

Capítulo VIII : unidad replanteada por superación de la ontología	Titulo
Dussel, Enrique - Autor/a	Autor(es)
El dualismo en la antropología de la cristiandad	En:
Buenos Aires	Lugar
Editorial Guadalupe	Editorial/Editor
1974	Fecha
	Colección
Antropología; Religión; Filosofía; Historia; Metafísica;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120130114110/10cap8.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



CAPITULO VIII

UNIDAD REPLANTEADA POR SUPERACION DE LA ONTOLOGIA

En el Antiguo y Nuevo Testamento, como hemos podido ver (§ 10-12), el hombre era todavía considerado unitariamente. Es el tiempo originario y olvidado. La antropología cristiana debe retornar a su origen para recuperar la unidad perdida, para liberarse de la trampa del dualismo en la que cayera la cristiandad muy tempranamente, en el lejano siglo II de la Era cristiana, en el Imperio romano-helenístico, cuestión de gran interés en América latina, por ser el único continente cultural del Tercer Mundo que fue gestado por una cristiandad, la "Nueva cristiandad de las Indias", al decir de Toribio de Mogrovejo en 1583.

La comprensión del hombre en el nivel del Antiguo y Nuevo Testamento no ha sido tematizada en definitiva filosóficamente; se trata de relatos o descripciones de situaciones existenciales de la vida cotidiana, en el *mundo*, momento pre-filosófico que fue posteriormente distorsionado cuando fue pensado o tematizado con las categorías o el instrumental que poseyeron los cristianos desde el siglo II, primeramente procedente del platonismo medio, después del neoplatonismo y, por último, de un aristotelismo desvirtuado en sus fundamentos. Pretender tematizar adecuadamente una antropología cristiana exige un saber volver a situarse existencialmente en el mundo originario, previo a la separación del hombre en cuerpo-alma. Es necesario volver críticamente a la ingenuidad primitiva y recuperar existencialmente lo que era lo obvio para los hebreo-cristianos. Es necesario una ascesis cultural, un cumplir con la consigna de Kierkegaard, que, rebelándose contra la descomposición de la cristiandad, del racionalismo y el idealismo,

exasperado ante el sistematismo hegeliano, exclamó: "A fuer de conocimientos se olvida qué es lo que es existir. No se ha olvidado sólo lo que es existir religiosamente, sino aun humanamente" (1). El angustiado luterano danés exige un saber situarse como una "desnuda existencia ante Dios" (2).

Es necesario desnudarnos de la milenaria tradición de la cristiandad en la que el dualismo reinó casi incuestionablemente. Es necesario volver a las simples descripciones escriturísticas para recuperar la perspectiva originaria.

1. *La antropología desde la ontología*

§ 81. *La ontología fundamental*

A lo largo de este trabajo nos hemos referido muchas veces a una ontología cotidiana, pre-científica o pre-filosófica, a "la evidencias más profundas, las auténticas, que son aquellas que pasan inadvertidas, aquellas en las que vivimos" (3). Es de esa vida cristiana de donde surgió la filosofía de ese nombre, porque "la filosofía es el formidable intento de decir lo trivial" (4), es "una ontología de la vida cotidiana" (5). Pero en este párrafo nos referimos ya a un momento filosófico como tal, al nivel fundamental. En efecto, la Edad Moderna, no sólo desde Descartes sino originariamente desde el dualismo latino de Tertuliano y, si apuramos las cosas, desde Platón mismo, impuso la prioridad de un alma o, en la modernidad, un yo pensante que funda el mundo; idealista primero y después psicologista, donde el ente es constitutivo por y desde la conciencia humana. De todas maneras el dualismo está en el

(1) *Gesammelte Werke*, t. VI, 1910; p. 321. Cfr. I. Wahl, *Études kierkegaardien-*
nes, París, 1938.

(2) *Diario III* (ed. Brescia, 1948) (cit. I. Wahl).

(3) E. Fink, *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, en "Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía" (Mendoza), t. II, p. 743. El mismo autor, en su trabajo *Sein, Wahrheit, Welt*, Haag, 1958, nos dice, meditando los temas husserlianos, que "in der vorwissenschaftlichen Lebenswelt entspringen die Motive, welche die Wissenschaft auslösen [...]" (pp. 2-3). Cfr. *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, del "XIII Congreso internacional de Filosofía" (México), 1963, en especial el trabajo de L. Landgrebe: "Die Frage nach dem Ursprung der Wissenschaft verlangt also zunächst die Aufklärung des Verhältnisses, in dem die vorwissenschaftliche Lebenswelt zu der durch Wissenschaft interpretierten Welt steht" (ibid., p. 28). El comentario de Enzo Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milán, 1963, puede servir para clarificar esta cuestión.

(4) E. Fink, *Zum Problem*, p. 743.

(5) E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Haag, 1962, describe la tarea "ieiner Ontologie der Lebenswelt" (§ 51, pp. 176 ss.). Llama la atención la analogía de este texto con el de Heidegger que citaremos en la nota 15 de este capítulo VIII: "Wir müssen fest im Auge (Heidegger dice: 'Im-Blick-behalten') behalten, dass der dieser Ontologie eigene Sinn einer apriorischen Wissenschaft (Heidegger: 'Dieses Apriori der Daseinsauslegung') zu dem der Tradition in schroffem Kontrast steht" (p. 177).

origen del idealismo. Cuando un Agustín muestra por su doctrina de la iluminación que las verdades nos vienen dadas directamente en el alma, y no a través del cuerpo que es un condicionante ocasional de algunas ideas que necesitan de los sentidos, se ha puesto la base del idealismo. Descartes será un fruto maduro, Kant la culminación de esta tradición que tiene a Hegel por su último resultado.

En nuestra época en cambio se ha dado la superación del idealismo, aún de tipo husserliano, por un remontarse en la reflexión filosófica al momento fundamental en que todavía no hay distinción de objeto y sujeto. El ser humano en el mundo, en su primigenia condición, no es ni un mero yo o sujeto pensante transparente a sí mismo (y mucho menos su primer objeto), ni una mera "cosa-objeto" de una consideración reductiva. El "ser-en-el-mundo" del hombre ⁽⁶⁾ es previo a esta distinción. La filosofía como quehacer fundamental del hombre, como "discurso" (discurrir de un *lógos* primeramente comprensivo) del hombre, necesita suponer el discernimiento del ser del hombre en el mundo como condición de su propio ejercicio, o de su ejercicio inicial, fundamental. No se crea que el hombre sería aquí un *sujeto* pensante. Es mucho más que eso, es un ente en el mundo en el que el ser de los entes se le aparece como tal. El hombre es el único ente que comprende el ser ⁽⁷⁾ de los entes, el único que entiende la realidad en cuanto tal. Aunque las cosas, las realidades físicas, astronómicas, vivientes, animales, estén *antes* que el hombre, con esa anterioridad física, nada impide que el hombre sea *previo* a la constitución del *mundo* ⁽⁸⁾. Es bien sabido que el hombre está

(6) Husserl, el maestro de Heidegger, planteó antes (aunque el texto que citamos es posterior a *Ser y Tiempo*) la cuestión del tiempo: "Das natürliche Leben charakterisiert sich nun als naiv geradehin in der Welt Hineinleben, in die Welt, die als universaler Horizont immerfort in gewisser Weise bewusst da ist, aber dabei nicht thematisch ist" (*Die Krisis des europäischen Menschentums*, en *Husserliana* VI, Haag, 1962, p. 327). Para un estudio de la cuestión en Heidegger, ver en *Ser y Tiempo*, § 12-13, e igualmente § 14-24. Cuando hablemos de "mundo" nos referiremos al tercer sentido de esta palabra que Heidegger da en el § 14: "Mundo... como aquello en que un *Da-sein* fáctico, en cuanto es *este Da-sein vive*" (ed. Tübingen, 1963, p. 65; ed. Gaos, México, 1968, p. 78). La totalidad de los entes le llamamos en cambio cosmos. El hombre hace del *cosmos* un *mundo*.

