

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año I

1975

Núm. 2

ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
W. Pannenberg: Antropología cristiana y personalidad	209
H. Fries: ¿Jesús al margen de la Iglesia?	221
Mariano Peset: Apuntes sobre la Iglesia valenciana en los años de la nueva planta	245
Ignacio P. de Heredia: Inquisidor y juez: una incompatibilidad en Derecho Procesal Canónico	259
Antonio Mestre Sanchis: Influjo erasmiano en la espiritualidad del Inquisidor General Felipe Bertrán (1704-1763)	277
Vicente M. Bonet: Notas acerca del fenómeno religioso en Japón	297
Vicente Cárcel Ortí: El nuncio Brunelli y el Concordato de 1851 (continuación).	309
Recensiones	379

ANTROPOLOGÍA CRISTIANA Y PERSONALIDAD *

Por W. Pannenberg

Universidad de Munich

El cristianismo no solo nos ha dado una doctrina de fe sobre el hombre, como imagen de Dios y como pecador. Existen, además, relaciones entre la fe cristiana y la comprensión de la realidad humana, que no consideramos como contenido específicos de la fe, sino más bien como aspectos de la realidad empírica del hombre. La perspectiva de la fe cristiana nos ha hecho ver como nuevos algunos aspectos del ser del hombre, hasta el punto que estos descubrimientos, hechos a la luz de la fe cristiana, nos han parecido tan evidentes por sí mismos, como rasgos esenciales de lo humano, que no nos damos cuenta muchas veces del origen cristiano de estos descubrimientos. Ante estos rasgos de la realidad humana se encuentra la *historicidad* del hombre e, íntimamente unido a ella, su personalidad.

El filósofo de Heidelberg Karl Löwith, uno de mis maestros en filosofía, ha señalado que la idea de una historia irreversible y única, en la que se realiza la vida del hombre en su mundo, es extraña al pensamiento griego y que tiene sus raíces en la fe judía y en la conciencia escatológica del Cristianismo primitivo. El hombre antiguo estaba integrado en el orden del cosmos determinado por la rotación de las estrellas y de las estaciones del año. Igualmente, la vida humana estaba caracterizada por el cambio incesantemente repetido entre ascenso y descenso, nacimiento y muerte. La tarea del hombre consistía en vivir de acuerdo con el orden del cosmos y con su propia naturaleza — *ομολογούμενος τῆ φύσει Ζῆν* — según la formulación de la filosofía estoica. Por el contrario, según la tradición judía, los hombres no aprendieron a orientar primordialmente su vida de acuerdo con un orden mítico y práctico de las cosas o con un orden actual y permanente del cosmos, sino de acuerdo con un futuro salvífico dado a conocer por las promesas divinas y nunca jamás oído. No es el orden actual del cosmos, sino solo el futuro de

* Conferencia pronunciada por el Prof. W. Pannenberg con motivo de los Coloquios Valentinianos celebrados en Valencia en el mes de mayo de 1975, con la colaboración de la Facultad de Teología "S. Vicente Ferrer" y el Instituto Alemán de Valencia.

Dios y de su Reino el que traerá la perfección del hombre. La esperanza, que para los griegos tenía el valor de un don falaz y engañoso, se transformó en la tradición judía y cristiana en una virtud fundamental. Los giros cósmicos quedaron ensombrecidos por una finalidad que los sobrepasaba. Y era hacia esta finalidad del dominio de Dios hacia la que se movía el paso irreversible del acontecer cósmico. El correr de esta historia es único, pues, como dijo Agustín en su crítica a la doctrina de la reencarnación de los platónicos: "Cristo ha muerto una sola vez por nuestros pecados" y "una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere" (Rom. 6, 9), "y también nosotros estaremos siempre junto al Señor después de la resurrección" (De Civ. VII, 14). De la fe cristiana de la redención se deriva, como nos muestra la argumentación de Agustín, una nueva conciencia de la unicidad irrepetible de la existencia humana. Y unido a ella aparece una comprensión más perfilada sobre la importancia irrepetible de la vida actual como tiempo de decisión en favor o en contra del futuro del Reino de Dios.

La convicción sobre la unicidad irrepetible de la existencia humana trae consigo una nueva comprensión de la individualidad del hombre en lo referente al peso eterno que tiene la actual y terrena realización vital.

