



HAL
open science

La persona como creatura

Emmanuel Housset

► **To cite this version:**

Emmanuel Housset. La persona como creatura. Teología y Vida, 2010, 51 (1-2), pp.161-178.
10.4067/S0049-34492010000100007 . hal-02141283

HAL Id: hal-02141283

<https://normandie-univ.hal.science/hal-02141283v1>

Submitted on 27 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

La persona como creatura

*Emmanuel Housset*¹

UNIVERSIDAD DE CAEN

Filosofía y religión

La cuestión de la definición de la persona humana es ciertamente un lugar de encuentro privilegiado entre filosofía y religión. Esto, en la medida en que la definición filosófica de la persona como individuo racional y la definición teológica de la persona como imagen de Dios están vinculadas en la historia del pensamiento desde san Agustín; sin que por ello seamos conducidos a confundir razón y Revelación. Más aún, toda la historia del término persona muestra que éste fue alejado de sus significaciones puramente teatrales y jurídicas gracias a las controversias cristológicas y trinitarias. Poco a poco la palabra «persona» fue tomando otra significación que la de «personaje» o de «sujeto del derecho», para designar un ser en relación cuya esencia se confunde con su capacidad de responder de sí mismo y de responder a otras personas. De Tertuliano a Lucero, nos alejamos de la idea de una definición de la persona por su lugar en la jerarquía social y en la jerarquía de las cosas del mundo, para desarrollar un concepto propiamente cristiano de persona que, de esta manera, no depende únicamente de la teología revelada, sino que pertenece igualmente a la filosofía natural. En el pensamiento moderno, por ejemplo

¹ Emmanuel HOUSSET es *Maître de conférence* de la Universidad de Caen y miembro del equipo de investigación Identidad y subjetividad. Autor de *Personne et sujet selon Husserl* (PUF, Paris 1997); *Husserl et l'énigme du monde* (Seuil, Paris 2000); *L'intelligence de la pitié* (Cerf, Paris 2003); *La vocation de la personne* (PUF, Paris 2007); *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité* (Cerf, Paris, 2008). Este artículo ha sido traducido por Patricio Mena y Enoc Muñoz, académicos del Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado.

en Hobbes, un movimiento muy distinto tiene lugar, puesto que, al contrario, es la definición puramente natural de la persona por la conciencia de sí la que es utilizada para describir las Personas divinas de la Trinidad. Giro que tendrá como consecuencia última, paradójicamente, el deseo de excluir el término de persona de la teología trinitaria. Deseo formulado particularmente por Karl Rahner, quien subraya muy justamente que las tres Personas de la Trinidad no son tres «yo». La cuestión, entonces, es saber si es necesario, según una expresión popular, «arrojar al niño a la tina»; o si no es necesario más bien volver a un sentido más auténtico de la persona, dejando de identificarla con la conciencia de sí. Ahora bien, la filosofía contemporánea de Scheler, de Buber y de algún modo la de Ricoeur parece reencontrarse con la significación dialogal y responsiva de la persona, que fue una de las riquezas de la filosofía medieval.

La distinción de estas cuatro etapas no tiene la pretensión de constituir ya una historia, sino la de permitir plantear una pregunta relativa a la persona. Por una parte, no existe la pura investigación histórica virgen de todo presupuesto teológico, y es preciso desconfiar de la posición que, afirmando del todo una neutralidad de principio, plantea de hecho, implícitamente, una definición de la persona como norma absoluta. También es necesario reconocer que en los debates contemporáneos muchas veces la definición de persona como «fin en sí» se encuentra planteada como una «evidencia» que nunca es interrogada. Por otra parte, es igualmente importante resguardarse de una teología demasiado rígida que nivelara todas las dudas, las interrupciones, los olvidos, las divergencias, la contingencia de ciertos encuentros, para así no dejar ver más que el despliegue continuo y homogéneo de un único sentido. La historia de la palabra «persona», incluso si nos atenemos únicamente al término latino de *persona*, ofrece un ejemplo muy claro de una evolución que no es la revelación progresiva de una única significación. Puesto que entre la significación jurídica presente en los Estoicos, y después en un trayecto que va de Locke a Hegel, y la significación relacional explícita desde san Agustín a Lutero, y posteriormente en las filosofías contemporáneas del diálogo, entre ellas no hay univocidad posible, incluso si no hay tampoco una total heterogeneidad.

La apuesta actual de una definición de la persona

Toda la reflexión actual sobre la persona enferma o simplemente senil, manifiesta esta divergencia entre una definición jurídica de la persona por el dominio de sí que permite responder de sus actos y una definición rela-