(7) El término "comprender" en castellano traduce el *noeîn* griego y el *verstehen* alemán. La *Seinsverständnis* puede estudiarse desde el antiguo "pues es lo mismo el comprender (*noeîn*) y el ser (*eînai*)" de Parménides (*Fragmento B 3*; ed. Diels, 1964. t. I, p. 231), o "el alma es en cierta manera todas las cosas (*pánta*)" de Aristóteles (*Peri psyjês* III, 8; 431 b 21), o "el intelecto y lo inteligible en acto son idénticos" (*In Metaph.*, Proemium) de Tomás de Aquino, o "si no se realizara esta comprensión del ser (*das Verstehen von Sein*), el hombre no podría ser nunca el ente que es, aunque tuviera muchas admirables facultades" al decir de Heidegger (*Kant und das Problem der Metaphysik*, § 41; ed. Frankfurt, 1965, p. 205).

(8) "Ese carácter que la subjetividad tiene en cuanto determinable de un modo material por condiciones o agentes materiales es lo que puede ser denominado su *fundamento*, su condición de cosa o *cuasi-cosa*" (Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1957, p. 66). En cuanto "cosa" el hombre viene después de muchos otros entes por la evolución biológica. Está *después* de ellos. Pero como *comprensor* ¿del ser y por lo tanto *conformador* de un mundo está *antes* que éste. "Mundo" inten-

sobre la tierra desde hace algo más de dos millones de años, sin embargo, ese *mundo* que el hombre es no existía antes del hombre; no era un *mundo*, sino sólo un *medio estímulo* en el mejor de los casos, para los animales, o una *nada* de *significación* para los restantes entes. El cosmos sin el hombre sólo era como una totalidad cósmica sin luz, opaca a sí misma, la noche oscura de la realidad en su totalidad; una mera *sistencia* (simplemente "estaban"), pero no una *ex-sistencia* (ese estar *fuera* de sí por la trascendencia del comprender, la posibilidad más radical del "salir de sí").

Si la filosofía existe es porque existe el que la ejerce: el hombre. Si el mundo es mundo, y no un mero conglomerado de cosas reguladas por leyes necesarias sin "sentido", es porque *ex-siste* el hombre. El hombre es el *lugar* de la filosofía porque es el único ente que se trasciende; porque se traciende (es un *Uebermensch* al decir de Nietzsche) ⁽⁹⁾ las cosas son elevadas a formar parte de un mundo. El hombre o el ser-que-tiene-mundo es, adecuadamente, el objeto de una antropología filosófica o, de otro modo, de una ciencia que se ocupa de develar el ser del hombre. Este punto de partida de toda filosofía, introducción a la filosofía ⁽¹⁰⁾, ontología fundamental ⁽¹¹⁾, se ocupará de esta tarea originaria.

cional no debe confundírsele con "cosmos" real, sobre el cual el "mundo" se despliega

(9) "El hombre es como una cuerda que pende entre el animal y el hombre que se trasciende (Uebermensch), una cuerda sobre un abismo" (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Stuttgart, 1962, p. 8). La noción de "super-hombre" ha desfigurado el pensamiento profundo del gran profesor de Basilea. Para una reflexión contemporánea de esta cuestión véase Jolif, *Comprendre l'homme*, cit. supra, pp. 57-55.: "Lo humano no es humano sino a condición de ser un pasaje-hacia (Uebermensch, *sobre-hombre* en el sentido dado por Nietzsche); si el hombre se cierra sobre sí mismo o quiere simplemente ser humano, demasiado humano (*das Allzumenschliche*) caerá irremediabilmente en lo inhumano" (p. 81).

(10) El libro citado de Jolif tiene como subtítulo: *Introducción a una antropología filosófica*. Es a nuestro conocimiento el primer autor que, explícitamente, muestra como la ontología fundamental es introducción a la filosofía y antropología filosófica: "La introducción a la filosofía no es nada más que la accesión al ámbito de la trascendencia" (p. 75), por ello "en una reflexión sobre la esencia de la filosofía se revela la importancia primordial de la antropología, que interviene como un momento constitutivo de esta esencia" (p. 93). "La antropología filosófica analiza la forma, la estructura de toda experiencia humana, y por ello constituye las normas, sobre las cuales podrán edificarse las ciencias humanas" (p. 126). Cfr. s. Strasser, *Phénoménologie et Sciences de l'homme, vers un nouvel esprit scientifique*, Lovaina, 1967.

(11) Al comienzo de su carrera filosófica (antes de 1930), Heidegger se preguntó durante años sobre la "*Fundamentalontologie als Gründung der Metaphysik*" (cap. III de la obra de O. Pöggeler, *Ver Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen, 1963, pp. 46 ss.; ver este mismo tema en W. Richardson, *Heidegger, Through phenomenology to thought*, Haag, 1963, y en M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, Madrid, 1967). En esto ocupó *Ser y Tiempo*, *Kant y el problema de la metafísica*, *La esencia del fundamento* y en la lección central de *¿Qué es la metafísica?* En este párrafo y en el siguiente nos referimos a estas obras (cuando hablamos de ontología fundamental o estructura ontológica). ¿Ha quedado superada esta etapa por la *Verwindung der Metaphysik* (superación de la metafísica) que se habría producido en el Heidegger posterior? El "segundo Heidegger" no ha negado lo pensado anteriormente, sino radicalizado. En *Ueber den Humanismus* (Frankfurt, 1946), representativa de esta etapa, nuestro autor dice que "lo

Heidegger niega entonces un tratamiento meramente óntico o cósmico del hombre, tal como lo ha hecho una antropología filosófica tradicional: Los orígenes decisivos de la antropología tradicional, la definición griega y el hilo conductor teológico, indican que por el afán de obtener una definición de la esencia del *ente hombre*, permanece olvidada la cuestión del ser" (12).

La ontología fundamental de la, que hablamos o antropología filosófica ("primer" nivel) no puede desentenderse de la cuestión del ser porque, como veremos, la descripción primera del hombre incluye la referencia del hombre al ser. La consideración del ente-hombre, que debe incluirse en una ontología, es objeto de una ontología regional o especial, posterior al tratamiento de la *ontología fundamental*. Esta posición es afirmada nuevamente en *Kant und das Problem des Metaphysik*, cuando introduciendo el § 42, explica: "Ninguna antropología que entienda su propia problemática y sus supuestos, puede tener la pretensión de desarrollar siquiera el problema de una fundamentación de la ontología, y menos aún de realizarla" (13).

Es decir, "la ontología fundamental" sería la primera etapa de todo pensar, la introducción a la filosofía, lo supuesto por una antropología filosófica.

De hecho, la llamada "ontología fundamental" es la primaria consideración del ente donde se revela el ser de los entes, del hombre como el lugar donde se constituye un mundo, donde las cosas alcanzan el nivel de realidades en cuanto tales.