La conciencia de la humanidad occidental está profundamente determinada por el hecho de que la vida de los hombres se desarrolla dentro de una historia irreversible hacia una futura perfección. Esto lo podemos identificar todavía en la forma secularizada de fe en un progreso intramundano. Esto se extiende también a una conciencia sobre la contingencia de la existencia humana que solo tiene sentido viéndola desde el futuro. Ahora bien, de la misma manera que la meta del desarrollo único de la historia humana sobrepasa el mismo orden cósmico, así también podemos decir que el hecho mismo de la existencia humana no es comprensible desde este orden cósmico. Esta existencia es el resultado de la acción creadora de la voluntad divina, o —dicho de forma secularizada— un ser arrojado, carente de sentido para sí mismo, en su ser-ahí (o Dasein) y que solo alcanza su sentido propio a través de un acto de libre decisión con el que tomo a mi cargo mi propio futuro.

Löwith se ha referido también a esta relación entre la moderna conciencia existencial, a la que acompaña una sombra nihilista, y la fe bíblica en la creación.

La idea de la singularidad irrepetible de la existencia humana de cada uno constituye el punto en el que coinciden claramente la experiencia de la historicidad del hombre y la conciencia de su personalidad. Y esto es así, porque también la idea de la personalidad se refiere a la singularidad irrepetible del individuo. Al término de este artículo nos ocuparemos de una relación más profunda entre personalidad e historicidad del hombre, pero, en principio, la relación existente entre ambos

temas se da de cara a la singularidad irrepetible de la existencia humana.

El concepto persona tiene un origen precristiano, pero ha sido el cristianismo el que le ha dado su carácter específico. En griego πρόσωπον significa, desde Homero, "rostro". De aquí se explica que esta palabra se extienda hasta significar la máscara del actor de teatro, que representa el rostro de un hombre o de Dios. Esta significación es la que aparece en primer plano en el concepto latino *persona*, relacionándose con la máscara del actor el concepto de papel que el portador de esta máscara juega. Por ello el concepto latino de *persona* se amplía hasta significar el papel que cada uno tiene en la vida social y el carácter correspondiente de cada hombre. De esta manera, la palabra *persona* puede alcanzar una cota de diferenciación individual, al igual que la significación primordial griega, como rostro, se acomodaba para designar al individuo. Así es como entró esta palabra en el lenguaje jurídico de la época post-helenista.

Sin embargo, solo a través del Cristianismo ha alcanzado al palabra "*persona*" su rasgo característico, referido a la singularidad de la individualidad humana. Y este rasgo constituye el presupuesto para nuestra conciencia moderna sobre la dignidad de la persona de cada hombre en particular. A través del Cristianismo es como el hombre individual viene gozando de una importancia sin límites, y esto porque según el mensaje de Jesús, Dios se preocupa de cada hombre en particular con un amor infinito. Pues así como el propietario de un pequeño rebaño se alegra por una sola oveja perdida al encontrarla, así habrá en el cielo más alegría por un solo pecador que se arrepienta, que por noventa y nueve justos que no necesitan arrepentirse (Lc 15, 7). Ha sido este amor infinito con el que Dios busca al que se ha perdido, para reconquistarlo, el que ha dado fundamento último a la convicción sobre el valor sin límites de cada vida humana en particular. Esta convicción ha encontrado su forma de expresión genérica, por una parte, en la teoría moderna de los derechos humanos, y por otra, en la exigencia kantiana de no tratar nunca al hombre como medio para cualquier tipo de fines, sino como fin en sí mismo.

La convicción de la importancia inmensa de cada vida humana no apareció, naturalmente, en el mensaje de Jesús sin bases previas. Desde mucho antes estaba ya preparada en la doctrina judía sobre el hombre, como imagen de Dios, tal y como Dios lo había distinguido en el momento de su creación. Fue precisamente a partir de esta distinción del hombre como imagen de Dios de donde surgió el derecho divino para el pueblo judío con una de sus fórmulas jurídicas más antiguas, a saber: que nadie puede atentar contra la vida de un hombre so pena de condena a muerte: "El que derramare la sangre humana, por mano de hombre será derramada la suya; porque el hombre ha sido hecho a imagen de Dios (Gn 9, 6).

