

LA RADICALIDAD DE LA PERSONA

Leonardo Polo. Universidad de Navarra

Resumen. En este trabajo intentaré una exposición de lo radical en su historia. Empezaré por los griegos, esbozaré luego algunas versiones modernas, para concluir con la radicalidad de la persona, que propongo como la más correcta.

Abstract: In this paper I will approach an exposition of radicality in its history. I will begin with the greeks, then I will outline some modern versions, and I will end up with the radicality of the human person, which I think to be the more correct one.

I

Lo primero es fijar las condiciones que permiten el acceso al asunto. Pues bien, a mi juicio, lo radical se destaca, o lo que es igual, la atención se concentra en él, en la medida en que vacila la estabilidad de un mundo. El descubrimiento de lo radical tiene lugar cuando acontece el hundimiento de un mundo humano.

Puede describirse el mundo como una totalidad de relaciones pragmáticas con las que el hombre se corresponde según lo que se llama *habitar*. Las relaciones pragmáticas, o prácticas, se caracterizan como un plexo o totalidad de medios en referencia mutua. No existe un medio o instrumento práctico aislado. Esta descripción del mundo, propuesta explícitamente por Protágoras, es recogida después por Aristóteles y últimamente por Heidegger. El habitar el mundo define al hombre como medida y esto significa *estar-en* el mundo de acuerdo con lo que se denomina *interés*. El habitar definido como interés señala un estar volcado sin repliegue en el mundo, cuidando de él y procurándose la vida a partir del cuidar. Por tanto, el mundo en cuanto justifica el interés es lo interesante, lo atrayente y oferente, lo que da de sí *inmediatamente* o en sus propios términos, es decir, aquello con que se cuenta, y con lo que se enlaza *de inmediato*. La intermediación del mundo se debe a que las mediaciones están contenidas en el mundo mismo como plexo de relaciones utilizables. Por eso hay que señalar que el encuentro con el mundo implica un punto en que el que encuentra y lo que encuentra son indiscernibles. La índole de tal indiscernibilidad puede expresarse

con un reflexivo impersonal del modo siguiente: encontrarse: con, o en, lo que *se* encuentra. La intermediación del mundo equivale a dicho reflexivo, el cual en modo alguno es una reflexión intelectual.

Es claro que la estabilidad del mundo excluye de sí lo radical. Como intermediación más bien se opone a lo radical y, en este sentido, puede llamarse lo *superficial*. Por consiguiente, lo radical se destaca si tal estabilidad vacila. Entonces aparece la imposibilidad del encuentro inmediato, esto es, un vacío de la intermediación que perfila un más allá, un *allende*. Asimismo, el hundimiento del mundo suspende el interés. Esta suspensión es experimentada como fracaso, esto es, como ruptura. La ruptura conduce al menos, a la percepción vaga de sí mismo. La allendidad y la interioridad perfilan lo radical en una primera forma de afrontarlo, aunque ambas no se destacan de modo simultáneo. Lo radical requiere un afianzamiento de la allendidad o de la interioridad que permita fijarlas de algún modo. Pero a ello se opone, por lo pronto, el alejamiento de lo inmediato que implica el orientarse hacia ellas. Traer ese alejamiento hasta una aproximación que lo haga accesible a una formulación temática es la dificultad propia del asunto. Paralelamente, lo radical en cuanto separado o alejado se entiende como un envolvente que, al distinguirse de las relaciones complexivas del mundo, se indetermina o se hace impreciso. Por lo mismo, su acercamiento al mundo es una incidencia masiva, algo así como un golpe imprevisible e incontrolable. Lo radical es el poder cuya irrupción destroza el mundo como plexo; es la explicación del vacilar del mundo en términos negativos.

Pues bien, la primera versión positiva de lo radical se logra cuando su irrumpir se apropia a lo que aparece. Entonces las cosas se yerguen desde un fondo que le es intrínseco, y su aparecer es una manifestación de sí en presencia. Su encuentro no es el mero estar ahí, sino un venir al encuentro respaldado o iniciado desde un fondo propio. Esto es lo que se llama *ente*. Como primera acepción positiva de lo radical, el ente es la radicalidad asistente en presente. El ente no irrumpen desde lejos ni desde antes, sino desde sí y ahora. Esto se expresa también con las nociones de *physis* y de fundamento.

Ahora bien, el afianzamiento radical de las cosas según la entidad no da lugar exactamente al restablecimiento de la estabilidad del mundo pragmático. El fundar, aunque ejercido en presencia

asistente, no es inmediato sino que implica una independencia respecto de su uso, una absolutización refractaria a las relaciones complexivas prácticas. El valor reflexivo inmediato del encuentro queda en suspenso por cuanto el aparecer se inicia desde el ente en cuanto es *en sí*.