Esa ontología fundamental es el "primer" capítulo de una antropología filosófica bien comprendida. El develamiento de lo que el hombre sea *fundamentalmente* es la introducción a la filosofía, es la puerta ancha que da directamente al corazón de toda la filosofía, el fundamento, el meollo vertebral de todo el pensar humano.

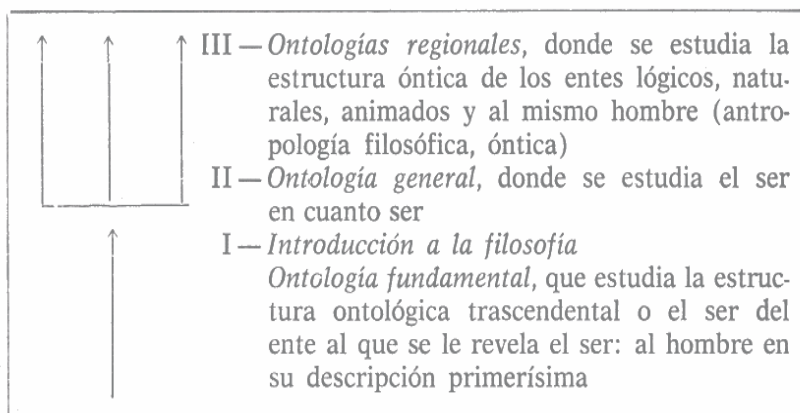
Valga, entonces, a modo de aproximación, el siguiente esquema del *ordo cognoscendi*:

que es anterior que todo es el ser (*Sein*). El pensar cumple acabadamente la relación del ser con la esencia del hombre" (p. 5). Heidegger se detiene ahora casi exclusivamente en el momento radical de la estructura ontológica: "el pensar (comprender) el ser". Descubre los equívocos del lenguaje metafísico y ontológico pero no lo rechaza palmariamente. En la "tercera etapa" (*Gelassenheit*, Tübingen, 1959, sería la obra más representativa de esta época), comienza a esbozarse una nueva estructura ontológica o de "existenciales" de mayor radicalidad aún: el mundo deja el lugar al *Ereignis*, y aparecen *Instiindigkeit, Gelassenheit, Warten, Unterwegs, Edelmut, Langmut, Bedingnis, Vergebenis*, que, como dice E. Landolt "sono le nuove categorie esistenziali" (*Heideggeriana*, I, Milán, 1967, p. 16). La hermenéutica es llamada ahora *Erörterung*, es decir, una interpretación que busca el ámbito (*Ori*) desde su origen (*Er, ex*), desde el ser. Por ello podemos usar la primera terminología heideggeriana sin reticencias, porque no ha habido cambio fundamental.

(12) *Ser y Tiempo* § 10 (ed. alemana, p. 49; ed. cast., p. 61). Heidegger critica aquí una definición cosificada de *lógos* en la definición del hombre como "animal racional", pero no niega esta descripción si se recupera el sentido originario de la palabra *lógos* como comprender, hablar, colegir.

(13) Ed. alemana, p. 208; ed. cast., p. 192

11-TRES NIVELES DE FUNDAMENTALIDAD



Esto significa un retornar dialécticamente al fundamento, superar el dualismo por su punto de partida, volver al hombre mismo que piensa, que filosofa, que puede representarse dualmente. Ese hombre, sin embargo, es uno, y debemos saber tematizarlo en su unidad, multifacética, es verdad, pero unidad fundamental.

§ 82. *La estructura ontológica*

A. de Waelhens nos habla de una “estructura ontológica”⁽¹⁴⁾, que recuerda a la terminología ya usada por el mismo Heidegger cuando nos dice: “La analítica existencial (*existenziale*) [...] (es) un poner en libertad en el *hombre* una estructura fundamental (*Fundamentalstruktur*): el ser-en-el-mundo. Este *apriori* de la hermenéutica del *hombre* no es una determinación por composición de varios trozos dispersos, sino una estructura originaria y permanente como *totalidad* [...] Manteniendo permanentemente fijo ante la mirada el *Todo*, previo siempre, de esta estructura, hay que destacar fenoménicamente algunos elementos”⁽¹⁵⁾.

De lo que se trata es de una estructura unitaria de notas, en orden constructo⁽¹⁶⁾, que constituyen un círculo, ya que cada una se funda en otra y se cierra la cadena pudiéndose,

(14) *La philosophie et les expériences naturelles*, ed. cit., p. 168. Sobre la comprensión del ser nos dice De Waelhens en un capítulo dedicado a la cuestión: “La comprensión explícita del ser, con sus diversas vicisitudes, es lo que la ontología tiene en carga elaborar, sobre el fundamento del ser-en-el-mundo natural o espontáneo (o, en la terminología heideggeriana, *inmediato y cotidiano*)” (p. 203).

(15) *Ser y tiempo*, Introd. a la primera parte (p. 41; p. 53). Hablando de esta estructura dice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cd. cit., p. 469: “la existencia no puede tener ningún atributo exterior o contingente... todos los problemas son concéntricos”.

(16) Sobre la significación precisa de una estructura con unidad constructa, donde cada elemento forma como parte de un círculo y se apoya en todos los elementos y viceversa, cfr. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 289-293.

al fin, comenzar por cualquiera. Sin embargo, entre todas las notas o existenciaros hay uno que se encuentra como en su centro, para seguir usando la metáfora del círculo. Esa nota que define al hombre, que describe lo que le es esencial, radicalísimo, es la posibilidad de *comprender el ser*, de captar el ser como horizonte. En tomo a esto se anudan indisolublemente todas las demás notas, todos los demás existenciaros: la animidad o espiritualidad, la temporalidad, la corporalidad, la intersubjetividad, etcétera. Si la *comprensión del ser* es como el centro del círculo, el *ser-en-el-mundo* es como la circunferencia misma o estructura fundamental donde cobra sentido todo existenciaro. La comprensión del ser es la luz misma; el *mundo* es lo primeramente iluminado; el *ser-en* es el existenciaro condicionante de todos los demás. "En estos análisis se trata de ver una estructura original del ser del hombre con arreglo al contenido fenoménico de la cual tienen que articularse los conceptos referentes al ser y la cual es fundamentalmente inapresable con las categorías ontológicas tradicionales" (17).

El dualismo tradicional, tal como lo hemos visto evolucionar en toda esta obra, depende de categorías interpretativas lógico-analíticas, tales como género, especie y diferencia, "cuerpo" y "alma", "forma" y "materia", "substancia" y "accidente", etcetera.

Al dualismo se le ha pasado desapercibido que el hombre, en su existencia cotidiana y obvia, *es* su cuerpo en un mundo. Nuestro "cuerpo" nos es absolutamente transparente. Sólo, cuando enfermamos, cuando nos herimos, cuando *sentimos* que tenemos "algo" que es un cuerpo, nos distanciamos de él, lo consideramos como "desde dentro". Cuando nuestro corazón late normalmente no tenemos conciencia que lo tenemos; cuando somos enfermos cardíacos cobramos conciencia cotidiana de ese órgano que ahora pareciera "extraño" a un íntimo yo (18). De esta experiencia "segunda" aparece todo un análisis del cuerpo *objetivo*, en un espacio *objetivo* o geométrico. Igualmente la "interioridad" se transforma en un alma substancial, que opera sobre el cuerpo como un "otro" de mismidad interior. En verdad, corporalidad, espiritualidad o animidad, son dos notas o existenciaros de la estructura ontológica unitaria que es el hombre. Dos notas entre tantas, aunque cierta-

(17) *Ser y tiempo*, § 12 (p 54.55; p. 67).

