



Sobre la categoría de «relación» en la reflexión sobre la persona

*A D. Javier Azagra Labiano, obispo de Cartagena,
en el 25 aniversario de su consagración episcopal.*

Desde la célebre definición de Boecio (*naturae rationalis individua substantia*)¹, la persona ha sido comprendida como racionalidad y entidad, pero a pesar de que dicha definición permitió concebir a la persona en su unicidad, carece —entre otras— de una dimensión esencial a la misma: la «relación». En efecto, Boecio acentuó la substancialidad y la racionalidad, pero pasó por alto sobre la relación, que es un constitutivo esencial y no accidental de la persona; es decir, que no es algo adjetivo o superpuesto a lo que es la persona, sino una explicitación de lo que la persona es en su nivel esencial, fundamental, óntico. Boecio predicaba de la persona lo que Aristóteles enunciaba de las cosas naturales, por lo que la persona era entendida como un *suppositum* (un «supuesto», como las cosas), con lo que la persona era entendida como *una cosa entre otras*, aunque, al estar dotada de racionalidad, sería una metacosa o supracosa. Al aplicar este concepto boeciano de persona a la explicación teológica del misterio trinitario pronto se hizo patente su invalidez, ya que en Dios no había tres cosas, ni tres metacosas, ni tres substancias, pues ello equivaldría a sostener un triteísmo; no obstante, era preciso admitir tres personas (aunque cuatro relaciones) en el interior de la única naturaleza divina. De esta forma,

1 BOECIO, «De duabus naturis et una persona Christin», in: *PL*, 64, col. 1343 D. Un excelente análisis de esta definición se encuentra en DUSSEL, E. «La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica», en *Sapientia* (Buenos Aires), 83 (1967), pp. 101-126.

ya en tiempos de Boecio los teólogos se percataron de la dificultad de aplicar al misterio trinitario la definición de persona de Boecio, pues en la revelación cristiana no se afirma que existan en Dios tres sujetos autónomos de actividad, ni tres voluntades diferentes, ni tres energías, ni tres libertades distintas. Por esto muchos indicaron, con razón, que el concepto de «persona» no es unívoco, sino análogo a la hora de aplicarlo a Dios y a los hombres. Pero el riesgo de la univocidad de esta palabra todavía subsiste hoy, ya que en el pensamiento contemporáneo —y desde el comienzo de la modernidad—, que ha perdido de vista el origen cristiano y relacional del concepto de persona, ésta designa inequívocamente a una substancia individual, con conciencia, con libertad y autonomía. El «excesivo» substancialismo de esta definición motivó que algunos medievales, como Ricardo de san Víctor, propusieran otra definición de la persona, en la cual sustituía la voz «substancia» por la de «existencia»: la persona es «existencia incommunicable de naturaleza intelectual»².

Sin embargo, la definición boeciana, tan comentada, aplaudida y criticada, parece haber terminado por imponerse, en cierta medida, en la moderna concepción *del hombre* como persona, sobre todo por la influencia de la reflexión tomista. Con Descartes la racionalidad, la substancialidad y la individualidad del sujeto son no sólo perceptibles, sino llevados a su extremo, con su reduccionismo de lo ontológico a lo psíquico.

En la reflexión teológica cristiana, fundamentalmente con las aportaciones de san Agustín, se clarificó que la tripersonalidad divina era en realidad la existencia de relaciones en su seno³. Desde aquí se pudo dar paso, análogamente, a la explicación del hombre como ser relacional. La reflexión teológica desbrozó el camino a la investigación antropológica filosófica, marcándola en cierto modo hasta el presente, aunque esto no sea deseable.

Sostenía Emmanuel Mounier que la persona, aunque está «*presente en todas partes, no está dada en ninguna*»⁴. De esta manera, si una persona puede conocerse a sí misma, es desde sí misma, y no desde fuera; pero no hay persona que se conozca a sí misma si está solitaria consigo misma, pues la persona se funda, desde su nacimiento, y no es metáfora, en la *relación* primordial con las demás personas, comenzando por la relación de amor previa que tuvo lugar entre sus padres antes de su existencia y que posibilitó la misma.

1. LA DUALIDAD ENTRE JERUSALÉN Y ATENAS

Para el hombre semita la fe no consiste en creer en «algo», ni siquiera en «verdades», sino que más bien cree en «alguien», en un Dios que interpela al hombre, sea de forma *personal*, para el judaísmo, o *tri-personal*, para el cristianismo. Pero esta relación está ausente en la teología y

2 *De Trinitate*, IV, 22; *PL*, 196, col. 945. Poco después escribe: «*Persona est existens per se solum iuxta singularem quemdan rationalis existentiae modum*» (*Ibid.*, col. 947).

3 Es un error muy frecuente hablar, en la usual literatura teológica cristiana, del Dios «personal». En realidad el Dios de la revelación cristiana no es, estrictamente, «personal», sino «tri-personal». Se podría hablar, entonces, del Dios «comunidad personal». En efecto, Dios es, esencialmente, un ser comunitario, consistente en la vida íntima que, en la única esencia de Dios, es tres personas verdaderamente distintas.

4 «El Personalismo», en *Obras Completas III*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1990, p. 453.

en el pensamiento religioso griego, atado al poder del destino. Para el semito-cristianismo la fe consiste, por tanto, en una relación interpersonal, –aunque no *sinérgica* (paritaria, igualitaria)–, como debe ser la que tiene lugar entre las personas humanas. En la relación interpersonal entre la persona humana y Dios la desproporción existente entre los dos miembros de esa relación es mayor que la similitud, pero, en cualquier caso, aunque no es paritaria, es una relación gratuita y libre. De ahí la ambigüedad que percibimos cuando se dice, como sucede con frecuencia, que el Dios bíblico es el «totalmente otro». Salvando la parte de verdad de este aserto hemos de sostener, sin embargo, que si fuera en verdad *totalmente* otro, *ni siquiera sabríamos que es tal* –si es que las palabras refieren lo que significan–. Por el contrario, el Dios bíblico sale al encuentro del hombre y establece con él una alianza, porque el hombre puede percibir esa interpelación de Dios, y es así como el hombre se reconoce a sí mismo como persona, al estar convocado a una relación de amistad con Él. El que *en sí* en «totalmente otro», por gracia interpela al hombre e incluso se deja interpelar por éste; y es de este modo como el «totalmente otro» es percibido como «relación» hacia el hombre.