Pero esto deja también en suspenso el interés. Lo cual, a su vez, implica que la pretensión de mantener el interés se corresponde con un aparecer distinto del que viene del ente. Este aparecer es mera *apariencia*. En cuanto que la apariencia no es un mostrarse otorgado por el ente, la apariencia del mundo es infundada. En tanto que el interés humano se corresponde con una apariencia infundada, se hace problemático, es decir, se descalifica en términos de radicalidad. En tal situación, el interés da lugar a la retracción. Este retraerse es el *aislamiento*. Si el interés práctico no alcanza la radicalidad del ente, el hombre se retrae a la situación de *solus ipse*. El *solus ipse* es debido al alejamiento de la inseidad de lo radical respecto del mundo práctico. *En sí* no significa *en mí*. Pero el *solus ipse* tampoco se encuentra en lo inmediato. La vacilación que descalifica la intermediación del encontrarse da lugar a la sustitución del interés por la *ignorancia*. La ignorancia refrenda la inseidad de lo radical. Por eso precisamente la ignorancia se despliega en el preguntar. *Esta es la actitud socrática*.

La ignorancia es un adocetrinado no saber que no ignora que la apariencia no es el comparecer del ente. En tanto que la manifestación del ente es com-parecencia, es decir, solidaria de la radicalidad, también es *en sí*. De acuerdo con la estricta compenetración de la manifestación con la inseidad se formula la idea de la subjetividad de la verdad. Si el ente sólo se manifiesta en sí mismo, la verdad también es *en sí*. *Y esto es el platonismo*. La correspondencia del hombre con la verdad en sí requiere un traslado que deje atrás el interés práctico, que decae ante el afán de contemplación, el cual se define como *manía* y *Eros*. El retorno a la práctica es un descenso en el que la verdad juega como paradigma a realizar en el mundo humano. En ello consiste la verdad práctica. La interrogación socrática alcanza una respuesta de esta manera.

Así, pues, lo que he llamado subjetividad de la verdad no significa que el hombre sea un ente, sino que lo define como un respecto al ente. El hombre es el que versa sobre la verdad en sí. El hombre se radica en la verdad al versar sobre ella. Y como también su activi-

dad práctica parte de la verdad contemplada, ni siquiera se afianza el hombre en términos de *physis* o como principio de actos.

Esta innegable deficiencia de la antropología platónica —tan sugestiva, por otra parte— es atendida hasta cierto punto por Aristóteles. Suele atribuirse a Aristóteles la definición del hombre como *physis* animada —viviente: *zoon*— racional. Sin embargo la posición del Estagirita es más matizada. Aristóteles flexiona la contemplación platónica del modo siguiente: el versar humano sobre la verdad implica su posesión. Según esto, el hombre es definido en orden a la verdad en el modo del tener. Estrictamente, el hombre no es animal racional sino animal que *tiene* razón, y tener razón significa, a su vez, tener la verdad. Aristóteles coloca el respecto a la verdad en un nivel superior al interés, pero sin dejar a un lado la idea de posesión que ya apareció en ese plano. Ahora se trata de una posesión más *intensa*, que cabe llamar *inmanente*.

Lo que, en rigor, constituye la naturaleza del hombre es el deseo de dicha posesión, el deseo de saber. Pero la posesión misma es una operación adjunta a la naturaleza, cuyo principio radical no es natural en sentido estricto, sino que viene de fuera. Aristóteles propone la interpretación del ente supremo como puro acto de intelección: *nóesis nóeseos nóesis*. Y con ello rompe la identificación de la radicalidad de la *physis* con la del pensar. Lo intelectual no es lo físico.

Nótese que esta distinción no es asimilable a la teoría platónica de los dos mundos, puesto que lo físico es ente para Aristóteles. Se puede ser ente sin ser verdadero en acto, pues existen entes naturales que ni ejercen el acto posesivo de la verdad ni son el acto puro de entender. Lo radical como naturaleza aspira a lo eternamente radical —que, en rigor, no es natural, sino intelectual—. Esa aspiración es una tendencia actualizable, es decir, una potencia real o *katá kinesis*. Pero también al revés: sin *dinamis katá kinesis* no cabe hablar de naturaleza. Por la misma razón, es preciso decir que Aristóteles ha roto la equivalencia entre lo radical en sí y la subjetividad de la verdad, ya que la verdad no es en sí (*tópos ton eidon nous*, dice lapidariamente Aristóteles) y en cambio el ente sí lo es.