(18) "La conciencia descubre en particular durante la enfermedad, una resistencia del cuerpo propio. Puesto que una herida en los ojos basta para suprimir la visión, es que vemos entonces *a través del cuerpo*. Puesto que una enfermedad basta para modificar el mundo fenoménico, es entonces que el cuerpo hace pantalla entre nosotros y las cosas" (M. Merleau-Ponty, *La structure de comportement*, París, 1960, p. 204). En las *Conclusiones generales*, § 86 de este trabajo volveremos a plantear la cuestión en la doctrina del gran fenomenólogo francés.

mente esenciales, en cuanto forman parte de la estructura constitutiva del ser humano.

Pero aun en la doctrina hilemorfista mal comprendida se deja ver un cierto dualismo. "No hay nada real que no sea mezcla de estas dos realidades, forma y materia, cuya oposición es absoluta. Ninguna de las dos se reduce a la otra; la forma no crea la materia, la materia no saca de sí la forma. Sólo donde ambas interfieren surge lo real" (19). En efecto, la forma y la materia suponen todo un sentido del ser, como permanencia y presencia, y tienden a explicar el movimiento y la pluralidad de entes. La materia es un no-ser-todavía, pero que de algún modo *es*. Lo que está a la base es una física que quiere explicar la estructura de los vivientes. La forma sólo se aplica realmente a los seres vivos. La forma substancial de una piedra (mero conglomerado) no está en cuestión; menos aún la forma de un utensilio o instrumento que se funda sobre la forma de las substancias que lo componen. La noción de forma y materia pueden ser sin embargo replanteadas en una filosofía que tenga en cuenta la biología y la física contemporánea: la estructura esencial viviente (que aparece como estructura ontológica de existenciales en el caso del hombre) constituye una unidad sustantiva que asume las substancias tales como el hierro, el magnesio, el azúcar), que ocupando el lugar de la materia, son asumidas en un orden de otro tipo. Es decir, la estructura sustantiva atómica o macromolecular (existentes como tales por su origen) es asumida en un orden superior o sustantivo viviente, esta unidad sustantiva (¿for-roa?) es la totalidad de notas esenciales y existenciales (corporalidad, sensibilidad, animidad, temporalidad, etc.). No podemos detenernos en la cuestión, pero una radical unidad del hombre exige realizar una crítica en sus fundamentos a la doctrina de la forma y materia. La interpretación lógico-analítica debe reemplazarse por una descripción existencial, un análisis de los existenciales, una delimitación fenoménica. Esta descripción se acerca mucho más al ser del hombre.

El análisis existencial da cuenta de la estructura ontológica Fundamental, *apriori* del existir humano, punto de partida de

(19) Heimsoeth. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. ed. cit., p. 37. La crítica de X. Zubiri al hilemorfismo, después de haber planteado la cuestión en los seres inorgánicos nos dice: "La cosa es más clara aún en los seres vivos. Su sustantividad no coincide ni formal ni materialmente con la sustancialidad. Un organismo no es una sustancia; tiene muchas sustancias y sustancias renovables; mientras que no tiene sino una sola sustantividad, siempre la misma. La esencia de un ser vivo es una estructura [...]" (*Sobre la esencia*, p. 513). Una molécula de azúcar en un frasco tiene una cierta sustancialidad, en el vocabulario de Zubiri, pero al formar parte de un organismo, sin perder su sustancialidad, es incorporada a una unidad sustantiva del organismo viviente. Para una re-interpretación ontológica de las nociones de *forma*, *materia*, *ente-léjeia*, *hyle*, etc., considérense los análisis de Martin Heidegger en su recientemente editada obra *La noción de fysis en Aristóteles* (en su obra *Wegmarken*, Frankfurt, 1967).

toda posible descripción de algo en el hombre. El análisis de esta estructura ontológica es la ontología fundamental. Corporalidad y animidad o espiritualidad vienen a reemplazar en el plano ontológico al antiguo análisis lógico-analítico del cuerpo y alma. La ontología fundamental en vez de dirigirse a un ente objetivo cuerpo-alma que se llama hombre, vuelve su mirada a una estructura ontológica que se está dando, que se está ejerciendo, que *está siendo* por sí mismo, por ese ente que se propone filosofar: el hombre. Este volverse sobre sí, pero no ya como introspección psicológica, no ya como sujeto del idealismo, sino para comprenderse *siendo en un mundo*, ese cambio de perspectiva o retrotracción del punto de partida es lo que se llama "retorno al fundamento" en su sentido ontológico. No tendré ante mí "un cuerpo" (el *Körper* que estudia el científico o el médico) sino que consideraré al "cuerpo que soy", "mi cuerpo" (*Leib* de Husserl) ⁽²⁰⁾.

Con esta hipótesis podría ahora volverse el historiador de la filosofía al pasado, y no sería difícil encontrar ya planteada la estructura ontológica y aún los primeros pasos fundamentales del análisis existencial del ser del hombre. En el mismo Aristóteles, se han dado ya las líneas generales de ese meollo sobre el cual se fundará toda filosofía posible. Hay en él toda una ontología fundamental. Heidegger lo ha indicado con toda claridad ⁽²¹⁾. Esos "radicales fundamentos" de la ontología (*die grundsätzlichen Fundamente [...] in der Ontologie des Aristoteles*) fueron dados en sus análisis sobre el *noûs* en el *Tratado del alma*, sobre el ser en la *Metafísica*. Aristóteles comenzó a marcar las pautas esenciales de un análisis existencial u ontológico, al mostrar que el hombre es el ente que comprende (el *lógos* como *legeîn*: apresar, abarcar, *circum-prender*) el ser. Del mismo modo y aplicando el mismo método

(20) Husserl planteó la cuestión de la diferencia entre *Körper* y *Leib* (por ejemplo *Die Krisis*, ed. cit., § 28, P.; 109: "So sind rein wahrnehmungsmässig Körper und Leib wesentlich unterschieden. Puede consultarse con provecho S. Strasser, *Le problème de l'âme. Études sur l'objet respectif de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique*, Lovaina, 1953

(21) Heidegger al analizar la "preocupación" (*Sorge*) o "cura" indica que tuvo la intención de hacer una interpretación de la antropología agustiniana, es decir griego-cristiana, con la mirada puesta en los radicales fundamentos alcanzados en la Ontología de Aristóteles" (*Ser y Tiempo*, § 42, p. 199, nota 1; p. 219, nota 2). En la *Introducción* de este nuestro trabajo, en el § 4, notas 18 y 19, nos hemos referido a Aristóteles; allí mostrábamos cómo en el Peripatético no es todo "filosofía" a *secas* sino que hay igualmente afirmaciones (que juegan a veces como principios) que tienen origen en la cultura, objeto de *pístis* y por lo tanto mito (en su sentido positivo y auténtico). Esto no niega, de ningún modo que Aristóteles haya analizado y descrito una verdadera ontología fundamental. Pero además de una Ontología edificó toda una filosofía explicativa, y en esto no fue ya sólo una Ontología fundamental universal sino una auténtica filosofía *griega* con todo lo de "epocal" que tiene este término. Del mismo modo cuando en § 47-48 hablamos de los "sentidos" del ser, debe saberse que previo al "sentido" el ser se manifiesta a la comprensión radicalmente todavía sin un "sentido" que le advendrá por la explicación del ser en el mundo (que incluye "Una *expresión* y una elaboración que manifieste una coherencia racionalizada). Esto exigirá futuras explicaciones en otros trabajos.

retrospectivo, podríamos ahora juzgar al dualismo en todo su sentido ontológico. Un San Agustín, por ejemplo, postulando el dualismo, separa el alma del mundo corporal, separa la *mens* de los sentidos del cuerpo. El ser del hombre es un ser en Dios. De Agustín a Descartes o Malebranche sólo hay un paso, y ciertamente se trata de la misma tradición. La comprensión del ser es extramundana, extracorporal. El ser del hombre ha perdido su unidad (*noûs* -ser de las cosas sensibles) para caer en el dualismo (alma + ideas separadas del *cuerpo*). La doctrina de la "iluminación" como fuente del comprender el ser de los entes fuera del cuerpo muestra bien la dicotomía o separación en el ser mismo del hombre.