Contrariamente, en el mundo griego afirmaba el viejo Heráclito: «*Este cosmos [el mismo de todos] no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida*»⁵. Para el viejo griego, exponente excepcional de su cosmovisión, hay destino y eternidad, pero no existe, contrariamente a la tradición judeo-cristiana, creación, ni novedad, ni alteridad entre Dios y el mundo. El hombre, aquí, no es alguien completamente distinto del ente material, no es el vértice de lo existente, diferente por su cualidad ontológica de las cosas físicas. De la misma forma, para el griego no existe la relación interpersonal tal y como la percibimos en la tradición semita y cristiana; el hombre aquí no es interpelado, ni tiene que dar cuenta de su vida ni de la de sus semejantes, pues en el destino todo está atado y bien atado y el hombre sólo se limita a sufrirlo; el griego carece de «responsabilidad», esto es, no debe «responder» de alguien *ante* alguien. En efecto, el hombre griego vivía en un cosmos concebido como eterno, en donde estaba sometido al designio inmutable del destino; el griego no conoce, propiamente, la interpelación; conoce el *logos*, pero no verdaderamente el *diálogo* ni la *relación*, en el sentido en que nosotros la entendemos. No tiene un Dios que le conozca y le llame por su nombre, como encontramos en la tradición bíblica. Además, su historia es circular, en donde el eterno retorno de lo mismo cierra las puertas a la esperanza de lo *nuevo*, a la reconstrucción, a la creación y la recreación; en el destino no hay perdón ni rehabilitación, ni regeneración, sino sometimiento. El mundo trágico aparece como una puerta cerrada e impenetrable, en donde sólo queda resignarse al destino que se teje al margen de los hombres y donde éstos son conducidos, en definitiva, como una especie de marionetas incapaces de ser co-creadores.

En cambio, en la antropología y en la cosmovisión semita y cristiana, –aunque no se identifican por completo–, encontramos un especial interés por aproximarse al análisis de la concepción del hombre como ser personal. A los semitas, como a los primeros cristianos, no les interesaba particularmente la reflexión teórica filosófica sobre el hombre ni sobre Dios; sus intereses eran más existenciales. Pretendían hacerse una idea clara de la *relación* que tenían con su

5 HERÁCLITO, Fragmento 30: Clemente, *Strom.*, V104, 1; citado por KIRK, G.S.-RAVEN, J.E. *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1981, p. 281.

Dios, *Yahvéh*, y ello habida cuenta de que en ellos lo primero no era *saber* sino *realizar* –por ello el libro neotestamentario llamado «Hechos de los Apóstoles» se refiere a la «*praxis*» de los apóstoles–; aquí la teoría no fue el acto primero, sino el segundo; el primero era la vida práctica cotidiana. En efecto, al Dios bíblico no se le descubrió por la vía de la reflexión intelectual, ni fue el resultado de un esfuerzo del hombre por encontrarle. El judaísmo y el cristianismo profesan que aconteció justo al revés: fue Dios el que salió al encuentro del hombre, emplazándolo a un diálogo que se explayaba en la historia concreta de un pueblo (comenzado con Abrahám), de una comunidad creyente. La revelación generosa, gratuita y libre de Dios llama al hombre a su seguimiento y a la participación de su misma vida. El Dios Absoluto, increado, eterno e infinito convoca al hombre a un diálogo con Él, de modo que el hombre contingente, creado, mortal y finito es llamado por Dios «amigo» suyo y constituido como «persona»⁶. Esta *vocación* divina, desde la creación, *constituye al hombre en persona* y, superando su individualismo, es llamado personalmente pero siempre en el interior de un pueblo, de una comunidad cultural, política, religiosa, etc. El hombre mortal y limitado se ve cuestionado en su propio ser a tenor de la respuesta que otorgue a esa convocatoria divina a su amistad; en la respuesta a Dios al hombre «le va» su ser, es decir, se «juega» el hombre su existencia y el pleno desarrollo de su constitución; y no sólo eterna, sino también temporal. La posibilidad de frustración amenaza ciertamente también a la persona, quien tiene en sus manos su proyecto vital, pues no se da en la metafísica semita un concepto de «destino», como acontecía en el mundo griego, sino que usando de su libertad puede otorgar a su vida un sentido definitivo, pues Absoluto es el que le convoca a su amistad eterna. De esta forma, el hombre finito y limitado recibe su dignidad absoluta (su *dignidad*) y definitiva de Dios, su creador: «*Como nadie hay en el cielo más alto que Dios, así nadie hay en la tierra más alto que el hombre*»⁷.

En cuanto a la constitución del hombre como persona en la interpelación relacional de Dios es necesario matizar algunas cosas. En efecto, si se dice que la llamada de Dios *constituye* al hombre en persona, entonces, ¿qué era exactamente el hombre histórico antes de esa llamada de Dios? Y en el caso de un ser humano que rechace la existencia de Dios o que rechace su amistad, ¿es menos «persona» entitativamente que el que acepte la convocatoria a la intimidad divina? Late en todas estas ideas una objeción de la que debemos prevenirnos: el reduccionismo de la persona al ámbito de lo teológico. Pareciera ser, para algunos, un concepto similar a lo que los teólogos llaman la «gracia», es decir, la «persona» sería una especie de sobrenaturaleza ad-venediza al ser hombre del hombre.

Esta objeción debe resolverse, al menos en lo que a la relación con Dios se refiere, afirmando que una cosa es que Dios haya convocado a priori al hombre a su comunión y amistad (en tanto que ha incoado en misma naturaleza humana creada por Él su ser «persona»; es decir, que Dios no ha creado sólo al «ser humano» del hombre, sino también su ser «persona») en tanto que persona, de tal forma que éste pueda ser no sólo *oyente de la palabra* (como decía Rahner), sino también interpelador, y otra cosa es que se afirme que hasta que Dios interpele explícitamente al hombre éste sólo sea «hombre», pero no «persona». En efecto, el ser persona del hombre está incardinado

6 Que se dice «*prosôpon*» en griego; *panim* –«rostro»– en hebreo. Cf. MORENO VILLA, M. *El hombre como persona*, Caparrós Editores, Madrid, 1995, particularmente el capítulo I.

7 SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Al pueblo de Antioquía*, Homilía VII, 2; PG, 49, col. 93.

en la naturaleza *esencialmente* dialógica del hombre y precisamente la percepción de ser tal se efectúa en la *praxis* dialógica con el otro, sea Dios o sean las otras personas humanas. De este modo, el hombre, en la interpelación de Dios, se descubre no estrictamente como constituido *en ese instante* como persona (lo que sería un actualismo inaceptable), sino que Dios es *también constituidor* del hombre *como persona* previamente a su interpelación como tal (en tanto que el hombre es esencialmente persona), de manera que sólo cuando es convocado descubre el hombre su ser creado como esencialmente personal en vistas a la plena comunión dialógica con los otros. Es decir, que el hombre es creado para ser convocado a una relación amorosa, de tal forma que si desoye esa llamada se frustra en el hombre el proyecto para el que, desde su primera constitución, fue creado. Pero incluso en el caso en que el hombre desoiga la interpelación divina, no por ello deja de ser el hombre una persona y de tener todos los derechos como tal, pues el hombre no puede dejar de ser persona por la razón de que ese es un constitutivo esencial del ser humano.

