

REINTERPRETAR LA NOCIÓN DE PERSONA

Ramón Lucas Lucas. L.C. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)

La identidad del hombre puede comprenderse plenamente en el horizonte del ser, entendido como acto, abierto a la comunicación, al don de sí, y constituido intrínsecamente como *relacional*. La identidad humana se ilumina a la luz de la metafísica del ser como acto y como amor. Punto central de ella es precisamente la noción de «persona» como *relación*. La metafísica del *actus essendi*, muestra como el ser no está cerrado en sí mismo, sino abierto al otro, por lo cual la perfecta identidad pasa a través de la alteridad. El principio de identidad no sólo no excluye la relación, sino que se realiza en la comunión de amor (*ens et bonum convertuntur*), y esto es posible sólo en la persona, grado supremo del ser.

Presentando la persona como relación, pretendo establecer un diálogo entre la filosofía perenne y el pensamiento filosófico contemporáneo. Mi propuesta se inspira en el pensamiento antropológico contemporáneo, sobre todo de tipo existencialista, pero está atenta, al mismo tiempo, a cuanto de válido y permanente nos ha transmitido la tradición filosófica. «*Nova erigere, vetera conservare*». En esta propuesta he querido integrar el gran dinamismo de la antropología contemporánea sin perder la esencia de la doctrina que se inspira en Tomás de Aquino. El lenguaje y el punto de vista existencial ofrecen la clave para el diálogo con pensadores «no-clásicos»; de no ser así los prejuicios lingüísticos y conceptuales impedirían toda relación. Al mismo tiempo me he esforzado por hacer «superficial», en el sentido etimológico de la palabra de «sacar a la superficie», lo que es profundo, consciente, como dice Ortega y Gasset, que «la claridad es la cortesía del filósofo»¹.

Mi exposición pretende restablecer el verdadero significado del concepto de persona, mostrando al mismo tiempo su actualidad y necesidad en la reflexión antropológica. Para ello parto de *la experiencia común* que todos tenemos de lo que es una persona. A partir de esta experiencia se hace necesaria una *reflexión antropológica* profunda, que nos conducirá al núcleo del problema, es decir, *el constitutivo formal de la ontología de la persona: la relación*. La exposición termina analizando *la persona como sujeto de conciencia y libertad*.

1. La noción de persona y la experiencia común

Sin discutir la oportunidad de usar o no el concepto de «persona», es evidente que la sustitución contrasta la experiencia del hombre común, y el abandono no ayudaría a esclarecer los problemas que intenta resolver. La experiencia sugiere que

¹ J. Ortega y Gasset, «¿Qué es filosofía?», en *Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, vol. 7, pp. 280

expresiones como «modo distinto de subsistencia», «realidad autoconsciente», «centro de decisión», no aportan claridad conceptual ni son más inteligibles para la mentalidad contemporánea; al contrario, se presentan abstractas y demasiado técnicas. En la reflexión filosófica, el concepto de «persona» resulta más accesible.