La idea de "hombre-imagen-de-Dios" fundamenta el respeto que a su vida se debe. Porque el hombre, como imagen de Dios, como signo de su dominio sobre la Creación, pertenece a Dios, por eso queda él mismo excluido de toda pertenencia, y mucho más de la que signifique poder sobre él por parte de los demás hombres.

Esta idea de la pertenencia del hombre respecto de Dios ha sido potenciada por Jesús mediante su mensaje sobre la infinita providencia del amor redentor de Dios en favor de cada hombre, y en especial de los pecadores.

Por razón de este valor infinito que el amor de Dios concede a cada hombre es por lo que el Cristianismo ha referido la idea platónica de la inmortalidad del alma al individuo humano. Esto aun era imposible para Platón, en su estricto sentido, pues la misma alma era, según su doctrina, la que trasmigraba a través de una cadena de renacimientos. La inmortalidad no estaba aún referida a la individualidad de esta vida corporal irrepitable. Pero como en el Cristianismo, por el contrario, el alma inmortal estaba unida con la singularidad de la vida corporal individual, tuvo aquél que unir la inmortalidad del alma con la esperanza de la resurrección del cuerpo. La promesa salvífica neotestamentaria acerca de la futura participación del creyente en la resurrección de Cristo se transformó en un elemento esencial del ser del hombre como tal, y solo así, es decir, como plenitud salvífica de la naturaleza específica del hombre, se puede comprender bien. Ya en el año 200 relacionó el apologeta Atenágoras la inmortalidad del alma con la resurrección del cuerpo, aduciendo como razón que el hombre es una unidad de cuerpo y alma. A pesar de que este argumento lo tomó de Aristóteles, la conclusión del mismo fue totalmente antiaristotélica, pues a Aristóteles no se le ocurrió pensar en un alma individual inmortal, precisamente por su unión con el cuerpo precedero; lo único que Aristóteles consideró inmortal fue el *Noûs* agente que viene desde fuera, como principio divino y sobrehumano que produce en nosotros el conocimiento racional. El hecho de que Atenágoras, por el contrario, haya postulado la participación de todo el hombre en la inmortalidad, por razón de la unidad de cuerpo y alma, solo es explicable desde su visión cristiana de la individualidad humana.

Todos estos motivos a favor de una nueva y cristiana valoración de la individualidad estaban presentes también cuando Boecio, en los primeros años del siglo vi, definió a la persona como individualidad racional; esta famosa definición (*rationalis naturae individua substantia*) ha tenido vigencia por más de un milenio. Subyacente a esta definición y semioculta bajo la fórmula de substancia individualizada, se encuentra la diferenciación entre substancia y sujeto, la cual se había hecho imprescindible en las discusiones cristológicas de los siglos iv y v. La doctrina trinitaria había llegado a esta diferenciación al enseñar a dis-

tinguir tres hipóstasis divinas, tres sujetos, en un único ser divino. La fórmula cristológica distinguía en las dos naturalezas de Cristo un único sujeto humano-divino. En esto podemos apreciar un avance, si tenemos en cuenta que la persona ya no podía ser comprendida dentro del esquema de la individuación de la universalidad del género o especie. Por lo demás, en las relaciones diferenciales entre sujeto y substancia, propias de las fórmulas de Calcedonia, por una parte, y de Nicea y Constantinopla, por otra, se puede apreciar una cierta inseguridad conceptual. La relación entre substancia y sujeto, la importancia que la naturaleza tiene para el ser-persona quedaron sin explicar. El camino que conducía a la solución de esta dificultad se anduvo al determinar a la persona como relación. El pionero fue Leontio de Bizancio en el siglo VI. Ya un siglo antes, había introducido Agustín la doctrina de las relaciones en la doctrina trinitaria, según la cual las relaciones mutuas de las personas son consideradas como constitutivas de lo característico de su ser-persona. Fue la escolástica latina, por medio de Ricardo de San Víctor, en el siglo XII, la que dio una formulación perfecta a esta interpretación. El Padre es Padre por su relación con el Hijo, así como el Hijo es Hijo solo por su relación con el Padre. Objetivamente hablando esto viene a desembocar en la famosa tesis de Hegel, de que el sujeto solo está en sí en otro distinto de sí mismo: el Hijo solo en el Padre, el Padre solo en el Hijo. La diferencia que hace Hegel entre Sujeto y Substancia tiene sus raíces en la doctrina trinitaria cristiana. Ahora bien, aquí, en esta doctrina, el concepto de substancia no está asumido en el de sujeto, como ocurre en Hegel. Con la asunción de la substancia en el concepto de sujeto se quiere expresar que el sujeto se ha absolutizado en la filosofía moderna. Hegel pudo realizar esta asunción porque estaba apoyado en el pensamiento kantiano de que la misma substancia es un concepto de relación: Solo podemos pensar el concepto de substancia en su relación con el accidente. Lo que ocurre es que el concepto de substancia —a diferencia del de sujeto o persona— no dice de por sí que la substancia solo es substancia en su relación con el accidente. Quien dice "Substancia" está pensando en algo que existe desde sí mismo, en oposición a sus estados accidentales, aunque a fin de cuentas la substancia no puede ser pensada como substancia más que en su diferenciación respecto del accidente y en su relación con él. Únicamente el concepto de persona, de sujeto, contiene expresamente lo que solo fácilmente vale del concepto de substancia y en oposición a una presunta independencia de la substancia. El ser de la persona consiste en estar relacionado con otro, realizándose a sí mismo solo en esta relación.