A mi modo de ver, la pluralidad de los modos de decir el ente, a la que tantas veces se apela, es incomprensible sin las precisiones anteriores. Dígase lo mismo de la *vexata quaestio* acerca de la analogía en Aristóteles, y de otras como son la cronología del *corpus*

aristotelicum, el presunto empirismo de su filosofía natural, etc. De todas ellas interesa ahora poner de relieve el doble estatuto de la verdad, a saber, como poseída y como acto. La verdad poseída es un respecto, es decir, ella misma versa o *se las ha* con el ente. Tener la verdad como haberla significa para la verdad el *se habere ad*. Esto se llama intencionalidad, adecuación, etc. Dicho de otro modo: el estatuto que a la verdad corresponde como tenida no es absoluto sino escuetamente relativo. Pero esto no prohíbe por completo su consideración separada. Dos observaciones justifican dicha consideración de la verdad. La primera es que la verdad poseída ofrece estructuras relacionales. La segunda observación es que tales estructuras le son exclusivas y no se dan en el ente. El *ordo et conexio idearum* no es el *ordo et conexio rerum*. Este peculiar separación es lo *lógico* en cuanto que precisamente tal. La verdad poseída es relativa de un doble modo: como *intentio recta* y como *intentio logica*. Esta última es el discurso, la *dianoia*, que conecta la pluralidad de las verdades poseídas entre sí y, por tanto, dejando de lado la *intentio recta*. Esta distinción perfila la pregunta de si la lógica es, en su estructura misma, radical. Esta pregunta es formulada explícitamente después de Aristóteles.

A la separación de lo lógicamente verdadero respecto de la radicalidad del ente la llamaré *razón racionalizante*. Esta denominación obedece a que las estructuras relacionales de la lógica son aplicables a lo inmediato. El imperar dominante de lo lógico vuelto de espaldas a la radicalidad del ente es válido respecto de la apariencia. Y esto implica que la lógica va a tomar a su cargo la estructuración del interés. El aprovechamiento de la verdad en tanto que el hombre la posee se vincula de suyo con la práctica una vez prescindida la intención recta. Así pues, lo racionalizado es el interés, el habitar humano y su mundo. La razón racionalizante *salva los fenómenos*, se constituye como su único momento veritativo. Paralelamente, la lógica modifica ampliamente el mundo humano, lo estabiliza a su modo, y cierra la preocupación por lo radical por lo mismo que lo radical sólo se destaca en el hundimiento de un mundo. Llamaré *instalación* a la ratificación racionalizante del mundo. En la medida en que el hombre confía a la lógica la estructuración de su mundo, se instala. Hay aquí un tremendo equívoco, pues el hundimiento de un mundo es inevitable. En la instalación la superficialidad del vivir inmediato se hace definitiva; pero la noción de superfi-

cialidad definitiva es una contradicción. En tanto que la lógica rige, adquiere un valor prioritario. Pero esta rectoría no es radical, puesto que se aísla de la verdad. Desde Aristóteles hay que decir que la lógica es segunda y que presupone una posesión de la verdad que se ejerce en un nivel superior a la práctica. Aristóteles no es un ilustrado. Pero parece que la razón racionalizante ha clausurado la cuestión del ente.

II

Sin embargo, como ya he dicho, Aristóteles ha roto la solidaridad de la posesión de la verdad con la *physis*. Es manifiesto también que la razón lógica salva los fenómenos a costa de la *physis*, o bien usurpándola. Pero ello mismo da lugar a una modificación de vasto alcance en lo que respecta a la radicalidad de lo natural. Tal radicalidad aparece ahora como desprovista de razón. Examinemos este importante asunto.

Decíamos que Aristóteles describe lo natural como tender, es decir, como potencialidad real actualizable. El ente natural, por consiguiente, se mueve. El movimiento es relativo al fin, por lo cual, en definitiva, lo natural equivale a lo perfectible. Ahora bien, la *physis* es una de las flexiones del ente y siendo el ente real lo estrictamente radical, la perfección que la actualización de la potencialidad natural alcanza presupone lo radical y, por tanto, es limitado. Esto se establece mediante la tesis de la prioridad del acto. La *physis* como potencia no es absoluta, porque en absoluto el acto es anterior a ella. Lo primero es el acto. Por potencial que sea, lo físico es, asimismo, ente.

De acuerdo con esto, la actualización de la potencia *katá kinesis* no puede ser infinita ni radical. Por decirlo así, el acto radical según el cual lo físico es ente no se transmuta en potencia, pues la potencia está en él como en lo otro. Por intrínseco que sea el dinamismo natural, el acto radical no se disuelve en él; dicho acto es absoluto o no referible en cuanto que tal al perfeccionamiento natural. El acto perfectivo al que la potencia antecede no es el sentido radical del acto. En suma, en tanto que el bien se asimila al fin, el bien no es radical. Y en tanto que la posesión en sentido propio es de orden cognoscitivo, tampoco el bien es primordial respecto de la verdad.