cional de la persona por la necesidad del otro, por la inter-personalidad y por la capacidad de responder al prójimo. Ahora bien, estas dos definiciones de la persona, que señalan, de un lado, «el ser por sí» y, del otro, «el ser por otro», se oponen a una definición puramente naturalista de la persona en la medida en que ambas definen a la persona por la libertad. El punto de encuentro entre filosofía y teología nos lleva precisamente al hecho de que «persona» no es un simple sinónimo de «hombre», puesto que ya no se trata de comprender al hombre como una realidad natural, sino de comprenderlo como un ser que debe abrirse a sus propias posibilidades y que en esta empresa puede, igualmente, perder su ser. Para la filosofía como para la teología todo hombre es una persona de tal modo que, a la vez, debe sin cesar volverse una. Esta determinación espiritual de la persona se opone completamente a la comprensión naturalista de la persona que ha sido teorizada explícitamente por el racismo, y que se encuentra igualmente presente bajo múltiples formas en la vida actual. Para esta tesis naturalista implícita, inconfesada e inconfesable, hay hombres que no son verdaderamente hombres: sea porque no lo son todavía, lo que le conduce a construir el concepto tan peligroso de «persona potencial»; sea porque, sobre la base de razones físicas, intelectuales, económicas o sociales, ya no lo serán. Es así que, a través del eugenismo y la eutanasia particularmente, detrás de un mensaje aparente de compasión y de amor, se nos entrega un mensaje de terror: todos aquellos que no están en la norma, porque demasiado viejos, demasiado enfermos, demasiado inadaptados socialmente, no son dignos de vivir, no comparten la dignidad de la persona. Y la necesidad que ellos tienen de justificar su ser mismo ante los prójimos con los que tropiezan, ante los médicos que los juzgan como no dignos de vivir, ante los contribuyentes que por ellos se arruinan, muestra hasta qué punto el diablo toma fácilmente la apariencia de la virtud. Podemos preguntarnos si aquellos que reivindican para los otros el derecho a morir en dignidad no formulan al contrario, siempre para los otros, el deber de abandonar una existencia que juzgan indigna.

Ser por sí y ser por otro

En este contexto fuertemente nihilista, un motivo para el diálogo entre filosofía y religión puede ser aquel de la defensa de una comprensión de la persona como «creatura», de tal manera que ese diálogo no permanezca atenido a la definición de persona como un individuo racional que debe ser dueño de sí, y que, en la más absoluta soledad, debe «mantener» su

rol en el espacio social tal como el hombre que, en el mar, se aferra a su salvavidas. El totalitarismo puede reducir al hombre a un número, a ese anonimato radical en el que ya no tiene un nombre propio y en el que, indiferentemente, es sustituible por cualquiera. Es por esto que, en más de un punto, es importante mostrar que entre los hombres hay algo más que una diferencia numérica que conviene a las simples cosas. Esto significa mostrar que cada persona humana posee una singularidad absoluta, que no viene a agregarse desde el exterior a una esencia común, sino que, por el contrario, es una singularidad indisociable de la realización de su esencia que es pensar y querer.

Desde este punto de vista, la reflexión teológica sobre la persona humana como creatura, inteligible solamente en analogía con las relaciones trinitarias de las Personas divinas, hace posible también una reflexión propiamente filosófica que elucida la persona humana en su radical contingencia, es decir, finalmente, en su carácter relacional. Es posible, en efecto, poner entre paréntesis la significación estrictamente teológica del término creatura, es decir la relación con el Creador, para así retener la idea general de que la persona humana es contingente en el sentido de que no es necesaria absolutamente por sí, y debe por tanto ser comprendida a partir de lo que la toca, de lo que la hace ser. La etimología de «contingencia» (*cum-tango*) permite eliminar la idea de azar para indicar que la existencia personal es una existencia en la que se es afectado, impresionado, conmovido en el sentido de ser puesto en movimiento, por otro cosa que sí mismo. Ahora bien, esta existencia relativa no puede ser identificada con la contingencia de las cosas, la que consiste solamente en tener la causa fuera de sí. La paradoja de la persona humana es ser a la vez por sí y por otro, sin que estas dos dimensiones puedan recubrirse perfectamente como en la vida de Cristo, cuya voluntad se identifica totalmente con la voluntad del Padre. Desde entonces, la persona humana como creatura puede ser filosóficamente comprendida como un ser que por sí mismo no es nada, e incluso para el cual la nada le es más natural que el ser; y esto, a tal punto que la experiencia de su nada es una condición de su realización como persona, pues ella libera de la ilusión de la autarquía y da a comprender que una persona está necesariamente atravesada por otras personas antes, incluso, de poder decir «yo». Es entonces igualmente necesario tomar sus distancias con las filosofías contemporáneas de la intersubjetividad para las cuales la persona es primero un sujeto inmediatamente presente para él mismo y que solo enseguida entra en relación con otros sujetos, sin