No obstante, sigue la pregunta de si la asunción hegeliana de la substancia en el concepto de sujeto no habrá sido precipitada, pues el sujeto permanece referido a los contenidos "substanciales" previamente dados

y que no han sido producidos por él como momentos del autodesarrollo del sujeto. En la doctrina trinitaria significa todo esto que el Hijo está referido al ser divino previamente dado, a través de su relación con el Padre y viceversa, que el Padre solo tiene y realiza su propio ser divino, a través de su relación con el Hijo. Por ello, el Padre y el Hijo solo son Dios gracias a la comunidad en el espíritu.

La consecuencia que esto tiene para una comprensión del hombre como persona es que el hombre no tiene su ser, su ser-él-mismo, en sí y que tampoco lo produce desde sí, sino que lo tiene fuera de sí y solo encuentra su propia realidad en relación con los otros hombres.

La tesis de que el Yo solo se encuentra a sí mismo en el Tú del otro ha sido defendida en nuestro siglo por el personalismo dialógico de Buber y Ebner, y de otros autores, siendo también aceptada por la teología. Pero el personalismo dialógico no ha superado la fase hegeliana de la asunción de la substancia en el sujeto. El personalismo quería superar la soledad autosuficiente del yo —que en el idealismo trascendental había sido concebido como creador del mundo—, mediante la comunidad del Yo con el Tú, en la cual el Yo llega a ser él mismo en forma de autodonación. Pero esto ya lo había visto Hegel. La cuestión es, pues, solo cómo y por medio de qué el Yo puede llegar a sí mismo en su relación con el Tú. ¿Es esto posible porque el Yo y el Tú tienen una correspondencia originaria, de manera que el Yo cabe el Tú no se encuentra como cabe un extraño? Pero entonces el Yo, en su relación con el Tú, ya no está cabe otro, sino cabe sí mismo. Se desarrolla con ayuda del otro, pero sin dar al otro el valor de otro. En la medida en que el Yo tenga en sí la posibilidad de diferenciar al otro de sí mismo, ya no puede ser el otro para él, otro, extraño. Pero si el otro no estuviera de forma originaria unido al Yo ni en intimidad con él, ¿cómo podría entonces el Yo llegar a sí mismo en el otro, en vez de perderse? Y si, por otra parte, el Yo solo a través del Tú debe sentirse como autodonación, llegando así a ser sujeto, a ser Yo, ¿no se presupone ya el Tú como el Sujeto que produce el Yo de tal manera que ya no tengo libertad ante él?