Es para todos evidente que el significado más común y elemental del término «persona» no se refiere consideraciones filosóficas abstractas, sino a una experiencia indisolublemente unida a la vida de todo hombre y que es fundamentalmente idéntica en cualquier período histórico y en cualquier cultura. El hombre se experimenta como persona en sus relaciones sociales y en su conducta psicológica: gracias a esta experiencia sabemos qué es una persona, aunque no seamos capaces de definirla con un concepto. Los términos *prósopon* y *hypóstasis* pertenecen a una determinada lengua y cultura, pero la experiencia en que se fundan y que expresan en el concepto, es constante y universal. El concepto de persona responde a la pregunta «¿quién es el sujeto?». Así a la pregunta, «¿quién es Juan?», respondemos: un hombre, esto es, una persona humana. Los antiguos romanos no poseían una definición abstracta y elaborada de la persona, pero sí tenían una noción experiencial de lo que es una persona; por eso el derecho romano se refiere no a una teoría sino a la experiencia concreta de todo hombre. Según esta experiencia afirmó los derechos del hombre y sancionó los delitos contra él. Los romanos poseían un concepto jurídico; la definición filosófica de persona vino posteriormente². Esta experiencia de la persona fue válida durante el Imperio Romano y lo es también hoy, sobre todo cuando hablamos de los derechos humanos y de los problemas bioéticos. Se ve claro como la tarea de la filosofía no sea la de eliminar la noción de «persona», sino la de comprender, y si es necesario re-formular, su significado originario adecuándolo a las nuevas exigencias. Renunciar al uso de la noción de persona significaría desconocer su significado originario. Por eso lo que hay que eliminar no es el uso del término *tout court*, sino el uso vago, incierto y equívoco que se le da. Como acertadamente dice Paul Ricoeur, «la persona resulta ser el mejor candidato para hacer frente a los combates jurídicos, políticos económicos y sociales»³.

2. Necesidad de una reflexión antropológica

La noción de persona, accesible a la experiencia común, exige sin embargo, una profundización metafísica. Se trata de desentrañar toda la realidad implícita en este concepto y de diferenciarla de otras realidades afines, y a ella íntimamente unidas. La misma experiencia común nos muestra la distinción entre «persona» y «naturaleza» mediante las preguntas «¿quién es?» y «¿qué es?». ¿Manifiestan estas preguntas solamente dos aspectos de la misma realidad, o bien dos realidades distintas? El mismo lenguaje insinúa la distinción. Decir que «el individuo humano es persona» no es una tautología. Sin embargo la proposición «el individuo humano es humano» sí es una tautología.

¿Qué es la persona humana? En base a la experiencia psicológica, cuando habla-

² Cfr. J. Choza, *Manual de Antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988, pp. 405-407

³ P. Ricoeur, «Meurt le personnalisme, revient la personne [...]», in *Esprit*, 1 (1983) 115

mos de una persona en el lenguaje habitual, no distinguimos entre persona y naturaleza, sino que consideramos el ser entero, la persona con la naturaleza que posee; así, según la definición de Boecio, se nos presenta la persona como «substancia individual de naturaleza racional»⁴. Sin embargo el principio primero es la persona, que en el caso del hombre da el acto de ser a la naturaleza racional. Si consideramos la persona en sentido estricto, hay que distinguir lo que pertenece propiamente a la naturaleza de lo que pertenece a la persona como tal. La experiencia psicológica nos muestra la «totalidad» del ser personal, pero la reflexión, nos conduce a separar de la totalidad concreta del sujeto, lo que constituye formalmente a la persona en cuanto distinta de la naturaleza.

Nos podemos aún preguntar en base a esta experiencia psicológica: ¿No es posible, no obstante la distinción, afirmar una «identidad» entre persona y naturaleza? En la vida cotidiana decimos de una persona que es un hombre, y sobreentendemos con ello una determinada identidad entre persona y naturaleza. En realidad, puesto que hay distinción, y distinción profunda en el ser, no hay identidad en el sentido de que la realidad de la persona sea la realidad de la naturaleza. Pero sí podemos hablar de una cierta identidad dinámica en el sentido de que la persona posee la naturaleza. La persona es el sujeto de todas las actividades de la naturaleza. Todas las determinaciones, cualidades y propiedades de la naturaleza se las apropia la persona. La persona al captarse como «yo» y obrar como «yo», se apropia todo lo que hay en la naturaleza. Por eso la persona humana, aun sin ser la naturaleza humana, la personaliza hasta el punto de hacerla enteramente suya, identificándose en este sentido con ella.

Indicada esta distinción entre persona y naturaleza, tenemos que preguntarnos ¿qué es lo que constituye formalmente a la persona? La filosofía de la existencia, purificada de sus imperfecciones, nos ayudan a orientar la investigación en torno a la *relación*.