que la anterioridad del ego sea verdaderamente puesta en causa. Ahora bien, esta experiencia de la nada es una condición para comprender que es el llamado de las cosas, el llamado de los otros, y el llamado de Dios para el creyente, lo que nos da el ser, lo que nos despierta a nuestras posibilidades más propias. Por ejemplo, la paternidad puede ser ciertamente un proyecto que me doy a partir de mi deseo de un hijo, sin embargo, mientras permanezco con esta imagen que me he hecho de mí mismo, aún no soy padre, pues yo no soy mi hijo en la medida en que él no es sino uno de los aspectos de mi construcción personal. En efecto, solo soy verdaderamente padre el día que me dejo tomar, tocar por mi hijo, cuando él se vuelve «mi» hijo porque en su llamado me hace comprender que soy yo y solo yo quien debe hacerse cargo de él. Y no es mi voluntad la que hace de un niño «mi» hijo, sino mi respuesta a su requerimiento. Es por ello que hay padres que solo son progenitores o tiranos domésticos. Emmanuel Levinas describió esta situación concreta de la existencia en páginas admirables, y a partir de su descripción de la trascendencia del otro es posible mostrar que la persona como creatura no deviene como tal sino por el otro. Ciertamente, en nuestra perspectiva ya no se trataría de privilegiar la trascendencia del otro hombre por sobre la trascendencia del mundo o la trascendencia de Dios; sin embargo, lo que permanece como válido es el que la persona considerada aisladamente deviene evanescente. Y es por esta razón que es necesario distinguir la definición de persona de la de hombre como animal racional. La racionalidad es la esencia de todo hombre que obra para realizarse, la personalidad, en cambio, es más que la conciencia de sí de un individuo racional, en la medida en que la persona tiene necesidad de ser despertada y conservada por otro en el bien que conviene a su naturaleza. Dicho de otro modo, en el aislamiento la persona puede eludir el bien, puede perder su ser sin dejar, no obstante, de existir; y esto pone de manifiesto que el proceso de personalización, en toda su dificultad, es inseparable de su vida con los otros y con el mundo. Con esto no se pone en causa la definición de la persona por el dominio de sí, más bien se muestra que este dominio no es autárquico y que supone como primario el ser provocado por una alteridad, sea esta alteridad el resplandor de la mimosa que florece, las lágrimas desgarradoras del hijo, o, para el cristianismo, la espera paciente de Dios: la belleza de la mimosa requiere mi palabra, los gritos del hijo conducen a actuar y la paciencia de Dios da un porvenir al pecador. Algunas vivencias contienen en ellas mismas un imperativo y me permiten ver cuál es mi deber.

Para describir el proceso de personalización es necesario explicitar las situaciones concretas en las que la experiencia de la persona es primero la experiencia de la nada, es decir la experiencia de lo que escapa a nuestro señorío, de modo de mostrar que si, como dice Kant, la persona es un «fin en sí», que no tiene por tanto un valor condicional, esto no significa, sin embargo, que se da su fin, que es autotélica, puesto que el «sí mismo» (*soi*) es más bien un fin recibido del mundo o del prójimo. La dignidad de la persona, aquí el hecho de que sea incomparable, no impide el hecho de que pueda ella misma hacer de otra voluntad su voluntad. Más precisamente todavía, el reconocimiento de la persona humana como «fin en sí», es decir, como valor absoluto que no acepta el más o el menos, sea para el otro o bien para sí, es indisociable del reconocimiento de una singularidad creadora, de una vocación propia, en la cual ella tiene su fin fuera de ella misma. El reconocimiento de esta singularidad noética y práctica constituye el aporte indiscutible de la teología cristiana para la definición de la persona humana, y es sobre su base que toda la historia del concepto de persona se hace portadora de esta tensión entre la determinación de la persona como hipóstasis racional que obra por sí misma y la determinación de la persona como imagen única del Creador, es decir, como un ser que obra por otro más allá de toda idea de servidumbre. Las mismas oscilaciones del personalismo contemporáneo, por ejemplo en el pensamiento de Paul Ricoeur, manifiestan esta tensión constitutiva del proceso de personalización. La dignidad de la persona se refiere a la vez a su estatuto de «fin en sí» como individuo racional y a su estatuto de «fin en otro» como rostro único en su vida relacional.

La carne

Contra la concepción formal de la persona, es preciso recordar que la persona ha sido definida como una hipóstasis o, según la expresión de Boecio, como «una sustancia individual de naturaleza racional»: hablar de una persona no es solo hablar de un individuo, que es un ejemplar de la especie, sino de este hombre-aquí, Sócrates o Moisés, en carne y hueso. La persona, como lo dice santo Tomás de Aquino, no es el alma sola, ella es indisociable de su carne. No hay persona sin carne, y la carne manifiesta en primer lugar, y al mismo tiempo, que la persona debe dominarse por cuanto ella misma desborda sus propias capacidades: es más de lo que puede mantener en ella. Ya la filosofía medieval despliega toda una reflexión sobre la dignidad del hombre como ser carnal, en la medida en

que el cuerpo es el nombre del hombre en la facticidad y la fragilidad de su existencia, así como en su historia única comprendida como encarnación del hombre, es decir como una inscripción espiritual en lo carnal. Así, de manera positiva, la carne es sinónimo de cuerpo y designa la dignidad del hombre como creatura, no obstante que, de manera negativa, significa la debilidad, la sensibilidad. Desde entonces, el cuerpo significa en el hombre dos posibilidades de ser: una en que se deja determinar por el Verbo, otra en que no se relaciona sino consigo mismo y con el mundo. Con la *Summa contra Gentiles*, santo Tomás aleja explícitamente la comprensión del hombre como una composición de dos naturalezas, una naturaleza corporal y una espiritual. Contra una concepción puramente instrumental del cuerpo, muestra cómo el cuerpo participa de nuestra presencia en el mundo y en qué sentido nos volvemos² alma y cuerpo. La persona humana no es ni el alma sola, ni el cuerpo solo; y para el alma el cuerpo no es un peso a dominar, sino aquello sin lo cual no puede realizar su esencia³. En efecto, la individuación de la «sustancia intelectual» se realiza a partir de su unión con el cuerpo, incluso si ella no depende del cuerpo; y es por ello que este cuerpo propiamente humano participa con pleno derecho de la dignidad de la persona humana, y reconduce a la potencialidad misma de la persona, cuya actualidad viene del alma intelectual. Con Tomás de Aquino es, por tanto, posible comprender en qué sentido la persona es un cuerpo que se hace inteligencia, y en qué sentido la encarnación no es una prisión, sino el lugar de una apertura al mundo por el conocimiento y por la voluntad. Por tanto, llegar a ser una persona no es devenir una pura mirada hacia lo inteligible, sino un incorporarse a la verdad que uno no es.

