ti (el alma bella se torna corazón duro al clausurarse en su coraza), y a partir de ahí yo-contra-ti, y por ende también yo-contra-mí. En la mayoría de los casos el acusativo surge por omisión del encuentro debido, pues es mal-tratar al tú no-tratar-al-tú cuando nos necesita. Para que el acusativo triunfe basta con que las personas vuelvan la vista ante el rostro del tú. La perversa poliformidad de este no-trato redúcese en última instancia al tú-no-ante-mí¹⁹⁹.

El acusativo desplaza a los pronombres personales hasta tornarlos impersonales: en lugar de tratarte como un «tú» te trato como a un «él», y una vez que te he tratado como a un «él», termino manipulándote como a un «ello». De este modo pierdo la alegría de los pronombres, pues al nombre personal le sustituye lo an-ónimo.

«Tú» está siempre unido a «yo», a veces conmigo y otras contra mí, pero cuando digo destructivamente «tú» estoy actuando contra mí mismo. Por excesivo rebosamiento, mi yo te deja sin lo tuyo: «mira que por tu comida no seas ocasión de que se pierda aquél por quien Cristo murió»²⁰⁰. Por enflaquecimiento defectivo de mi yo, tampoco alcanzo al

¹⁹⁸ Machado, A: **Juan de Mairena**. II. Ed. Losada, Madrid, 1980, cap. XLIV, 28 y III, 138-139

¹⁹⁹ Siendo Caín el acusativo, donde dice Abel nos parece que debería decir Caín en el siguiente epigrama de Mairena:

«Pensando que no veía,
porque Dios no le miraba,
dijo Abel cuando moría:
se acabó lo que se daba»

necesario acopio de fuerzas para decir «tú», pues ¿cómo podría pronunciar tu nombre quien ya apenas nombra?

8. Epílogo diciendo lo mismo con los últimos filósofos (y por tanto, de forma más oscura, que el lector impaciente podrá saltarse)

Como subrayara Martin Heidegger, la expresión alemana **es gibt** significa a la vez «hay» y «ello da», porque lo que hay es una realidad ahí para mí, don que se me ha dado²⁰¹. Lo que es, es don, aparición del ser en acto de dar, en todo se ejerce el don del ser; la realidad es, para todo ente que viene a este mundo, un regalo que se expresa con el nombre de «ontología», por ser el único nombre adecuado para conjugar las palabras griegas ser y don²⁰². El acto de ser consiste en ser donado, ser es ser donado; gracias a que hemos sido donados podemos convertir el acto del ser donado en acto donador.

Ahora bien, el don jamás se agota en ninguno de los modos de su presencia, de ahí la admiración y la alabanza. La presencia es, pues, un don sobreabundante y una llamada espiritual. El don no es reductible a su presencia, es

²⁰¹ «Podríamos decir que la noche es la experiencia propia del **hay**. Cuando las formas de las cosas se han disuelto en la noche, la oscuridad de la noche -que no es un objeto, ni la cualidad de un objeto- invade como una presencia. En la noche a la que estamos clavados no tratamos con ninguna cosa. Pero esta ninguna cosa no es una pura nada. Ya no hay esto ni aquello; no hay algo. Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable. No es la pareja dialéctica de la ausencia y no la captamos por un pensamiento. Está inmediatamente ahí. No hay discurso, nada nos responde, pero este silencio, la voz de este silencio es oída y espanta como el 'silencio de esos espacios infinitos' de que habla Pascal» (Lévinas, E: **De l'existence a l'existant**. Ed. Vrin, París, 1986, p. 94). «En su carácter superlativo inigualable, (el Infinito) es ausencia al borde de la nada. Siempre huye. Pero deja el vacío, una noche, una huella en la que su invisibilidad visible es rostro del prójimo» (Lévinas, E: **En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Ed. Vrin, París, 1987, p. 230)

²⁰² Por eso el filósofo francés Claude Bruaire - a quien conocí junto a su discípulo Jean Luc Marion hace veinte años o más en una reunión de la revista católica internacional **Communio**- tituló **Ontología** a un capítulo de su libro **L'être et l'esprit** (PUF, París, 1983, p. 51. Hay traducción en Ed. Caparrós, Madrid, 1999)

presencia donada, presencia que refleja el don: «recibir el don, sin apropiárselo y sin destruirlo, en una simple posesión. Recibir y dar se consuman, pues, en el mismo acto»²⁰³. El don es presencia y ausencia, se nos manifiesta en parte y se nos oculta en parte. En cierto modo, la posición del ser es su retirada, pero en esta retirada también se nos da. En tanto que se nos muestra ocultándose y que se nos oculta mostrándose, en tanto que se da y se retira, hace necesario al ser humano como testigo de ese flujo y reflujo²⁰⁴. El don produce asombro ante la gracia del ser, llamada a la docilidad, a la escucha, un «agradecer que no se limita a agradecer, sino que agradece el hecho de que le esté permitido agradecer»²⁰⁵, tanto lo manifiesto como lo oculto²⁰⁶.

Por todo ello, este acoger el don, este acogimiento ontológico, es ya a la vez un acontecimiento

²⁰³ Marion, J.L: **L'idole et la distance**, Grasset, Paris, 1977, p. 212. La relación entre don donado y don recibido puede encontrarse anticipada ya en la que que por su parte Maurice Blondel estableciera en su día entre **voluntad querida**, que es tal porque como tal se sabe, y que sólo gracias a ello actúa como **voluntad que quiere**.

²⁰⁴ von Balthasar, H.U: **La Gloire et la Croix**, t.4, **Le Domaine de la Métaphysique**, vol. 3, Les Heritages (Théologie), Aubier-Montaigne, Paris, 1983, 180-190

²⁰⁵ Cfr. **Gelassenheit**. In «Questions», III, 219

²⁰⁶ **Heritages**, 188. Según Jean Luc Marion, los filósofos Heidegger y Derrida han partido de las **Investigaciones Lógicas** de Husserl, pero mientras Heidegger se centra en la sexta **Investigación**, que trata de la intuición categorial sin escrutar la cuestión del sentido del ser, Derrida se centra en la primera, que distingue en lo real entre «expresión» e «indicio», aunque sin llegar tampoco a la «presencia» plena de lo real, que él llama **différance**: «la **a** proviene del participio de presente **-différant-** para mentar la acción del diferir, aun antes de que haya producido un efecto constituido en diferente o en diferencia **-différence-**» (cfr. «La différence», en **Marges de la philosophie**, Minuit, Paris, 1972, pp. 8-9). En **La voix et le phénomène** Derrida presenta lo que él llama la «diferancia» como la 'no-presencia' originaria que apunta hacia la presencia que ella no es, por lo que hay que pensarla de forma negativa. La venida del **sí** en la alteridad es un «suplemento del origen», donde el «sí» se pierde al mismo tiempo que se pone silenciosamente a distancia de sí. La experiencia típica de esta pérdida y de esta retirada es la del **yo** que, auto-referencial, pero sin intuición afirmativa (tética), deviene mera palabra escrita o indicial. Derrida expresa este abandono de sí como una **diseminación** (**La dissémination**, Ed. du Seuil, Paris, 1972)

ontoteológico, por cuanto que la gratuidad de lo dado en los entes es a la vez signo para quien en ella ve la anticipada presencia donante del Don que acoge regalando y que regala acogiendo, por eso maestro interior y exterior a la vez. Ante Dios, el ser humano es un ser-en-deuda-de-sí-mismo²⁰⁷, y en él la deuda expresa la diferencia real entre el ser y mi esencia finita. Sea como fuere, el ser del espíritu humano accede a sí reconociéndose dado por aquel que no es él: «el ser del espíritu es instituido como un ser que desea, y esto es precisamente porque tiene la vocación de llevar su principio al origen, a Otro de sí mismo, que lo ha puesto en el ser, es decir, que lo ha creado»²⁰⁸. La presencia del Don está ahí, dice Blondel: «Dios es el único que no puede ser buscado en vano, sin que -por otra parte- pueda nunca ser encontrado plenamente», y de ahí la grandeza de la pequeñez y la pequeñez de la grandeza de lo mundano: «El dilema es éste: ser dios sin Dios y contra Dios, o ser dios por Dios y con Dios»²⁰⁹.

En definitiva, el ser no es sin el Don: «Comprendo que uno se indigne de la inmensa responsabilidad de la que parece cargado el hombre, del peso infinito de actos realizados tan a la ligera, que a veces ni siquiera se han tenido en cuenta las consecuencias inmediatas. ¿Qué responsabilidad puede haber en aquello que se ignora, en aquello que se hace casi sin haberlo querido, en lo que resulta desproporcionado?. Pero este lamento es la condenación misma. ¿De dónde surge este grito de rebeldía y esta llamada indignada, sino de un corazón poseído de luz ya que protesta contra las tinieblas, amante de la equidad, puesto que se erige en juez de su juez? ¡Tanto se ama la justicia cuando se es injusto!»²¹⁰. «¡Tremenda grandeza la del hombre!. Quiere que Dios no exista para él, y Dios no existe para él. Pero, conservando siempre en su fondo la voluntad creadora, se adhiere a ella tan firmemente que llega a ser totalmente suya. Su ser permanece sin el Ser. Y cuando Dios ratifica esa voluntad solitaria, es la condenación»²¹¹.

²⁰⁷ Cfr. Bruaire, C: **Op. cit.** p. 60

²⁰⁸ Cfr. Gilbert, P: **Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa.** Universidad Iberoamericana, México, 1996, p. 61

²⁰⁹ **La acción.** BAC, Madrid, 1996, p. 404). «¿No es verdad que habiendo excluido a Dios para gozar de todo sin Él se le querría aún, casi a pesar suyo?, ¿no es verdad que, con cualquier cosa que se haga, parece que se debe estar seguro de la salvación y ser digno de una felicidad sin la cual no podemos concebir que el ser pueda verdaderamente ser?» (**Ibi**, p. 407).

²¹⁰ **Ibi**, p. 413

CAPÍTULO VI

²¹¹ **Ibi**, p. 419

LA PERSONA, AMOROSA RELACIÓN SUBSISTENTE ABIERTA A QUIEN ES SU FUNDAMENTO

1. Primer acercamiento rapsódico al indescriptible humano

La persona, decíamos en el capítulo penúltimo, es subsistente relacional; en el último añadíamos, y así lo tratamos: es un subsistente relacional amoroso. Nos falta ver en el presente capítulo cómo es amorosa relación subsistente abierta a Quien es su fundamento.

Decir ser humano es decir sujeto relacional y amoroso. De tal forma, quien pretenda definirle a él tendrá que definir con él y en él a todas las personas con las que se ha relacionada amorosamente. Primera lección: cuanto más y mejor relacionada una persona, tanto más indefinible. Hablar de este modo es de alguna forma dar razón a los partidarios de Hegel, que en esto la llevan. Indefinible por sí misma, sólo puede diagnosticarse lo que es la persona si se conoce a sus amigos. Los amigos son también la sustancia de lo que somos.

¿Y los menos comunicados? Ni siquiera ellos pueden ser reducidos a objeto. Quién sabe de qué misteriosa forma se comunica un ser humano con los demás y consigo mismo:

«Uno es el hombre de todos
y otro el hombre de secreto,
y hay que librarse de modos
de hacer de un sujeto, objeto»
(Unamuno)

Como dijera Marcel, y es algo archisabido, al tratar de resolver el **problema** que se me enfrenta, lo considero de una manera puramente objetiva, quedándome yo fuera de sus datos: yo soy el sujeto, el problema es el objeto. Yo no me introduzco en el objeto. Cualquier otro podría solucionarlo, incluso una máquina. Pero cuando trato con personas me enfrento al misterio. El **misterio** no es que sea incognoscible, es que es algo «en que mi propio ser está implicado y, por consiguiente, sólo es concebible como aquello en lo que pierde su significación y su inicial validez la distinción entre lo que hay en mí y lo que hay ante mí»²¹², «en él la distinción del en mí y del ante mí pierde su significado y su valor inicial»²¹³.

²¹² Marcel, G: **Être et avoir**. Aubier-Montaigne, París, 1935, p. 169

²¹³ Marcel, G: **Journal métaphysique**, Ed. Gallimard, París, 1927, p. 145

Del ser humano se pueden predicar muchos atributos, algunos de los cuales los ha señalado sin pretensión de exhaustividad Pedro Laín: es misterio, fin en sí, moral, histórico, comunitario, abierto a la trascendencia, se mueve, habla, pregunta y responde, simboliza, elige, vive en la realidad, se ensimisma, crea, es panecológico, ríe, es capaz de autopercepción, de autovislumbre, de noticia articulada, de vocación²¹⁴, de heterocomprensión mediante transposición, es decir, de ponerse dentro de la piel del otro, de reproducción o recreación, ese intento de recrear en uno la intención del otro²¹⁵. En otra obra dice que es: homo sapiens, animal proiectivum, socialis, donans, labefaciens (derruente o destructor), historicum, morale, imaginans, loquens, symbolizans»²¹⁶. Pero, por mucho que se diga, siempre faltará algo que añadir: el hombre es un animal no fijado²¹⁷, llegado-y-por-venir, viviendo-sin-vivir-en-sí. ¿Qué es el hombre, siguen preguntando las generaciones?

«Al ver tu cielo, hechura de tus dedos,
la luna y las estrellas, que fijaste tú,
¿qué es el hombre para que de él te acuerdes,
el hijo de Adán para que de él te
cuides?»²¹⁸.

Son también conocidas las palabras de Martin Buber: «Podemos distinguir en la historia del espíritu humano épocas en que el hombre tiene aposento, y épocas en que está a la intemperie, sin hogar. En aquéllas, el hombre vive en el mundo como en su casa, en las otras el mundo es la intemperie, y hasta le faltan a veces cuatro estacas para levantar una tienda de campaña. En las primeras el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico, en las segundas ese pensamiento cobra hondura, y con ella independencia»²¹⁹. ¿En cuál de las dos épocas nos encontraremos hoy? ¿No sería justo y verdadero decir que, para complicar más las cosas, tenemos hoy un pie en una época y otra en otro? Sea como fuere, hoy sabemos que el hombre, unido a su entorno

²¹⁴ Laín, P: **Idea del hombre**. Círculo de Lectores, Barcelona, 1996, pp. 21-25

²¹⁵ Laín, P: **Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida**. Ediciones Nobel, Oviedo, 1999, p. 166

²¹⁶ **Ibi**, pp. 136 ss

²¹⁷ Díaz, C: **El hombre, animal no fijado**. Ed. PPC, Madrid, 2001

²¹⁸ **Salmo 8**

²¹⁹ Buber, M. **Qué es el hombre**. FCE, México, 1960, pp. 24-25

ecológico al que debe respetar y cuidar, es a la vez alguien por encima de dicho entorno e irreductible a él. El cosmos es para el hombre, y el cosmos y el hombre para Dios. Entre el hombre y su entorno se establece una diferencia cualitativa, aunque algunos no lo quieran reconocer.

2. Segundo acercamiento -presistemático- al indescriptible humano

El propio impulsor del personalismo comunitario, nuestro admirado Emmanuel Mounier, como no resignándose a dejar abierta la nómina de las propiedades humanas (**nomina**, plural de **nomen**, nombre: el hombre es animal de-nomina-tivo, pues sus nombres son infinitos), como no resignándose a carecer de un catálogo más o menos completo de las estructuras del universo personal, resume dichas estructuras en las seis siguientes:

2.1. Existencia incorporada

La persona trasciende a la naturaleza, aunque pretender ignorar las condiciones impuestas por la naturaleza sería hacer el tonto por angelismo. El cuerpo humano es cuerpo personal, no mero objeto.