2. LA INSUFICIENCIA DE ARISTÓTELES

La falta de comprensión de muchos hacia la categoría de «relación» se debe a que están atados a una interpretación de la categoría de relación tal como la ofrece Aristóteles. Sin embargo, no todos interpretan igual lo que el padre de Nicómaco entiende por relación. Éste denominaba a las *categorías* como «hijos» («retoños») o «concomitancias del ser»⁸. Mas Aristóteles propició una cierta confusión, perceptible sobre todo entre algunos teólogos medievales, entre la substancia y las restantes categorías precisamente por sostener que la primera era una de éstas, aunque fuera la primera y la básica, la protocategoría. En efecto, para Aristóteles la «relación» era la «categoría» que define lo «relativo» o referencia de una cosa a otra (*pros tí*, llamaba el estagirita a la categoría de «relación»), como lo que une lo que mide con lo medido, o como la referencia de una cosa hacia otra cosa. Es uno de los ocho o diez significados fundamentales del ser, es un «género» supremo del ser, pero accidental y no sustancial⁹. Para el personalismo cristiano, por el contrario, la relación intratrinitaria se identifica con la persona verdaderamente distinta y no sólo accidental, mientras que, análoga pero no unívocamente, también la persona humana es substantivamente relación y no sólo adjetivamente.

Para Aristóteles las categorías eran ocho, a saber: substancia, cualidad, cantidad, relación (*τὸ πρὸς τί*), acción, pasión, lugar y tiempo¹⁰, aunque en algunos otros textos añade dos más: situación y posesión. Como vemos, el número de las categorías varía en las diferentes obras aristotélicas. En los *Tópicos* y en las *Categorías* indica las citadas diez¹¹, mientras que en la *Ética a Nicómaco* sólo menciona seis¹². Para él, la cantidad y la cualidad son determinaciones intrínsecas de la substancia, y las restantes, incluida la relación, son determinaciones extrínsecas. Por supuesto, esto no podrá ser aplicado a la reflexión teológica trinitaria.

8 *Ética a Nicómaco*, 1096, 21a.

9 *Metafísica*, Z 3, 1029 a 21.

10 *Metafísica* V 7, 10017 a 25; *Física* V, 1, 225b 5-7. Aquí la «situación» y el «hábito» no aparecen.

11 *Categorías* IV, 1b25-27; *Tópicos* I, 9, 103b 20-23.

12 *Ética a Nicómaco* I, 6, 1096 a 20.

Lo que quiere resaltar el filósofo griego es que cualquier predicado atribuido a un sujeto indica lo que es el sujeto en cuanto tal (*hypokeímenon*) o bien alguna determinación del mismo. Frecuentemente se dice que Aristóteles distingue en las categorías entre la substancia y *los accidentes*, entendiendo por tales las restantes categorías hecha la excepción de la primera. Pero estimamos que, a diferencia algunos comentaristas medievales de la obra de Aristóteles, *las categorías que no son la substancia tienen una mayor densidad ontológica que el puro accidente*, pues para Aristóteles las categorías expresan los atributos *esenciales* y más generales de la realidad, aunque no tengan la primacía que atribuye a la substancia. Y aunque las categorías son *ser* en virtud de su vinculación con la substancia, *no son simplemente equiparables a los accidentes*, sino que expresan los *significados fundamentales y primarios del ser, las divisiones o géneros supremos del ser*. En efecto, una substancia real y dada en la existencia puede existir sin un determinado accidente concreto. Pensemos en una silla de color amarillo; este ser amarillo de la silla es lo accidental, como es accidental que esté encima o al lado de la mesa; pero no puede darse *en la realidad* una silla que no tenga ningún color o que no esté en un lugar ni en el tiempo. El estar en el espacio y en el tiempo no le es a la silla accidental, aunque sí lo es que esté en un determinado y concreto lugar en un momento temporal determinado. Por eso *se hace necesario distinguir entre las categorías —las restantes de la substancia— y los meros accidentes*. Una substancia real que no tenga cualidades es tan imposible como que las cualidades existan separadas de la substancia.

En lo referente a la categoría de relación, una pierna no la define Aristóteles primeramente por ser la pierna *de Sócrates* (relación), sino por ser *la pierna* (substancia) del mismo; pero necesariamente debe ser la pierna *de alguien* y este ser *de alguien* es algo de lo que la pierna no puede prescindir. El griego considera inconcebible que una substancia sea, estrictamente, relativa, genitiva; un niño no se define por *ser hijo de tal*, sino por ser un individuo del género humano. Así, pues, en las categorías hay que diferenciar un aspecto genérico, común a todas ellas y que le distinguen de la substancia y otro aspecto específico, con el que podemos distinguir unos accidentes de otros. Estas categorías son *ser* para Aristóteles, que distingue a cada una de las demás.

En definitiva, la tematización de las categorías que realiza Aristóteles no puede librarse de la importancia excepcional que tiene, para él, la substancia, que si bien es la protocategoría, no deja de ser, sin embargo, una de ellas. Pero esto significa que las restantes categorías corren el riesgo de ver oscurecida su importancia y son vistas como predicados que reposan a la sombra de la protocategoría, que descansa sobre sí. En esta tematización Aristóteles estaba pensando en las cosas individuales realmente existentes, y no en las substancias segundas, los géneros y las especies abstractos, puras potencialidades no existentes hasta que los géneros supremos del ser, las categorías, la doten de concreción.

3. LA «RELACIÓN» EN LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

La reflexión cristiana desde los primeros siglos, en particular desde san Agustín, se separó de esta doctrina aristotélica de las categorías al pensar los datos teológicos, interpretando que era esencial sostener relaciones en el seno de la Trinidad, pero afirmando que dichas relaciones no podían ser accidentales. El problema, tal como lo plantea san Agustín, consiste en que no es

posible referir a Dios lo que es accidental, sino sólo lo que es substancial¹³. Mas, al no poder atribuir a Dios lo accidental, ¿está legitimado atribuirle relaciones? Si éstas se toman desde la enseñanza aristotélica, la respuesta debe ser necesariamente negativa. Además, la categoría de relación en la tematización aristotélica aparecía tan genérica y de contornos tan poco precisos que pierde su *entidad* disolviéndose en la generalidad de su significado tan extensivo; y es sabido que la *extensión* de un concepto redonda en la mengua de su *intensión*. Un indudable mérito de san Agustín consistió en quitarse de encima el peso de Aristóteles, pues entre la predicación substancial y la predicación puramente accidental debe abrirse una vía distinta, y no necesariamente ecléctica. El teólogo de Hipona superará a Aristóteles con su doctrina de la relación, que, dejando atrás la dualidad substancia-accidentes, muestra que la relación no es ni una cosa ni otra, pues ni es ser *in se*, ni es ser *in alio*; la relación es un ser (*ens*) cuya entidad consiste en estar ordenado *ad aliud* (hacia otro), sin ser *in alio*. En efecto, san Agustín percibe que si bien de Dios no podemos predicar la accidentalidad, no todo lo que de él se dice se predica según la substancia¹⁴. Esta vía alternativa a la encerrona aristotélica es la *relación*, pero comprendida no como algo accidental sino *como algo substancial*; de este modo, podemos predicar de Dios *relaciones esenciales*¹⁵.