En Tomás de Aquino, en cambio, como en Aristóteles, hay también una ontología fundamental, una estructura ontológica perfectamente analizada aunque con referencia a otras cuestiones. Nunca fue descripta esta ontología en cuanto tal. Pero está explícitamente tratada en ocasión de otras cuestiones. Véase qué clara conciencia tiene Tomás de que el dualismo se expresa por un modo de comprender el ser fuera del cuerpo: "Según la opinión de Platón, no hay ninguna necesidad de un intelecto agente que actualice lo inteligible en cuanto tal [...]. Pues Platón propuso que las formas de las cosas naturales pueden subsistir sin materia, y que por ello son inteligibles en acto" (22).

El presupuesto del dualismo consiste en que no hay otro modo de conocer o comprender el ser que por directa captación, por el alma, de las ideas (en Platón como reminiscencia, en Agustín como iluminación, en Descartes como ideas innatas). El Aquinate apoyándose en Aristóteles, pero radicalizando la doctrina del peripatético, hace del intelecto agente una dimensión del hombre que constituye un mundo: " Aristóteles no propuso que las formas de las cosas naturales subsisten sin materia; la forma, sin embargo, existente en la materia no es inteligible en acto [...] Por ello es necesario proponer una virtud intelectual, que constituya a lo inteligible en acto [...] Esto nos lleva a postular un intelecto agente" (23). Este "intelecto agente, del cual habla el Filósofo (24), es algo del alma" (25). Por otra parte, etimológicamente, "el término de intelecto se ha usado aquí por el hecho de que es un conocer lo íntimo de la cosa (*intima rei*); pues entender (*intelligere*) es como un colegir dentro (*intus legere*)" (26).

(22) *S. Th.* 1. q. 79, a. 3, c.

(23) *Ibid* ...

(24) El Aquinate critica a Averroes, pero al mismo tiempo cierra la puerta a la posible interpretación de la doctrina aristotélica del "intelecto agente" como único intelecto separado.

(25) *S. Th.* 1. q. 79, a. 4, c.

(26) *De Veritate* q. 1, a. 12, resp.

Existe entonces una correlación estricta entre el ser del hombre, su intelecto agente, y el ser, lo más íntimo de las cosas. La comprensión del ser es la unidad trascendental del hombre y el mundo, del comprender del intelecto y el ser de las cosas vista por dentro. Este *intus legere* es un develar lo oculto. Develar lo oculto es justamente la verdad. "Verdadero es aquello que es, aquello que se dice ser de algo que es" (27). El hombre es hombre-porque participa de esta *lumen intellectuale* (28) que le permite perforar las cosas hasta su esencia, hasta su ser. Esa nota o existencial, ese comprender del hombre es fruto del intelecto agente. "El intelecto agente es a lo comprendido, como la luz a lo visto [...]. Por esto Aristóteles asimiló el intelecto a la luz" (29). Esta rápida sucesión de textos los hemos indicado sólo a manera de remota aproximación, para sugerir cómo efectivamente existe un análisis existencial del meollo ontológico fundamental en el pensamiento de Tomás.

En efecto. Las cosas son patentes al hombre, son *fainónomenon*, "lo que se muestra en sí mismo" (30). *Fainón*, de donde viene *fainónomenon* (en castellano "fenómeno"), deriva de *fōs* (en griego significa "luz"). Las cosas en tanto fenómeno son "la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz (*ans Licht*)" (32). Por su parte Aristóteles había definido al hombre como "un animal que tiene *lógos*" (32), este *lógos* es una facultad comprensiva y *apotántica* o expresiva. Es decir, *lógos* indica primero un "comprender" (*circum-prendere*) las cosas en lo que son, su ser; y, después, *lógos* es un "expresar" el ser de las cosas. Ese comprender, y después ese expresar, lo que de las cosas se muestra, su ser, es la fenómeno-logía, "es un permitir ver lo que se muestra", es una tarea de verdad, en cuanto que verdad es develación del ser de las cosas (33).

El hombre, porque posee un *noûs* (*intellectus agens* al fin) que comprende el ser, ilumina al cosmos de entes; los devela en lo más íntimo de sí mismos (*intima rei*); lee, colige, comprende dentro de ellos (*intus legere*) y extrae su ser. Esta relación trascendental del *intelecto agente-ser* es la *luz natural* que constituye el mundo; es el centro de la estructura ontológica de la que venimos hablando; es el fundamento de los fundamentos; es la nota que delimita la esencia del hombre. El "intelecto-ser" constituyen un círculo ("circulum quaedam in

(27) *Ibid.*, a. 1, ad 1.

(28) *S. Th.* I, q. 79, a. 4, c.

(29) *Ibid.* a. 3, ad 2.

(30) M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 7 (p. 28, p. 39).

(31) *Ibid.*...

(32) La traducción latina animal *rationale*, como definición del hombre por género y diferencia destruyó el sentido de la descripción del hombre dada por Aristóteles en lo que éste tiene de esencial: el *lógos* como *legein* o *noein* (*ibid.* § 7, pp. 32-34, pp. 42-45).

(33) M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 7 C (pp. 34-39, pp. 45-49).

activus animae")⁽³⁴⁾, círculo que es centro de irradiación de luz. Desde ese centro la luz ilumina en su contorno, crea un ámbito (*ordo* en latín, *Um-welt* para los alemanes, *jôra* para los griegos). Ese ámbito iluminado es el *mundo*. Ese mundo es donde el hombre habita, es el *pago* inevitable del ser humano, dentro de cuyo horizonte intencional todos los demás existenciales cobran sentido y se pueden ir recortando por el análisis existencial. La corporalidad, la animidad, la temporalidad, la intersubjetividad son existenciaros, notas de un círculo, de una estructura unitaria que es el ser del hombre: estructura ontológica, *apriori* unitario previo a todo dualismo. El dualismo surge, a partir de ese suelo real que es el hombre, desmesurando alguna de sus notas, oponiéndolas, desarticulándolas. "Retorno al fundamento" es un volver al suelo originario; es un saber contemplar al hombre como quien se abre al mundo, originariamente, por comprensión del ser de los entes.

2. De la ontología a la metafísica

§ 83. La noción de persona en la cristiandad

Hemos dicho, a lo largo de este trabajo, que el dualismo de la cristiandad era un dualismo "mitigado". El pensador cristiano, aunque no lo expresaba muchas veces, tenía siempre presente al hombre como *persona*. Esta noción es una invención radical que sirve de punto de partida a la antropología de la cristiandad, y en torno a la cual puede efectuarse una metafísica. La noción de persona era desconocida en el pensar indoeuropeo y griego en particular.