2.2. Comunicación

La persona es una presencia comunicada, su existencia transcurre intencionalmente intercomunicada con los demás, en el espacio y en el tiempo. Esto equivale a decir que el personalismo es comunitario. Si la persona es relación, es y sólo puede ser comunidad.

2.3. Conversión íntima

No hay hombre activo sin hombre interior, ni revolución fuera que a la vez no sea revolución dentro. Es otra forma de querer para uno mismo lo que se quiere para nuestros prójimos. ¿Puede haber sinceridad revolucionaria en quien no acomete su propia mejora personal?

2.4. Afrontamiento

La persona no se realiza sino en su irrepetible singularidad, en su forma de tomar partido. La persona se da o se niega, pero no se rehusa. Quien no toma partido lo único que hace es creer que no toma partido, porque vivir es tomar partido.

2.5. Libertad

La limitada responsabilidad del hombre le hace responsable; sin libertad no hay humanidad, de ahí la inevitable lucha por la liberación, es decir, por la humanización. También aquí, sólo libera quien es interiormente libre.

2.6. Dignidad

La persona, fin en sí, es el valor absoluto.

Dios decide tomarse a sí mismo como modelo para crear al hombre, a fin de que éste se parezca a Él y de este modo conferirle la máxima dignidad y honra. A partir de ese momento el ser humano se convierte en imagen de Dios, tiene aire de familia divina. ¿Para qué? Para que quien vea al hombre pueda imaginar analógicamente a Dios. Para que quien piense en Dios pueda pensarlo a través del hombre²²⁰.

3. Tercer acercamiento -cuasisistemático-indescriptible humano al

Como sabemos que no pocos detractores del personalismo comunitario se encuentran muy-muy dispuestos a acusarle con razón o sin ella de pereza mental, es decir, de escudarse en la inclasificabilidad del humano para de este modo ahorrarse el esfuerzo de pensarle, pero no estando por nuestra parte dispuestos a darles la razón más allá de donde la tengan, intentaremos al menos un segundo acercamiento a la identidad personal, intento de aproximación «cuasisistemático» respecto a lo que dicho ser humano da de sí. La forma más elemental y más breve es la de describir sus estructuras básicas, eso que muchos llaman -sin saber bien lo que dicen- «descripción fenomenológica».

De todos modos, cuando se habla de «describir» (fenomenológicamente o fenoménicamente, esto último algo menos complicado) a la persona, hay que distinguir entre la descripción que somos capaces de hacer de nosotros mismos y la que podemos hacer de los demás. Sin ánimo de entrar aquí en tan complejo asunto, del que tantos filósofos se han hecho eco con mejor o peor fortuna, baste recordar que el «tú» es otra cosa que el no-yo; el no-yo es el mundo, la suma de objetos. Pero el tú es aquel no-yo que es un yo como yo mismo. El tú es un yo-frente-a-mí-como-yo. Nosotros podemos conocer el tú humano hasta cierto punto porque y en cuanto que es también un yo, un ser humano como yo. El misterio del tú humano no es

²²⁰ **Gn 1, 26-31. Cfr. Díaz, C: El hombre, imagen de Dios. Imdosoc, México, 2001**

absoluto, sino relativo, porque no es sólo distinto-de-mí, sino también igual-a-mí. A menos que yo diga que yo soy un misterio absoluto para mí, pero entonces -por el mero hecho de decirlo- estoy negándolo, ya que al menos sé algo de mí: que soy misterio absoluto.

Pero dejemos estas paradojas. Poco o mucho, somos grandes desconocidos unos para otros y hasta para nosotros mismos:

«Enseña el Cristo: a tu prójimo
amarás como a ti mismo,
mas nunca olvides que es otro.
Dijo otra verdad:
busca el tú que nunca es tuyo
ni puede serlo jamás»²²¹.

3.1. La persona, animal de realidades

Ha sido Zubiri quien ha predicado del hombre la condición de animal de realidades, y ha predicado bien. En efecto, «el hombre se enfrenta con las cosas como realidades, esto es, es animal de realidades porque es estructuralmente sustantividad abierta»²²². «El hombre es el animal que animalmente trasciende de su propia animalidad, de sus estructuras orgánicas. El hombre es la vida trascendiendo **en** el organismo a lo meramente orgánico... es trascender no **de** la animalidad, sino en la animalidad: la **psique**, en efecto, no es algo añadido al organismo, sino un constructo estructural con él. Por tanto, trascender no es salirse del organismo, sino un quedarse **en** el organismo de la animalidad. Y, segundo, es trascender en la animalidad **a** su propia realidad. La unidad de estos dos momentos es justo lo que significa la definición del hombre: animal de realidades»²²³.

Los animales llegan a un grado de inteligencia y de sentimiento importantes, pero no llegan a tener conciencia de sí mismos. El animal es capaz de individualidad, pero no de personalidad. La persona se autoposee gracias a la autoconciencia intelectual y volitiva. La persona sobrepasa la mera animalidad sin dejar de ser animal; el animal es capaz de contemplar objetos, la persona realidades.

Ser animal de realidades quiere decir, pues, sobrepasar la mera animalidad sin dejar de ser animal; el mero animal no es capaz de contemplar 'realidades', sino objetos: «el animal es objetivista, y tanto más objetivista

²²¹ Machado, A: **Proverbios y cantares**. Ed. Losada, Madrid, 1980, CLXI, núm. 42 y 43

²²² Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Alianza, Madrid, 1986, p. 65

²²³ **Ibi**, pp. 60-61

cuanto más perfecto sea como animal. Pero no es ni puede ser jamás el más modesto realista. Porque realidad no es mera independencia objetiva respecto del sujeto aprehensor, sino ser 'de suyo' antes de ser lo que es en la aprehensión. Todo 'de suyo' es independiente, pero no todo independiente lo es 'de suyo'»²²⁴.

A diferencia de los demás animales, «el animal humano está instalado no sólo 'entre' realidades, sino 'en' la realidad, en lo trascendental»²²⁵. Por eso somos los humanos capaces no solamente de tener comportamientos, sino de convertir el comportamiento en afrontamiento, de enfrentar o asumir la realidad, de abrirnos desde nosotros a lo que las cosas son de suyo: «La persona puede adaptarse al tiempo, medirlo, conocerlo, proyectar de nuevo, trabajar, producir, inventar, ya que puede enfrentarse al tiempo activamente y no sólo sufrirlo»²²⁶.

3.2. Animal autobiográfico, es decir, de su propia realidad

También ha sido Xavier Zubiri quien ha escrito que este «animal de realidades» es además capaz de dominar su propia realidad, su propia biografía: «la vida humana es autoposesión en decurrencia. Y esta autoposesión es justo la esencia de la biografía: un proceso de autoposesión de su propia realidad»²²⁷.

Ningún animal puede llegar tan lejos (y tan cerca, ya que se trata de la autobiografía) como el ser humano: «La vida del animal en sus acciones es un proceso de autoposesión satisfactoria o satisfecha. El animal tiene por esto un esbozo de **autós**. No 'se' siente satisfecho, pero siente satisfacción»²²⁸. Ciertamente, las cosas tienen propiedades; el hierro, por ejemplo, **tiene** tales y cuales propiedades, pero no las **posee**, el hierro no se pertenece a sí mismo; a diferencia de ello, el hombre se posee a sí mismo por razón constitutiva, «de tal modo que el momento de ser 'perteneciente a' forma una de los caracteres esenciales y formales de mi realidad en cuanto tal. Y en ese sentido el pertenecerme, el ser propiedad, es un momento formal y positivo de mi realidad. Y precisamente

²²⁴ **Ibi**, p. 25

²²⁵ **Ibi**, p. 40

²²⁶ Cfr. al respecto Moreno, M: **El hombre como persona**. Ed. Caparrós, Madrid, 1995, p. 138

²²⁷ Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Alianza Ed, Madrid, 1986, p. 18

²²⁸ **Ibi**, p. 15

por serlo soy persona»²²⁹. Este pertenecerse a sí mismo es la **autoposesión**, gracias a la cual podrá ejercer su propia donatividad, ya que -como hemos repetido anteriormente- sólo puede regalarse lo que se posee. «La dignidad y perfección ontológica del ser está en «existir por sí» y con entera independencia, y la dignidad de perfección dinámica de este ser sustancial, subsistente por sí en su naturaleza racional que es la persona, está en poseer el dominio de sus propios actos, como ser libre y responsable»²³⁰.

Sea como fuere, qué enorme fortaleza en tan grave fragilidad es el ser humano: «El hombre no es sino una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa. No es necesario que el universo entero se arme para aplastarle; un vapor, una gota de agua bastaría para matarle. Pero, aun cuando el universo le aplastara, el hombre sería aún más noble que aquello que le mata, pues él sabe que muere y conoce el poder del universo sobre él. Mientras que el universo no sabe nada» (Pascal).

4. Animal corpóreo de inteligencia sentiente

4.1. Corporeidad

No somos ángeles. Ojalá fuéramos ángeles buenos para estar junto a Dios (algunos olvidan que también habla la angelología de ángeles rebeldes). No somos Dios, ni ángeles, pero somos imagen de Dios, una imagen corpórea de un Dios que no es cuerpo: ¿no será eso lo que hace que a muchos les desagrade el cuerpo, junto con la idea lamentable y falsa de que todo lo que sale del cuerpo es pecado?

Nos guste o no, no solo tenemos cuerpo, como si fuera algo separado del alma; somos cuerpo. Lo cual está muy bien, pues si somos humanos no podemos prescindir de ser corporales. Pocos textos mejores que el siguiente de Juan Luis Ruiz de la Peña para hablar de lo que significa el cuerpo humano: «la cuestión a indagar es si hay algún modo de afirmar no dualísticamente la materia y el espíritu o (dicho antropológicamente) el cerebro y la mente, el cuerpo y el alma... Por otra parte, el hombre es visto en la Biblia como unidad sicosomática. El vocabulario antropológico bíblico (incluso el de los libros escritos en griego) desconoce el binomio alma-cuerpo y describe al ser humano indistintamente como carne animada o como alma encarnada... Lo que existe

²²⁹ **Ibi**, pp. 111-112

²³⁰ Urdanoz, T: **Historia de la filosofía**, VIII, BAC, Madrid, 1998, p. 362

realmente es lo unido: en el hombre concreto no hay 'espíritu' por un lado y 'materia' por otro. El espíritu en el hombre deviene 'alma', que no es un espíritu puro, sino la forma de la materia. La materia en el hombre deviene 'cuerpo', que no es una materia bruta, sino la informada por el alma.

El espíritu humano (el alma) no es, según esto, una cosa junto a otra (la materia o el cuerpo). Es más bien un principio de la materia, su factor estructural; no es, manifiestamente, una realidad material-física más, sino el núcleo informador de lo material y de lo físico; bajo este aspecto es inmaterial. Y el cuerpo humano no es sino lo que resulta de la función informante del alma sobre la materia; es (si se quiere apurar la paradoja) el alma informando la materia: es la actuación del alma en lo otro, la alteridad del alma. Decir que el hombre consta de alma más cuerpo entraña, pues, una manera de expresarse harto rudimentaria, dado que en cada uno de esos términos se involucra necesariamente el otro y ninguno de ellos puede concebirse separadamente del otro.

El espíritu no cumple dos funciones dispares (una, ser espíritu; otra, ser forma de la materia); es espíritu informando, e informa en tanto que espíritu. A su esencia pertenece la corporeidad. A su vez el cuerpo no se limita a ser instrumento o base de despegue del espíritu humano; es más bien su modo de ser propio, su autorrealización espaciotemporal. Y no por decir esto se 'espiritualiza' la materia; lo que se está haciendo es 'materializar' el espíritu; si el cuerpo es la 'materialidad' del alma, el alma es la realidad del cuerpo.

La unidad espíritu-materia cobra, pues, en el hombre su más estricta verificación. El espíritu finito es impensable a extramuros de la materialidad, que es su condición de posibilidad y que opera como su expresión y su símbolo; correlativamente, la materia alcanza su destino al ser alcanzada por el espíritu, que la modela y acuña a su medida. El hombre entero es, en definitiva, alma y a la vez cuerpo. Es alma en cuanto totalidad una, dotada de interioridad; es cuerpo en cuanto que tal interioridad de visibiliza, se comunica y se despliega históricamente en el tiempo y en el espacio...

Precisamente porque la fe cristiana no cree que el hombre se baste a sí mismo ni se agote en el coto cerrado de su inmanencia, ha de asignarle una capacidad de apertura hacia lo otro, de comunicación con lo diverso y trascendente, de recepción de esa trascendencia; ha de hablar de él, en suma, en términos de sujeto, espíritu, alma, y no sólo en términos de objeto, materia, cuerpo. Alma mienta así la idoneidad única del hombre para vivir en referencia constitutiva, irrenunciable, personal a Dios»²³¹.

Efectivamente, el equivalente hebreo del término griego **anthropos** (hombre), **anthrópinos** (humano) es

²³¹ Ruíz de la Peña, J.L: **Las nuevas antropologías. Un reto a la teología**. Ed. Sal Terrae, Santander, 1983, pp. 218-230

'adam. Sintetizando mucho, en el Antiguo Testamento designan aspectos del hombre considerado como un todo:

a. Carne (hebreo **basar**), frecuentemente el hombre en su caducidad²³².

b. Alma (**nephes**), el hombre como vida ligada al cuerpo²³³, como individuo²³⁴.

c. Espíritu (**ruah**), el hombre como viviente²³⁵, como persona²³⁶ en relación con Dios.

d. Corazón (**leb, lebab**), el hombre interior, el hombre auténtico²³⁷, en contraposición con su apariencia exterior²³⁸.

En san Pablo se encuentran los términos **pneuma, psijé, y soma**²³⁹. **Psijé** tiene muy diversos significados, pero el adjetivo «psíquico» unas veces lo usa como contrapuesto a «espiritual»²⁴⁰ y otras no.

Tampoco tiene relevancia teológica especial la noción de «cuerpo»; a veces equivale a carne y adquiere así un cierto sentido negativo²⁴¹, pero puede también utilizarse en sentido positivo. En realidad, «la antropología neotestamentaria, y la paulina muy en particular, contempla siempre el ser del hombre a la luz de Dios; no está interesada en un concepto del hombre «en sí»; tal vez por la persuasión tácita de que ese hombre no existe, el misterio del hombre no se ilumina más que desde la presencia de Dios en él, la única capaz de hacerle superar el pecado y de hacerle vivir en plenitud. El concepto del hombre en san Pablo está cristológicamente orientado²⁴². También en los escritores eclesiásticos del siglo II predomina una tendencia abiertamente escrituraria. En lugar de aceptar las nociones filosóficas, para sobre ellas construir la antropología histórica, ocurre al

²³² **Sal** 78,39

²³³ 1 **Sam** 19,11b

²³⁴ **Dt** 24,7a; **Ez** 13,18 ss

²³⁵ **Salm** 146,4

²³⁶ **Ez** 11,19

²³⁷ **Job** 12,3

²³⁸ Cfr. Ladaria, L: **Antropología teológica**. Universidad Gregoriana, Roma, 1983, pp. 89 ss

²³⁹ 1 **Tes** 5,23

²⁴⁰ 1 **Cor** 2,13s; 15,44-46

²⁴¹ **Rom** 6,6; 7,24

²⁴² 1 **Cor** 15,44ss

revés. Su insistencia en el cuerpo y en la resurrección de la carne manifiesta su decidida oposición a los gnósticos, que no creen en la salvación de lo material. La salvación del elemento 'inferior', el cuerpo, demuestra precisamente la grandeza y la omnipotencia de Dios. Es importante señalar que el elemento cristológico es determinante en la definición del hombre; no se concibe la antropología sin referencia a la cristología»²⁴³.