Es conocido que san Agustín se lamentaba de tener que recurrir a la voz «persona», llevado por la «pobreza del lenguaje», pues la «persona» era un concepto que le «sonaba» a algo absoluto (autónomo, independiente) y no relativo, pues «persona», aplicado al hombre significa incomunicabilidad y subsistencia, esto es, algo substancial; pero al afirmar tres personas en Dios pensaba que podría caerse en el triteísmo, el peligro contrario al sabelianismo¹⁶; de ahí su preferencia a pensar sobre el misterio del Dios Trino en términos de relación. Para el doctor africano «*persona ad se dicitur, non ad aliud*»¹⁷. Precisamente por esto su aportación principal a la reflexión trinitaria consistirá en su tematización de la categoría de «relación», que le parecía más apropiada que la de «persona».

Aplicando esto a la antropología filosófica, podemos decir que gracias a los otros no sólo llega uno a ser persona *para los demás*, sino también, en cierto sentido, *persona para sí mismo*. Pensamos que esto, —contra lo que sostienen muchos, inspirándose en san Agustín—, puede aplicarse también, aunque *in obliquo*, a la misma Trinidad divina personal. En efecto, es cierto que el Padre es para sí mismo Dios, como el Hijo es Dios para sí y el Espíritu Santo es Dios también para sí. El Padre es tal para el Hijo y éste es tal para el Padre, y el Espíritu Santo es el Amor hipostasiado que une al Padre y al Hijo en un abrazo eterno¹⁸. San Agustín dijo: «*Porque*

13 *De Trinitate*, V, 3-6.

14 *Ibid.*, V, 5, 6.

15 La teología católica distingue *cuatro relaciones* entre las *tres personas* divinas, con lo que percibimos que el concepto de «persona» y el de «relación» no son exactamente unívocos. Estas cuatro relaciones son la *paternidad* (o generación activa), la *filiación* (o generación pasiva), *espiración activa o expresión de amor* (la relación del Padre y del Hijo al Espíritu Santo) y la *espiración pasiva o amor expresado* (la relación del Espíritu Santo al Padre y al Hijo). En Dios hay cuatro relaciones reales, que se dan entre las tres personas porque el sujeto de la primera espiración citada tiene como «protagonistas» al Padre y al Hijo y no a una nueva persona, pues aquí no hay oposición relativa a ellas.

16 *De Trinitate*, VII, 4,9.

17 Cf. *De Trinitate*, I, 7, ns. 9-11: PL 42, cols. 914-948.

18 Que no es lo mismo que afirmar, como hace Leonardo Boff, que «el Hijo y el Espíritu Santo» son «las dos manos del Padre» (*La santísima Trinidad es la mejor comunidad*, Ed. Paulinas, Madrid, 1990, p. 33), pues esa expre-

no se llama Padre para sí, sino para el Hijo; para sí es Dios»¹⁹. Comentando estas palabras escribe un teólogo del prestigio de J. Ratzinger: «He aquí lo decisivo. 'Padre' es un concepto relativo. En su ser hacia otro es Padre, en su ser hacia sí mismo es simplemente Dios. La persona es la pura relación de lo que es referido, nada más. La relación no es algo que se añade a la persona —como entre los hombres—, sino que la persona consiste en la referibilidad»²⁰. Lo que debe estar claro, en todo caso, es que el concepto de persona no es unívocamente aplicable a Dios y al hombre, sino sólo de forma análoga. Sin embargo, *in obliquo*, que no *in recto*, —y en la medida en que nos ayuda pensar en la persona humana para acceder a la intelección de las personas divinas— cuando yo pienso en mí mismo me autopercibo como un *ser humano*, pero también *como una persona*. Mas también me autopercibo *como hijo* de mis padres; es decir, no sólo soy visto así por mi madre, sino *también por mí*. De la misma forma me identifico con *mi ser padre* de mis hijos, y no sólo soy visto así *por ellos*. En este sentido, me parece que Dios Padre no se autopercibe a sí mismo *exclusivamente* como Dios, sino que sabe que es *Padre* del Hijo; y lo mismo puede decirse del Hijo, que no sólo se autopercibe como Dios sino como *Hijo* del Padre; y de la misma forma, el Espíritu Santo no sólo se autopercibe como Dios sino, desde toda la eternidad, como el *Amor* que une al Padre y al Hijo. En efecto, el Padre dice relación al Hijo, y viceversa, y tal relación no es accidental, pues uno siempre, desde toda la eternidad, es Padre y el otro, igualmente, siempre es Hijo, «y no pueden dejar de serlo», dice el santo de Hipona²¹; lo mismo acontece con el Espíritu Santo. Es decir, Dios Padre no es Padre a partir de un determinado momento; lo mismo hay que sostener del Hijo engendrado por el Padre; y también hay que afirmar lo mismo del Espíritu Santo. No ha habido, en toda la eternidad, un «momento» en que Dios haya sido sólo Padre, si se nos permite hablar así; no ha existido ni un instante en que el Dios revelado como comunidad personal no haya sido comunidad trina de personas. Por eso, no ha existido un instante en que la segunda persona de la Trinidad haya sido Dios y no haya sido Hijo del Padre; y no ha existido ni un instante en que la tercera persona de la Trinidad existiera sólo como tercera persona sin ser el Amor personal que une eternamente al Padre y al Hijo.

Desde esta perspectiva la relación adquiere una solidez que Aristóteles no pudo pensar y que la reflexión teológica trinitaria no puede olvidar. Esto sirve, además, para preservar la aproximación reflexiva al misterio trinitario del riesgo sabeliano o modalista, que pretendía que Dios no es verdaderamente Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino que sólo son diferentes máscaras *ad extra desprovistas de realidad extramental*; y es el peligro de separar tanto la Trinidad inmanente de la Trinidad económica o salvífica que la hagan distintas. Para el cristianismo Dios no es Padre, Hijo y Espíritu Santo *a partir de que así lo revelan revelándose a sí mismos*, sino que

sión puede sonar a algunos, con razón, como un cierto subordinacionismo del Hijo y del Espíritu Santo hacia el Padre, aunque éste sea el principio sin principio. Pensemos, siguiendo con esa metáfora de Boff, que una persona humana —y las imágenes antropomorfas, a pesar de su ambigüedad, nos ayudan a pensar el misterio divino— puede vivir aunque le falte un brazo e incluso aunque le falten los dos, pues, en este sentido, los brazos no son tan esenciales a la existencia humana física como la totalidad del cuerpo sin los brazos. Pero es impensable para la revelación cristiana que en el seno de la Trinidad personal exista el Padre y que «le faltara» uno o los dos brazos. De ahí la equívocidad de dicha metáfora.