La verdad puede identificarse con lo radical. El acto de entender puede ser primero —*nósis noéseos nósis*—. Del bien no puede decirse lo mismo: es más bien término y en cuanto que primero se asimila a la verdad. El respecto natural al bien no es trascendental. Como principio final del movimiento natural el bien se reduce a la verdad, motor inmóvil que mueve *os eromenon*.

Como se ha dicho, una de las consecuencias históricas del aristotelismo es la lógica como razón racionalizante con validez práctica que neutraliza lo natural y asegura un mundo. Es claro que dicha consecuencia no es fiel a la intención de Aristóteles, pero aprovecha un resquicio abierto por él. Otra consecuencia histórica del planteamiento del gran pensador griego es la *disolución del ente en el dinamismo natural*. En este caso, también se pierde una acepción de lo radical, pero ahora ello comporta el hundimiento de un mundo, porque mientras la razón racionalizante no es una reivindicación de lo radical, el dinamismo natural destrona el ente para erigirse como un nuevo fundamento. Por ello mismo las dos modificaciones apuntadas entran en conflicto, y también por lo mismo la razón racionalizante habrá de experimentar una crisis para convertirse, por su parte, en otro absoluto.

Lo que he llamado disolución del ente en el dinamismo natural consiste estrictamente en la reivindicación de la voluntad. El voluntarismo puede describirse como el paso desde la *voluntas ut natura* a la *natura ut voluntas*. Este paso comporta el hundimiento del mundo medieval y, dirigiendo la mirada más atrás, del mundo clásico. Obedece a la intención de abrir paso a la trascendentalidad del bien, pero se lleva a cabo de un modo unilateral, sin atender al lema de la conversión de los trascendentales. Por eso el voluntarismo inhibe la verdad, la priva de su sentido radical, exacerba el logicismo y lo recluye en un ámbito hipotético, al margen incluso del mundo práctico. Y en cuanto al ente, lo disea, lo reduce a mera posición empírica contingente sujeta al arbitrio de la voluntad. La naturaleza como voluntad es el desencadenamiento desde sí de la fuerza ilimitada. No se puede decir que en este planteamiento la prioridad del acto respecto de la potencia se mantenga, porque el ilimitado poder de la voluntad marca la confusión o indiscernimiento del acto con el dinamismo. Es imposible averiguar la prioridad fundante de la fuerza, que se desencadena de suyo —o está ya en su desencadenarse—, o bien aspira a él desde una indeterminación abismal

—*Abgrund*—. El abismo es el hundimiento no sólo del mundo, sino de la radicalidad asistente y sustentante del ente.

Pero al proclamar la prioridad del dinamismo voluntario no es fácil sostener el carácter terminal del bien. Y como lo terminativo del bien señala su altura, el problema central del voluntarismo es formular el dinamismo de la voluntad como un proceso de superación, esto es, entenderlo como fin respecto de sí mismo. Esto no se logrará hasta Nietzsche. Entre tanto, la razón racionalizante ha experimentado un hundimiento que la llevará a proponerse como otra versión de lo radical. La experiencia de dicho hundimiento obedece a motivos múltiples de los que destacaré los dos siguientes. En primer lugar, la consistencia de la lógica ha sido cuestionada por el nominalismo voluntarista. Incluso reducido a su propio ámbito es imposible completar en unidad lo lógico, el cual se disgrega en una pluralidad de lógicas posibles. En segundo lugar, la razón racionalizante no puede hacerse cargo del vector temporal del mundo humano. La primera apreciación de este doble defecto corresponde a Kant. Es una apreciación crítica que comprueba los límites de la lógica y se vierte en una interpretación fiscalista de la razón pura. Pero el balance kantiano es insuficiente precisamente por lo que tiene de balance. En atención a ello se propondrá una versión de la lógica como consistencia total, de acuerdo con la cual, y frente al nominalismo, la verdad se radicaliza en la forma de sistema. El dinamismo de la razón sustituye al de la voluntad y se extiende a la historia. La consideración sistemática de la verdad es terminal. *Es la obra de Hegel.*

En resumen, la filosofía moderna concentra su atención en dos sentidos de lo radical que son interpretados como absolutos en la línea de la dinámica de la voluntad y de la razón. Consideradas desde Aristóteles, ambas propuestas desconocen el ente, la prioridad del acto respecto de la potencia, la radicación de lo natural en la sustancia. Sólo así cabe interpretar lo dinámico como absoluto. Por otra parte, el idealismo como proceso de la razón choca frontalmente con la inmanencia posesiva de la verdad descubierta por Aristóteles.

Ahora bien, si la dinámica racional o voluntaria se absolutiza, comparece la nada. Examinaré brevemente este punto.