3. El constitutivo formal de la ontología de la persona: la relación esencial

Para la filosofía personalista y gran parte del existencialismo la dimensión constitutiva de la persona es la *reciprocidad*⁵. Este término, oportunamente matizado, puede equipararse a «relación», «intersubjetividad», «autoconciencia», «relación yo-tú», «diálogo interpersonal». Su importancia es tal, que se considera *ontológicamente* y no sólo éticamente constitutivo de la persona. Es verdad que en algunos autores, no sólo de siglos pasados⁶, sino también contemporáneos, se ha dado a esta relación un significado ético. No hay que olvidar, sin embargo, que la obligación ética surge sólo de un cuadro ontológico preciso; de aquí que la tarea del filósofo consista en pasar de una visión ética de la relación a una de naturaleza ontológica; se trata de hacer una ontología de la relación.

La metafísica aristotélica está fundada en la ontología de la substancia; en este

⁴ «*Naturae rationalis individua substantia*» (*De persona et duabus naturis*, cap. 3; PL 64, 1343)

⁵ Cf. G. Penati, «Comunicazione, intersoggettività, dialogo nell'antropologia contemporanea» in Id., *Contemporaneità e postmoderno. Nuove vie del pensiero?*, Massimo, Milano, 1992, pp. 182-186

⁶ Kant e Fichte

cuadro metafísico la relación es un accidente y una de las últimas categorías: «*to dé prós ti pantón ékista physis tis ousía tón kategorín estí*»⁷. Aristóteles trata explícitamente de la relación en dos ocasiones: en las *Categorías*⁸ y en la *Metafísica*⁹. No se trata de abandonar esta ontología, lo cual nos llevaría a consecuencias desastrosas, sino de integrarla partiendo precisamente de la relación. En la ontología clásica la relación era la determinación más débil del ser; y se entiende respecto al primado de la substancia. Pero si la concepción del ser se entiende en clave relacional, el primado corresponde, por el contrario, al ser en relación. Con ontología de la relación quiero indicar aquella metafísica que comprende el ser partiendo de la relación (*prós ti*), sin que esto quiera decir olvido de la substancia (*to kath'auto*).

La persona es el ser relacional. Esto significa que la persona existe como realidad que se refiere a otras personas. La experiencia psicológica muestra que el «yo» entra en relación ética con «otros yo» porque su realidad más profunda consiste en ser relacional. Este carácter ontológico de la relación, debe ser bien interpretado y distinguido específicamente de otras relaciones. No se trata de una «relación accidental», y por eso definir la persona como ser relacional, no quiere decir privarla de su autonomía y disolverla en el área de gravitación del «tú». Se trata de una relación esencial que garantiza al «yo» y al «tú» la propia subjetividad. En efecto, la definición de persona como ser relacional no significa que su realidad se encuentre en otro. La realidad de la persona tiene su expresión psicológica en el «yo», y este «yo» no se identifica con el «tú», porque en la relación se da cierta oposición. El «yo» se define en función del «tú», pero no llega a ser nunca el «tú». La relación esencial no hace perder al «yo» su originalidad y su autonomía. Es una relación que tiene en sí misma la propia realidad. No toma su realidad de la naturaleza. En el hombre está, por una parte, la naturaleza con sus determinaciones absolutas y, por otra, la persona, cuya realidad en vez de provenir de estas determinaciones absolutas, es relacional.

Una de las verdades fundamentales de la revelación cristiana es que el hombre es imagen de Dios y, como tal, es fundamentalmente relación-a-Dios. El concepto y el término mismo de «persona» manifiestan bien esta estructura relacional del hombre como imagen de Dios. El *prósopon* es el rostro, el mirar-a (*prós-opon* = *óps* [N] *opós* [G] = vista, rostro, semblante)¹⁰. Para la Sagrada Escritura la persona es siempre, el rostro, la imagen de Dios, el ser que está en diálogo con Yahvé. La base de este diálogo es precisamente la relación Creador-creatura, vista en el sentido más ontológico posible¹¹, pero sin olvidar que en Dios su relación es igual a su transcendencia; como acertadamente dice Pareyson, «Dio si pone in relazione con l'uomo come assolutamente trascendente»¹².