19 AGUSTÍN, *Enarraciones sobre los salmos*, salmo 68, I, 5; BAC, Madrid, 1965, p. 759.

20 RATZINGER, J. *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 41979, p. 152.

21 *De Trinitate*, V, 5,6.

Dios es, desde toda la eternidad, una verdadera comunidad tripersonal y cuando se ha revelado como tres personas distintas es porque son eso en su más íntima intimidad²².

En la Trinidad hay personas porque hay relaciones y éstas no son accidentales, sino subsistentes, como escribió santo Tomás:

«La distinción de las personas divinas no tiene otro fundamento que las relaciones de origen. Y la relación no es como la del accidente inherente al sujeto, sino que es la misma esencia divina. Por lo tanto, así como la deidad es Dios, la paternidad divina es Dios Padre, que es persona divina. Así, pues, Persona divina significa relación subsistente. Y esto es lo mismo que decir relación sustancial, que no es más que la hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aun cuando lo subsistente en la naturaleza divina no es distinto de la misma naturaleza divina. Según todo esto, es cierto que persona significa directamente relación e indirectamente esencia; sin embargo, no significa relación en cuanto relación, sino en cuanto relación hipostática. Igualmente, también significa directamente esencia e indirectamente relación; en cuanto que la esencia es lo mismo que la hipóstasis. Y la hipóstasis se distingue por la relación. De este modo, la relación en cuanto tal, indirectamente está en la razón de persona»²³.

Esto significa, entre otras cosas, que el Hijo *no tiene* una relación con el Padre, sino que es relación hacia el Padre; y lo mismo vale decir, *mutatis mutandis*, de las otras dos personas entre sí y en relación al Padre. De esta forma, el Aquinate sostiene que sólo dos categorías son aplicables a Dios: la *substancia* y la *relación*; por la primera las personas divinas son iguales; por la segunda, se diferencian realmente. Identificando la *relación* (en tanto que subsistente) con la *persona*, en su aplicación a Dios, santo Tomás resuelve las aporías entre ambos conceptos. Sin embargo no hay que confundir el número de las relaciones que existen en el seno divino (que son *cuatro*, como antes indicábamos) con el número de las *realidades* que efectúan dichas relaciones, que son las relaciones subsistentes o personas.

Pero otra cosa será aplicar la categoría de relación a la persona humana. En Dios, para santo Tomás, lo que distingue a las personas es la relación, pero no ocurre así en el hombre, que se distinguen unos de otros, como las criaturas, por la *materia signata quantitate*. Tras identificar en Dios relación (subsistente) y persona, sin atarse al accidentalismo de la relación, —bajo la influencia de san Agustín aunque «superándolo»—, cuando el Aquinate aplica la relación al hombre, vuelve sobre sus pasos aristotélicos y contempla la relación como accidentalidad: la relación —dice— tiene una débil entidad y es un ser «debilísimo e imperfectísimo»²⁴, pues no es

22 Por eso extraña la ambigüedad perceptible, sirvan como ejemplo, de las siguientes líneas: «Antes de que conozcamos lo que nos puede decir un hombre sobre sí mismo, conocemos que es una persona: en otro caso nos sería imposible atenderle y entenderle. Pero si la personalidad [léase, 'tripersonalidad'] de Dios es lo primero que se conoce en la revelación, no quiere decir que necesariamente tenga que ocupar el primer puesto en la descripción; sería confundir el orden gnoseológico con el de los valores» (GARCÍA LESCÚN, E. *Sobre la personalidad divina*, Ediciones Aldecoa, Burgos, 1973, p. 7; el subrayado es mío).

23 *Suma de Teología*, q. 29, a. 4. Para santo Tomás los tres elementos básicos de la persona humana son la incommunicabilidad, la subsistencia y la racionalidad: *Ibid.*, q. 29, a. 1.

24 *Cont. Gent.* 4, 14.

aliquid o algo *a se*, sino *ad aliquid* o pura relación entre dos términos. De este modo el concepto de relación, en santo Tomás, cambia de sentido cuando se refiere a Dios y cuando lo hace al hombre. Y ello no le extraña al Aquinate lo más mínimo, pues piensa que nada puede predicarse de un modo unívoco de Dios y de las criaturas²⁵. Aunque si no estamos avisados sobre esto podemos deslizarnos en no pocos equívocos.

Precisamente la ausencia de la categoría de relación hizo que san Buenaventura se sintiera incómodo con la definición de Boecio al principio citada. Pensaba que la relación es un constitutivo esencial no sólo de Dios, sino también, *por analogía*, de la persona humana. Para él la persona «se define por la substancia o por la relación; si se define por la relación, entonces persona y relación serán conceptos idénticos»²⁶. La relación, así, es vista por el santo franciscano como un constitutivo ontológico, y no ya accidental. Para él relación significa referencia de una persona a otra y conlleva una transcendencia de la persona hacia toda la realidad: «La categoría relación no es puramente predicamental o accidental, como acontece en la filosofía tomista, sino trascendental o esencial. El hombre, desde sí mismo, se encuentra proyectado y orientado a otras realidades: al mundo, a los otros y a Dios. Este hecho de estar relacionado no es, pues, algo casual, sino un constitutivo formal y configurador que hace que la persona, desde su 'singularidad, incomunicabilidad y suprema dignidad', esté viviendo *con* las cosas, *con* los demás y en *apertura* radical al creador. La antropología bonaventuriana posee un carácter eminentemente dinámico y el hombre no es un *estado*, sino un *proceso*»²⁷. Por su parte otro franciscano, Juan Duns Scoto, al que tampoco satisfacía el concepto boeciano de persona, «al definir la persona (...) no se contenta con subrayar una categoría negativa, como es la incomunicabilidad, sino que acentúa también otro aspecto positivo, consistente en un dinamismo de transcendencia, en una relación vinculante, pues 'la esencia y la relación constituyen la persona'», de tal forma que «el hombre escotista no se encierra en el solipsismo metafísico, tentación permanente de las filosofías del espíritu, sino que aparece claramente como apertura y relación, como ser indigente y vinculante, como una realidad que anhela ser saciada»²⁸.

Con esto nos aproximamos ya a la posterior reflexión personalista y dialógica, que acentúa la esencial importancia de la relación en la constitución de la persona humana. En este sentido, pensaba Jean Lacroix que la misma verdad de las cosas sólo es posible descubrirlas en la relación interpersonal pues la verdad es dialógica²⁹. Si es así, con mucha más razón el amor es, de modo necesario, intrínsecamente dialógico, interpersonal por definición.