La fuerza de estos análisis está en que, desde un comienzo, no presentan el cuerpo como una pura presencia a sí mismo, como un lugar de reflexividad, sino más bien como un lugar de remisión hacia el mundo, que reconduce a la persona a su fin verdadero: no decirse, sino decir el Verbo. El dominio de sí mismo, el imperativo de actuar por sí mismo, presupone haber recibido ese fin que es conocer y amar a Dios. Por ello, el cuerpo manifiesta que el ser por sí mismo de la persona humana sólo puede tomar su verdadera significación permaneciendo ordenado al ser por otro, en la medida en que el cuerpo es primero una relación con la alteridad. De esta manera, se comprende mejor la fuerza de la tesis puesta por Tertuliano en *La Resurrección de los muertos*: «*Caro salutis cardo*»:

² Ver *Suma contra Gentiles*, II, 68, 6.

³ Ver *Suma Teológica*, I, q84, a4.

caro significa la corporeidad en su dimensión de fragilidad, la que puede ser positiva o negativa. Incluso la concupiscencia de la carne no es mala por sí misma, y solo se vuelve tal cuando se conduce hacia un bien inferior. Desde este punto de vista, la carne es una experiencia que porta en ella el sentido mismo de nuestra humanidad: ora perderse en las cosas inferiores, ora volverse hacia nuestro fin verdadero; y esta tensión hace que la vida personal sea una constante inquietud, la inquietud de permanecer fiel a su fin. De esta manera, la persona libre no es aquí, primeramente, el sujeto auto-legislador, sino, por el contrario, el hombre que, liberándose de su dependencia respecto del mundo, encuentra su posibilidad misma en la espera de la verdad. El dominio de sí mismo consiste entonces en ser capaz de decidir el sentido de esta experiencia que es la carne: ora el abandono al mundo, ora la apertura a la verdad. Aquí, la persona del Cristo, a la vez verdadero Dios y verdadero hombre, da, incluso en el cuadro de una filosofía natural, al menos un modelo para pensar nuestra unidad de persona como una tarea de individuación, es decir de encarnación. Por cierto, el Cristo no es comprendido en santo Tomás de Aquino como el resultado de un proceso de idealización del hombre, no es el hombre ideal del que el espíritu humano puede forjar la idea, sino que es en la luz de la fe que la Persona divina permite comprender el sentido de nuestra existencia carnal a partir del Verbo que se hizo carne: «Hay también en nosotros una unidad de persona en tanto que un solo individuo subsiste en la carne y en el alma. Y bajo esta relación se puede encontrar una semejanza con la Encarnación, pues Cristo subsiste en la naturaleza divina y la naturaleza humana»⁴. Comprender lo que es ser una persona, es comprender este «hacer carne» propio al hombre; de este modo, la carne no es lo que da un lugar en un espacio, incluso si este lugar es central, pues la carne dice «quién» soy más allá de lo que soy. En efecto, por ella, a la vez, me experimento y me expongo, a la vez soy por mí mismo y por otro. Sentir y resentir son aquí indisociables. Husserl mismo muestra que la autoconstitución de la carne implica otra carne, con lo que pone de manifiesto que no es posible hablar de «mi carne» sino bajo la doble condición de la auto-afección y de la experiencia del otro. La persona no es plenamente carne sino que al decir también la carne del otro y la «carne del mundo»: la carne se experimenta y hace visible, y la pérdida de una de estas dos dimensiones es también una pérdida de la persona. Existir de modo carnal, es comprender la

⁴ *Suma Teológica*, III, q2, a1.

imposibilidad de sustraerse a las afecciones del mundo, y el dominio de sí es aquí la capacidad de responder a estas afecciones.

Las pasiones

Ya el análisis de la carne indicó la paradoja de la persona humana: no puede sustraerse a lo que le afecta, no tiene la libertad de ser tocada o de no ser tocada, pero en esta pasividad puede aún actuar por sí misma, puesto que es ella quien siente y resiste, y desde este punto de vista la sensibilidad es también un lugar de actividad, y, por tanto, un lugar de la vida ética. El análisis de las pasiones confirma que el proceso de personalización no presupone la puesta entre paréntesis de los motivos de la sensibilidad, sino que muy por el contrario. Ciertamente, yo no puedo ni escapar de una pasión (no se puede huir de la tristeza), ni provocar una pasión (una cólera voluntaria permanece una cólera fingida). Aquí también la experiencia de sí mismo es primeramente la experiencia de su nada, puesto que se trata de una experiencia que me toma invadiéndome sin que entonces pueda hacer algo. La pasión como situación concreta de la existencia dice primero la imposibilidad de escapar de sí mismo y de lo que nos toca. Así, la persona humana se comprende como un ser que está expuesto «en persona» a una pasión que ella no decide, que no es una posibilidad que ella se da. Si la persona no es solamente un animal racional, es porque el término de persona deja ver que la verdadera diferencia específica del hombre consiste en poder ser afectado por otra cosa que él mismo y en descubrirse en esta afección. En el placer y el sufrimiento, en la alegría y la pena, la persona está a la vez expuesta a lo que no es ella y a su porvenir, es decir a una posibilidad de ser que ella misma no se da, sino que surge del encuentro mismo. El temor que experimento por mi hijo no es lo que produzco; si así fuera, no sería sino un fantasma. En él se trata más bien de una inquietud vinculada a una responsabilidad recibida, en la que descubro posibilidades que no imaginaba que me pertenecían. El verdadero padre es aquel que tiembla por sus hijos, y se encuentra intimado a decidir sobre el sentido de este temor. Yo soy mi temor, nadie más puede experimentarlo en mi lugar. Y es en este temor que puedo acceder a la inteligencia de mi responsabilidad por mi hijo: no es el temor quien enuncia la responsabilidad, pero es lo que hace que me vuelque enteramente, en persona, a mi tarea de padre. Más aún, hace que mi responsabilidad sea respecto de este hijo y no una simple particularización de una responsabilidad general de padre.