El personalismo dialógico no va más allá del Yo solitario, por más que se empeñe. Al relacionar el Yo con el Tú en forma mutua, está considerando a ambos como sujetos, que solo se reconocen a sí mismo por razón de su comunicación como sujetos en otro. Pero así no es realmente al otro al que comprenden, sino a sí mismo en el otro. Esta soledad del Yo *en medio* de todas las relaciones humanas, y el dolor producido por tal soledad pueden ser rasgos característicos de nuestro tiempo. Y la razón principal de esto no está principalmente en el hecho de que el otro hombre, el Tú, sea considerado como objeto, tal y como ha afirmado el personalismo. Realmente viene ocurriendo que los hombres son aherrojados violentamente por poderes extraños y tratados

como objetos. Sin embargo, la ordenación de la comunidad social puede intentar excluir estos abusos, poniéndose como meta el asegurar a todos los ciudadanos el campo de una libre decisión. Pero lo que sucede entonces es que precisamente para conseguir esta meta, los hombres tienen que ser gobernados y manipulados en forma burocrática, en definitiva, que se los trata como si fueran objetos. No tiene esto, ciertamente, una fácil solución en una sociedad en la que privan una serie de dependencias mutuas muy sofisticadas. Cada uno se ve remitido en el uso de su libertad a su ser-sujeto, y llamado a su autorealización. A los otros nos los encontramos igualmente como Sujetos, de tal manera que uno no encuentra en ellos más que la forma vacía de su propia subjetividad. Esto no es más que el resultado de que los contenidos sustanciales de la vida que deciden sobre el ser del hombre —en la familia, en el amor y en el matrimonio, en el oficio, en el estado y en la religión— ya no aparecen como un orden esencial previo a la subjetividad del individuo, sino como momentos posibles de su autorealización, que él podría utilizar o no, supuesto que sus necesidades materiales queden satisfechas de otra manera. La substancia se ha disuelto en una subjetividad independizada de aquélla, que solo utiliza los contenidos sustanciales como material de su autorealización. Esta subjetividad, arrancada de la substancia, es el hombre sin Dios, que no conoce otro principio creador que él mismo. Este principio de la subjetividad volcada sobre sí misma es el responsable —como ya lo vio Hegel— del ateísmo ético del mundo moderno, o —como él dijo— de la muerte de Dios en nuestro mundo, por la absolutización de la subjetividad. Pero, al mismo tiempo, la substancia de la que se alimenta su vida, se transforma para este hombre en un poder extraño. Se encuentra subyugado por todas partes por poderes extraños. La alienación se ha hecho el sentimiento primordial, y precisamente en una sociedad que se ha propuesto como meta la ampliación progresiva del campo de libertad de los individuos. Pero lo que sucede es que la exigencia de la autorealización nos adentra en una experiencia de alienación, porque hace desabrida la vida.

La independencia del individuo como sujeto, en oposición a todas las determinaciones de carácter general, tiene —como hemos visto— su origen en el Cristianismo, en la concepción cristiana del valor ilimitado que cada hombre individual tiene ante Dios. Se podría mostrar cómo la idea moderna de la libertad creadora y subjetiva del hombre ha sido desarrollada, en sus rasgos fundamentales, con la decisiva participación de motivos cristianos. Esto vale sobre todo para la historia de la epistemología que se ha hecho decisiva para comprender el surgimiento de la conciencia de la libertad creadora del espíritu humano. Una de las consecuencias de carácter histórico universal de la escisión de la fe en occidente es la independización de la subjetividad del hombre de todas

las ataduras substanciales, incluso también de su propio origen, del Dios de la fe cristiana.

Pero nosotros hemos visto cómo la exageración del principio de la libertad subjetiva, la ruptura de esta libertad de toda unión con los contenidos substanciales, va a parar a la experiencia de la alienación. Así, pues, la idea de una libertad subjetiva sin límites se hace ilusoria: los contenidos substanciales, negados bajo la ilusión de una ilimitada auto-determinación, o, en todo caso, tratados como cosas sin importancia, le parecen al Yo poderes extraños a los que se siente abandonado. Y, de hecho, así ha ocurrido en nuestro mundo moderno, dejando de ser la expresión de una verdad que fundamenta la identidad del hombre.