⁷ Aristoteles, *Metafísica*, XIV, 1088a 23: «La relación es, de todas las categorías, la que menos es una naturaleza o substancia».

⁸ *Categorías*, 7, 6b 1-8b 25

⁹ *Metafísica*, V, 15, 120b 26-1021b 11

¹⁰ Cf. V. Melchiorre, *Essere e parola*, Vita e Pensiero, Milano, 1982, pp. 50-51

¹¹ «Il Dio biblico é un Dio relazionale. Ora la prima relazione, quella che il canone biblico ha messo in cima alle Scritture, è la relazione di creazione: 'In principio Dio creò...'» (P. Ricoeur, «Fides quaerens intellectum», in *Archivio di Filosofia*, 1-3 (1990) 36

¹² L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985,, p. 167-168

Sin olvidar todo el análisis de la relación que ha desarrollado la filosofía de la existencia¹³, la realidad relacional de la persona ha sido bien expresada por M. Buber en su filosofía dialogal o «ontología del entre (*Zwischen*)», que se explicita mediante la relación (*Beziehung*), la reciprocidad (*Gegenseitigkeit*) y el encuentro (*Begegnung*). Hablar de «ontología del entre» quiere decir atribuir a la *relación* la capacidad de fundar un nuevo modo de ser. La comunión dialógica, es decir, la relación con los otros hombres respetando su autonomía relacional, es lo que constituye la persona humana. Aún admitiendo que el hombre se diferencia de los animales por la capacidad de «distanciarse del mundo» y de «entrar dentro de sí», Buber sostiene que el «yo» no existe nunca en sí mismo; el «yo» está siempre en relación. «No existe ningún Yo en sí, sino sólo el Yo de la palabra básica Yo-Tú, y el yo de la palabra básica Yo-Ello. Cuando el ser humano dice Yo, se refiere a uno de los dos»¹⁴. Con una frase lapidaria, aludiendo al Génesis y al Fausto de Goethe, dice: «Al principio está la relación»¹⁵. Yo tengo mi origen en la relación con el «tú». Como dice Mounier: la persona «no existe sino hacia los otros, no se conoce sino por los otros, no se encuentra sino en los otros. 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»¹⁶. La «relación» que constituye a la persona no es, pues, un accidente. Se trata de una relación que existe por sí misma y no de una relación que añade una perfección secundaria a un ser ya existente¹⁷. La persona no es un elemento yuxtapuesto al individuo que existe: no es el ser quien es «personal» (accidente), sino la persona que es «ser» (substancia). Podemos por eso llamarla relación ontológica o esencial.

La dificultad que existe en comprender la persona como ser relacional estriba en que persona y naturaleza aparecen, en la experiencia psicológica, íntimamente unidas en una totalidad que podemos llamar la persona concreta. Además, la persona aparece en las relaciones que se establecen concretamente con los demás y que pueden llamarse, según la terminología aristotélica, relaciones accidentales, en el sentido de que no entran en la constitución esencial del individuo, sino que simplemente lo perfeccionan. Hay que mantener, sin embargo, que la persona como ser relacional *se manifiesta* en estas relaciones, pero no puede confundirse con ninguna de ellas en particular.