Tanto para responder de sí mismo como para responder de otro es preciso aprender a sentir, y es en esto que la carne se hace inteligencia. Por este hecho, como lo muestra todavía santo Tomás en el *Tratado de las pasiones* de la *Suma Teológica*, el dominio de las pasiones no es la imposición de una regla, sino que debe más bien ser comprendido como una libre adhesión por amor al bien perseguido. En consecuencia, toda pasión no es mala. Así, hay una cólera que no es vicio opuesto a la dulzura, sino que es, al contrario, una forma del amor, una forma de la voluntad para alejar un mal. No se trata de transformar la pasividad en actividad, sino de ordenar nuestra sensibilidad a un bien libremente amado; y, de esta manera, en el corazón mismo de nuestra imperfección, podemos aprender a ser receptivos frente a los bienes superiores⁵. El hambre, la fatiga, la angustia, la tristeza, o también el asombro y la alegría, pueden y deben participar de nuestra personalización. Lo que, para santo Tomás, no es nunca una transgresión de su naturaleza con el fin de existir según una voluntad racional liberada de toda atadura sensible. Ciertamente, a menudo el ansia de la carne impide o retrasa lo que ansía el espíritu, sin embargo la capacidad de ser receptivo también puede ser un lugar de fuerza como en la compasión. En consecuencia, no hay reconocimiento posible de la persona sino en la destrucción de la tesis que plantea la identidad de la carne y del mal, planteando con ello, al mismo tiempo, la identidad del amor y del mal. Todo hombre está expuesto a la adversidad, pero no se personaliza verdaderamente más que si, tal como Job, hace la experiencia de la paciencia; de una paciencia que no es un endurecimiento insensible, sino el poder sufrirlo todo por amor al bien⁶. Así, la sensibilidad es también el lugar donde se realiza esa figura de la ipseidad según la cual es ahí donde el hombre se olvida propiamente que es él mismo. Actuar por sí mismo, es ser capaz igualmente de una atención a otra cosa que a sí mismo: hay cóleras buenas que son una escucha al otro y no una clausura en sí mismo. Ciertamente, santo Tomás nunca hace de la pasión humana un conocimiento, pero ella puede ser el lugar de una atención a la sabiduría humana y a la sabiduría divina en tanto que sometida a la razón y transformada por la caridad. Dicho de otro modo, es absurdo concebir a una persona humana libre de pasiones, pues ella debe ser libre a través de las pasiones que resiste. Desde entonces, incluso si la sensibilidad inclina a no gozar sino de sí mismo, esta inclinación no vuelve nunca imposible la acción del

⁵ Ver *Suma Teológica*, III, q15, a2.

⁶ Ver *Suma Teológica*, III, q46, a6, sol.2.

hombre y lo conduce a actuar libremente decidiendo el sentido de esta inclinación. Es necesario reconocer que la «afectividad sensible tiene un poder propio que le permite resistir al mandamiento de la razón»,⁷ y sin embargo, esto no pone en peligro la libertad humana, pues es lo que le permite ejercerse. Contra la definición kantiana de la persona como sujeto auto-legislador, aquí se trata de poner en evidencia que no hay persona más que en la labilidad de la carne: «Ahora bien, la condición de nuestra carne de pecado, es la de encontrarse en la necesidad de morir y de sufrir otros géneros de pasiones»⁸. La alteración del cuerpo da a comprender lo que es una pasión del alma, incluso si toda pasión del alma no está ligada a una transmutación corporal. La persona humana es el ser que puede ser fuerte en la debilidad, y es así que el amor y el odio, el deseo y la aversión, el gozo y la tristeza, la esperanza y la desesperanza, el temor y la audacia, la cólera, en fin, son las once maneras con que, para santo Tomás, la persona humana responde en la debilidad de la carne al bien y al mal. La buena cólera es también, en la sensibilidad, el efecto del deseo racional de venganza que da su ardor al acto. Es así, para decirlo esta vez con Emmanuel Levinas, que «en la aproximación del rostro la carne se hace verbo, la caricia-decir»⁹.

La memoria

La memoria es regularmente considerada, desde Locke, como el lugar privilegiado de la construcción de la identidad personal, en la medida en que se trata no de retener todo de uno mismo, sino de producir uno mismo la novela de su vida, de contarse una historia soportable de manera de poder examinar el porvenir. Considerada así, la memoria aparece las más de las veces como el lugar por excelencia de la posesión de sí, y el trabajo de memoria como la tarea, siempre por recomenzar, de mantenerse del todo a sí. La idea misma de un «deber de memoria», tan valorada por Ricoeur, contiene la tesis de que la memoria es primeramente una producción del «yo», una constitución activa del pasado, que es la constitución de una interioridad cerrada, en forma de abrigo de cara al mundo exterior. Dicho de otro modo, la concepción esencialmente reflexiva de la memoria en la filosofía moderna hace de ella un lugar de señorío, donde se trata más de producir un «personaje» que de comprenderse verdaderamente como

⁷ *Suma Teológica*, I, q81, a3.