25 «Aun cuando la relación esté contenida en la significación de persona divina y no en la significación de persona angélica o humana, no se puede concluir que *persona* se aplica equívocamente. Tampoco quiere decir esto que se aplique unívocamente, pues, como ya quedó demostrado (q. 13 a. 5.), nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas»: *S. Th.* q. 29, a. 4, ad. 4.

26 *De Trinitate*, q. 2, a. 2. Una excelente investigación sobre el pensamiento de san Buenaventura es la tesis doctoral de GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a san Buenaventura*, Ed. Rialp, Madrid, 1966.

27 MERINO, J. A. *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 1993, pp. 71-72.

28 *Ibidem*, pp. 248-249.

29 LACROIX, J. *Le personalisme: sources, fondements, actualité*, Chronique Sociale, Lyon, 1981, p. 123. Aunque esta dialogicidad de la verdad no puede significar algo así «invención» de la verdad en el diálogo, pues eso significaría caer en un escepticismo contradictorio, pues podría haber tantas verdades como personas en diálogo. Quizás esto subyace, en el fondo, en las recientes «ética del discurso» o de la «acción comunicativa» de K.O. Apel y J. Habermas. Cf. APEL, K.O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1991.

4. RELACIÓN Y REFERENCIALIDAD

Para nosotros, la *relación* indica tendencia, respectividad, apertura y transcendencia, fundamentalmente de los hombres entre sí o entre la persona humana y Dios. El hombre es un ser que tiene, en su entraña más íntima, la orientación a las demás personas, a Dios mismo (como religación, que diría Zubiri) e incluso hacia las *cosas* físicas; aunque en su referencia hacia éstas sólo podemos hablar de «relación» por analogía a lo que es la verdadera relación, que es la que se establece entre seres espirituales libres, sean las personas divinas, sean las humanas. Hasta tal punto esto es así, que incluso la reflexión filosófica implica siempre, de un modo constitutivo, la interpersonalidad, en el paso del *logos* solitario al *diálogo* interpersonal. Y esto es así porque el pensador no puede dejar de ser persona cuando piensa, y ha llegado a ser persona en plenitud sólo en la relación con las demás. Con razón algunos de los más importantes filósofos dialógicos (es decir, relacionales), como F. Ebner o F. Rosenzweig, han primado la importancia esencial de la *palabra* en la constitución de la persona como tal, pues la palabra es el vehículo privilegiado de la relación humana, aunque no el único. Para M. Buber la palabra fundamental no comienza con el yo solitario, sino que es el par yo-tú: «Una palabra básica es el par Yo-Tú»³⁰.

A diferencia de esta relación interpersonal, no es posible sostener que un objeto puramente cósmico se encuentre en relación con otros objetos igualmente cósmicos; por eso preferimos hablar de *referencialidad*, para designar a la «relación» (entrecorrida) entre la persona y los entes, —no personales, ni interpelantes, ni respondientes—, en lo que tienen de análogo, sabiendo que es más lo que diferencia que lo que asemeja. El objeto cósmico no sabe, ni conoce, ni siente, ni se entrega³¹; por ello se hace necesario indicar que la referencialidad entre las cosas sólo es tal para el sujeto cognoscente. Mas esa referencialidad que éste percibe entre las cosas no es algo que el sujeto simplemente *pone* en las mismas, sino más bien algo que éste *descubre*, en tanto que percibe las cosas en el interior de un *mundo* (no sólo un cosmos) ordenado estructuralmente y que no es una mera yuxtaposición caótica de objetos. En este sentido, la relacionalidad entre las cosas no puede decirse que sea absolutamente accidental, sino que, de alguna forma, el sujeto la percibe como constitutivas de los entes. Si no sostuviéramos esto deberíamos afirmar, entonces, que la referencialidad es un invento extrínseco de la comprensión del hombre del mundo, y no correspondería a la existencia, perceptible, de «estados de cosas» que forman un mundo y no un simple cosmos. Cuando nosotros percibimos las relaciones entre las cosas lo hacemos porque de *alguna forma* la propia naturaleza de las cosas nos lo posibilita.

Pero el hombre no es un ente semejante a los físicos, un objeto o cosa entre otros muchos, por mucho que lo predique así el materialismo, sino que es necesario advertir que existen ámbitos peculiares de relación y de percepción, «mundos» distintos y peculiares —dentro del mismo cosmos físico—. En lo referente a las relaciones entre las personas, y entre éstas y las cosas, es necesario que sea respetado el estatuto ontológico y ético peculiar de la persona, su peso específico,

30 BUBER, M. *Yo y Tú*, Caparrós Editores, Madrid, 1993, p. 9 (trad. de C. Díaz).

31 Ni tampoco «se aparece», como a veces se sostiene equívocamente desde el método fenomenológico. Una cosa es intentar acceder a la cosa misma en tanto que se respeta su estar-verdaderamente-ahí-frente-a-mí, y otra, absurda, es afirmar una especie de iniciativa de la cosa en su propio aparecer a la conciencia del sujeto cognoscente; esto sería como afirmar que la cosa es un sujeto.

cualitativamente «otro» del mundo cósmico. Frente a una persona el sujeto cognoscente debe asumir una relacionalidad singular, co-creadora, misteriosa más que problemática, que accede a la realidad del otro sólo si éste se la da a conocer. En la relación interpersonal, en su aspecto cognitivo, debe descartarse cualquier análisis puramente contemplativo, quietista, incomprometido o especular. La relación con el otro personal siempre es práxica y ética, mientras que la referencialidad hacia las cosas *puede* ser poético-productiva, aunque no debe serlo necesariamente, como no lo es contemplar un hermoso paisaje.

Un filósofo hispano, Ángel Amor Ruibal, reprochaba a la escolástica el cosismo y el estaticismo de su concepción de *la realidad*, que exige ser «considerada en sí misma», y que es clave en su pensamiento, que pretende aprehender la organicidad psicodinámica de lo real, so pena de olvidar lo individual en beneficio de lo universal y lo estático en detrimento de lo evolutivo. El filósofo pontevedrés propuso, por el contrario, una visión *correlacionista* de elementos mutuamente referentes entre sí en toda la estructuración de la realidad, tanto la personal como la física, aunque sin confundirlas³². Según Amor Ruibal el concepto de *relación*, fundamental en su filosofía, fue entendido por la escolástica como una adherencia accidental a los términos correlacionados. No es otra cosa sino un predicado o un accidente, como antes dijimos. En cambio, para Amor Ruibal se trata de un *transcendental* de los seres, un constitutivo intrínseco de los mismos, a cuyos elementos sirve de estructuración interna, tanto desde su consideración esencial *ad intra*, como *ex-trínseca*, en tanto que pone a cada ser en relación con los demás. Para él la sustancia es, con una magnífica definición, la «permanencia de relaciones objetivas en el ser»³³. Existe, por tanto, una correlación universal ontológica entre los seres. Esto, aplicado a las relaciones interpersonales, hará que éstas adquieran, lejos del accidentalismo relacional que aletea en la filosofía occidental bajo el influjo aristotélico, un carácter sustantivo en la constitución de la persona. Esto posibilita contemplar, en el interior de la sustancia, la co-relacionalidad, que permite defender tanto la permanencia como la transcendencia, el ser y el devenir, la polémica siempre recurrente desde los viejos Parménides y Heráclito. Por esto no es de extrañar, como si de algo ilógico se tratase, que Amor Ruibal considere la relación como la categoría de propiedad transcendental de los seres, sin menoscabo del realismo que defiende. Así, podemos afirmar que la persona, en su *suidad*, no es reducida a algo estático, fijo e inamovible, sino que *también* introducimos en ella el movimiento libre y creador, sin que lo substantivo se disuelva en el devenir libre, sino que es expresión de su verdadero aposeñamiento. De este modo, las relaciones interhumanas básicas no son concebidas de una forma que podríamos llamar «in-substantivas» en el sentido de puramente accidentales.