III

Como digo, en la Edad Moderna se ha producido (desde Hegel de manera muy acusada) una absolutización de lo humano en el nivel dinámico. La actividad humana no es lo radical en el hombre; sin embargo, al interpretarla como absoluta se le confiere dicho rasgo a costa de destruir tanto su carácter personal como su mismo valor activo. Mientras la intención de absoluto se ha mantenido, se han formulado grandes construcciones filosóficas; cuando ha decaído, se ha incurrido en reduccionismos crasos.

La absolutización del dinamismo afecta a lo radical, de cualquier modo que se haga: tanto en la forma del idealismo absoluto, esto es, en la absolutización de la razón humana, identificada con la razón divina, como en el modo del voluntarismo nihilista, del racionalismo pragmático, etc.

En especial, el intento de encontrar el fundamento en la voluntad humana significa: hay una instancia absoluta, o sea, un querer aislado o irrelativo que produce el poder en cuanto es sólo poder (acompañado por la nada). La absolutización del querer como fundamento conlleva una peculiar interpretación del principiar. Pero, recordémoslo, Nietzsche opera dentro de la crisis posthegeliana, una crisis basada en la advertencia de que el idealismo, precisamente por ser un saber histórico modalmente absoluto, se ve forzado a declarar irracional el futuro. La razón hegeliana está terminada. Si el saber absoluto ha sido alcanzado, más allá de él, es decir, en el futuro no hay razón. Pero entonces es posible la productividad de un poder absolutamente no razonable, marginado de cualquier subordinación a un fin, respaldado *a parte ante* como actividad consistente en pura autosuperación.

Se apela a una nueva instancia absoluta distinta del pensamiento. Sin embargo, el nuevo absoluto está también cerrado. Al curvarse sobre sí misma, la voluntad de poder es la nada para siempre.

La absolutización de la razón es la crisis de la verdad, pues el pensamiento es relativo a la verdad y la pierde, a la vez que su propio carácter de acto, con la dinámica generadora de contenido, objetivos que concreta la universalidad del concepto. Como acto, conocer es la transparente relación a la verdad. La absolutización de la razón es una grave confusión, una mezcla imposible en que la transparencia se obtura. El Absoluto hegeliano es presencia deteni-

da y, como tal, lo más alto. Pero lo más alto es generalidad repleta y por ello no eminente. En ella no hay vector de sentido, intención, tensión hacia un «más allá», pues como resultado es tan sólo la victoria sobre la indeterminación, es decir, un vacío relleno.

Aquí entra en escena Nietzsche. Se evita de entrada el caer en la locura eliminando de raíz el pensamiento y confiando el Absoluto a la siempre renovada productividad del querer. Por lo pronto, se descalifica la elevación idealista y se exalta el fenómeno, lo inmediato. La crítica de Nietzsche está referida a Platón: el mundo de las ideas es *lo otro*, lo que se evade, lo que no se puede cobrar en el plano de la vida; además, la idea es en sí mera presencia y, como tal, lo inactivo, lo muerto; mejor, lo que ya se puede declarar muerto. La dura ironía de Nietzsche se ensaña con la solemnidad de las construcciones de cartón piedra de la razón. Todavía más que a Platón la crítica afecta a Hegel, esto es, al proceso dialéctico entero, cuyo primer movimiento es percibido como oscilación y debilidad. Nietzsche propugna la positividad del impulso (imposible si se da el paso dialéctico a la negación) empeñado en no quedar fijado de una vez, absorto en la lucha contra toda procedencia.

Nietzsche rechaza la intencionalidad del pensar por estimarla, no tanto una alienación, como un desvanecimiento del ímpetu, de la fuerza de la vida. Dicha intención ha de ser excluida, sin más, porque nos aparta sin remedio del espiral de la afirmación siempre renovada, la cual se ha de olvidar del haber nacido. El *Logos* es hijo y Nietzsche no quiere serlo. El recurso a la razón es una simple máscara de la debilidad humana. Por eso, al rehusar el prestigio de la presencia ideal, se pretende también colocarse «más allá» del bien y del mal, es decir, de la alternativa en cuanto que tal, de la oscilación de que provienen la venganza o la amenaza (que sólo al débil alcanzan).