No será posible resolver los problemas de la alienación sin una revisión del principio de la libertad subjetiva, tal como la ha proporcionado la época moderna en forma de la independización del individuo. También los problemas ecológicos actuales, surgidos a consecuencia de la desconsiderada expoliación de la naturaleza, constituyen otro aspecto de esta problemática de la independización del sujeto. Se da aquí, desde luego, el gran riesgo de que, conjuntamente con la independización ilusoria del sujeto, llegue a desacreditarse también el convencimiento, fundamentado en el cristianismo, del valor sin límites de cada vida humana. Resulta obvio este riesgo considerando la reacción marxista contra el principio burgués de la libertad. Es cierto que el marxismo, con su sobreordenamiento de la sociedad respecto al individuo, no ha pretendido destruir la libertad de éste, sino que espera, por el contrario, de la nueva sociedad socialista la realización de una libertad concreta para el individuo. Sin embargo, el problema de la dignidad del individuo y el derecho de la libertad individual constituyen hasta la fecha el punto crítico de la antropología marxista. Allí donde este tema se ha constituido expresamente, por parte marxista, en objeto de investigación, como lo ha hecho el marxista polaco Adam Schaff, resulta todavía más evidente la aporía del marxismo. Schaff se da perfecta cuenta del enfrentamiento con el "personalismo cristiano", cuando describe al individuo humano como producto de la sociedad, como función de los condicionamientos sociales. En Schaff no hay ni una sola mención de la autonomía y libertad del individuo frente a la sociedad. Pero admite, sin embargo, que la personalidad, es decir la "individualidad en el sentido de unicidad, irrepetibilidad" tiene un determinado valor, "que se pierde con la muerte del individuo", y que se trata aquí de "un terreno descuidado en los estudios marxistas".

La antropología cristiana ha de resolver el problema de desarrollar un nuevo concepto de personalidad del hombre, que evite los extremismos de la subjetividad abstracta e independizada. La antropología presta así su colaboración para la superación real del subjetivismo y de su ideal de un libre autodespliegue como valor supremo de la praxis vital

humana, pero sin abandonar con esta revisión crítica el personalismo cristiano, con su convicción del valor infinito del individuo humano.

La discusión antropológica actual ofrece una serie de puntos, que partiendo precisamente del análisis de la personalidad individual y de sus interrogantes sobre sí mismo, trascienden la concepción del sujeto como último principio creador de sí mismo y de su mundo. También se incluye aquí el personalismo dialógico, con sus tesis de que el Yo tiene sus raíces en su relación con el Tú. Aunque el personalismo dialógico no ha logrado esclarecer teóricamente esta cuestión, ni desarrollar un concepto de persona que sea más originario que el de sujeto, continúa sin embargo la importancia del fenómeno, sobre el cual ha llamado la atención. La psicología social de George H. Mead avanza aquí un paso más. Desarrolla la dependencia del individuo respecto al conjunto vital con otros individuos por la distinción entre el Yo y el Yo Mismo. El Yo Mismo se interpreta aquí como representación del concepto que el individuo merece de su ámbito social, en cuanto dicho individuo interioriza tal calificación y adopta con su Yo una postura frente a ella. Mead llega así a una psicología de la autoconciencia, que recuerda notablemente los análisis sobre la autoconciencia hechos por Johann Gottlieb Fichte. En un primer momento había interpretado Fichte, en su Teoría de la ciencia de 1794, la conciencia que el Yo tiene de sí mismo como el resultado de la autoposición del Yo. Pero tuvo que reconocer más tarde que mediante la idea de la autoposición no podía ser explicada la identidad del Yo consigo mismo, tal como es experimentada en la autoconciencia. Pues el Yo que se pone, o bien no es idéntico con el Yo puesto, o bien su posición no explica nada. Y de este modo, la unidad del Yo con el Yo Mismo en la autoconciencia debe ser aceptada como un hecho, fundamentado por otra instancia diferente a la del Yo. Este descubrimiento constituye la clave para el cambio de orientación del Fichte tardío hacia una religiosidad mística.

La psicología de la autoconciencia de G. H. Mead recuerda a Fichte en el hecho de que tampoco Mead considera al Yo Mismo como mero reflejo del Yo, ni lo comprende como autoposición del Yo. En este sentido representa la psicología social de Mead una contribución a la desintegración del subjetivismo. Pero en Mead no queda claro cómo puede reconocerse a sí mismo el Yo en la calificación que su ámbito social ha hecho de él. Queda sin aclarar la identidad de la autoconciencia, la identidad del Yo y del Yo Mismo en la autoconciencia.