Este *correlacionismo* que sostiene Amor Ruibal nos sirve para sostener la necesidad que tiene el pensamiento personalista de pensarlo y repensarlo todo desde la perspectiva dialógica, sea de la relación (entre personas), sea de la referencialidad. Un texto, escrito hace más de veinte años, de un personalista poco conocido nos ayudará a explicar lo que queremos decir; aunque no distinga, como nosotros, en la *relación* interpersonal y en la *referencialidad* personales, ofrece un programa personalista ciertamente sugerente:

32 AMOR RUIBAL, A. *Cuatro manuscritos inéditos*, Gredos, Madrid, 1964, p. 457.

33 *Ibid.*, p. 89.

«Creemos que el pensar dialógico puede recoger frutos muy abundantes en los próximos años. En realidad, hay que repensarlo *todo* desde la experiencia de la relación interpersonal. Se debe elaborar una metafísica del ser como amor, se debe profundizar en la filosofía del don. Hay que superar todo horizonte de principios impersonales, abstractos, al que debiera subordinarse el ser personal (Dios o el hombre). Toda la realidad, también la infrahumana, debe adquirir la dimensión personal que le corresponde. Descubriremos, en efecto, el verdadero ser de las cosas al asumirlas en la comunión fraterna, que ellas a su vez hacen posible. Pues sólo en la comunión personas y cosas alcanzan su máxima realidad, y son respetadas en su alteridad y en su singularidad. Por esto, en el encuentro interpersonal se nos abre el acceso al conocimiento del universal-concreto, al que han tendido siempre los grandes pensadores de todas las épocas»³⁴.

En efecto, el hombre no vive *entre* otras personas ni *en* el mundo de una manera accidental u optativa, sino que su relación con lo que le rodea es esencial, constitutiva intrínsecamente, tanto de su *personidad* como de su personalidad (según la afortunada distinción zubiriana); la relación, en la persona, es algo «de suyo» (el «para sí» sartreano). El hombre no es algo estático, sino alguien dinámico; la persona, que ya es, sólo conseguirá plenificar su ser en la medida en que se relacione con las demás; la persona no sólo es estado, sino también quehacer, es aventura por su esencial apertura; aunque, precisamente por esa apertura es abertura por la cual la persona puede ser fácilmente herida. El hombre no es un ser angélico ni puramente espiritual: vive en la realidad material que le es cotidiana y de la que no puede evadirse bajo el riesgo de perderse. La relación interpersonal es, de alguna forma –sea constructora o sea destructora del otro–, una *relación práxica*; de este modo, insistir en que la persona es relacional es lo mismo que decir que es un ser práxico. Por su parte, la referencia hacia las cosas, y su trabajo con ellas, es la *poiética*. Aristóteles distinguió entre ambos tipos de *relaciones* cuando sostuvo que «la praxis y la póesis son distintas»³⁵.

En la importancia hacia la referencialidad de la persona a las cosas se hace necesario romper con la tradición especulativa racionalista de la filosofía desde Grecia, que concibe de un modo reduccionista al hombre como *animal de logos*, pues esto, explayándose, es una unidimensionalidad inaceptable. La ineludibilidad de la praxis y la póesis humana fue puesta de relieve por Marx³⁶, como percibimos en sus *Tesis sobre Feuerbach*, pero también por el pensamiento personalista. En efecto, y sin que sea necesario citar a los clásicos más conocidos de este movimiento, en 1953 un personalista británico reflexionaba sobre la persona a partir de la siguiente tesis fundamental: «Contra la presunción de que el yo es, por lo menos primariamente, un 'sujeto cognoscitivo', he mantenido que su subjetividad es un aspecto derivado y negativo de su naturaleza. Esto corresponde al hecho de que la mayor parte de nuestro conocimiento y todo nuestro conocimiento primario, surge como un aspecto de actividades con objetivos prácticos, no teóricos. Y que este conocimiento es un aspecto de la acción en sí mismo, hacia

34 COLL, J. M. *Personalismo, pensar dialógico y fe teologal*, en *Pensamiento* (Madrid), n.º 29 (1973), p. 225.

35 *Ética a Nicómaco*, VI, 4; 1140 a 17: «*Prâxis kaí póesis éteron*».

36 Antonio Gramsci y el español exiliado en México, Adolfo Sánchez Vázquez, han concebido al marxismo como una «filosofía de la praxis».

el cual toda la teoría reflexiva debe referirse. En contra de la presunción de que el yo es una individualidad aislada, he sostenido que el yo es una *persona*, y que esa existencia personal está *constituida* por las relaciones personales»³⁷.

Nosotros no podemos sostener que la «subjetividad» sea un aspecto «negativo» de la naturaleza del hombre. Hemos de evitar, precisamente desde una visión correlacionista, caer en un praxicismo que considere la racionalidad como un adjetivo extrínseco a la naturaleza humana. Entre la tentación de absolutizar la *acción* o la *racionalidad* como excluyentes, afirmamos la unidad de la persona real, sin caer en la falacia de primar uno de estos constitutivos esenciales de la misma enmarañándonos en la paradoja de la gallina y el huevo. La tensión entre el *homo habilis* y el *homo sapiens* se resuelve en la unidad constitutiva de la persona real e histórica.

Con razón indicaba Gabriel Marcel que la estructura característica de la persona es la transcendencia, aunque advertía que «*la significación de este término tiene el peligro de ser desconocido porque el mundo de la acción común es el de los objetos y, por lo tanto, estamos expuestos a interpretar la intersubjetividad como una transmisión actuando sobre ciertos contenidos objetivos e independientes de aquellos que lo transmiten. Pero no es más que una interpretación deformante de algo que no se deja de ninguna manera expresar en este lenguaje. La intersubjetividad es esencialmente apertura*»³⁸.