La voluntad de poder necesita, sencillamente, prescindir de la marcha de la razón. Sin esta exclusión la voluntad no se concentra, en su propia dinámica. Para Nietzsche la verdad es aquel tipo de error sin el que no puede pasarse la especie biológica llamada hombre. Paralelamente, si la verdad es prescindible en absoluto, el hombre puede morir; y muere juntamente con Dios. Como la voluntad no es capaz de producirlo, se declara que Dios ha muerto; la muerte clausura el nacimiento, y esto marca el advenimiento, más allá de todo proceder, del superhombre. El superhombre es aquél

que puede pasarse sin la verdad, es decir, el querer puro, que persevera siempre, a secas. Pero la voluntad para el poder no sólo es capaz de prescindir de la razón, sino también de la intencionalidad propia de la voluntad, es decir de la intención *de otro*. La referencia «al otro» en la voluntad desaparece cuando la voluntad se curva productivamente hacia «lo mismo» exclusivamente; de este modo la voluntad se inhabilita para el amor. Y no es de extrañar esta crispación, pues la voluntad es más intensamente intencional que la inteligencia. Si la verdad se rechaza por advertir en ella un aspecto de alteridad, la apelación a la voluntad tiene que consumir esta repulsa. La voluntad sólo puede prescindir de «lo otro» repeliéndolo, excluyéndolo. Y como «lo otro» está inscrito en la actividad voluntaria, que sólo *es* tendiéndose hacia él, la repulsa da lugar a una detención de la voluntad engullida en su dinamismo, completamente atrapada por su rechazo; pero entonces la voluntad, que se ha ensimismado curvándose o versando sobre sí, da vueltas. Es el eterno retorno, la génesis incesantemente abortada.

Así como el idealismo absoluto lleva a una razón cuajada y concretada, embutida, en la presencia del concepto, así también esta voluntad, que se hace consistir en el reflujo hacia sí a espaldas de «el otro», es otro magno dejar en suspenso la intencionalidad. Pero hecho de distinto modo, pues, en efecto, la inclusión de la razón en el concepto como presencia absoluta es menos violenta y difícil y, a la vez, más rica, que la inhibición esencial del querer. Pero la inhabilitación para «el otro», declarada como poder en inmediata disposición, es enteca y requiere algo a lo que fundar, para lo cual es imprescindible el yo. El yo ha de aportarse para justificar la posición consolidada de la voluntad desposeída de su intencionalidad. Dicha aportación es la auto-aceptación del yo en los términos que la voluntad le propone. Esto quiere decir: yo *soy* yo en tanto que «voluntarioso»; yo me acepto como fundido con el fundamento que me asume; de todas las posibilidades de ser un yo, me reduzco a la que me vincula, como voluntarioso, a la voluntad; cediendo a un requerimiento oficioso, me conformo con ser la estúpida justificación de un dinamismo que no es un predicado *mío* porque me concede el ser un yo eximiéndome de nacer.

El yo viene a ser así desde la voluntad un estar *siendo* por la posición tética de un acto detenido. En la voluntad el yo se encuentra arrancado de sí mismo al ser fundado en la detención del funda-

mentar que lo reclama. Y esto significa que el conjunto es un giro. El eterno retorno es la nada de la intencionalidad de la voluntad replegada hacia el yo, el cual se remite a ella con la obediencia, de un satélite, o como un parásito.

IV

Aunque la radicalidad de la persona se destaca antes de la Edad Moderna, es preferible tratar de ella después de la exposición de la versión griega de lo radical y de las mutaciones que experimenta en los últimos siglos. También la persona se descubre en el hundimiento de un mundo. Si el ente griego obedece al hundimiento del mundo homérico y el socratismo a la crisis de la *polis*, la persona es una profundización requerida por un hundimiento de mayor alcance, a saber, la problematicidad del mal como presente en el mundo humano. El mal es un defecto inherente al mundo cualquiera que éste sea o, por decirlo así, a la mundanidad del mundo. El mal hunde sus raíces en el hombre y forma parte del plexo de lo interesante, al que desbarata o perturba impidiendo su estabilidad misma.

Pero atribuir el mal a una causa anónima o exterior no es suficiente. El mal arranca del hombre y se inscribe en su vida, desvaneciendo su sentido inmediato con su enigmático influjo. De esta manera constituye una aporía insoluble ante la que decaen los recursos humanos. Es imposible desterrar el mal. Ello exigiría una reforma del comportamiento que habría de ponerse en obra desde una iniciativa de profundidad máxima. Sin embargo, es esa profundidad lo que el mal paraliza. El hombre atenazado por el enigma, esto es, por la ausencia de sentido que él mismo provoca, es el hombre doliente.

Enmarcado de esta precisa manera, el mal se corresponde con el concepto de *salvación*. En la medida en que lo sufre principiándolo, el hombre es incapaz de salvarse a sí mismo. La salvación ha de serle otorgada como un don. Pero nótese bien: este don de penetrar hasta lo más profundo del hombre y ha de restaurar lo más profundo de manera que ya no sea raíz del mal. Y como esa raíz es aplastada por el mal, al ser salvado lo radical en el hombre es liberado en orden a una expansión que le corresponde sin más, pero que es insospechable sin la salvación. Por eso la radicalidad de la persona

se destaca en la teología cristiana, y su consideración desde otro ángulo comporta un desenfoque inevitable.