¹³ Baste pensar en el «Mit-dasein» de Heidegger, o en la «textura social» de Ortega y Gasset: «El hombre está *a nativitate* abierto al otro, al ser extraño; o con otras palabras, antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo, había ya experimentado la presencia de otros «yo»: los Otros. El hombre es altruista» J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, vol. V, p. 61

¹⁴ M. Buber, *Yo y Tú*, Caparrós Editores, Madrid 1993, p. 10

¹⁵ M. Buber, *Yo y Tú*, p. 23

¹⁶ E. Mounier, «El personalismo», en *Obras Completas*, Sígueme, Salamanca 1990, vol. 3, p. 475. Cfr. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cap. V «La vida inter-individual. Nosotros-Tú-Yo», en *Obras completas*, vol. 7, p. 141-153

¹⁷ «Per questo ora parliamo del nesso metafisico come di una partecipazione, ma anche come di un rapporto o di una relazione: in quanto parola dell'Essere, *la persona è essenzialmente relazione*. Per riprendere ancora una volta l'espressione hegeliana, dovremmo dire che essa è per sé in quanto è per Altro, ma che insieme è per Altro *in quanto è per sé*: l'identità e la differenza vengono così a coniugarsi appunto in partecipazione e relazione» (V. Melchiorre, *Essere e parola*, Vita e Pensiero, Milano, 1982, pp. 53-54)

La persona no es tampoco una «relación substancial» porque esto implicaría que la persona es una substancia o una naturaleza, y dicha interpretación significaría un abandono de la metafísica del ser-comunidad¹⁸. Por esto la llamamos relación esencial u ontológica, para evitar todo equívoco y distinguir hipóstasis y substancia, persona y naturaleza.

Podríamos aclarar aún más lo que estamos diciendo presentándolo de otra manera. El hombre puede decidir el sentido y valor de su vida, y esto implica en él cierta imperfección, o si se prefiere, indeterminación substancial. La perfección no es un dato inicial. El hombre, cuya vocación es hacerse, surge de una indeterminación ontológica. La perfección humana presenta un doble aspecto; por una parte es un don gratuito, un dato «a nativitate»; por otra es fruto de la espontaneidad y de la libertad del sujeto. De este modo el hombre, ciudadano de dos mundos, presenta necesariamente una distancia metafísica entre la perfección obtenida «a nativitate» y la determinación del significado y valor de su existencia mediante el acto de libertad. Es esta «imperfección substancial», es decir la naturaleza espiritual, la que hace que el hombre pueda considerarse al mismo tiempo como sustentado por ella y como aquello que la supera. La naturaleza espiritual del hombre, aunque determinada y específica (soy un hombre y no un gato), está esencialmente constituida por una indeterminación fundamental, más aún, esta indeterminación fundamental es constitutiva del mismo dato determinado «a nativitate». Esto quiere decir que la naturaleza humana es «naturaleza» -determinación-, pero naturaleza «abierta» -indeterminación-. Esta indeterminación fundamental no es un límite, como en los seres infrahumanos, sino una perfección; es apertura, espiritualidad, libertad fundamental. El hombre aunque dotado de una naturaleza posee una indeterminación fundamental que es la raíz de su libertad. El hombre presenta, por tanto, en su estructura íntima un «desequilibrio» o como he dicho antes una «imperfección substancial», que es el fundamento ontológico de su libertad y constituye su miseria y su grandeza: finito e infinito, cerrado y abierto, condicionado y libre; es en una palabra un *espíritu encarnado: persona humana, ser relacional*. La persona es, por consiguiente, espiritualidad-alteridad. Con esto no he pretendido definir completamente la persona; la persona tiene algo de inefable porque su espiritualidad-alteridad es también inefable. Para definir completamente la persona es necesario llegar a esa percepción del «yo», que es un dato inmediato de la conciencia. La dificultad de definir la persona proviene de su incomparable sublimidad. También el ser es indefinible, y la persona es por excelencia *ser*, don, apertura, relación.