El mismo Agustín decía: "El alma que tiene un cuerpo no constituye dos personas (*duas personas*) sino un solo hombre"⁽³⁵⁾.

Sin embargo, la superación del dualismo es sólo aparente, porque al fin, el alma es la persona, como en la *res cogitans* de Descartes. Un Hugo de San Víctor, siglos después, indica todavía esta identidad de alma y persona: "Dios hizo al hombre de dos substancias (*ex duplici substantia*), de cuerpo en cuanto que materia tomada de la tierra, el alma en cambio la hizo de la nada sin materia [...]". "En cuanto el cuerpo está unido al cuerpo, es una persona con el alma (*una persona cum*

(34) *De Veritate* q. 1, a. 2, resp.

(35) *In Joan, Evang*, XIX, 5, 15 (*PL XXXV*, col. 1553).

anima); pero, sin embargo, el alma tiene de suyo (*ex se*) ser persona, en cuanto que es espíritu racional" (36).

El nivel alma-cuerpo permite todavía el dualismo, el nivel metafísico de la persona se evade del dualismo y exige, al menos, afirmar el ser de la persona a uno de los dos términos: al alma. Hay radicalmente un nivel metafísico del hombre-como persona. Este nivel no existe en el pensamiento griego, incluyendo a Aristóteles.

"Lo individual, que en principio es todo, se reduce de hecho a no ser más que el sujeto portador del universal. y aunque el individuo es lo único que existe, sólo del universal puede decirse que es" (37). El pensamiento griego tiene suma dificultad de dar cuenta de lo individual como tal. Parte siempre del universal, de la Idea, o al menos de la quiddidad (el *tô tí ên ênai*, la *morfê*, el *eîdos* o la *ousía* del libro Z de la *Metafísica* de Aristóteles), y se plantea después cómo es que se encuentra dicho universal *individuado*. De aquí que, para Aristóteles aún, la cosa sea vista como una concreción contingente que puede desaparecer. "Como es imposible que el ser individual reciba una duración sin fin, su supervivencia después de la muerte reposa sobre la supervivencia del *eîdos*; no del *autò*, que muere, sino del *oîon autò* que persiste en la cadena de las generaciones terrestres" (38). "En aquellas cosas cuya substancia no es incorruptible [...] solamente por retorno sobre ellas mismas conservan la necesidad en el *eîdos* (esencia específica)" pero no individualmente (*arithmô*)" (39).

El hombre para Aristóteles muere irremediabilmente como ser individual. Su alma se disuelve con su cuerpo, la forma con la materia. Si algo subsiste sería el *noûs joristós*, pero en este caso dicho *noûs* ni sería humano, ni sería parte del alma. La antropología de la cristiandad afirma en cambio no sólo la pervivencia de la especie, sino la pervivencia de cada individuo en cuanto *persona*. Ante sus ojos el autor del Nuevo Testamento no tiene una idea o especie, sino que se ocupa de personas concretas: de Pedro, Pablo, Jesús de Nazaret. En la cotidianidad del cristianismo primitivo el *primum cognitum* no son estructuras esenciales sino personas individuales *en* un mundo y más allá del mundo. Cuando comiencen a surgir las discusiones de la antropología cristiana, originariamente

(36) *De Sacram*, I, 6, 1 (PL CLXXVI, col. 264), y II, I, 2 (col. 409).

(37) E. Gilson, *L'Etre et l'essence*, París, 1948, pp. 58.59.

(38) E. Rohde; *Psyche*, París, 1928, p. 515. En el mismo Platón la inmortalidad del alma no garantiza la inmortalidad "individual". ya que las Ideas no exigen la subsistencia de la identidad de tal hombre sino del hombre en general (Rohde, *ibid.*, p. 491). Teichmüller nos dice que "lo individual no es eterno y los principios eternos no son individuales" para Platón [*Studien zur Geschichte d. Begriffs Seele* (1874), p. 115]] (cit. Rohde).

(39) Aristóteles, *De generat. et corrup.* II, 11 (338 b, 14-16).

crisológicas como veremos, rápidamente se evidenció la debilidad de la filosofía griega en este nivel metafísico. La noción de persona surgirá lentamente para ocupar un lugar desconocido en la tematización griega ⁽⁴⁰⁾.

En efecto, Arrio, sacerdote de Alejandría ⁽⁴¹⁾, propuso una doctrina que desencadenó la disputa más importante que haya tenido el cristianismo en su historia. Discutiéndose la naturaleza del Verbo se echaron las bases de una antropología nueva.

Para Ireneo de Lyon, "la revelación del Nuevo Testamento consiste en una manifestación del Hijo. Más precisamente, el Hijo mismo es la manifestación visible del Padre, no del Dios único desconocido, sino del Creador de todas las cosas [...]. Lo que los profetas han visto, era, bajo diversos signos, el Verbo encarnado, cuya presencia manifiesta se reservaba sin embargo a los cristianos" ⁽⁴²⁾.

Para Hipólito de Roma, la representación de Dios, de tipo necesariamente antropomórfico, "comporta la imagen de un solo personaje que tiene en sí su pensamiento y su espíritu, puesto que esta representación era sugerida espontáneamente cuando se decía que Cristo era el Verbo encarnado del mismo Dios y que el Don que aportaba a la humanidad era el Espíritu de Dios, principio de conocimiento y vida" ⁽⁴³⁾.

Tertuliano es el primero en el pensamiento latino que aplicó el término persona en la Trinidad, pretendiendo traducir *prósopon*. La persona del tratado *Contra Praxeas* ⁽⁴⁴⁾ es la representación concreta de un individuo más que el poseedor legal de una herencia como se había pretendido.

(40) Como veremos la cuestión de la persona se relacionará desde su origen con la doctrina de la *hypóstasis*. Este término fue usado por Aristóteles (*De coelo* 4) y por Plotino (*Enéada* I, 3); se encuentra en el Nuevo Testamento (*Hebreos* 1, 3; *II Corintos* 9, 4, etc.), y en la versión de los LXX del Antiguo Testamento (*Salmo* 38, 6; 68, 3; 88, 48; *Jeremias* 23, 18, etc.). Puede verse además en Taciano, *Adv. graec.* 5; Orígenes, *Contra Celsum* I, 3) (*PG* XI, col. 700). Sobre la persona, de la; bibliografía existente puede consultarse nuestro artículo *La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica*, en "Sapientia" (Buenos Aires) XXII (1967), pp. 101-126. *Cfr.* V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius*, Paderborn, 1935; A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire*, París, 1956; C. Braun, *Der Begriff Person in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation*, Mainz, 1876; J. de Gellinck, *L'histoire de personne et d'hypostasis*, en "Hommage à M. Wulf", pp. 111-127; Michel en el artículo *hypostasis* del *DTC* VIII (1922), col. 369-437, 490-510. Debemos agradecer al profesor Hadot de *l'Ecole des Hautes Études* de la Universidad de París por las indicaciones que nos diera oportunamente.

(41) Murió en 336. Sobre la crisis trinitaria, además de las historias de la Iglesia, debe consultarse: Jules Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité, des origines au Concile de Nicée*, París, 1927-1928, t. I-II; Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, París, 1898.1892, t. I-II; I. Franzelin, *Tractatus de Deo Trino secundum personas*, Roma, 1881. Para una bibliografía más actualizada. *cfr.* Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, París, 1963, pp. 295-299.

(42) A. Houssiau. *La christologie de Saint Irénée*, Lovaina, 1955, p. 250.

(43) Pierre Nautin, *Hyppolite contre les Hérésies*, París, 1949, p. 201.