El que salva ha de ser capaz de llegar a lo más íntimo. Por consiguiente, no puede ser otro que el Creador. Tanto desde el punto de vista del que salva, como en lo que atañe al hombre, la salvación tiene un carácter estrictamente radical. Precisamente por ello, el hombre ignora cómo pueda ser eso. Esta perplejidad es expresada netamente por Nicodemo: «¿cómo puede el hombre nacer siendo viejo?» (*Ioh*, III, 4).

Pero ni siquiera esto es lo decisivo. Tal y como la salvación se lleva a cabo implica, por ser un don, la pura capacidad de dar. Lo cual es lo insospechado mismo. Sólo la generosidad infinita es la salvación en acto. Y esto es lo que se llama *amor*. Ser salvado implica ser el término de un amor infinito. Y ahora se destaca lo radical que llamamos persona. La persona es lo insospechado, lo más sorprendente.

Lo primero es que el amor salvador no pertenece al mundo, por lo cual, al dirigirse al hombre, lo saca del mundo en la medida en que el hombre responde a él. La persona humana tampoco pertenece al mundo: el interés no la constituye. Desde la persona el mundo está hundido cualquiera que éste sea, y sin que ella corra la misma suerte por cuanto que está salvada. Este es el carácter *escatológico* de la persona. En el fin del mundo la persona permanece. «El mundo ya está juzgado; mi Reino no es de este mundo». La estabilidad del mundo es la muerte del mundo. Negarse a esto es no aceptar la salvación. Entender que la salvación tiene como término directo al mundo es el error del judaísmo con el que se corresponde la figura del fariseo, que subordina la salvación a la estabilidad de un mundo. El fariseo es la personalidad hueca.

Lo segundo es que la salvación no es tampoco una estabilización de lo radical en el hombre. La expresión que dice el destacarse de la persona es de S. Pablo: Cristo ha muerto *por mí*. Esta frase manifiesta lo inaudito. Desde luego, significa que yo soy un *quien*; sólo puede ser salvado *alguien*. Pero ese *quien* es instado, reclamado constantemente en su mismo carácter de *quien*. La reclamación va dirigida a lo profundo. El hombre toma contacto con *su* salvación cada vez más *adentro*. Y a medida que se adentra responde. El adentrarse en la respuesta significa *intimidad*. La persona es la intimidad de un *quien*. Y esto es más de lo que se llama un *yo*. Por

decirlo así, el yo es la primera persona, pero no lo primero *en* la persona, sino más bien la puerta de su intimidad. Por eso, la fórmula «yo sé quién soy» es incorrecta, incluso ridícula. Quién soy sólo lo sabe Dios. Dicho con terminología tomista, Dios significa el yo soy del acto de ser. Por lo tanto, el quien humano sólo se sabe en Dios. Y esto es lo reclamado. Algunos teólogos de hoy hablan de este punto con cierto descuido. Se define al hombre como el que escucha la Palabra. Pero con esto se da por supuesto la capacidad de escucha y se entiende la Palabra como una revelación de Dios al hombre o del hombre a sí mismo. Esto es unilateral. La Palabra es la interpelación que reclama. Si Cristo ha muerto por mí, la clave de *quién soy* es Él. Insisto. Si Cristo ha muerto por mí, *quién soy* se encuentra en Él. Sólo Él me puede decir quién soy pero no en mi propio hablar, sino en el Suyo. Y por esto digo que la persona no es constituida por el interés. Cristo no me dice quién soy sino uniéndome a Él, reclamándome, de manera que en esa reclamación se despliega la intimidad personal. No puede ser de otro modo porque la razón esencial por la que he sido salvado sólo la sabe Él; mejor, es Él mismo. Por eso se dice que la salvación es gratuita, un puro favor divino inmerecido. Por eso también yo no soy el que escucha la Palabra, sino quien es dicho en la Palabra que habla por sí misma. «Si permanecéis en mi palabra conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Ioh VIII, 31-33).

En síntesis, en la salvación aparece la pregunta ¿quién soy yo? y alcanza respuesta. La respuesta insta la profundidad íntima. Esa intimidad es el *quien*. La respuesta reclama la intimidad de que el yo es la puerta pero no la llave. Si el hombre no es salvado no sabe nada acerca de quién es; ni siquiera lo sospecha. Lo salvado es precisamente el *quien*. De aquí que la salvación cuyo término es el hombre lo traspasa hacia dentro. La expresión «Cristo ha muerto *por mí*» no es una ratificación del yo, sino el caer en la cuenta de la pregunta por el *quién*. Y esto es lo inaudito. Por decirlo así, como la salvación no tiene un término fijo, sino que es una *sanatio in radice*, tampoco es un acontecimiento fijo, sino que insiste hacia dentro. Lo ulterior a ser salvado no es algo así como un corolario, un quedar en franquía para cualquier cosa desde una consolidación de la subjetividad. No es como el salir de un sanatorio para reintegrarse a la vida anterior, sino ser instado a ser quien soy.