El hombre es corpóreo, y hasta el rigorista Tertuliano llega a escribir que la carne (**caro**) es el quicio (**cardo**) de la salvación, **caro cardo salutis**. La persona es enteramente cuerpo y enteramente espíritu, existencia corporeizada que perteneciendo a la naturaleza puede trascenderla; su relación con la naturaleza no es puramente extrínseca, sino dialéctica, de intercambio y ascensión, como dijera Mounier: «Dejemos, pues, de representarnos el 'cuerpo' y el 'espíritu' como dos personajes de una figura coreográfica. El hombre es, en cada instante, una compenetración de alma y carne. El hombre es por entero espiritual y carnal, y en la vida personal trasciende los fenómenos particulares traduciendo la solidaridad órgano-síquica»²⁴⁴; «el hombre es un cuerpo con igual título que es espíritu, todo entero cuerpo y todo entero espíritu. Es un ser natural que por su cuerpo forma parte de la naturaleza, y por su espíritu trasciende este universo material en que se halla inmerso»²⁴⁵.

4.2. Corporeidad que contiene la inteligencia sentiente

Cuerpo humano, es decir, corporeidad espiritual, animada; otra corporeidad quizá conllevara otra forma de temporalidad, probablemente no haya corporeidad que no exprese alguna temporalidad. Seguir siendo con otra temporalidad y el mismo cuerpo no es comprensible. El ser humano es espíritu encarnado -del espíritu a la materia- y carne espiritualizada -de la materia al espíritu-. El ser humano, espaciotemporalidad que es, no explica totalmente lo que es. Somos corporalidad, dinamismo encarnado y autopoiesis dinamizado por un Tú absoluto; lejos de quedarte sin ser cuando regalas tu dinamicismo, lo encuentras en los demás.

En la corporalidad, «la inteligencia no 've' la realidad impasiblemente, sino impresivamente. La inteligencia humana está en la realidad no comprensivamente, sino impresivamente. No hay dos facultades, una inteligencia y

²⁴³ Ladaria, L: **Antropología teológica**. Universidad Gregoriana, Roma, 1983, pp. 97-102

²⁴⁴ Cfr. Mounier, E: **Tratado del carácter**, Obras, II. Ed. Sígueme, Salamanca, 1993, capítulo tres.

²⁴⁵ Cfr. Mounier, E: **El personalismo**. Obras, III, Ed. Sígueme, Salamanca, especialmente «La existencia incorporada».

una sensibilidad, sino una sola facultad: inteligencia sentiente. Claro está, hay sensibilidad sin inteligencia: la mayor parte de los actos de sentir son ajenos a la inteligencia. Pero la inversa no es cierta: la totalidad de los actos intelectivos son formalmente sentientes»²⁴⁶. «El hombre, pues, no 'tiene' organismo 'y' psique, sino que el hombre 'es' psico-orgánico, es una sustantividad psico-orgánica. Es una estricta y rigurosa unidad estructural de sustantividad, es la unidad intrínseca, formal y estructural de organismo y psique. Este organismo es formal y constitutivamente 'organismo-de' esta psique; y esta psique es formal y constitutivamente 'psique' de este organismo. La psique es desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico»²⁴⁷. En resumen, «no hay un puro sentir y **además** un inteligir, sino que lo que hay es estructuralmente intelección sentiente»²⁴⁸.

5. Animal sociable, comunitario

«Creado por Dios, pero en la tierra.
Hecho por la divinidad, pero de barro.
Barro, pero con un soplo divino.
Solo, pero acompañado»

5.1. Individualismo y personalismo

Como ya hemos dicho suficientemente, somos relacionales, y por tanto comunitarios. Sin los demás, nos sentimos como estando de más. Nos necesitamos. Robinsón anhela a su Viernes. Aunque nos quejemos de sus maldades, las personas son el mejor regalo, nada puede sustituir a una persona²⁴⁹. No pierde, pues, el ser humano su dignidad abriéndose a los demás, antes al contrario la perdería por no abrirse, ya que es de suyo apertura radical al mundo y a las personas, y como tal su ser consiste en vivir aperturalmente, no sólo integrándose pasivamente en el mundo, sino integrificándose en él, haciéndolo cada vez más integral mediante la progresiva socialización de nuestra vida: «la socialización primaria crea en la conciencia del niño una abstracción progresiva. Por

²⁴⁶ Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Alianza, Madrid, 1986, pp. 35-36

²⁴⁷ **Ibi**, p. 59

²⁴⁸ **Ibi**, p. 464

²⁴⁹ Cfr. González Faus, J.I: **Antropología. Persona y comunidad**. In «Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Ed. Trotta, Madrid, 1990, pp. 49 ss

ejemplo, en la internalización de normas existe una progresión que va desde 'mamá está enojada conmigo ahora', hasta 'mamá se enoja conmigo **cada vez que** derramo la sopa'. A medida que otros significantes adicionales (padre, abuela, hermana mayor, etc) apoyan la actitud negativa de la madre con respecto a derramar la sopa, la generatividad de la norma se extiende subjetivamente. El paso decisivo viene cuando el niño reconoce que **todos** se oponen a que derrame la sopa, y la norma se generaliza como '**uno** no debe derramar la sopa', en la que 'uno' es él mismo como parte de la generalidad que incluye, en principio, **todo aquello** de la sociedad que resulta significativa para el niño»²⁵⁰.

Pero, como el ser humano no es un ángel bueno, alberga en su interior tendencias egocéntricas y disgregadoras (el «individualismo» que no quiere saber nada de los demás), junto a tendencias cooperadoras y solidarizantes (el «personalismo»). Dicho de otro modo, «el ser humano está situado entre dos polos. Uno es material, que en realidad no atañe a la persona verdadera, sino más bien a la sombra de la personalidad o a eso que en el sentido estricto del término llamamos individualidad; y otro polo espiritual que concierne a la verdadera personalidad. El polo material es el indivisivo y el espiritual en cambio, la persona, fuente de libertad y de bondad»²⁵¹. Y, porque el bien es difusivo de suyo, también en fuente de comunidad: «Mi persona no es mi individuo. Llamamos individuo a la difusión de la persona en la superficie de la vida que se complace en perderse en ella. El individuo es la disolución de la persona en la materia»²⁵². Todos los desórdenes egoístas nacerían del individuo, mientras que la persona es señorío, generosidad, comunitariedad. Sin embargo, tal distinción no atañe al plano ontológico: «En esta oposición del individuo a la persona no hay que ver sino una bipolaridad o tensión dinámica entre dos movimientos interiores, el uno de dispersión, el otro de concentración... No hay estado en mí que no esté, en cierto grado, personalizado, ni zona de mi persona que no esté, en cierto grado, individualizada o materializada»²⁵³.

Si el individualismo es lo egoístico del yo, «el amor es la unidad de la comunidad, como la vocación es

²⁵⁰ Cfr. Berger-Luckmann: **La construcción social de la realidad**. Ed. Amorrortu, Madrid, 1986, pp. 186-187

²⁵¹ Maritain, J: **La educación en la encrucijada de los caminos**. Eglhoff, París, 1964

²⁵² Cfr. Mounier, E: **Revolución personalista y comunitaria**. Obras, I, y **Manifiesto al servicio del personalismo**. Obras, I. Ed. Sígueme, Salamanca, 19923

²⁵³ Cfr. Mounier, E: **El personalismo**. Obras, III, Ed. Sígueme, Salamanca, 1990

la unidad de la persona. El aprendizaje de la comunidad es el aprendizaje del prójimo como persona en su relación con mi persona, lo que se ha llamado felizmente aprendizaje del tú»²⁵⁴. En esa relación surge el **yo ideal** descubierto en el tú diádico, o sea, el yo que nos gustaría ser, que desearíamos imitar, o que nos alegra reconocer en el otro. Así se explica el atractivo ejercido en nosotros por quienes hasta ese momento no éramos nosotros mismos. La diada se reconoce mutuamente en la idealidad de un yo que significa lo mío y lo tuyo. El yo ideal es permanente y progresivo, en la medida en que la esencia del yo es el amor, que no cesa: «Para tener un yo es preciso ser querido por otro yo, y a su vez quererle; es preciso tener una conciencia, al menos obscura, del otro y de las relaciones que unen entre sí los términos de esta red espiritual. La comunión de las conciencias es el hecho primitivo, el **cogito** tiene de entrada un carácter recíproco. **Otro** no significa **no-yo**, sino voluntad de promoción mutua del yo y, por ello mismo, transparencia del uno para el otro. Es una coincidencia de los sujetos, una doble inmanencia en donde el yo no está absorbido en el fin, sino en donde se puede constatar que tomamos el tú en su alteridad en el momento en que nosotros ya no nos tomamos a nosotros mismos en nuestra particularidad. Cuando nosotros nos vaciamos así de nuestra suficiencia, es decir, cuando renunciamos a nuestros límites y a nuestra separación, encontramos, sin haberlo buscado, nuestra liberación y nuestra subjetividad absolutas. Desde entonces se constituye o se revela una conciencia colegial, un **nosotros**»²⁵⁵.

5.2. Del yo-y-tú al «nosotros» personalista y comunitario

Este animal personalista, es decir, relacionante, busca la comunidad, la cual comienza con la relación diádica o de dos (con el tú-y-yo), a partir de la cual se abre al «nosotros» grupal; sin embargo, no todo es color de rosa en ese proceso de comunitarización, pues muchas veces el comunismo degenera en gregarismo. Para prevenirlo, traemos a colación las ya clásicas palabras de Maurice Nédoncelle al respecto:

«Yo entiendo una comunidad en que tres, cuatro... conciencias personales son simultáneamente traslúcidas las unas para las otras, de tal manera que cada una se vuelve amorosamente hacia las otras como si no fuesen más

²⁵⁴ Mounier, E: **Revolución personalista y comunitaria**, Obras, I, y **Manifiesto al servicio del personalismo**. Obras, I. Ed. Sígueme, Salamanca, 1992

²⁵⁵ Nédoncelle, M: **Remarque sur l'expression de la personne en grec et en latin**. Revue des sciences religieuses, XL, 1965, p. 319; también **Groupe et personne. Réflexion philosophique**. Cerdic, Strasbourg, 1971, pp. 146-147

que una, y recibe de ellas una atención igual y simultánea. La tríada tiene por fórmula a-b, a-c, b-c; parece que la comunidad familiar nos proporciona el tipo elemental, pero ¿quién puede sostener que el padre, la madre, el hijo sean capaces de pensar cada uno a los otros dos y al mismo tiempo, sin que se desdibuje uno de los tres? Dos seres pueden unirse personalmente en la devoción que sienten por un tercero; la diada acompañada de un 'para él' es frecuente. ¿Pero el tercero se vuelve entonces hacia los otros dos con la misma finura de percepción distinta y sin pérdida de contacto? Este reparto, si se produce, y si implica verdaderamente un querer la promoción mutua, es ciertamente muy inestable. O bien se obtiene un paso rápido y alterno de una diada a otra, o bien la tríada desciende por debajo del nivel personal y se degrada en una impresión de comunidad confusa, como en el sentimiento de equipo o grupo. Es entonces la idea de un papel común que puede religar a los miembros del grupo, no siendo ya sus yoes ellos mismos. El nosotros subjetivo es substituido por la representación del otro o de los otros, es decir, por un nosotros objetivo. Es por la mediación del nosotros objetivo y por el deslizamiento de una diada a otra como el amor guarda su posibilidad de unir moralmente a todas las personas pese a su disconformidad y según las exigencias que contiene ya la relación sincera de las personas que se aman»²⁵⁶.

Dando un paso más, he aquí algunos rasgos de la relación entre persona y grupo: «En principio, el grupo engloba a las personas cuya presencia no puede darse ni ser percibida simultáneamente. Por compacto que sea un grupo cultural, profesional, e incluso familiar, conlleva la ausencia espacial, el retraso de la información, el relajamiento de la interacción.

El grupo puede constituir una especie de espejo para quienes lo forman. Cada uno proyecta en él algo de su yo real o de su yo ideal; una cierta fusión de horizontes resulta de él en la medida en que la pertenencia al grupo implica la representación de los otros miembros bajo el aspecto de un «nosotros afectivo» u operatorio. El quedarse en la contemplación del sí mismo individual o colectivo es una etapa en la formación de las personas, pero puede convertirse fácilmente en una deformación, la imprudencia de Narciso.

La misma mediación ambivalente se verifica en otra función del grupo que es la de disociar y separar las imágenes personales; yo la denominaría función prismática. El grupo es entonces un analizador y un selector; no crea nada, pero llega a operar una transformación de las personas por registrar las variantes de sus aportaciones. La función prismática nos cambia sin darnos cuenta, como el aire a quienes le respiran. Pero mientras que el aire acoge y mezcla todos los efluvios, el grupo no deja pasar más que ciertas aportaciones,

²⁵⁶ Nédoncelle, M: **Vers une philosophie de l'amour et de la personne**. Aubier, París, 1957, pp. 45-47

sea a consecuencia de las actividades que uno realiza hacia el exterior, sea por el prestigio de las personas y de las ideas dominantes, sea, en fin, por efecto de la mecánica de los mensajes que en él se encuentran.

Si comparamos el grupo con un recipiente ¿reconoceremos al grupo un papel más directamente creador? No lo parece. Esta nueva metáfora supone más que una nueva selección. Se produce una combinación de las aportaciones personales, una síntesis de todos. Pero la virtud creadora de las ideas o iniciativas no se encuentra en el recipiente: está en los ingredientes procedentes de las personas. El recipiente no ha sido más que un lugar de encuentro para elementos que se armonizan o se combaten. Todo lo que hay de inédito en la influencia del grupo, para el bien y para el mal de los participantes y de su causa, viene en definitiva de los participantes mismos. Es la influencia de una persona sobre otra la que puede ser creadora. Pero, estando en el grupo, pasa por una fase anónima. Es preciso comprender que la influencia que se hace anónima no es impersonal; exterioriza pensamientos o actos, nacidos en las conciencias particulares.

En principio la participación de las personas en un grupo tiene como resultado el atenuar los encuentros interiores y crear una solidaridad entre los participantes. Pero la unión que hace la fuerza endurecerá a la vez la actitud de cada uno con respecto a lo que está fuera del grupo. Si el grupo está cerrado se rodeará de una capa aislante y procurará una indiferencia cenobítica con respecto a su entorno; si está abierto acogerá sin duda adeptos o ideas, los integrará a sus personajes o a sus temas dominantes; pero puede que no tenga sino animosidad con respecto a los otros grupos, que serán para él anti-grupos. En el interior de sus propios participantes podrá deslizarse una oposición y producir a su vez subgrupos recalcitrantes. Por tanto, en cualquier caso, un grupo es siempre más o menos un grupo de presión: reparte las presiones por simpatía o por antipatía, ya sea dentro o fuera.