En este punto interviene ahora el psicoanálisis. Freud, y particularmente la posterior elaboración de la psicología del Yo dentro de su escuela por Hartmann y Erikson, han introducido el concepto de identificación en la psicología de la formación de la personalidad. El modelo de semejante identificación es la solución normal del complejo de Edipo, descrito por Freud, mediante la identificación del hijo con el padre y

su autoridad, aceptándose a este último como modelo. Erikson ha interpretado como síntesis del Yo también las primeras etapas en la primera evolución infantil, basándolas en identificaciones, como etapas de la incorporación del niño a su circunstancia social en el camino hacia la formación de una identidad propia del Yo, la cual surge en la adolescencia. La psicología analítica del Yo no se contenta con la contraposición del Yo Mismo —como imagen que el individuo tiene de sí mismo, conformada por el ámbito social— respecto a su propio Yo, sino que sigue los pasos de la formación de la identidad del Yo desde sus primeros inicios infantiles. Claro que no se responde a la pregunta de en dónde hay que buscar verdaderamente el principio configurador de dicha evolución. No es posible identificarlo con el autodespliegue del Yo hedonista narcisista, que se halla en su comienzo, pero que es superado precisamente por la formación del principio de realidad, ni tampoco interpretarlo como mera influencia externa del ámbito social, al que precisamente se contrapone, como algo propio y autónomo, el Yo que se origina en el proceso de la configuración de su identidad.

El proceso de identificación y de configuración de su identidad no se puede explicar ni por el contorno social ni tampoco por la capacidad de acción del Yo hedonista narcisista inicial. El Yo adquiere por su parte su estabilidad e identidad sólo mediante la constitución de la auto-identidad, que se proyecta sobre el Yo, el cual es integrado por la auto-conciencia en el Yo Mismo. Y si preguntamos qué es lo que posibilita en el individuo en fase de crecimiento el proceso de la identificación, nos encontramos en Erikson con la afirmación de que la identificación primaria se realiza ya en la fase oral de la evolución infantil, y precisamente por la confianza originaria, con la que el niño se abre al mundo en la figura de su persona referencial primaria, la madre. Esta confianza originaria es, según Erikson, el “fundamento”, “la piedra angular” de toda evolución sana posterior de la personalidad.

La confianza originaria se orienta inicialmente hacia la madre como quintaesencia del mundo y del perfeccionamiento vital. Más adelante se sitúa junto a la madre la presencia protectora del padre, como garantía de seguridad. Pero cuanto más evoluciona el niño hacia la autonomía frente a los padres, tanto más ha de desligarse la confianza originaria —si no se quiere que se pierda— de la vinculación a los padres y recibir una nueva orientación; una orientación que permita al niño en fase de crecimiento conservar la confianza de sentirse totalmente acogido, pese a todas las contrariedades y desengaños de la vida. Se ve aquí que en el caso de la confianza originaria, inicialmente referida a la madre, se trata el tema religioso de la vida humana. El hecho de que la confianza originaria, para ser conservada, deba ser desvinculada en el transcurso de la evolución infantil de su fijación en los padres, demuestra que los padres sólo son en la evolución del niño representantes transitorios de

aquella realidad, hacia la cual se dirige dicha confianza originaria de un modo verdadero y durable: la realidad de Dios.

Con ello se ha afirmado también que es la relación con Dios la que posibilita el proceso de identificación y formación de identidad, el proceso de autoformación y formación del Yo. Pues todo acto posterior de identificación y formación de identidad representa una nueva actualización de aquella confianza originaria. El identificarse con algo exige siempre confianza, confianza en la capacidad de soporte de aquello, de lo cual me fío. Y cada acto concreto de confianza está apoyado ya en una confianza amplia e ilimitada, en la que continúa obrando la confianza originaria. Esta confianza amplia, que es soporte de la ejecución vital del individuo, permanece generalmente atemática. Pero cuando se me convierte explícitamente en tema, me hallo ante la realidad divina, hacia la cual está referida mi vida.