(44) En el capítulo VII. *Cfr.* G. L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*,

No sin significar un cierto proceso de "cosificación", Orígenes, dirá que "el Padre y el Hijo son dos *hypóstaseis* ([...] dos cosas (*prágmata*) en *hypóstasis*" (45).

Por influencia del gnosticismo, y después del neoplatonismo, no podía evitarse la grave cuestión de la relación entre las diversas *hypóstasis* en Dios. Tanto en unos como en otros existía toda una jerarquía de *ousíais* o *hypóstasis*. En Plotino había tres: el Uno, del cual emanaba el *Lógos*, y por último el Alma universal del mundo. Sólo la primera *ousía* era inengendrada. El monarquismo de Sabelius, de inspiración judaizante, defendía la unidad de Dios relegando a las tres personas al solo hecho de ser modos de la Unica divinidad. Contra esto se levantó Pablo de Samosatos que pretendió salvar la autonomía de la persona del Hijo, pero relegándolo como una virtud divina subordinada al Padre aunque poseyendo la misma substancia (*homoousios*). En el 268, el sínodo de Antioquía condenaba la doctrina de Pablo y prohibía usar dicha noción (46).

En la misma Antioquía enseñó Luciano, que tuvo como discípulo a Arrio, quien sin lugar a dudas conoció la condena del *homoousios* de Pablo de Samosatos. Por ello, defendió que el *Lógos* no era "de la misma substancia" del Padre, sino que fue creado por él: "El Hijo, decía Arrio, tiene su substancia del no-ente" (47).

Aunque el Concilio de Nicea condenó esta fórmula en el 325, persistió sin embargo el equívoco entre *ousía*, *fýsis*, *hypóstasis*, que tan pronto significaban la esencia, la substancia o las personas en Dios.

Por exigencias teológicas de precisión, las nociones se fueron clarificando: en Nicea primero, pero más expresamente en Constantinopla, en 381, se define que el Hijo es consubstancial al Padre (*homoousion tô Patri*) (48); posición que será confirmada en el 431 en el Concilio de *Efeso* (49). En Efeso se agrega además que en Jesucristo existe "unidad de *hypóstasis*" (*hénosis kath' hypóstasin*), entendiendo por *hypóstasis* la substancia del *Lógos* (50). En esto triunfaba la tendencia alejandrina, es decir, la tradición de Atanasio y Cirilo. La *fýsis* y la

París, 1955, pp. 143-146. *Prosopon* "era una expresión ni técnica ni metafísica, que definía las formas o persona" permanentes y objetivas por medio de las cuales la divinidad se presenta a la vez a la visión del hombre ya la propia conciencia divina" (*ibid.*, p. 146).

(45) *Contra Celsum* VIII, 12. Para el autor nombrado, Prestige, esto ya significa una cierta desviación. "Existen en Dios tres órganos divinos de la conciencia divina, pero un solo centro de conciencia de Dios... Pretender más que esto es peligroso para el monoteísmo cristiano. Pretender menos es una traición a la historia del cristianismo" (*ibid.*, pp. 250-251).

(46) *Cfr.* Ch. Héfélé, *Histoire des Concilles d'après les documents originaux*, París, 1907, t. 1, pp. 195-206 (*cf.* Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlín-Leipzig, 1914-1926).

(47) En griego dice *ek ouk ónton* como el texto de los *Macabeos* sobre el origen del mundo (*cf.* Héfélé, *op. cit.*, pp. 335 ss.; *COD*, p. 4 a 22; el texto de Nicea dice:

(48) *COD*, p. 4, lín. 10; p. 20, lín. 11; Héfélé, II, 1, p. 1 ss

(49) *COD*, p. 39, lín. 32.

(50) *COD*, pp. 35-50; Héfélé, pp. 219 ss.

ousía eran ahora usadas indistintamente, pero diferenciadas de la *hypóstasis* y *prósopon* (término este último que se hizo más frecuente). Un Cirilo hablaba todavía de *hénosis kath' fýsis* (unidad de naturaleza), lo que iniciará la tradición monofisita que madurará con Eutiques, produciendo la reacción antioqueña⁽⁵¹⁾.

Cuando en el Sínodo de Constantinopla del 448 se condenaba la doctrina del monje Eutiques, el monofisismo (nacido por exagerar un aspecto de la ambigua cristología de Atanasio y Cirilo), se fijó el sentido de la noción de persona. Eutiques reconocía en Cristo dos Naturalezas antes de la unión hipostática de la Encarnación, *pero no después*. El sínodo habla ya de *én dúo fýseon* (en dos naturalezas)⁽⁵²⁾ pero una persona. El Concilio de Calcedonia del 451 confirma esta doctrina: "[...] Uno y el mismo unigénito es el Cristo hijo, reconocido en dos naturalezas inconfusamente, inmutablemente, indivisamente, inseparablemente; sin ser destruida la diferencia de naturalezas por la unión, quedan en cambio afirmadas las propiedades (o notas) de ambas naturalezas *en una sola persona* (*prósopon*) y en una *hypóstasis* concurrente, pero no en dos personas [...]"⁽⁵³⁾.

La persona del Verbo es así un centro de atribución de sus actos, de su ser. Es la persona la que tiene cuerpo y alma; es a la persona a quien se imputa el mérito y el castigo; ella es la que puede decir: "Yo Soy...". Estamos todavía en el nivel teológico. Sin embargo, bien pronto, esta noción pasará a la cotidianidad de la cristiandad, y desde ella será tematizada progresivamente la naciente filosofía cristiana.

§ 84. *La persona en la definición de Boecio*

Anicius Manlius Boetius, estudiante en Atenas y de rancia aristocracia romana⁽⁵⁴⁾, estaba bien situado para intentar la primera definición de la persona en el mundo latino. y esto por tres razones. En primer lugar, porque las polémicas cristológicas habían llegado a clarificar una nueva antropología, objeto de los concilios ecuménicos nombrados. En segundo lugar, Boecio conoció algunas de las obras lógicas de Aristóteles⁽⁵⁵⁾ y de Porfirio, lo que le permitía usar los instrumentos

(51) Héfélé, *ibid.*, pp. 334 ss.

(52) En este sínodo se explicitó esta fórmula, que será en lo sucesivo la expresión de la "ortodoxia".

(53) *COD*, p. 62, a 31-40; *Dz* (1963), § 302; Héfélé, *op. cit.*, II, 2, p. 725.

(54) Vivió entre 480 y 524 d.J.C. Véase nuestro artículo sobre Boecio citado *supra* ["Sapientia" (1967), pp. 101 ss.].

(55) *Cfr. Commentaria in Aristotelem, De retoricarum cognatione, Locorum rhetoricorum distinctio, De disciplina scholarium*, y de Porfirio, los *Commentaria in Porphyrium* (PL LXIV, col. 71-1230).

de la definición. En tercer lugar, al ser latino y escribir en Roma y para romanos, le daba la posibilidad de hacerlo en latín, replanteando todas las cuestiones que desde Tertuliano se venían estudiando en torno a la palabra persona. Influían además sobre Boecio las reflexiones de Los Padres griegos y el neoplatonismo, esta última escuela ejerció sobre nuestro autor una importancia casi totalmente olvidada.