Los grupos, en lo que tienen de específicamente humano, no crean nada de personal o de hiperpersonal, pero transmiten algo de personal a personas cuya condición es vivir en una distancia espaciotemporal.

La inestabilidad es notoria en los grupos informales. Hay tal vez un pleonasma en el empleo de esta expresión, pues un grupo es un comienzo. Con el tiempo, o bien se consolida y se institucionaliza, o bien se disloca y disuelve: ¡cuántas veces las fraternidades resultan clanes!

La persona puede hallar en el carácter informal de los grupos un campo privilegiado para su progreso gracias a la juventud de las ideologías y al fervor de las cooperaciones. Allí puede resguardarse contra los abusos del poder o contra la presión de los medios de masa. Pero también puede ser víctima de una ilusión que la destruye agradablemente con una sutileza más perniciosa que la de las otras mediaciones

colectivas»²⁵⁷.

Como ha puesto de relieve Mounier, hay muy diversos grados de comunidad: sociedades «nosotros», sociedades vitales, sociedades jurídicas, etc, pero las superiores son las sociedades personalistas comunitarias, allí donde todos son para uno y uno es para todos, sin que cada cual deje de ser cada cual²⁵⁸.

6. Animal libre

El hombre es más que animal, es animal libre; ningún animal es libre, sino el hombre. La libertad es un atributo verdaderamente diferencial del ser humano respecto de los otros animales, y por lo tanto un don supremo. He aquí las palabras de uno de los máximos exponentes del amor a la libertad, Manuel Kant: «La ley moral dentro de mí eleva mi valor como inteligencia infinitamente, por medio de mi personalidad, en la que me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, vida independiente de ese mundo sensible que va a lo infinito»²⁵⁹. El ser humano es ciudadano de dos mundos, el material y sensible; si el primero lo comparte con los demás animales, y en él reinan los intintos obligatorios, el segundo, el de la libertad, situada en el reino inteligible de la conciencia moral, es atributo y primordio exclusivo del ser humano, «un rango que le hace acreedor al respeto»²⁶⁰. He aquí lo máximo que puede decirse del ser humano kantianamente hablando: que es «libertad e independencia frente al mecanismo de la naturaleza entera, considerada a la vez como la facultad de un ser ser sometido a leyes propias, es decir, a leyes puras prácticas establecidas por su propia razón»²⁶¹. Gracias, en suma, a la libertad viene a la existencia la «dignidad del ser racional, que no obedece otra ley moral que la que él se da a sí mismo».

Un robot perfecto que no perpetrase ningún daño sería inferior a un ser humano libre, aunque éste utilizase mal su libertad. La historia es, precisamente, el

²⁵⁷ Nédoncelle, M: **Groupe et personne. Réflexion philosophique**. Cerdic, Strasbourg, 1971

²⁵⁸ Mounier, E: **¿Qué es el personalismo?** Obras, I, Ed. Sígueme, Salamanca, 1992, especialmente el capítulo segundo «La civilización personalista, principio de una civilización comunitaria», pp. 637 ss

²⁵⁹ Kant: **Crítica de la razón práctica**, pp. 223-224

²⁶⁰ **Ibi**, p. 127

²⁶¹ **Ibi**, p. 155

espacio del protagonismo libre y responsable de la acción del hombre para sí mismo y para los demás. Ella será lo que éste quiera que sea, porque el hombre es libre incluso para ejercer el mal en la historia. «La libertad que se ejecuta mal se pierde; la dirección inmoral del querer se reconoce precisamente por el signo de una creciente esclavitud. Por el contrario, el bien es la libertad que quiere la libertad y que la obtiene en virtud de su querer»²⁶².

El mal uso de la libertad no anula la responsabilidad, antes al contrario la testimonia en su quiebra, en su no-cumplimiento, en su frustración; pero, sin la libre capacidad de responder o libre responsabilidad, tampoco hubiera entrado el mal en el mundo. Para bien o para mal, qué respondamos es cosa nuestra: este requerimiento, que nos hace responsables, nos presupone como seres libres y autónomos. En una palabra, sin libertad no habría moralidad.

7. Animal moral

7.1. Moralidad: dar respuesta justa al tú

Aseguraba hermosamente Cicerón que la moral es **ratio vivendi**, esto es, razón de vivir. Y, como el vivir humano es un con-vivir (un vivir relacional), la razón de vivir exige la asunción de responsabilidades, pues como se dijo páginas atrás es responsable quien da respuesta adecuada a la llamada del tú, sin olvidar que ello implica dar simultánea respuesta adecuada a uno mismo, pues formamos el mismo yo-y-tú (por extensión, el mismo yo-y-nosotros). Todo esto significa que ética y responsabilidad son inseparables: «El lazo con el otro sólo se anuda como responsabilidad, y lo de menos es que ésta sea aceptada o rechazada, que sepa o no cómo asumirla, que se pueda o no hacer algo concreto por el otro. Decir: heme aquí. Hacer algo por otro. Dar. Ser espíritu humano es eso»²⁶³.

Hacer algo por el otro, esa es la cuestión. ¿Significa esto que no debemos hacer nada por nosotros? No. Lo que significa es que al hacer algo por nosotros no lo hagamos contra los otros, sino con-los-otros, de forma a la vez personalista y comunitaria. Si aquello de lo que nos apropiamos es objeto de una apropiación correcta, es bueno: «Lo bueno no es otra cosa sino la realidad en tanto propiedad apropiable», dice Zubiri²⁶⁴. Y añade: «Ahí estriba el carácter esencialmente

²⁶² Nédoncelle, M: **La réciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne**, Aubier, París, 1942, p. 292

²⁶³ Levinas, E: **Ética e infinito**. Ed. Visor, Madrid, 1991, pp. 80-81

²⁶⁴ Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Alianza, Madrid, 1986, p. 400

moral. Todo lo apropiado es una posibilidad, todo lo moral es una apropiación de una posibilidad. De ahí que el orbe de lo moral no está definido por la propiedad física que el hombre tiene, sino por el modo de tenerla, a saber, por apropiación. El hombre no tiene solamente en su haber propiedades con las que nace sino además propiedades por apropiación. La posibilidad, antes de ser apropiada, debe ser apropiable; pues bien, la realidad en tanto que apropiable por el hombre, eso es lo que constituye formalmente el bien. Sin su referencia a lo apropiable por parte del hombre, la escalera no es buena ni mala, estará bien o mal hecha, esto es otra cuestión.

Aristóteles dice que es bueno todo aquello que es objeto de un deseo, término de un deseo. El deseo, como tal deseo, definirá una justeza, pero nunca una justificación. En la medida en que se da tal deseo es siempre un deseo **fructuoso**, es decir, un deseo que lleva al hombre a la posesión de la realidad en tanto que realidad. Pero lo que entonces debe entrar en la definición no es formalmente el deseo sino la fruición. En la fruición hay definición de mi realidad en la realidad de la cosa como posibilidad mía, **qua** apropiable»²⁶⁵.

En resumen, «la inteligencia sentiente es inteligencia posidente»²⁶⁶, pero esa inteligencia posidente solamente es moral cuando, siendo buena para uno, es simultáneamente buena para otro (y para todos), o sea, cuando puede llegar a ser universalizable. Sólo de esta manera la fruición posidente y la intelección posidente tienen carácter ético.

7.2. El triángulo valor-deber-virtud

En el terreno de la ética el ser humano forma un triángulo cuyos tres vértices son el valor, que es la dimensión objetiva de la moralidad; el deber, que es la respuesta subjetiva a ese valor; y finalmente, cuando se logra responder bien, la virtud. El resultado es un carácter moral. En efecto, el valor captado despierta en mí el sentimiento del deber. Para el personalismo pensar no es, sobre todo, preguntar por el ser, sino, como ha dicho Gadamer, encaminarse hacia el bien, tratar de que haya más justos en Sodoma y Gomorra, querer ser salvados. «Esta actitud de apertura libera al hombre del apego egoísta a lo utilitario y le permite ver lo que significan las realidades. Entregarse activamente y asumir las posibilidades creadoras que nos ofrecen los valores es una experiencia extática que produce sentimientos de alegría y entusiasmo. Esta forma de entusiasmo conduce a la felicidad. El hombre que se siente feliz, al verse atraído por los valores, desborda agradecimiento. A su vez, el mundo del hombre agradecido está lleno de significación porque rebosa valores.

²⁶⁵ **Ibi**, pp. 375-383

²⁶⁶ **Ibi**, p. 413

Este mundo rebosante de valores es el que constituye a la persona. Scheler puso gran empeño en destacar la vertiente personal del ser humano e interpretó la persona como una realidad que se constituye dinámicamente mediante actos de entrega a los valores, sobre todo a los más altos, en cuya cima campea, sobrevolándolos a todos, el máximo valor que es el Ser Absoluto. Esta vida en constante apertura a lo que nutre nuestra acción más noble y fecunda es la vida en el espíritu, una forma de existencia humilde y colmada a la par. Por el contrario, el hombre orgulloso, atenido a sí mismo, vive en un mundo sombrío y desierto»²⁶⁷.

Como dice Zubiri, «en que la propiedad sea apropiable está el carácter de bien. Y en el que sea apropianda está carácter de deber»²⁶⁸, «el deber no es otra cosa, como determinación del bien, que la determinación de las posibilidades apropiandas en orden a su perfección, esto es, la realidad humana qua debida, su perfección»²⁶⁹. Por eso también, «ni el individuo ni la sociedad pueden determinar un sistema de deberes, si no es en vista de una cierta idea del hombre»²⁷⁰. Así pues, si ejerzo adecuadamente el deber, realizo una acción virtuosa. La virtud es un valor que se ha hecho vida en nosotros. La virtud es un hábito de excelencia o perfección. Siembra una acción y recogerás un hábito, siembra un hábito y recogerás un carácter, siembra un carácter y recogerás un destino.

7.3. La autonomía del deber

Nada mejor para encauzar el esfuerzo humanizador que hacerlo brotar del deber, palabra vigorosa que asusta a tantos escolares, muchas veces abrumados por el exceso de unos deberes que rompen las costuras de sus pesados carterones y castigan sus frágiles espaldas, sin que sepa nadie explicarles de verdad por qué ni para qué **el** deber de hacer **los** deberes...

Los valores más elevados sólo pueden ser vividos como virtudes ejercidas por quienes se abren a ellos con sencillez y amorosa querencia. Quien ama los valores agradece su existencia y trata de vivirlos. El altanero autosuficiente será un corroído por el resentimiento ante los

²⁶⁷ López-Quintás, A: **Edith Stein y su acceso a la plenitud de lo real**. VVAA. Santiago de Compostela, 1978, pp. 20-21.

²⁶⁸ Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Alianza Ed, Madrid, 1986, p. 409

²⁶⁹ **Ibi**, p. 420

²⁷⁰ **Ibi**, p. 425

valores que le superan. El agradecimiento es el polo opuesto al resentimiento: el amor a lo más alto y perfecto abre a la persona al mundo de los valores porque los ve como campos de posibilidades de auto y heterorrealización. Quien ama los valores por lo que son en sí no teme entregarse a aquello que le supera; al contrario, lo recibe y acoge con entusiasmo: «esta actitud de apertura libera al hombre del apego egoísta y le permite ver lo que significan las realidades. Entregarse activamente y asumir las posibilidades creadoras que nos ofrecen los valores es una experiencia extática que produce sentimientos de alegría y entusiasmo. Esta forma de entusiasmo conduce a la felicidad. El hombre que se siente feliz al verse atraído por los valores desborda agradecimiento. A su vez, el mundo del hombre agradecido está lleno de significación porque rebosa de valores. Este mundo rebosante de valores es el que constituye a la persona. Esta vida en constante apertura a lo que nutre nuestra acción más noble y fecunda es la vida en el espíritu, una forma de existencia humilde y colmada a la par. Por el contrario, el hombre orgulloso vive en un mundo sombrío y desierto»²⁷¹.

7.4. Querer el deber como ejercitación del coraje

El cumplimiento del deber por amor es sapiencial, sabroso. Sin ese sabor de la sabiduría el esfuerzo es ciego, sin el esfuerzo esa sabiduría es impotente; si falta conocimiento no hay voluntad, sino instinto, pero si falta la voluntad el conocimiento es inútil. Como dijera Kant, «nada hay tan bueno en el mundo como una buena voluntad». Una voluntad que quiere ejercer su asertividad, lo contrario de deserción. La persona pusilánime, inhibida, hipersensible, no puede afirmarse en el mundo, algo pavoroso está a su acecho que puede caer encima de ella en cualquier momento, es hipocondriaca por vivir más atenta a sus propias dolencias reales o supuestas que a sus interlocutores. La voluntad convierte los actos en actitudes.

El dinamismo de la voluntad no se entendería bien sin la categoría de pasión: pasión como singularidad apasionada, y pasión como padecimiento cuando choca con la resistencia del no-yo, con lo difícil. Para la hormiga el rocío es una inundación, ciertamente, pero no hay tampoco que echar en saco roto aquella afirmación de Montaigne: «la dificultad da valor a las cosas»²⁷². Lo que no puede faltar es el coraje. Coraje para vivir; generosidad para convivir; prudencia para sobrevivir; amor para desvivir: el coraje lo es

²⁷¹ López Quintás, A: **Edith Stein y su acceso a la plenitud de lo real**. VVAA. Santiago de Compostela, 1978, pp. 20-21

²⁷² **Essais II**, 15.

siempre para las concreciones. Quienes hablan sin referirse a la realidad tienen un cadáver pudriéndoseles en la boca. El mundo es una montaña de basura y hay que cogerla con las manos; lo importante es no ensuciarse el corazón.

Nosotros afirmamos el primado de una voluntad que es capaz de construir no sólo «ideaciones» (ideas), sino también «idealidades» (utopías), sin ceder por principio al poder de lo ya dado; «es al buscar lo imposible cuando el hombre ha realizado siempre y reconocido lo posible, y quienes viven prudentemente limitados a lo que creen jamás avanzaron un paso»²⁷³. «¡Qué afortunado soy, exclamó el maestro! ¡Cualquier falta que cometo es conocida inmediatamente por los hombres!»²⁷⁴.

7.5. La forja del carácter

Poco a poco hila la vieja el copo. Sin que nos demos cuenta, también con estos hilos va tejiéndose y destejiéndose el manto inconsútil de nuestra existencia, nuestro carácter axiológico, que no es el carácter psicológico que le sirve de soporte (más o menos avinagrado, risueño, etc), sino la forma de estar en el mundo viviendo los valores y desarrollándonos como personas. Como volentes, no como volubles.

Existen dos formulaciones clásicas para expresar el modo en que se forja ese carácter axiológico. El imperativo pindárico de la voluntad, así llamado por haber sido formulado por Píndaro, dice: «llega a ser **lo** que eres». Se trata de una invitación al desarrollo humano, pero también los animales llegan a ser **lo** que son.