⁸ *Suma Teológica*, III, q14, a2.

⁹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Nijhoff, Dordrecht 31986), p.120.

persona. Ahora bien, tal vez la memoria sea algo distinto a una manera de mantenerse y recordarse, y que aquí también la experiencia de sí sea primeramente aquella de su nada. Frente a esta concepción «moderna» de la persona fundada en la memoria reflexiva, resulta útil volverse a san Agustín, a su puesta en evidencia de la naturaleza transitiva de la memoria, haciendo así de ésta un lugar de inquietud. En efecto, para san Agustín es la memoria de Dios, es decir la presencia inolvidable de Dios en nosotros, lo que abre la posibilidad de una presencia a sí: en la memoria, en lo más íntimo de uno mismo, no se descubre un fondo que sería ya mío; y esto, porque hay una inquietud que es la vida misma de la interioridad. La memoria, entonces, es también la experiencia de un exceso, el exceso de aquello que uno es respecto a lo que uno se da, y respecto al lugar de uno en el mundo. Y la obra de las *Confesiones* consiste precisamente en mostrar esto tanto en su fondo como en su forma: lo más propio de sí mismo no son las construcciones de la inteligencia o la voluntad propias, sino aquello que se revela de sí en la acogida de lo inimaginable de Dios. San Agustín no es verdaderamente él mismo sino cuando deja escuchar y hablar a Dios en él. Volviéndose hacia sí mismo, el espíritu humano descubre la inmensidad interior de su memoria, y descubre al mismo tiempo que no está encerrado en una identidad estable y que puede advenir más allá de las posibilidades que ya porta. En su memoria, el hombre es puesto en cuestión por aquello que le excede, y puede entonces ponerse en cuestión y comenzar así el proceso de personalización. Sólo hay verdadero despertar a sí en el estupor experimentado de cara al abismo de la memoria. Y este estupor no cesa. Muy por el contrario, él no deja de crecer con la realización de sí. Es lo que muestra san Agustín: la memoria no es primeramente un lugar de conocimiento del pasado de sí, sino la posibilidad de abrirse a los proyectos que Dios tiene para uno. Desde entonces, la memoria no tiene nada que ver con una ciudadela interior, sino que ella es la posibilidad de dejarse iluminar por una verdad que no nos pertenece, es la capacidad de ser por algo otro que sí mismo. Igualmente, Heidegger sostiene esto con fuerza: «Inicialmente ‘memoria’ no significa del todo ‘facultad de recordar’. La palabra designa el alma entera en el sentido de la reunión interior constante ante aquello que se dirige esencialmente a su sentimiento»¹⁰.

De lo que se trata, entonces, es de determinar aquello que en nosotros es propiamente inolvidable y nos da el reunirnos del lado de sí, tal como el amor que nos es entregado y la conciencia de mortalidad. Es necesario,

¹⁰ *Qu'appelle-t-on penser?* (PUF; Quadrige, Paris, 1992), p.146.

incluso, ser capaz de olvidar todo para recordarnos del amor que nos da el ser, pues es esta memoria la que es propiamente activa y unifica el pasado y el presente abriendo a un provenir. De esta manera, al tomar conciencia de su nada, el hombre recibe su verdadero rostro, aquel de humildad, y la verdadera interioridad consiste en decir una verdad que ella no puede contener. Es así que, lejos de retirarnos nuestras posibilidades de acción, la conciencia de nuestra nada reconduce a la tarea propia, a la cual estamos personalmente llamados y constituye nuestra libertad concreta. Por tanto, la persona como creatura es el hombre liberado de sí mismo que encuentra su posibilidad de ser a partir de aquello que le llama, sin que la extranjería consigo mismo pueda ser plenamente abolida. Consecuentemente, el fin de la memoria no es la auto-transparencia pura del sí mismo, y es la tarea de realizar su vocación propia lo que da su sentido verdadero al dominio de sí en la memoria.

La historicidad

No hay personalidad sin historicidad, y ser, para una persona, es estar entramado en historias. Sin embargo, en esto se trata todavía de saber si ser histórico, para la persona, se identifica con el proyecto de una determinación siempre más perfecta de su lugar en la historia; o bien, si ser histórico significa ser por las personas que nos han precedido y para las personas presentes y futuras de las que se es responsable. Todo hombre se sabe de una manera más o menos clara existiendo en la unidad de una historicidad, es decir como perteneciente a un pasado común y a un proyecto común. Ahora bien, una verdadera consideración de esta historicidad conduce a no atenerse a una determinación formal de la persona. Sólo así será posible comprender como cada persona recibe de cierta manera sus posibilidades de ser de su historia. Es comprendiendo la historicidad como el suelo de toda personalización que cada persona puede comprenderse como miembro de una comunidad fundada en la participación de los bienes infinitos, que la sacan de la sola consideración de las metas finitas de su existencia singular. Dicho de otro modo, no es a partir de la sola reflexividad egológica que el hombre puede devenir verdaderamente una persona, sino solamente en una meditación histórica que le permita comprenderse como heredero. Se trate de una herencia fácil o dolorosa de cargar: la presencia a sí es indisociable de un presente histórico. Husserl describe esta historicidad fundamental de la subjetividad en *El origen de la geometría*, mostrando la necesidad de no separar explicación histórica y