La relación con Dios, asentada implícitamente en la confianza originaria, facilita por tanto también el proceso de formación de identidad. Tal proceso es el camino hacia un auténtico Ser-yo-mismo. Un Yo, ya lo somos desde el comienzo de las tendencias hedonistas narcisistas. Un Ser-yo-mismo, un Ser-nosotros-mismos lo conseguimos sólo en el proceso de formación de identidad. Obtenemos nuestra identidad en la lucha por la integración de todos los aspectos de experiencia de nuestra vida. Pues en la formación de identidad está en juego el ser entero de nuestra existencia, aquello que en el lenguaje religioso se denomina "la salvación". Y puesto que nuestra experiencia vital está todavía inconclusa, por eso mismo tampoco la formación de identidad en el decurso individual se ha concluido y completado definitivamente en ningún punto. Sin embargo, en la comprensión de nuestra identidad, anticipamos en el presente el todo todavía incompleto de nuestra existencia, y con ello también nuestro auténtico Ser-yo-mismo. La conciencia de nuestra identidad representa la manera cómo el todo de nuestra vida individual, nuestro Ser-yo-mismo, todavía inconcluso e incompleto, nos está presente y proporciona a nuestra vida individual su constancia y continuidad. J. P. Sartre se ha opuesto con razón a la concepción tradicional, como si a la base del proceso de nuestra existencia consciente se encontrara la unidad de un Yo "fijo y permanente". El Yo, tomado en sí mismo, se presenta en cada instante de nuestra vida consciente a modo de un punto. Por sí mismo carece de continuidad, y sólo la alcanza en cuanto es integrado mediante nuestra autoconciencia en la continuidad de nuestro Ser-yo-mismo, el cual nos está presente en cuanto conciencia de nuestra identidad.

Esta presencia de nuestro Ser-yo-mismo, todavía incompleto, en la conciencia de nuestra identidad me parece corresponder a lo que queremos significar realmente como el término "persona".

El ser persona no está dado ya con el hecho de un Yo. El Yo hedonista narcisista, tomado en sí mismo, no es aún una persona. Sin embargo, con razón se le considera persona a la luz de su determinación humana. Algo semejante significa la exigencia de respetar a todo hombre como persona, de tratarle y enjuiciarle no solamente por lo que hay presente en él, sino de respetar en él el haber sido destinado a ser imagen de Dios, a entrar en comunidad con Dios.

La personalidad está relacionada por consiguiente con la determinación de ese Yo, la cual trasciende el mero estar-ahí del Yo para convertirse en un Ser-yo-mismo y encontrar su identidad en virtud de la confianza que es soporte de su vida. Pero tampoco el Ser-yo-mismo que buscamos puede ser idéntico con nuestra personalidad. Pues en ese caso el hombre no sería ya persona en ningún momento de su vida. Puesto que somos nosotros mismo sólo en la totalidad de nuestra existencia, nunca se podrá decidir de manera definitiva y concluyente quien soy yo mismo en realidad.

La persona no es pues ni el Ser-yo-mismo en su diferencia respecto al Yo, ni el Yo en su diferencia respecto al Ser-yo-mismo. Persona es la presencia del Ser-yo-mismo en el Yo, en la que nuestro Yo es puesto a prueba por nuestro auténtico Ser-yo-mismo, y en la que tenemos conciencia anticipada de nuestra identidad. La persona como unidad del Ser-yo-mismo y del Yo posee su realidad en la autoconciencia, en la que yo me sé idéntico conmigo mismo. Persona es el Yo como "rostro" del misterio, todavía inconcluso, del Ser-yo-mismo, el cual se manifiesta actualmente en el Yo. Persona es el misterio vital de otro individuo que sale a nuestro encuentro en otro Yo; de otro individuo que está todavía en camino hacia sí mismo, hacia su auténtica determinación. De este modo fundamenta la historicidad del hombre su personalidad. Pero como la historia vital de los individuos posee una meta común, por eso me llega, al encontrarme con el Tú, la llamada de mi propia y todavía oculta determinación, la exhortación a llegar a ser mi propia personalidad, de modo que en cuanto persona responda a este Tú. En la confianza que es soporte de nuestra vida, está ya oculto nuestro Ser-yo-mismo, hacia el cual caminamos. Sale a nuestro encuentro a partir de aquel Dios, con el cual, gracias a aquella confianza, estamos vinculados desde siempre, y hacia el cual camina el otro en su historia vital lo mismo que yo.

Versión castellana de JOSÉ B. ZIMMERMANN
y SALVADOR CASTELLOTE