Más humanizador es el imperativo fichteano de la voluntad, debido al filósofo alemán Fichte, y que reza así: «llega a ser quien eres», el yo que debes ser, el tú diferenciado personal e irreplicable que llevas dentro y que merece ser plenificado y perfeccionado²⁷⁵. Uno se hace más humano si asume el deber de llegar a ser el que podría ser, es decir, mejor de lo que ya es, pues toda persona tiene la obligación de llegar a ser mejor, es humanógena, generadora de mayor humanidad individual y específica. Y, si además nos dejamos contagiar por quienes van por delante de nosotros en esa dirección, mucho mejor, ya que «sólo llegamos a ser plenamente humanos cuando los demás nos contagian su humanidad a

²⁷³ Bakunin: **Obras**, III, 283

²⁷⁴ **Lun-Yu**, capítulo VII, 30.

²⁷⁵ Cfr. Díaz, C: **Yo quiero**. Ed. San Esteban, Salamanca, 1991.

propósito, y con nuestra complicidad. La condición humana es en parte espontaneidad natural, pero también deliberación artificial: llegar a ser humano del todo es siempre un arte»²⁷⁶.

Los humanos no lo podemos todo, y por eso nuestro poder se tiñe -al menos parcialmente- de impotencia. Es la propia tarea que acometes, y la importancia que le concedes, lo que puede cubrir de gloria tus minutos, de lo contrario expuestos al fracaso. Pero hasta la misma impotencia de hoy puede convertirse en el poder de mañana, consistiendo toda la vida en la forja del carácter. La excelencia moral es resultado del hábito; nos volvemos justos realizando actos de justicia; templados, realizando actos de templanza; valientes, realizando actos de valentía, decía Aristóteles. Disciplina, perseverancia, orden, paciencia, humildad, todo eso son virtudes que ayudan a acrecentar el poder.

Se gana y se pierde en la forja del carácter, por eso quien para lo bueno no hace en su momento un poder siembra en el surco del mal que destruye la potencia («¡cómo subo, cómo subo, de pregonero a verdugo!»). Sólo quien trabaja bien puede crecer y hacer crecer. Al final, el mundo es un espejo, y a cada cual le devuelve la imagen de su propio rostro: frunce el ceño ante él, y te lanzará una mirada agria; trabaja por él, y él te ayudará a ti mismo. Nada más elástico y necesitado de hábito y de ejercitación que el músculo que mueve el poder. Hay que hacer un poder. Si siembras un acto tendrás un hábito, si siembras un hábito tendrás un carácter, si siembras un carácter tendrás un temperamento.

Y esto, sin olvidar que el poder compartido es el único poder que puede. El poder podría poco si optase por incomunicarse. Puede más ese poder que va «de poder a poder», a modo de sinergia de poderes, de interacción, de esa unión que hace la fuerza. No se trata de eludir el poder, sino de ejercerlo en justicia, y de impregnar a ésta de moralidad, en solidaria comunión con los demás, sistémicamente, participadamente, reticularmente. Son los actos de aquellos que sólo pueden pequeños gestos lo que contribuye a la creación de las grandes gestas. Son las microacciones las que posibilitan los grandes hábitos y las sinarquías finales en los individuos y en los pueblos. Y, si lo anterior es verdadero, entonces no lo es menos que el auténtico poder nunca brota de la coerción, ni del mero imperio dictatorial al modo de los poderosos de este mundo (de nuevo el plural fatal), pues -como afirmara Blas Pascal- «la justicia sin la fuerza es impotente, la fuerza sin la justicia es tiránica».

7.6. Da más fuerza sentirse amado que creerse fuerte

²⁷⁶ Savater, F: **El valor de educar**. Ed. Ariel, Barcelona, 1997, p. 22.

Empero, la voluntad no es una dama con mano de hierro, antes al contrario sabe también ejercer su más delicada fuerza de afirmación en el amor. El poder sigue al ser; él es fuerza, pujanza, eficacia, vigor, pero también ternura. Aunque ciertas versiones peliculescas de la ética al uso presenten al héroe poderoso como a un Rambo de musculatura correosa y aceitada, lo cierto es que hasta un enfermo total e impotente en su lecho goza de gran poder ante aquel que, por amarle, se lo confiere: ¿quién podría negar la importancia que en la vida de un padre amoroso ocupa un hijo necesitado en cualquier sentido? Es que el poder brota no sólo de las capacidades propias, sino de las fuerzas que nos confieren quienes nos aman.

8. Animal felicitarario

8.1. La felicidad

En este breve recorrido por la identidad humana, ¿qué hemos obtenido al final? La convicción de que este animal que ha sido moralmente responsable merece ser feliz; más aún, que hasta el más irresponsable quiere ser feliz, a pesar de que no ponga los medios adecuados para el logro de ese fin. No existe posibilidad alguna de plantear la vida moral sin dejar abierto en el horizonte la idea de felicidad: el hombre es un animal eudemónico²⁷⁷. «Y aquí convergen la idea del bien en general y la idea de la felicidad. Lo bueno es lo apropiable como apropiable, y lo que hace que lo apropiable sea apropiable es la posibilidad de la felicidad. Ahora bien, la felicidad no es una posibilidad posible, sino una posibilidad apropiada. Lo bueno, por tanto, es la realidad en cuanto apropiable, y el bien es mi propia realidad en tanto que apropiada como felicidad»²⁷⁸.

Sin embargo, como afirma Zubiri, «sólo hay felicidad si lo definitorio de un acto puede ser elevado a definitivo. Y por esto es por lo que la felicidad constituye el bien formalmente último del hombre, la posibilidad de las posibilidades. Ha sido Kant quien ha canonizado en la filosofía

²⁷⁷ Cfr. Díaz, C: **Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria**. Ed. Encuentro, Madrid, 1987, 215 pp.

²⁷⁸ Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Alianza Ed, Madrid, 1986, pp. 401-402

moderna la afirmación de que la moral no tiene nada que ver con la felicidad, que eso sería eudemonismo. La felicidad está totalmente excluida de la moralidad. Ahora bien, la tesis sostenida aquí es la contraria: en tanto hay moralidad en cuanto hay felicidad. La forma real y efectiva como el hombre se apropia la posibilidad de sí mismo, eso es justamente la felicidad. La felicidad es en sí misma moral; no cabe disyunción entre ser feliz y ser moral. La felicidad es en este orden la posibilidad de las posibilidades, y el que el hombre tenga que ser feliz, si bien emerge de una condición física suya que es el estar sobre sí, la manera como el hombre se apropia a sí mismo, proyectado en su misma realidad, es una rigurosa apropiación, y en eso consiste la felicidad. La felicidad es el poder que el hombre tiene **velis nolis** en su propia realidad. La felicidad como poder. Por el poder, por el bien absoluto de la felicidad, es decir, porque el hombre en el mero acto de estar proyectando sobre sí mismo, se está apropiando **a radice** la figura de su problemática felicidad, solamente por eso es la única realidad sobre la tierra que tiene ante sí misma la inexorable posibilidad de ser constitutivamente infeliz, esto es, tiene posibilidades positivas y negativas»²⁷⁹.

Y, si esto es así, entonces «en la sanción el hombre puede tener una forma y una figura que realmente corresponde a lo apropiado. En este caso será un bienaventurado. Podrá ser que tenga una figura disconforme y será un desgraciado»²⁸⁰. «El réprobo está reprobado porque quiere ser aquello que está siendo en su reprobación»²⁸¹. «En todo acto el hombre se apropia unas posibilidades, unas más apropiadas que otras, pero de modo que el hombre puede anteponer las menos apropiadas a las más apropiadas. Al apropiárselas, el hombre traza su figura real, moral y física de su propia felicidad. El hombre, al responder a la situación traza la figura de su felicidad. Responder a través de posibilidades es lo que llamamos responsabilidad. De ahí la diferencia entre el animal responsivo y el hombre responsable.

Por esto, la figura de la felicidad excede enormemente de la cosa concreta desde la cual yo he trazado esa figura de la felicidad. Esto es abrumador. Lo que acontece es que esta figura de la felicidad queda velada por dos razones: una, porque esta figura de la felicidad viene definida desde las cosas determinadas y, por tanto, uno ve con más relieve la figura de las cosas desde las que es feliz que su propia felicidad; y, en segundo lugar, porque el hombre vive en secuencia, esto es, sigue viviendo, lo cual hace que esta

²⁷⁹ **Ibi**, pp. 392-399

²⁸⁰ **Ibi**, p. 419

²⁸¹ **Ibi**, p. 439

figura de felicidad sea siempre en principio reformable. De ahí que uno vaya remitiendo a un acto ulterior la determinación también ulterior de la felicidad. En cada uno de los actos y de las situaciones está la felicidad entera»²⁸².

8.2. La felicidad y la virtud

Ahora bien, si no se puede pensar en la persona humana sin pensarla como animal eudemónico o felicitarario, tampoco se puede pensar en una persona que buscando la felicidad aborrezca la virtud. Dicho de otro modo: el estudio y edificación de la felicidad han de correr parejos con el estudio y la edificación de la virtud, y decimos virtud en singular porque quien posee una las posee todas, ya que forman un entrelazado cuyo centro es la persona. Todas las virtudes son virtudes de la persona²⁸³.

No podemos, obviamente, dedicar aquí apenas algún espacio a las virtudes, pero no me resisto a decir que incluso para quien cree no tener buen trato con ellas (para quien se sabe vicioso), al menos existe siempre la esperanza de mejorar su situación: la realidad está tejida con el hilo invisible de la esperanza, por eso «desesperar es admitir que la vida carece de sentido»²⁸⁴; «si la vida resiste a la desesperación es sólo en la medida en que en el seno de esta existencia actúan ciertas potencias secretas, y una de éstas en medio de la noche que envuelve al ser humano es la esperanza»²⁸⁵.

9. La persona, realidad valiosa por excelencia

²⁸² Zubiri, X: **Sobre el hombre**. Alianza Ed, Madrid, 1986, pp. 416-417

²⁸³ Este es el motivo por el que espero no tardar mucho en ver aparecer publicados los diez tratados que sobre otras tantas virtudes acabo de escribir: fe, esperanza, amor, prudencia, justicia, fortaleza, templanza, humildad, paciencia, alegría.

²⁸⁴ Marcel, G: **Être et avoir**. París, Aubier-Montaigne, 1935, p. 107

²⁸⁵ Marcel, G: **Filosofía para un tiempo de crisis**. Madrid, 1971, p. 57

Todos los valores, todos los deberes, todas las virtudes son valores personales y, si la persona no procura vivir valiosamente como tal persona en su totalidad, difícilmente podrá vivir todo lo otro; dicho de otro modo, la persona es sujeto absoluto de valores, y debe tratar a los demás y tratarse a sí misma (tú-y-yo, tú-y-todos) conforme al valor absoluto y radical que es.

9.1. La persona, valor absoluto, fin en sí mismo, nunca medio

«¿Es una ley necesaria para todos los seres racionales juzgar siempre sus acciones según máximas que ellos mismos puedan querer que sirvan, a la vez, de leyes universales? Si suponemos que hay algo cuya existencia en sí misma posee un **valor absoluto**, algo que como fin en sí mismo puede ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de una ley práctica. Ahora bien, el hombre y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad. Los seres racionales se llaman **personas**, porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, o sea, como algo que no puede ser usado meramente como medio»²⁸⁶. «Actúa siempre de manera que la humanidad sea tomada, tanto en tu propia persona como en la de cualquier otro, siempre como fin, nunca como medio».

Somos fines en sí mismos, no medios o instrumentos para cualquier otro fin, por eso ante el hombre no vale el lema «el fin justifica los medios». El hombre tiene valor, y no precio; las personas tienen valor, y las cosas tienen precio. El valor de la persona es absoluto, no relativo. Mientras las cosas tienen precio, las personas ponen precio porque valen, de ahí que ellas sean la medida y lo mensurante, no lo medido²⁸⁷.

Hay dos tipos de seres: aquellos que tienen valor en sí mismos, y aquellos que por el contrario sólo valen para otra cosa distinta de ellos mismos. Por ejemplo: un martillo, que es útil para clavar un clavo, pierde su utilidad cuando se rompe, y entonces su precio baja o cae totalmente. Sin embargo una persona humana es valiosa en sí misma, tiene valor siempre aunque ya esté rota o vieja, o aunque todavía no

²⁸⁶ Kant: **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1990, pp. 100-103

²⁸⁷ Cfr. Gómez Caffarena, J: **Persona y ética teológica**. In «Conceptos fundamentales de ética teológica». Ed. Trotta, Madrid, 1992, p. 171

haya nacido, vale desde el primer instante y para siempre, es valiosa en sí misma y por eso no tiene precio sino dignidad, no es objeto, sino sujeto. Como tal sujeto -nunca objeto- nadie esta legitimado para causarle ningún daño ni físico ni moral ni de ninguna naturaleza. «Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no admite nada equivalente, eso tiene dignidad»²⁸⁸.

9.2. La persona, pese a que a veces no lo merezca, siempre más digna de admiración que de desprecio

¿Y qué decir de la dignidad del indigno? También del indigno cabe decir que -pese a no merecerlo- hay en él más cosas dignas de admiración que de desprecio, porque a pesar de su conducta indigna de hoy puede mañana cambiar. Y no sólo por eso, sino porque -aunque se empeñe en lo contrario- el indigno vale más que las indignidades que él mismo lleva cabo. Más aún, porque quien le ama le rescata de su indignidad, aunque él no lo merezca. En fin, en lo eterno humano -en su naturaleza, en su ley natural- está escrito que:

- El ser vale más que el tener.
- Quien más regala es quien más posee, y hay más alegría en regalar que en retener.
- El dinero es necesario, pero insuficiente.
- Somos capaces de amistad, de preocuparnos por el otro, así irrepetible para nosotros.
- El amor es más fuerte que el odio.
- A todos nos gusta que nos quieran y nos traten como a personas.
- Da más fuerza sentirse amado que creerse fuerte.
- No somos medio o instrumento para el egoísmo ajeno, sino fines en sí.
- Queremos que lo amado perdure siempre.
- Y que la reducción del hombre a la inmanencia no puede satisfacer a ningún ser humano²⁸⁹.

²⁸⁸ Kant: **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1990, p. 112

²⁸⁹ «El universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, esme como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar. Más, más, y cada vez

Estos y otros axiomas constituyen la urdimbre relacional, las convicciones fundantes con que por así decirlo se teje eso que hemos denominado «personalismo comunitario» a falta de una denominación quizá más convincente. Sólo nos falta resumir en breves palabras lo dicho hasta aquí.

9.3. El personalismo comunitario

Según Emmanuel Mounier «una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esa subsistencia e independencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación». No se trata de una definición teórica en sentido estricto, pues definir implica poner límites objetivos a quien es sujeto. Tampoco puede ser vivencialmente captada por todos, ya que existen gentes ciegas para las personas como las hay ciegas para la pintura, con la diferencia de que muchos ciegos para las personas son responsables, en cierta forma, de su ceguera y llegan a serlo porque quieren una libertad mal ejercida. La vida personal es una conquista ofrecida a todos, algo que los animales no pueden captar y que las personas tampoco a veces, si no viven por encima de cierto nivel de animalidad.

Más allá del tecnicismo académico y de las cegueras existenciales, con su descripción de la persona Mounier se está refiriendo a ella como un ser espiritual, es decir, dotado de una vocación de eternidad, pues todos queremos perseverar, que no nos olviden como queda olvidada al borde del camino una flor marchita.