explicación epistemológica, pues la historicidad trascendental pertenece a la esencia de los actos de conocimiento. Es necesario reconocer que la formalización cada vez más a la obra en las ciencias de la naturaleza se difundió de una manera contagiosa en las ciencias del espíritu, y condujo a esa pura abstracción que es una persona sin carne, sin pasión y ahora sin historia. Y es deber de una filosofía de la persona denunciar esta formalización que hace de la persona una pura envoltura vacía. Al mismo tiempo, el reconocimiento de esta historicidad trascendental pone en evidencia que la vida individual no puede devenir personal más que como existencia interpersonal: uno no deviene sí mismo más que a través de la concreción de las situaciones en las cuales la historia nos compromete y decide en cierto sentido, para nosotros, de nuestras posibilidades de ser.

Toda tarea personal es una tarea histórica. De lo que se trata entonces es de volverse consciente de esta historicidad, de comprenderse como miembro de una historia dirigida hacia fin. De manera que la personalización consiste en ir más allá de su vida práctica finita para vivir en el cuidado del mundo que como mundo humano es siempre un mundo histórico. La herencia en su significación trascendental porta en ella misma un imperativo, el «tú debes» de un fin absoluto que se impone a la conciencia a partir de su intersubjetividad radical. Toda persona debe retomar activamente el sentido pasado de la humanidad en el presente vivo de manera de abrir un porvenir. Es necesario aquí establecer una distinción entre el individuo y la persona, por cuanto ha sido recubierta por tantas filosofías del sujeto: si el individuo humano se define por la historia de lo que él fue, la persona en su libertad propia se define ante todo por aquello que ella debe querer ser en la realización del mundo común. El individuo es el conjunto de su vida pasada sedimentada, presente en una conciencia reflexiva o no, la persona, en cambio, es su vocación histórica e interpersonal. Desde este punto de vista, la persona no es ni simplemente la conciencia de su pasado, ni solamente la evidencia formal de su deber en general, sino que es la conciencia de lo que ella debe hacer, ella y ella sola, en un mundo histórico que es el suyo. Así, el «sí mismo» (*soi*) de cada persona, lo que la define más íntimamente, antes que las determinaciones contingentes y antes que los proyectos que ella se da, es esta herencia de la tarea de portar de una manera propia la teleología de la razón, pues es a partir de la conciencia de esta tarea que le es posible dar verdaderamente sentido a sus determinaciones contingentes y a sus proyectos: que haya nacido bajo una dictadura o en una república, que tenga aptitudes para

tal o cual oficio, yo debo aprender a dar a esto una significación universal. Como ya lo decía Platón con el mito de Er, incluso aquel que no elige su vida, elige al menos llevarla con virtud o no; y la personalidad es la capacidad de hacer de la necesidad misma un lugar de libertad. La génesis personal es, de esta manera, a la vez una génesis pasiva y una génesis activa, puesto que hay una intención que contiene un deber que es presente a la conciencia, la que se trata, sin embargo, de asumir. Una vez más, contra la sedicente «evidencia» de la definición kantiana de la persona, de lo que se trata es de reconocer a partir de la historicidad concreta de la persona que no hay génesis activa, ligada a la autodeterminación del sujeto, sin una génesis pasiva ligada a toda una herencia que contiene una idea normativa. Para el pensamiento cristiano, la vocación es lo que el hombre recibe en el momento de la creación, que no desaparece con el pecado, pero que supone un consentimiento, incluso si este consentimiento es ya un efecto de la gracia. En esto también reencontramos los dos caracteres de la creatura, relación y nada, en la medida en que comprenderse como persona es querer un fin interpersonal en la conciencia de su deuda infinita en tanto que heredera. No se deviene una persona más que descubriendo en su vocación el exceso de aquello que uno puede en relación con aquello que uno se da. La persona no es un sujeto vacío que podría devenir del todo en una libertad infinita, sino un ser concreto hecho de historias, y que se abre a sus posibilidades a partir de una tarea que le es confiada por los otros hombres. Ahora bien, no es posible vivir para esta tarea más que en la conciencia de lo que envía, tal es nuestra existencia finita de creatura.

El amor

La última dimensión que conduce a definir la persona como creatura, dando a este término una significación trascendental, es el amor, en la medida en que el amor es incompatible con la definición kantiana de la persona por la autonomía. En efecto, el amor pone en evidencia muy claramente no una actividad en la pasividad, sino más bien una pasividad en la actividad. Y esto parece definir la génesis personal, pues la persona es primeramente quien sabe dejar manifestarse lo que la excede, y que sabe responder sin hacerse el juez, la medida, de aquello que se da. Mientras que el «sujeto» es lo que se pone él mismo como «yo» hasta en su vida pasiva, la persona vive del reencuentro siempre inesperado del mundo. Ahora bien, jamás es el «yo» quien ama, y el «yo te amo» es siempre una palabra inauténtica, pues el amor en sí no es lo que uno produce, y es una

respuesta anterior al «yo» en una vocación recibida. Por esto mismo, en el amor la persona se descubre experimentalmente con la prueba de la alteridad que destituye el «sí» producido por el «yo»: no hay extranjería más grande en uno que aquella de amar. De esta manera, como lo ha explicado tan bien la filosofía medieval, hay un lazo esencial entre la persona y el amor, pues la persona es primeramente una subjetividad herida, finita, pasiva, frágil y humilde, que en esta debilidad puede recibir la fuerza de acoger al prójimo. En el amor, el individuo deviene una persona no porque él se afirma, sino porque es primeramente expuesto a la presencia desnuda del otro, pues es esa fragilidad y esa humildad lo que le da un rostro, es decir un «ser-vuelto-hacia-otro», permitiéndole saber no aquello que él es, sino «quién» es en su respuesta al «¿quién eres tú?» de su prójimo y del mundo de la vida.