Por esto se hace necesario levantar la voz y protestar ante la actual cosificación que sufre la persona en nuestros días. La persona es intrínsecamente apertura, relacionalidad, transcendencia, y no sólo ante las otras personas que salen a su encuentro, sino también hacia una transcendencia que remite a lo alto y a lo bajo, y también hacia lo hondo, a lo divino, al último misterio del ser. Pero el problema con el que nos encontramos al referirnos a la intersubjetividad, o mejor, a la relacionalidad, estriba en que el hombre actúa cotidianamente sobre objetos físicos, sobre cosas inertes, transformándolas y otorgándoles un uso cósico e instrumental. Lo cotidiano de la relación hombre-cosa es la manipulación *poiética*, y por esto existe la tentación de interpretar la interpersonalidad como una acción sobre los «contenidos objetivos» que se nos presentan ante nuestro rostro cotidianamente, sin discernir que, en las relaciones interpersonales la otra persona no puede ser manipulable jamás, éticamente y en justeza. Si bien constatamos cotidianamente que la posibilidad –y la facticidad– de la manipulación del otro es real, la prohibición ética debe ser aquí absoluta.

En la filosofía subjetivista de la modernidad postcartesiana tanto se afirmó el sujeto pensante, que éste pensó que lo pensado por él era, sin más, el otro. De este modo se redujo al otro a *idea*, a cosa pensada, y, en tanto que cosa, a ente manipulable. En este sentido nos parece más

37 MACMURRAY, J. *El yo como agente. La forma de lo personal*, Barral Editores, Barcelona, 1974, p. 10; (original inglés de 1957). Desde la importancia de la consideración del hombre como *ser activo*, Arnold Gehlen ha construido su interesante propuesta antropobiológica, pero no desde un personalismo. Su obra más importante es *El hombre; Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1987, cuyo título recuerda la importante obra del personalista Max Scheler. Pero nos parece que Gehlen confunde, al identificarlas, la praxis y la pofesis cuando escribe en otra obra: «Para este propósito servía la acción, es decir, la concepción del hombre como un ser básicamente activo, entendiéndose por 'acción' la actividad destinada a modificar la naturaleza con fines útiles para el hombre». Desde aquí Gehlen define al hombre como «una esencia activa», en tanto que «creador de cultura»: GEHLEN, A. *Anthropologische Forschung*, Rowholt Verlag, Hamburg, 1961, p. 17. Para Gehlen el actuar se debe a la necesidad y es previa al pensar, pero un actuar ciego no es un actuar personal, sino pre-humano, cosa que Gehlen no tiene en cuenta.

38 MARCEL, G. *Presence et immortalité*, Flammarion, Paris, 1959, p. 188.

acertado hablar de «interpersonalidad» que de «intersubjetividad», pues la noción de «persona» es mucho más rica y enriquecedora de la de «subjetividad», de la misma forma que «sujeto» no dice todo lo que dice «persona»³⁹.

La *sistencia* de la persona hace referencia a su naturaleza, pero la persona no sólo es un ser, sino un ser *ex-sistente* y dicho *ex* dice relación a su origen. Si la persona *es (siste)*, sólo lo hace *desde el ex*, desde su concreta y encarnada existencia personal e individual. La referencia a lo trascendente de la propia persona es condición que garantiza la ruptura del solipsismo frustrador y egocéntrico. La referencia a lo inmanente, a lo que denominaban los escolásticos la «incomunicabilidad» o también la *ultima solitudo* (la «última soledad»), algo parecido a lo que Zubiri designa como *suidad*, es la garantía de la propia existencia del sujeto personal, la acentuación de la libertad interior de la persona, que implica la negación de cualquier dependencia en el ser de la persona con respecto a otra persona o cosa, a modo de parásito accidental. Aquí estriba la *dignidad inmanente* (que en otro lugar hemos denominado *digneidad*) de la persona humana como un alguien, como una persona, como lo que el hombre tiene *en sí mismo* de *transcendente*. La *incomunicabilidad* no puede significar negación de la transcendencia de la persona y de su esencial relación a las otras personas, sino que sólo pone de relieve su propia dignidad inmanente, que se resiste a la reducción de ser considerada como un mero ente entre otros, pues ser persona es no sólo entregarse sino también poder resistirse. Verdaderamente esa «incomunicabilidad» es la garantía de que la «comunicabilidad» relacional de la persona hacia los demás es expresión explayativa de su propio y más íntimo ser, y no la necesidad de un ser accidental que busca su substantividad fuera de sí propio en alguien que dispone de su misma altura ontológica, como en otra persona o incluso en las cosas físicas no personales, que tienen una substantialidad ontológicamente inferior. Por esto la persona es siempre inexcusablemente *incomunicabilidad* y *transcendencia*; en tanto que es lo primero, es *suidad*; en tanto que es lo segundo es *comunicabilidad* y *relación*; y es ambas cosas sustancialmente, porque es propiedad y respectividad.

En efecto, la persona descubre su propia unidad interior en su relación consigo mismo (y ser «de suyo» es ser «de sí» y también «para sí», aunque no exclusivamente «para sí») y en su relación con las demás personas (pues su ser «suyo» le posibilita la relación, el encuentro y la entrega, esto es, poder ser «para los demás»). De este modo, la substantialidad y la relacionalidad, lejos de repelerse, se armonizan en la unidad propia de la persona concreta, existente y real. La incomunicabilidad no es en la persona algo accidental, sino óntico; la relacionalidad no es en ella algo accidental, sino igualmente óntico.

Difícilmente podrá la persona trascender *hacia* –mejor que *hasta*– los demás si no sabe vivir en su propio interior. Difícilmente se percibirá la persona en toda su propia riqueza interior si no trasciende hacia los demás. No podrá el hombre ser persona para los demás si no es persona también para sí mismo; imposible le resultará ser persona para sí mismo si no se vincula a las demás personas y, en un sentido distinto, de menor gradación, también con las cosas. La persona no podrá entregarse a los demás si no se posee a sí misma, por la sencilla razón de que sólo es posible entregar lo que se posee.

39 «¿Sujeto?, ¿cómo mantener todavía la ilusión de una fundamentación última en algún sujeto trascendental después de la escuela de Frankfurt, ha escrito RICOEUR, P. *Amor y justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 1993, p. 99.

Pero también hemos de distinguir el concepto de comunicabilidad (así como el de propiedad y el de suidad), aplicados a Dios y al hombre, pues si bien la comunicabilidad pertenece esencialmente a la persona humana como condición de ser ella misma de suyo, de poseer su mismidad, no puede decirse lo mismo de Dios, para quien la comunicabilidad personal es algo sólo relativo, pues Dios es un *solo ser* substancial, aunque no un ser solo, solitario, en tanto que es, eternamente, comunidad tripersonal.

MARIANO MORENO VILLA
Dr. en Filosofía y Ldo. en Estudios Eclesiásticos
Cieza (Murcia)