Esta espiritualidad se caracteriza básicamente por dos propiedades o caracteres: subsistencia, e independencia, rasgos del necesario autodomínio que ejerce libremente su humana condición. Ahora bien, subsistimos con autonomía, pero no en solitario, sino en relación, en relación con las personas y con los valores personales, somos quienes somos porque vivimos desarrollando una escala de valores libremente adoptada. Si no nos adhiriésemos en libertad, no

más: quiero ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme en lo inalcanzable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y serlo todo yo es ser todos los demás. ¡O todo o nada!» (Unamuno, M. de: **Ensayos** II, 763-4).

seríamos lo que somos (realidades espirituales). Esa adhesión a la jerarquía de valores la vivimos en un compromiso responsable con los demás: terminamos siendo lo que hacemos o dejamos de hacer. Por eso, aunque para hacer o dejar de hacer hay que ser, debería hablarse no sólo de naturaleza humana, sino también de condición humana²⁹⁰. Y esta condición humana lo es porque ha sido previamente humanada por un Dios que es personal: la persona, en resumen, es inmanencia trascendente, en sí misma trascendida.

Tenemos mucho que hacer, el compromiso de la acción no se reduce al esencialismo de las ideas, ni a la inmanencia, ni a un mero actualismo. El compromiso es una vivencia comunitaria (**con**), en favor de un mundo nuevo (**pro**), hacia el que nos sentimos enviados (**missio**), y sólo es responsable cuando la palabra se convierte en respuesta (diálogo), y ésta a su vez únicamente cuando se traduce en responsabilidad por el otro. No es palabra si no responde a las exigencias reales, y no meramente verbales, de otra persona, de un tú, pues la palabra no es monológica, sino dialógica. Yo soy responsable de todo y de todos, y yo más que nadie en lo que yo tengo que hacer. Si opto por delegar en otro lo que me toca, sin ejercer lo que yo tengo que ejercer, elijo una vida impersonal. Las palabras que no son respuesta y la respuesta que no es responsabilidad no es palabra humana, sino mera palabrería.

Esta responsabilidad no es libre para elegir entre la peste y el cólera, sino vivida de forma responsable y en constante conversión. Recordemos que hay dos tipos de personas: los «divertidos» que hacen mil cosas distintas y que vierten a distintas laderas, hablando por acá pero haciendo por allá, y los convertidos, aquellos que se miden por su capacidad de concentrarse en la respuesta en una vida personal donde palabra y acción van unidas por el respeto a uno mismo, pues yo no podría dar respuesta a otro si no me cuidase a mi mismo, porque nadie da lo que no tiene. Al hacerme respuesta para otro me convierto en un mismo movimiento intencional en respuesta intencional para mi, unificando así toda mi actividad en libertad y desarrollando a impulsos de actos creadores la singularidad de mi vocación.

Esta es nuestra jerarquía de valores: primacía, sobre todos los demás, de esos valores accesibles en la alegría, en el sufrimiento, en el amor de cada día, valores de amor, de bondad, de caridad. Esta escala dependerá intrínsecamente, para algunos de entre nosotros, de la existencia de un Dios trascendente y de unos valores

²⁹⁰ «Si cada ser humano no fuese más que lo que hace, no habría ni humanidad, ni historia, ni comunidad, conclusión límite que ciertos existencialistas extraen» (Mounier, E: **El personalismo**. Obras, III. Ed. Sígueme, Salamanca, 1999).

cristianos, sin que otros compañeros la consideren como cerrada por arriba. La libre elección es condición previa a una adhesión sincera a estos valores, destinadas a vivir en una comunidad total. El capitalismo nos propone una sociedad opresiva sin verdadera comunión. El individualismo abstracto, jurídico, egoísta y reivindicador es una caricatura de la persona. Contra estas dos corrupciones reencontraremos las fuentes profundas instaurando el régimen personalista y comunitario para hacernos más conscientes y partícipes de nuestra privilegiada condición.

10. Apertura a la trascendencia: final de sí mismo

sí

10.1. No hay manera de afirmar a Dios sin afirmar al hombre, ni de afirmar al hombre sin afirmar a Dios

Habíamos dicho que las personas somos fines en sí; nos faltaba explicitar que, siendo fines en sí, no somos sin embargo el final de nosotros mismos, porque el final sólo es Dios.

En efecto, como el destino último del amor pide eternidad y perfección, en todo amor verdadero late un verdadero amor hacia **Dios**. Dicho de otro modo, para un gran amor natural hace falta también la gracia inhabitándole. Sin Dios, la persona no halla su sentido:

Nunca podrás, dolor, acorralarme.
Podrás alzar mis ojos hacia el llanto,
secar mi lengua,
amordazar mi canto,
sajar mi corazón y desguazarme.

Podrás entre tus rejas encerrarme,
destruir los castillos que levanto,
ungir todas mis horas con tu espanto.
Pero nunca podrás acobardarme.

Puedo amar en el potro de tortura.
Puedo reír cosido por tus lanzas.

Puedo ver en la oscura noche oscura.
Llego, dolor, adonde tú no alcanzas.
Yo decido mi sangre y su espesura.
Yo soy el dueño de mis esperanzas.
En medio de la sombra y de la herida
me preguntan si creo en Ti. Y digo
que tengo todo cuando estoy contigo:
el sol, la luz, la paz, el bien, la vida.

Sin Ti, el sol es luz descolorida.
Sin Ti, la paz es un cruel castigo.
Sin Ti, no hay bien ni corazón amigo.
Sin Ti, la vida es muerte repetida.

Contigo el sol es luz enamorada
y contigo la paz es paz florida.
Contigo el bien es casa reposada
y contigo la vida es sangre ardida.
Pues, si me faltas Tú, no tengo nada:
ni sol, ni luz, ni paz, ni bien, ni vida.
(José Luis Martín Descalzo)

Vivimos afirmados por Dios; nunca podríamos llegar al Absoluto si no lo actualizamos en nosotros mismos. La vida humana está ya constitutivamente anclada en el Absoluto-Dios; el hombre sólo puede afirmar a Dios si, en cuanto hombre, vive ya afirmado por Dios, de modo que en esta afirmación acontezca real y verdaderamente Dios en la vida del hombre mismo. A mayor toma de conciencia de mi yo, tanta más conciencia de Dios, pero no de Dios en sí mismo, sino de Dios en mí desde un mí mismo fundado por el Fundante. Dios, pues, en cuanto que hace posible la vida humana, es trascendente; pero, a la vez, inmanente e íntimo por ser Aquél por el que el hombre se constituye como tal.

Derivadamente, el objeto material de la religión no es Dios en sí mismo, sino su presencia en el hombre o el hombre en cuanto presencia de Dios; por ende, la religión no es sino la afirmación del Absoluto-Dios presencializado en la vida humana y la afirmación del hombre presencializado en Dios. Una religión al margen de la **humanitas** o sin cultura sería vacía, pero a su vez cualquier cultura sin religión sería ciega, al cerrarse a su último sentido y, en consecuencia, al exponerse constantemente a la caída en la nada. La religión es

la afirmación absoluta del ser humano a la luz de Dios. Según ello, una existencia humana que se despida del Absoluto corre el riesgo de pactar con lo fáctico. Sin el reconocimiento de lo divino se oscurece el reconocimiento de lo humano.

Así las cosas, todo diálogo será afirmación de Dios y afirmación del hombre, y esta afirmación desde la gratuidad de Dios. No hay manera de afirmar a Dios sin afirmar al hombre (negando al hombre se niega a Dios), ni de afirmar al hombre sin afirmar a Dios, eso sí, por iniciativa de Dios y consecuentemente desde perspectiva de gratuidad; en sentido contrario, al negar al hombre se niega a Dios, y al negar a Dios se niega al hombre, ahora por iniciativa del hombre desde su finitud egótica. Si se afirma incondicionalmente al otro y a uno mismo, se afirma también lo Absoluto; si no se afirma a lo Absoluto, no puede en estricta lógica afirmarse incondicionalmente al otro, ni a uno mismo. Pero esta percepción exige una cierta madurez de vida, que sólo se alcanza cuando, de hecho, el hombre se encuentra en la situación de tomar al otro y de tomarse a sí mismo con total seriedad.

Así que la afirmación absoluta de la persona sólo es posible si ésta aparece afirmada por el Absoluto, la afirmación absoluta del hombre sólo puede tener como principio al Absoluto mismo. En la vida humana irrumpen el Absoluto como manifestación y patencia de sí mismo a través de la afirmación fundante del ser humano mismo. Por eso el hombre, en cuanto que afirmado por el Absoluto, supera infinitamente al hombre... en la presencia del Absoluto.

El hombre podrá ser amado por sí mismo y no será reducido o degradado a medio para nuestro amor a Dios precisamente porque el hombre es la presencia y el rostro de Dios vuelto hacia nosotros. La fe en Dios será un empeño ininterrumpido por la verificación del humanismo teológico: presencialización de Dios en la autorrealización de la existencia auténticamente humana.

¿De dónde, pues, le viene al humano su identificación como tal?, ¿qué es lo que le hace ser como es?, ¿qué le constituye en su **humanitas**? Aquello que en él existe de reflejo de la **Divinitas**: el hombre no es cognoscible desde sí mismo, sino solamente desde Dios. La actividad del **cogito** humano deriva del **soy amado** con que Dios le pensó y por ende le fundó y le quiso primero. Dicho de otro modo: al revelarse Dios al hombre le hizo comprenderse también a la vez como hombre: somos personas porque -aunque en la Tierra nadie nos amase- somos amados indefectiblemente por el Dios que nos creó, y este ser persona es la huella del Dios persona en el espíritu del hombre. Así pues, no cualquier teísmo filosófico, sino solamente la revelación del Dios vivo puede decirnos lo que significa el concepto 'Dios personal', y por ende lo que

significa la personalidad humana.

¿Quiere esto decir que el a-teo se autoignora como hombre al no reconocer esa revelación? La personalidad humana es el ser llamado por Dios a la existencia. Lo que el hombre natural experimenta oscuramente en su conciencia moral como conocimiento de la responsabilidad, eso se hace luminoso y claro en el encuentro con el Dios que se autorrevela y en esta autorrevelación nos quiere. Por eso uno no se puede callar, de ahí que los siguientes versos no puedan del todo satisfacernos:

«Amo a Dios con tal pasión,
que no se lo digo a nadie
por miedo a la inquisición»
(Gregorio Marañón)

10.2. Sólo desde el Amor absoluto queda absolutamente fundada la dignidad de la persona

Sin ánimo de excluir a nadie, llegamos a la conclusión de que sólo desde un Amor absoluto e incondicional e imperecedero queda absolutamente fundada la dignidad del ser humano. Si amar a otro es -como recuerda Gabriel Marcel- decirle «mientras yo viva tú no morirás», qué suerte tienen además quienes creen que, mientras exista un Ser tal cuya naturaleza consiste en amarnos desde siempre y para siempre incondicionalmente, mientras Él viva nosotros no moriremos.

Decía Kant que sólo desde esta posición se hace inteligible la felicidad eterna. Sólo Dios, decía Kant, es el conector de virtud y felicidad, pues quien ha sido virtuoso debe ser feliz. Si Dios existiera, aunque en este mundo ocurra a veces todo lo contrario, sería el que premiaría a los buenos, el que haría felices a los virtuosos. A los interesados en leyes de virtud, pues, ¿por qué habría de molestarles este razonamiento kantiano?

Si Dios existe, y es Padre Bueno (el personalismo comunitario no podría aceptar ninguna otra idea de Dios), habrá de estar sumamente interesado en la felicidad de todos sus hijos, incluidos los (y especialmente los) más débiles, los más tontos, los más desfavorecidos, los más injustamente tratados. Lo que tenga el hijo de valioso vendrá dado por lo que tenga de hijo abierto al Padre bueno. Es decir, a través de esa relación filial.

No surge, pues, del hombre o de la mujer la dignidad humana, sino de la gratuidad de Dios. Eso sí, a ella

responde el ser humano con la exigencia ética y con el consuelo religioso. A mayor gratuidad por parte de Dios más agradecimiento por parte del ser humano, y por tanto más modestia: Dios ama a todos los seres humanos, y no solamente a los que decimos creer en él. El Espíritu de Dios, que llena la faz de la Tierra, sopla donde quiere, derramando abundantemente su gratuidad en los para nosotros hermanos agnósticos, cuyo testimonio ejemplar a veces nos resulta rastro y rostro de Dios. De ellos, como afirmaba Mounier, en tantas ocasiones nos sentimos indignos de besar sus sandalias.

El sentido no puede encontrarse en la antropología porque el hombre no es la medida de Dios, ni la respuesta del hombre la medida de la palabra que le es dirigida. No puede, pues, encontrarse más que en la revelación misma. Ésta emana de Dios. La relación con Dios da a cada persona espiritual su dignidad y su libertad supremas; sólo desde ella puede una persona ser vista verdaderamente tal como ella es. Pues ella no es verdaderamente ella misma, en tanto que cognoscible, más que cuando es libremente responsable frente a lo Eterno, y por eso ella no puede ser conocida por el yo sino porque éste se encuentra abierto ante el Tú absoluto. Porque Dios le mira puede mirar al tú humano y, por éste, a otros seres y a otras realidades de este mundo. Un auténtico encuentro no puede darse más que en Dios y en presencia de Dios, es decir, allí donde las personas participan, por su común apertura a Dios, en su originalidad única y en su libertad. Y esto, porque Dios se adelanta en su amor²⁹¹.

Y hasta aquí la epistemología del personalismo comunitario. De ella se deriva inexorablemente la siguiente razón práctica, que debe ser vivida día a día.

²⁹¹ Por eso el **Deus facit, homo fit** (Dios hace, el hombre es hecho) de san Ireneo podríamos traducirlo nosotros por **Deus diligit, homo diligitur**: Dios ama, el hombre es amado (cfr. González de Cardedal, O: **La entraña del cristianismo**. Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1997, p. 113).

CAPÍTULO VII

LO QUE QUEREMOS QUE SEA EL PERSONALISMO COMUNITARIO

La persona, decíamos en el capítulo antepenúltimo, es subsistente relacional; en el penúltimo añadíamos: es un subsistente relacional amoroso. En el último capítulo veíamos cómo es amorosa relación subsistente abierta a Quien es su fundamento. Hasta aquí, pues, hemos desarrollado lo que creemos que es el personalismo comunitario: un modo de vida caracterizado por la amorosa relación subsistente abierta a Quien es su fundamento.

Ahora bien, eso sólo será real si al menos queremos que lo sea, pues sabemos que ser es también querer, y que querer exige requerir. Por eso este libro cierra su último capítulo con un manifiesto de voluntades. Y por eso también a la pregunta ¿qué quiere ser el Instituto Emmanuel Mounier? respondemos desde él:

1. Memoria

Un ámbito de encuentro entre intelectuales, profesionales, estudiantes, trabajadores y gentes activas en general, con una memoria histórica y un común deseo

transformador. Su memoria se remonta a la sociedad civil del 1789 libre, igual y fraterno; al 1860 de la Primera Internacional de Trabajadores; al 1932 de la fundación del movimiento Esprit; al 1933 republicano y militante; a las colectivizaciones libertarias, federales y autogestionarias; al presente de los pueblos del Sur que se afanan por su liberación en torno al 'lo tenían todo en común'. Su deseo es una sociedad de adultos liberados del afán de posesión y tendentes a un común personalista y comunitario.