Si ninguna persona humana puede realizar plenamente el amor en sí misma, el hombre, sin embargo, sólo deviene él mismo al restituir el amor substancial en él; lo que significa devenir una creatura. Para esto, es necesario comprender el amor como un sentimiento subjetivo y así ver en él una capacidad de abrir un espacio de revelación de la alteridad. Dicho de otro modo, el amor es el modo de ser fuera de sí que es propio a la persona. Y es esta trascendencia en la pasividad lo que salva del encerramiento en el «yo». Así, el amor no es una cualidad que vendría a agregarse a la persona, sino la persona misma comprendida como creatura; lo que constituye nuestra consistencia y que sin embargo no es una capacidad *a priori*, puesto que nace del reencuentro mismo. La persona amante es, entonces, aquella que consiente en perder toda forma para amar al prójimo por él mismo, con lo que el amor es a la vez una pasión y una elección racional. Ahora bien, amar al prójimo por él mismo no es solamente considerarlo como un fin en sí: pasando del respeto al amor, se pasa del reconocimiento del valor absoluto de cada persona, y de la igualdad absoluta en dignidad de todas las personas, al reconocimiento que el otro hombre es inimaginable, incomparable, que no se asemeja a ningún otro. Y este carácter incomparable fundado en la unicidad absoluta del prójimo funda una igualdad demasiado más esencial entre los hombres, por cuanto ella no emerge ya del todo de la común pertenencia a una misma especie. El amor funda a la persona amada como la persona amante, pues funda una comunidad totalmente distinta que la comunidad de esencia; funda una comunión de personas de la cual la comunión de los santos es el modelo inteligible. La persona amada es aquella que aparece como más

allá de toda definición en la luz de lo que ella aporta de única a la belleza y a la realización del mundo: incomprendible, ella es quien me pone en movimiento, quien me hace ser, pues requiere mi propio proceso de personalización. Desde entonces, si el «auto-mantenerse», la subsistencia, es un carácter fundamental de la persona, esta «mantención» no debe ser inmediatamente comprendida como una auto-legislación de un yo trascendental, pues ella es al mismo tiempo una mantención por otro, como lo ha enseñado la teología trinitaria desde el siglo segundo. La persona como creatura se manifiesta en el amor, pues el amor es el acto por el cual ella renuncia a ser verídica por ella sola, para encontrar en la relación el lugar de su ser verdadero. Amar, para la persona, es realizar su esencia responsable. Aquel que permanece agarrado sólo a sí mismo termina por caer en el vacío de su propia existencia. Y, contrariamente a la definición kantiana de la persona, la dimensión del amor conduce justamente a comprender que la libertad de la persona no es infinita, pues ella no se funda totalmente y no se realiza únicamente por ella misma. El amor hace la persona y, de esta manera, pone en evidencia que la libertad finita de la persona consiste en recibirse de lo que ella no es. Y es por esto que su fin no está en ella, incluso idealmente, sino que más allá de ella: es en este sentido que, como padre, soy mi hijo.

Resumen: El artículo de Emmanuel Housset implica un esfuerzo de rehabilitación del concepto «persona» para la filosofía contemporánea y la fenomenología. Para ello el autor busca mostrar cómo poco a poco «persona» tomó otra significación que la de «personaje» o sujeto de derecho. Es en autores como san Agustín y santo Tomás de Aquino que se halla un acceso diferente que pone el énfasis más bien en su carácter relacional y responsivo de la persona, antes que en su dimensión autónoma y autotélica. Tal dimensión aparece, según Housset, junto con la idea de persona como creatura y en oposición a la de individuo racional dueño de sí. La dimensión afectiva, la personalidad despertada por las diversas figuras de la alteridad son algunas de las dimensiones de la persona que examina el autor a partir del examen de la carne, las pasiones, la memoria, la historicidad y el amor alteridad.

Palabras clave: persona como creatura, relación, responsividad, alteridad, vocación.

Abstract: Emmanuel Housset's paper is an effort to revitalize the concept of 'person' for contemporary philosophy and phenomenology. To this end the author looks to show how little by little the understanding of 'person' took on a different meaning to that of 'character' or «right bearing individual». It is in authors such as St. Augustine and St. Thomas Aquinas that a different approach is found, one that puts emphasis on the relational and responsive character of a person, rather than on the autonomous and autotelic dimension. According to Housset, such a dimension appears together with the idea of the person as a creation, and in opposition to the idea of the rational individual that is his own master. The emotional dimension and the personality that is awoken by the many figures of alterity are some of the dimensions of the person that the author analyzes, based on examining the flesh, passions, memory, historicity and love.

Key words: person as a creation, relation, responsivity, alterity, vocation.