Ahora cabe entender por qué la intimidad no es el interés. Definiré la intimidad como el modo de ser que no necesita asimilar elementos exteriores ni poseerlos para mantenerse. Más aún, mantenerse no es el ser de la intimidad personal, pues la intimidad excluye la consumación en su propio orden. No hay automantenimiento de la persona. Por tanto, la intimidad ha de distinguirse de la posesión inmanente.

Enlazamos así con la clásica noción de subsistencia. Persona significa subsistencia. El no estar sujeto a la necesidad de mantenerse recurriendo a lo ajeno es el sentido estricto del subsistir. De este modo, subsistencia se convierte con intimidad y se desbloquea.

De acuerdo con esto, si se prescinde de Dios, subsistencia significa radicalidad cerrada o consumada sin despliegue. Pero esto es imposible, pues la radicalidad personal no es lo que se llama absoluto. Por lo pronto, la persona es lo más radical en el hombre, pero no lo más radical sin más. Dios es la radicalidad máxima; la persona humana no lo es, puesto que es creada. De modo que considerar la subsistencia como consumada en sí misma equivale a suspender su consideración.

Prescindir de Dios equivale a ignorar que la persona humana es un *quien*. Esta ignorancia abre un vacío vertiginoso, pues en tanto que subsiste el hombre busca la continuación, o la réplica, de su subsistir y *no la encuentra*. La persona humana no tiene réplica personal (no es relación subsistente); en tanto que pretende encontrarse, todo lo que encuentra frustra la pretensión. Desde esta observación se percibe la debilidad de la interpretación nietzscheana del yo: como voluntarioso yo no soy quien soy, no me encuentro como un *quien*. Cualquiera que sea el significado esencial de la persona humana no es ningún significado a disposición, en general, de ella. Insisto: que no se encuentra desde sí mismo lo sabe taxativamente el hombre. No sabe *qué* debería encontrar, pero sabe, sin más, que no es un *qué*, o que lo que encuentra no es él. Por eso mismo sería un error entender la persona humana como un dinamismo absoluto en términos de superación. También es clara la debilidad del Absoluto hegeliano enfocado desde la persona. Pues el saber absoluto es un saber *sabido* y esto no es, en modo alguno, la subsistencia personal.

Estrictamente, *desde sí* el significado de la persona se ignora. Pero este ignorar es la nada en tanto que se da en una búsqueda de

sí. La ignorancia es un saberse la persona como improposeguible en el modo de una deducción. No es una ignorancia aparecida objetivamente, sino la escueta imposibilidad de la réplica.

Ahora bien, también esto prueba la radicalidad personal, pues es la verificación de que en cierta dirección no lo es. Tal dirección es personalmente irrelevante. Por eso mismo, aceptar la peculiar ignorancia de la persona humana es muy grave, porque es conformarse con prescindir de Dios. Prescindir de Dios a partir de la subsistencia es la ignorancia aludida; tanto da intentar mantenerla como sobrevenir la improposeguibilidad de la persona humana. Dicho de otro modo, la noción de subsistencia es legítima, pero aislada no es suficiente para asegurar la propia noción en su radicalidad misma. Si no se considera como intimidad, la persona queda bloqueada en una insuficiencia contradictoria con la propia noción de subsistencia. No es acertado entender la intimidad como añadida a la persona; por el contrario, lo sobrevenido es la ignorancia.

La refutación de los absolutos modernos está lograda ya. Se trata de absolutos contruidos, suscitados y alimentados en el modo de una adscripción del dinamismo humano y, por tanto, íntimamente menesterosos. En atención a ello, sentaré que la expresión «el hombre es persona» equivale a «el hombre nace de Dios». La pretensión de autonomía en el ser es el *desideratum* de orfandad, el hombre como un expósito que comienza desde sí. Pero la ruptura de la filiación cierra la radicalidad. Paralelamente, la unidad personal no es ninguna totalidad, puesto que en su orden la persona humana carece de réplica. Por eso conviene decir que la persona humana concentra su unidad en un depender. Las Personas Divinas son un solo Dios, lo cual quiere decir que su Unidad no es depender. Pero en ambos órdenes la idea de totalidad es impertinente y debe distinguirse de la unidad. Entender a Dios como el Absoluto es unilateral.

Con esto avistamos la libertad personal. Pues el no estar sujeto a la necesidad y el depender radicalmente sólo de Dios es libertad. En tanto que libertad, la intimidad es el núcleo del puro *aportar*. Y es así como la persona es restituida al mundo. La persona añade porque lo que de ella procede es manifestación donal.