2. Federalismo solidario

Buscamos aquella sociedad que, desde el «a cada cual según su trabajo» apunta al «a cada cual según sus necesidades, de cada cual según sus posibilidades». Nos interesa la democracia formal en la medida en que ésta refleje la democracia social, sin desempleo ni diferencias salariales al uso, sin salario incluso, por no aceptar la propiedad privada de los medios de producción ni la herencia. Al margen del capitalismo multinacional y del poder del dinero que todo lo define, queremos el federalismo solidario que trasvasa sus bienes según la ley de los vasos comunicantes, y que niega las reproducciones atomizadas del Estado (como lo son las autonomías al uso). Sueña con una economía presidida por el valor de lo humano y defiende las relaciones de producción apátridas como aspiración internacionalista.

3. Estado mínimo

El Estado no es la Razón, y ni siquiera hay razón para el Estado, que aun en su forma de Estado de derecho representa el monopolio de una oligarquía militar (aparato represivo), político-burocrático (Administración), y económica (resultado de las anteriores), siempre mantenida por los aparatos ideológicos que la publicitan y reproducen (masa, escuela). Resulta imposible levantar el edificio personalista y comunitario sobre el caótico mundo del consumo, elegido por el Estado como motor de la historia. Este 'anestatismo' conlleva trabajar contra el desorden establecido y contra el que trata de establecerse desde su raíz estatal.

(Esta tesis fue reelaborada en la Asamblea de Alcobendas, 16-17 de septiembre de 1995, quedando así: «Hoy más que nunca hemos de trabajar por rechazar razonadamente toda forma de Estado que no sea más que una concentración de poder

en manos de partidos, de hecho una dictadura. El Estado sólo puede tener sentido para nosotros como el pueblo mismo organizado en un orden institucional que, a fin de ser verdaderamente democrático, exige la autogestión responsable desde su base popular. Cuando el Estado se desarraiga del pueblo constituyéndose en una entidad independiente del mismo, automáticamente se transforma en un poder despótico que tiraniza al pueblo primero y le envilece después y contra el que, por consiguiente, resulta legítima cualquier forma de desobediencia civil.

Hoy más que nunca afirmamos que el Estado no tiene sentido constitucional cuando no expresa la voluntad popular, a la que debe someterse. A su vez la voluntad popular se expresa mediante la socialización, la participación, la autogestión.

A pesar de todo, para nosotros la voluntad popular tampoco puede ser dogma. La voz del pueblo no es la voz de Dios. A veces en favor del pueblo habrá que cantarle las cuarenta.

Aunque lo ideal sería la desaparición del Estado en su forma actual porque no promueve la socialización, la participación ni la autogestión, sin embargo, mientras el Estado subsista (pues el Estado mínimo según el modelo neoliberal resultará lesivo para los más necesitados), mientras tanto sólo reconocemos al Estado si actúa subsidiariamente, es decir, ayudando al desarrollo de la sociedad civil allí donde ésta aún no llega: salud, vejez, enseñanza, bienes necesarios para el mantenimiento de la vida. Desmantelar ese mínimo para entregarlo al capitalismo liberal anestatista sería como dictar sentencia contra los humildes.

La sociedad autogestionaria exige una estructura social compuesta por comunidades organizadas en las que cuantos las compongan participen activa y responsablemente en la dirección y en la realización de la tarea común.

El último fin de la comunidad es la amistad y la convivencia pacífica, libre y justa -libre, igual y fraterna-. Pero no existe paz sino en la justicia. El orden no es un valor en sí mismo que haya de prevalecer a costa de todo lo demás. Sólo un orden justo tiene derecho a conservarse y ser defendido. El orden injusto carece de tal derecho. Alterar el injusto cuando va encaminado a la consecución del justo es no sólo legítimo, sino una acción verdaderamente pacificadora.

En consecuencia, más que nunca, cuando el pueblo mismo está dormido y arrastra los vicios que él mismo denuncia, hay que recordar que todo poder radica en el pueblo, y que ninguna autoridad debería ser nunca legitimada como atributo caudillista, partitocrático u oligocrático ni siquiera sancionado por las urnas, sino como un servicio a la comunidad conferido por la elección y ejercido siempre bajo un control

efectivo del pueblo mismo.

Frente al riesgo permanente de corrupción, tanto en los gobernantes como en el pueblo mismo, es necesario establecer los mecanismos en cada momento eficaces para hacer realidad el control del poder en todos los ámbitos y niveles, no sólo mediante la periódica emisión del voto, sino por cauces de participación que supongan poder disponer de ese voto en cada momento. Más allá de estas inmediatas e ineludibles exigencias de control, la última y radical solución estará en un ser humano nuevo capaz de asumir simultáneamente una transformación estructural cualitativamente distinta. Esta es para nosotros la cuestión siempre pendiente de la revolución personalista y comunitaria).

4. Noviolencia subversiva frente al mal

En un orden de prioridades nos situamos a la vez contra el gasto bélico y contra la existencia de los ejércitos, que son una de las raíces de la militarización de nuestra cotidianidad y de nuestras propias inercias agresivas. Nos queremos antimilitaristas, antibelicistas y pacifistas, no violentos activos. Objetamos contra la fiscalidad, contra la obligatoriedad del servicio militar, contra la incultura de las armas, frente a la que proponemos las armas de la cultura. Trabajamos en las escuelas por una infancia desarmada, crítica y activada hacia la noviolencia subversiva frente al mal, porque el primer objetivo de la violencia es segar la vida, y nadie tiene derecho a segar la vida de nadie.

5. Ecologismo humanista

No hay paz sin vida. Nuestro pacifismo es ecologista, pues tiende a fructificar la tierra allí donde la sociedad industrial la asola, y a dejar a las generaciones futuras en heredad un mundo renovadamente limpio y embellecido. Tal ecopacifismo no se reduce a una actitud regresiva y bucólica, sino que acepta el reto de humanizar la civilización tecnológica sin tener que renunciar por ello a sus éxitos. Tiene además una visión integral de la realidad, por lo que asume como propias todas las causas justas de la humanidad. Cualquier forma de terracentrismo o de zoologismo nada nos

dice: no hay ecologismo sin personacentrismo, lo cual no concede al hombre derecho a la devastación.

6. En favor de la vida

Estamos, pues, en favor de la vida, que comienza desde el instante mismo de la fecundación. La vida del ser humano es sagrada, por cualitativamente distinta del resto, y consideramos aberrante a quien pide la occisión del no-nato; por eso también nos oponemos a la pena de muerte y a la eutanasia, donde los débiles llevan la peor parte, y a la tortura y al genocidio por hambre, y a todo lo que degrada o dificulta la vida. Del lema 'libertad, igualdad, fraternidad', la fraternidad no es posible sin amar y valorar previamente la vida. Y sin fraternidad no cabe igualdad, y sin igualdad no cabe libertad. Por eso constituye una triple aspiración, donde si falta alguna faltan todas; y se dice en singular, no en plural; no queremos las libertades burguesas sino la libertad, que es indivisible.

7. La persona, fin en sí

En el centro de nuestro discurso político situamos a la persona. Por política entendemos lo que todos hacemos todos los días, lo que repercute en todos. Pero sustituir unas estructuras políticas por otras, sin que ninguna tenga al ser humano como centro, conduce a resultados finalmente idénticos, tanto en lo que se llama «derecha», como en lo llamado «izquierda». Para nosotros, por el contrario, la persona es un fin en sí misma, y ante ella no vale el lema de «el fin justifica los medios». Cualquier política desplegada al margen de esta convicción la tenemos por enemiga, pues nada es comparable en dignidad al ser humano. Mientras las cosas tienen precio, las personas ponen precio porque valen, de ahí que ellas sean la medida y lo mensurante, no lo medido.

8. Desde la libertad

Tampoco existen causas históricas autónomas al margen del ser humano. Ningún tipo de dictadura justifica el sufrimiento de un solo inocente: ni las políticas -tanto en su versión descaradamente tiránica, como en la encubierta por «razones de Estado» o «de Progreso»-, ni las económicas, ni las científico-tecnológicas, ni las históricas, etc. Ingenierías genéticas, seudomísticas totalitarias, Clubs de Ricos y calenturas hiperpersonales tendrán en el personalismo comunitario su peor enemigo, porque nada en este mundo se justifica a costa de las víctimas que pagan el precio.

9. Presencia en todos los niveles

Decíamos que todo es política, pero no basta con que así sea para que una política se legitime; en nuestra opinión sólo merece el nombre de política la que se sitúa en la entraña misma de la sociedad y al mismo tiempo se centra en la persona. Somos hasta el tuétano personalistas por políticos, y políticos por personalistas: enraizados en la naturaleza, convivientes en la ciudad, dotados de racionalidad, a nosotros toca administrar nuestra convivencia. A ese quehacer vital comunitario y a la vez personalísimo le llamamos, pues, política. Precisamente por ello esta visión de lo político sobrepasa el estrecho ámbito de los partidos y de las urnas, así como el estrecho cálculo de posibilidades (votos) en torno a la toma del poder organizado desde la propaganda y el dinero, donde ya la toma del poder es el precio único y la razón de la actividad. Amamos la permanente participación asamblearia, la cultura que la genera y la sazona, y el poder compartido por el pueblo, pues el único poder legítimo es el poder compartido. De ahí que no tengamos nada contra la política al uso, y a la vez lo tengamos todo. Sabemos que a la inercia actual se la denomina democracia, y al **statu quo** madurez.

(Esta tesis fue reelaborada en la Asamblea de Alcobendas, 16-17 de septiembre de 1995, quedando así: El I.E. Mounier, así las cosas, se articula en tres niveles -en realidad cuatro- que se exigen mutuamente, por lo que abstraerlos sería mutilador:

Nivel uno: nivel de presencia testimonial, de acción transformadora, entre los humildes. No se trata de creerse salvadores, sino de realizar una opción por la austeridad, al mismo tiempo que avanzamos en la opción por la causa de los empobrecidos, sabiendo que la pobreza es un mal evitable.

Nivel dos: nivel de la reflexión y del estudio, de la elaboración de una teoría sólida y contrastada

con la vida, que ayude a salir del caos y de la indefinición espiritual en que se debate nuestro fin de milenio. Aquel nivel uno de la presencia testimonial en las grietas del sistema se quedaría en poco a medio y largo plazo sin la capacidad crítica y de contrapropuesta.

Nivel tres: nivel de la presencia institucional, tendente a articular en la medida de lo posible una presencia institucional, desde los niveles más modestos (asociaciones de barrio, sindicatos, etc) hasta los más elevados (partidos, etc) si cabe. Será expresión real cuando el Instituto vaya funcionando; de no producirse será que el Instituto se mirá autocomplacido pero insensible en última instancia a lo que pasa en sociedad.

Nivel cuatro: o metanivel, o nivel cero, cero a la izquierda si se quiere, porque no se «contabiliza», ya que es gratuito, pero no superfluo, el de la conversión del corazón. Cada cual deberá tratar de examinar hasta qué punto lo considera imprescindible, y qué ha de hacer para tratar de ejercerlo).

10. Izquierda mística

Hemos sido fecundados como políticos en la matriz de lo ético, y por ello al decir política decimos también moral, hombre político es hombre moral. La política, contra la moral o sin ella, es, en nombre del realismo, una de las más ponzoñosas causas antipersonales. Frente a esto queremos retomar la primacía de lo espiritual, patrimonio secular de la izquierda antigua. Sólo es profundamente de izquierdas, y así nos queremos nosotros, quien se comporta de modo permanentemente ético. Ser ético no es quedar al margen del error o de la duda, ni siquiera ser mejor; es orientar la vida de otro modo. Y, si nos reclamamos éticamente de izquierdas, tampoco nos preocupa demasiado la localización topográfica, pues a la vista del abuso actual, en que una misma crisis de moral arrastra a las derechas y a las izquierdas en el poder, y dada la creciente aminoración de sus mútuas diferencias, prefiriríamos evitar la taxonomía al uso. Dicho de modo claro: más vale no ser de izquierdas ni por casualidad, si para serlo hay que parecerse a la socialdemocracia en ejercicio.

11. Corriente arriba

Por esta no adecuación a los moldes al uso siempre seremos extranjeros incluso allí donde más querida resulte nuestra opción. Frente al pragmatismo utilitarista de la partitocracia actual pareceremos demasiado utópico-angelicales- ingenuos-ignorantes; frente al apoliticismo biempensante y satisfecho pareceremos demasiado vulgares-iguales-que-todos-, «interesados en la conquista del poder». Ante nosotros, que somos de militancia única, tendremos de continuo un doble frente, y no es fácil pensar en que pueda ser de otro modo. Para decir lo que queremos nos veremos obligados a negar lo que no queremos; a veces incluso hasta las afirmaciones comunes tendrán una orientación de ultimidad muy diferenciadora. Es tan grande y cotidiano el corazón del desorden establecido, que antes de pensar en ínsulas de felicidad habremos de bregar dejándonos la piel corriente arriba. La tarea es larga y exige convicción y paciencia.

12. Pasión por la sabiduría

Pero no basta (ni siquiera es necesario) tener un carnet para considerarse político; lo de menos es la cuota al día, pues no se tiene un corazón político si no se posee un alma y una cultura políticas, a falta de lo cual se producen los consabidos fanatismos y doctrinarismos. Estas serían las líneas maestras de una cultura política de resistencia y de insistencia, desde la convicción de que lo que se hace sin formar una mentalidad carece de sentido: pasión por el saber en todas sus manifestaciones, tanto teóricas como prácticas o artísticas; amor por la lectura, la tertulia, la confrontación dialéctica, el debate ideológico al hilo de los días; vivencia de la música y de las artes plásticas como vehículo de expresión y experiencia de lo inefable con la palabra; convicción del valor de lo bello; orgía de creatividad; cultivo de la expresión lingüística y de la originalidad en la construcción, etc.

13. No para tener, sino para ser

Una identidad cultural personalista no podría jamás prescindir de la dimensión crítica en un mundo más y más manipulado. Busca con amor lo que hace progresar en la

medida del ser, y no en la medida del tener. Por eso una vida así orientada será generosa más que egoísta; ascética más que epicúrea; axiológica antes que nihilista; abierta al Misterio y no inmanentista; crítica y no agotada en sus propias palabras (para no hacer nada después de todo), sino orientada hacia un compromiso de acción.

14. Ser Sur

Cualquier identidad político-cultural conlleva una mística; para nosotros valen estas palabras de Péguy todavía al respecto: «Mística republicana la había cuando se daba la vida por la República, política republicana la hay ahora que se vive de ella». ¡Y cómo se vive ya de ella! Aquella mística de Péguy era la de los pobres de la Tierra, y sabía que la liberación de los últimos es cosa de los últimos mismos, conscientes de padecer tanto la explotación como la opresión y de no quererla para nadie. Es, pues, una mística del Sur: el Sur como lugar de mística, fuente de política y fuerza de cultura. Tal fuerza se alimenta de mucho trabajo, mucho estudio, mucha reflexión. A veces tendremos la sensación de hacer el primo trabajando para el hermano, gratis y a destajo. Cuando los demás, bien pagados, se van a casa con los honores nosotros seguimos caminando. Hará falta valor para afrontar este camino infinito.