4. El concepto ontológico de persona y su experiencia psicológica como sujeto de conciencia y de libertad

Las reflexiones metafísicas confirman el resultado de nuestra experiencia psicológica fundamental. La diferencia que permite la denominación de la persona humana es la racionalidad (la apertura constitutiva de la naturaleza humana). Para poder

¹⁸ Para la fe cristiana sería, además, incompatible con el dogma trinitario y cristológico

hablar de persona humana se necesita la naturaleza racional; es este el dato distintivo de la persona en comparación a los demás seres. De la definición de Boecio deriva que la persona, dice sobre todo «racionalidad» que es la diferencia específica que distingue los hombres de los otros individuos. En la diferencia específica de la «racionalidad» (como apertura al Ser, o como relación constitutiva) se encuentran todas las características y dimensiones en las que tanto insiste la antropología contemporánea cuando habla de libertad, proyecto, vocación, relación, etc., porque es la racionalidad la raíz profunda de donde ellas manan y de la cual son manifestaciones y actos segundos. El «subsistente» está profundamente ligado a la «naturaleza intelectual» y ambos forman parte integrante de la persona. De hecho una racionalidad sin la subsistencia no es todavía persona. Ni siquiera se exige que la racionalidad esté presente como operación en acto, sino que es suficiente que esté presente como capacidad: así es también persona quien duerme, el minusválido, el feto. Estos dos aspectos, la subsistencia y la naturaleza racional, son indispensables para tener la persona.

La insistencia de la filosofía contemporánea en la conciencia, libertad, reciprocidad e intersubjetividad como propiedades esenciales de la persona, no cambia el concepto tradicional de persona. Desentraña y profundiza determinados aspectos y lo enriquece con una profunda investigación psicológica. No cabe duda que un límite profundo de algunos sectores de la filosofía contemporánea¹⁹ es la identificación de la conciencia y de la libertad con la persona²⁰. La persona se define acertadamente como *sujeto* de conciencia y de libertad, pero hay que distinguir entre el sujeto que piensa y su inteligencia, entre el sujeto que quiere y su voluntad. No es la razón, ni el pensamiento mismo actual lo que entra en la definición de la persona cuando se dice que es racional, sino la racionalidad. Y ésta, no en cuanto puede significar un mero hábito o habilidad de razonar, ni tampoco una potencia o facultad razonadora, sino su raíz primera, que es la misma esencia del alma humana. La racionalidad es algo substancial al espíritu humano; la facultad de razonar es algo consiguiente que le pertenece como una propiedad natural; el acto de pensar o querer es el ejercicio de la facultad correspondiente, y el hábito es una cualidad adquirida por dicho acto y consolidada por la repetición del mismo. Conocemos el hábito y la facultad por el acto, y la esencia por la facultad; pero todos se diferencian realmente entre sí. La esencia del alma es substancial; la de la facultad y del hábito, accidente; la del acto, una operación, otro accidente esencialmente distinto. Ninguna substancia creada es su propia facultad operativa ni su propia operación. Las facultades operativas se distinguen realmente de la substancia en todo ser creado, y mucho más sus operaciones, que, a su vez, se distinguen de dichas facultades. Sólo en Dios se identifican ser, esencia, facultad y operación. En los demás seres se distinguen realmente el ser y la esencia, la esencia y la facultad operativa, la facultad y la operación, el ser y el obrar²¹.

¹⁹ Me refiero en este punto a algunas corrientes de la fenomenología, el existencialismo y la filosofía analítica

²⁰ Este error se había ya planteado en el siglo IV durante la controversia con Apolinar de Laodicea, para quien el alma, caracterizada por la conciencia y la autodeterminación, se identificaba con la persona

²¹ «Sicut se habet essentia ad esse, ita posse ad agere. Ergo permutatim, sicut se habent esse et agere ad invicem, ita se habent potentia et essentia. Sed in solo Deo idem est esse et agere. Ergo in solo Deo idem

No hay inconveniente alguno en situarse plenamente en la perspectiva de la psicología moderna y de la filosofía contemporánea, que destacan como propiedades de la persona la conciencia y la libertad, siempre que se salve la distinción entre el sujeto y la actividad que él realiza.