15. Testimonio

No es la ética del resultado, sino la de la convicción, lo que nos mueve. Su máximo enemigo será siempre la odiosa comparación. No importará tanto el éxito, cuanto la presencia. Precisamente por eso tendrá por detestable ñoñería el purismo absoluto, con mucha frecuencia enemigo de la pureza, y el impurismo de anchas tragaderas, albergue de los fanáticos de la vulgaridad. Una ética del testimonio político habrá de mostrar cuán compatible es lo mejor y lo bueno, el fin y los medios, el maximalismo y el minimalismo. No rechazará los buenos resultados, pero no los buscará a cualquier precio.

16. Para el encuentro

Desde esta voluntad de presencia buscaremos a todos los que puedan caminar con nosotros. Pero no esperaremos a que vengan, iremos nosotros hacia ellos, y lo propio haremos con cada persona. Somos, pues, acérrimos de la categoría de encuentro, de la decidida vocación de aglutinación, comunión o confederación. Nos repugnan los grupos de sectas, las políticas de campanario, las insidias de camarilla, los reinos de taifas y las sociedades de Narcisos. Sabemos que el mal aisla y divide.

17. Afirmación del Absoluto-Dios presencializado en la vida humana

Decir que el mal divide no es un lujo de biempensantes ni una moda, antes al contrario, el mal está ahí con su obstinada fealdad golpeante, no erradicado por el progreso, a veces incluso por él multiplicado. Y, si nuestra causa consiste en hacer el bien y evitar el mal, tenemos que abrirnos al Bien como posibilidad: quien quiere lo bueno se abre al Bien, pues la religión es la afirmación del Absoluto-Dios presencializado en la vida humana, es decir, la afirmación absoluta del hombre a la luz de Dios. Una religión al margen de lo humano o inculta estaría vacía; a su vez toda cultura implica una actividad religiosa, quizá no siempre en sus concretas tareas materiales inmediatas, pero sí en su intencionalidad y fundamentación últimas. Según ello, una idea de la existencia humana que se despidе del Absoluto corre el riesgo de pactar con lo fáctico. Sin el reconocimiento de lo divino se oscurece el reconocimiento de lo humano. Las personas son fines en sí, no el final de sí mismas. Y esto, sin confesionalismos.

18. Conversión

Nadie da lo que no tiene, y no se puede hacer un esfuerzo transformador grande si el interior de uno se encuentra demasiado dañado. Sin una seria identidad personal la política irá derecha a la corrupción. Por eso el personalismo recaba a la vez la transformación del interior humano y de las estructuras ambientales: la Revolución será personal o no será;

simultáneamente, será socioeconómica o no será, y olvidar esto sería hacer el tonto por angelismo. Hay que reconciliar -decía Mounier- a Kierkegaard y a Marx, lo religioso y lo sociológico, tarea inédita para el pensamiento filosófico desde hace más de un siglo.

19. Gratuidad

Este nuestro programa se precipitaría en el voluntarismo del quiero y no puedo si no diese razón de su esperanza. Esta se alimenta del reconocimiento del carácter misterioso y gratuito de la existencia, que nadie en este mundo se debe a sí mismo. Lo mejor de lo real nos ha sido conferido sin nuestro concurso, y gratis. A esta misteriosa donación originaria responderemos con nuestro agradecimiento, por ello nos sentimos llamados a multiplicar lo que teniendo valor no tiene precio, a encajar el mal sin devolverlo, y a mostrar operativamente que el bien es más fuerte que el mal.

20. Saber descansar para mejor cansarse

Gratuidad es sencillez, que no exige supermanía-superwomanía, sino que pide los momentos de diástole, de reparación del descanso. Solo trabajaremos para lo eterno el día en que, asimismo, dejemos que lo eterno trabaje en nosotros para nosotros. Y, a tal efecto, sin el debido retiro y sin el necesario descanso, una vida tensa desquicia y termina por hacer de la supuesta palabra profética rabieta, muletilla, pose, o incluso odio: falsos profetas sólo toleran junto a sí fanáticos y sólo propician escisiones contra los disidentes. Conocemos tales fariseísmos dentro y fuera de nosotros, y sabemos bien que es un camino cortado, un callejón sin salida.

21. Con esperanza

Quisiéramos también conjugar la magnitud de nuestro deseo con el reconocimiento de nuestra limitación. Para

que lo pequeño pueda ser tomado algún día por hermoso hace falta mucha madurez política y humana. Podríamos decir incluso que la esperanza es la virtud de lo pequeño, pues sólo ella sabe confiar en su ulterior crecimiento, viendo en lo que apenas apunta lo que será luego frondoso. Pequeños en lo grande y grandes en lo pequeño, sabremos así dar en nuestro pecho entrada a esa indisoluble unidad de microcosmos y macrocosmos que somos cada uno. Grande es, deberíamos creer, quien ve la playa debajo del asfalto; pequeño es (pero ahora tirando a ridículo) quien oculta la gran luna tras su dedo regordete.

22. Vida interior

Sin momentos o periodos de fecunda soledad no habrá grandes momentos de acción, pues no es bueno moverse a remolque dependiendo del ajeno liderazgo. O crecemos cada uno desde la interioridad inimitable del propio carisma, o acabaremos imitando al hoy líder mañana borreguero.

23. Corrección fraterna

Pero todos estos valores quedan en poco cuando no se viven desde la amistad. Me reconozco en lo profundo del otro cuando me sitúo en sim-patía con él, cuando hago un esfuerzo de descentramiento, cuando procuro ponerme en su perspectiva. Desde aquí es desde donde cabe esperar una reprobación propositiva, una corrección fraterna. Pues, mientras las teorías o las filosofías dividen, sólo una lo nacido en el suelo nutricio de la fidelidad amistosa. Quien en política pierde la amistad pierde la razón de ser, y aun el ser de su razón. Sin la amistad, todo lunar se convierte en mancha y toda mancha en chivo expiatorio.

24. Educando

Amistad y magisterio son lo mismo. Nos reclamamos por ello miembros de un colectivo de educadores-educandos, porque preexiste en cada uno de nosotros tanto una

necesidad de enseñar como de ser enseñados. Nuestra era, tan abundante en aulas como carente de maestros, ha de aprender a enseñar de otro modo, sustituyendo el magisterio de la sospecha por el ministerio (servicio) de la ingenuidad que consiste en creer lo que se dice, decir lo que se cree, y hacer lo que se cree y se dice. Precisamos a la altura del nuevo bimilenio rehacer el Renacimiento de las escuelas desde la voluntad del magisterio como pluralidad y libertad.

25. Autocrítica

No existe estupidez que de algún modo no nos sea imputable, ni desorden alguno del que podamos vernos distantes. A veces somos como aquel Gribouille que se metió en el río para huir de la lluvia; otras, en vez de confesar nuestra ignorancia, pensamos que por ir de fracaso en fracaso estamos cada vez más cerca de la sabiduría final; en ocasiones, al efecto engañoso de las seudodisidencias añadimos el de nuestra hipercrítica, a la que tan dada es la Absurdia de nuestra clientela ultraizquierdista. En otras, pretendiendo hablar en nombre del hombre nuevo, seguimos siendo en el fondo hombres viejos. Tenemos, pues, que permanecer atentos y vigilantes, si no queremos sumirnos en la mera nostalgia. Sumergidos en la nulidad ambiental, expuestos al coma intelectual, podemos recalar finalmente en la egocracia, en el enyosamiento que nos compartimenta en pedazos pequeñoburgueses.

26. Hermano humor

Loado sea el Hermano Humor.

Estas «tesis», redactadas por Carlos Díaz, fueron aprobadas como documento base en la Asamblea Extraordinaria del Instituto Emmanuel Mounier celebrada en Alcobendas (Madrid) en octubre de 1988. Ojalá que pasen del papel a la vida, a fin de que puedan hacer un gran papel en la vida.

Post scriptum resumen

La persona no es hija del azar, ni un caos abandonado a la deriva de la mera contingencia. Cada ser humano ha sido pensado, querido y creado directamente por Dios con un amor personal e infinito. Al crearle le salva, y al salvarle le crea.

El ser humano no pertenece al orden de las cosas, ni siquiera en el silencio de la noche viscosa, y su condición de alteridad inasimilable en una urdimbre de identidades y diferencias le viene de la Palabra de Dios, fuente de donde mana el propio verbo, aun en el silencio de lo inefable.

(Este **post scriptum** está redactado en un lugar cualquiera del mundo, y en un día cualquiera del siglo XXI; sin embargo, escrito por una persona, lo está por un alguien, no por un cualquiera).

ÍNDICE

PRÓLOGO

CAPÍTULO I. LOS IMPERSONALISMOS

1. El personalismo, movimiento de reacción contra lo impersonal y antipersonal
2. Enemigo número uno: el actualismo
3. Enemigo número dos: el egocentrismo
4. Enemigo número tres: el colectivismo
5. Enemigo número cuatro: el escepticismo, el pesimismo
6. Enemigo número cinco: el transpersonalismo
7. Enemigos dialécticos

CAPÍTULO II. ¿EXISTE EL PERSONALISMO, EN QUÉ CONSISTE?

1. El frondoso árbol del existencialismo
2. La tarea del personalismo: rectificar la rectificación llevada a cabo por el existencialismo
3. Raíces del árbol genealógico del personalismo
 - 3.1. El mundo griego, al margen del personalismo comunitario
 - 3.2. Raíz bíblica del personalismo comunitario
 - 3.3. Tronco medieval del personalismo comunitario
 - 3.3.1. Dios uno en esencia y trino en personas
 - 3.3.2. Substantia, persona, hypóstasis
 - 3.3.3. Nicea
 - 3.3.4. Constantinopla
 - 3.3.5. Éfeso
 - 3.3.6. Calcedonia
 - 3.4. Ramas actuales del personalismo comunitario
4. Esencia del personalismo comunitario
5. El personalismo como filosofía teórico-práctica
6. El compromiso de la acción
7. El personalismo, sistema abierto, árbol acogedor

CAPÍTULO III. LA PERSONA ES SUBSISTENCIA

1. La persona, sustancia individual de naturaleza racional

- 1.1. Cómo leer esta definición hoy sin ser demasiado críticos
- 1.2. Cómo leer la misma definición, siendo justamente críticos
2. De la sustancialidad a la substantividad de la realidad personal
3. El modelo zubiriano
 - 3.1. La substantividad personal
 - 3.2. El yo como autorreferencia sustantiva
 - 3.3. Persona: personalidad y personeidad
4. El modelo wojtyliano
 - 4.1. Algunos precedentes
 - 4.2. La exigencia de una identidad personal permanente y activa
5. El modelo piagetiano
6. El modelo ricoeuriano
 - 6.1. La «actitud-persona»
 - 6.2. Tres corolarios
7. El modelo mounieriano
 - 7.1. No hay crisis si no hay permanencia
 - 7.2. La fidelidad que sin embargo permanece en la herejía, en el cisma, y en la apostasía de la realidad personal
 - 7.3. El intercambio de crisis no impide decir: «yo soy testigo»

CAPÍTULO IV. LA PERSONA ES SUBSISTENCIA RELACIONAL

1. La persona es relación
2. La persona como «persona tú-y-yo»: la relación interpersonal
3. Tú-y-yo, fragilidad relacional compartida
4. Tú-y-yo, frágil vinculación confiada
 - 4.1. La búsqueda de confianza mediante la construcción anticipada del yo
 - 4.2. Necesidad de la imagen que el otro nos devuelve como definición de nosotros mismos
 - 4.3. Necesidad de confiar en lo valioso ajeno
5. La mirada de Dios, que se hace cargo de toda fragilidad humana

CAPÍTULO V. LA PERSONA ES AMOROSA RELACIÓN SUBSISTENTE

1. La persona, vocación vocativa
2. Persona: llamada implorante del yo, respuesta acogedora

del tú

3. Acoger regalando(se): sólo se posee lo que se dona
- 3.1. La fusión que el amor produce, a su trans-fusión conduce
- 3.2. El des-doro des-agradecido
- 3.3. El per-dón que supera al no-dativo
4. Te daré la vida entera: la vida entera como don
5. El amor es el nombre de la persona
6. Soy amado, luego existo
- 6.1. Agraciada pasividad que funda actividad inteligente
- 6.2. Amorosa relación subsistente de la cuna a la tumba
7. Lo antipersonal: el acusativo contra el pro-nombre
8. Epílogo diciendo lo mismo con los últimos filósofos (y por tanto, de forma más oscura, que el lector impaciente podrá saltarse)

CAPÍTULO VI. LA PERSONA, AMOROSA RELACIÓN SUBSISTENTE ABIERTA A QUIEN ES SU FUNDAMENTO

1. Primer acercamiento rapsódico al indescriptible humano
2. Segundo acercamiento -presistemático- al indescriptible humano
- 2.1. Existencia incorporada
- 2.2. Comunicación
- 2.3. Conversión íntima
- 2.4. Afrontamiento
- 2.5. Libertad
- 2.6. Dignidad
3. Tercer acercamiento -cuasisistemático- al indescriptible humano
- 3.1. La persona, animal de realidades
- 3.2. Animal autobiográfico, es decir, de su propia realidad
4. Animal corpóreo de inteligencia sentiente
- 4.1. Corporeidad
- 4.2. Corporeidad que contiene la inteligencia sentiente
5. Animal sociable, comunitario
- 5.1. Individualismo y personalismo
- 5.2. Del yo-y-tú al «nosotros» personalista y comunitario
6. Animal libre
7. Animal moral

- 7.1. Moralidad: dar respuesta justa al tú
- 7.2. El triángulo valor-deber-virtud
- 7.3. La autonomía del deber
- 7.4. Querer el deber como ejercitación del coraje
- 7.5. La forja del carácter
- 7.6. Da más fuerza sentirse amado que creerse fuerte
- 8. Animal felicitario
 - 8.1. La felicidad
 - 8.2. La felicidad y la virtud
- 9. La persona, realidad valiosa por excelencia
 - 9.1. La persona, valor absoluto, fin en sí mismo, nunca medio
 - 9.2. La persona, pese a que a veces no lo merezca, siempre más digna de admiración que de desprecio
 - 9.3. El personalismo comunitario
- 10. Apertura a la trascendencia: final de sí mismo
 - 10.1. No hay manera de afirmar a Dios sin afirmar al hombre, ni de afirmar al hombre sin afirmar a Dios
 - 10.2. Sólo desde el Amor absoluto queda absolutamente fundada la dignidad de la persona

CAPÍTULO VII. LO QUE QUEREMOS QUE SEA EL PERSONALISMO COMUNITARIO

- 1. Memoria
- 2. Federalismo solidario
- 3. Estado mínimo
- 4. No violencia subversiva frente al mal
- 5. Ecologismo humanista
- 6. En favor de la vida
- 7. La persona, fin en sí
- 8. Desde la libertad
- 9. Presencia en todos los niveles
- 10. Izquierda mística
- 11. Corriente arriba
- 12. Pasión por la sabiduría
- 13. No para tener, sino para ser
- 14. Ser Sur
- 15. Testimonio
- 16. Para el encuentro
- 17. Afirmación del Absoluto-Dios presencializado en la vida

humana

18. Conversión
19. Gratuidad
20. Saber descansar para mejor cansarse
21. Con esperanza
22. Vida interior
23. Corrección fraterna
24. Educando
25. Autocrítica
26. Hermano humor