Boecio se ocupó de la cuestión de la persona en dos tipos distintos de obras, ambas teológicas. Una, sobre la Trinidad⁽⁵⁶⁾, que describe a la persona teniendo en cuenta la *substantia* única de Dios y en ella a las personas como relaciones, en la tradición agustiniana: "Ninguna relación puede constituirse con un solo término; por ello no existe relación cuando sólo existe una cosa. En la Trinidad existe entonces diversidad por vía de relación; mientras que la unidad se predica de aquello que es común, es decir, la substancia" (57).

Otro grupo de sus obras, sobre Cristología⁽⁵⁸⁾, que describe a la persona como *substantia individual* pero no ya como relación. La más importante de ellas se denomina *Libro acerca de la persona y de las dos naturalezas, contra Eutiques y Nestorio, a Juan, Diácono de la Iglesia romana*, con ocasión de una herejía del Medio Oriente⁽⁵⁹⁾. Si en sus trabajos trinitarios se oponía Boecio a los *sabelianos* y *arrianos*, aquí en cambio se enfrenta a los *nestorianos* y *monofisitas*. Como a los nestorianos les opondrá la doctrina de una "persona" en Cristo ya los monofisitas dos "naturalezas" en dicha persona, Boecio debía primeramente diferenciar la naturaleza de la persona. Esta diferencia no existía en el pensar griego. En primer lugar i define lo que sea naturaleza (60). En uno de los sentidos que puede tener la naturaleza se dice, por ejemplo, que la "humanidad" constituye al hombre⁽⁶¹⁾, y de este modo Cristo tiene

(56) Las obras en que se ocupa sobre la Trinidad son las siguientes: *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dil; Utrum Pater et Filius ac Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur Liber; Brevis fidei christiane complexio*; la misma doctrina substancial se encuentra en el tratadito *Quomodo substantiae in ea quod sint, hnae sint*. Todo en el mismo PL LXIV.

(57) *De Trinitate*, col. 1254 D -1255 A. "Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem" (*ibid.*). Poco antes ha dicho que "la substancia divina sin tener materia es forma" (*ibid.*, col. 1250 C). El Padre y el Hijo "difieren solo en la relación" (*ibid.*, col. 1254 B.C). Los Padres griegos denominaban esta posición *relativa: trôpos tês hypárxeos*.

(58) En estas obras Boecio fue mucho más original. Sus reflexiones sobre la persona deben situarse entonces en contexto cristológico.

(59) PL LXIV, col. 1337 D -1354 D. El libro de V. Schurr tiene como subtítulo *"...im Lichte der skytischen Kontroversen"* (cfr. pp. 105 ss.). Unos monjes de la desembocadura del Mar Negro, llamados de las *Skitas teapasionistas*, emparentados con Eutimio y Sabas, dirigidos por Dionisio Exiguus, cayeron en una herejía cristológica. Boecio se dirigía igualmente contra ellos.

(60) "La naturaleza puede decirse de tres maneras ..." (*De persona*, cap. I; PL LXIV, col. 1341 -1342 A). "Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquomodo intellectu capi possunt ... Natura est motus principium...Natura est unamquamque rem informans specifica differentia" (*ibid.* col. 1342 E).

(61) Cfr., V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius*, pp. 13-18.

dos naturalezas: la humanidad y la divinidad. En esto "están de acuerdo católicos y nestorianos" nos dice Boecio al fin del capítulo I. Se trata, evidentemente, de una visión neoplatonizante de la naturaleza o la esencia.

De inmediato, en el capítulo segundo del *De persona*, se pregunta de manera frontal: "¿Qué es persona?" (62). Aquí en cambio dará razón a los monofisitas, en cuanto que hay una persona, pero no admitirá que se confunda naturaleza con persona. No toda naturaleza es persona (63), aunque toda persona deba ser alguna naturaleza. Boecio, echando mano de sus investigaciones lógicas, presenta así el planteo de la cuestión de la persona: "Vemos que la persona no puede ser un accidente [...] por lo tanto debe decirse que es substancia [...] Pero entre las substancias unas son corpóreas y otras incorpóreas, unas vivientes y otras no; unas sensibles y otras racionales [...] Unas son substancias universales y otras particulares. Las universales son las que se predicán de los singulares, como hombre [...] Las particulares en cambio son aquellas que sólo se predicán de cada uno, como Cicerón, Platón [...]" (64). De donde concluye que sólo "llamamos persona al hombre, a Dios, al ángel" (65).

Boecio ha efectuado un triple discernimiento. En primer lugar la persona es substancia, entre los diez predicamentos. Después, en el árbol de Porfirio, es una substancia racional. En tercer lugar, teniendo en cuenta el grado de concreción o universalidad, la persona es predicada sólo de los individuos (66). Ahora puede ya avanzar una definición, que no se ha construido simplemente por género y diferencia específica, como hemos visto: "La persona es una substancia individual de naturaleza racional" (67).

De este modo se ha llegado a expresar, con el instrumental lógico del siglo VI d.J.C., en el mundo latino, la peculiaridad de esa substancia que es el hombre, que desde ahora recibirá el

(62) *De persona*, cap. II (col. 1342-1343).

(63) *Ibid.*, col. 1342 D- 1433 A.

(64) *Ibid.*, col. 1342 A.C.

(65) *Ibid.*, col. 1342 E.

(66) Es interesante ver cómo para Boecio "substantiarum aliae sunt universales aliae particulares". Para un neoplatónico o para Porfirio lo universal es real, mientras que lo particular es sólo participación de lo universal. Para un aristotélico las substancias universales son esencias, mientras que lo particular es lo individual. Boecio se muestra así más cerca del neoplatonismo al fin que del peripatetismo.

(67) "Quocirca si persona in solis substantiis est, atque in bis rationalibus, substantique omnis natura est, nec in universalibus, sed in individuis constant, reperta personae est igitur definitio: persona est naturae rationalis substantia" (*De persona*, cap. III, col. 1343 C-D). Como puede verse, la definición se podría aplicar bien al hombre, pero tendrá ciertas dificultades en el caso de las Personas divinas, ya que siendo tres personas serían tres substancias en la esencia divina: "Secundum hunc modum, dixere unam Trinitatis essentiam, tres substantias, tresque personas" (*ibid.*, col. 1345 B); pero antes había dicho que "Trinitas quidem in personarum pluralitate consistit, unitas vero in simplicitate substantiae" (*sic*) (*De Trinitate*, cap. IV, col. 1302 B).

nombre de persona, noción que, con el tiempo, se irá llenando de nuevos contenidos. Con esto se reconoce en el hombre su condición *reiforme*, pero al mismo tiempo se afirma que trasciende esa condición por su estructura racional.

Como pensador latino que se hace cargo de las recientes disputas del mundo oriental bizantino, Boecio distinguió claramente seis nociones ⁽⁶⁸⁾. Estas nociones pueden agruparse en dos niveles distintos. En primer lugar se encuentra la esencia, el subsistir y la subsistencia. En segundo lugar ordenó Boecio la substancia, el sustentar y la persona.

El primer grupo de nociones deben situarse en un nivel de universalidad ⁽⁶⁹⁾; indican las estructuras de la naturaleza o esencia en cuanto poseen la suficiente consistencia para ser por sí mismas, es decir, *subsisten* desde sí, pero no sustentan, portan o soportan los accidentes ya que no se sitúan en el plano de lo singular ⁽⁷⁰⁾. En este sentido la segunda definición de la persona que propuso Boecio gozará de mayores posibilidades en el pensamiento medieval, ya que dice: La persona es "subsistencia individual de naturaleza racional" ⁽⁷¹⁾.

Subsistencia nada tiene que ver con substancialidad. Al presentar a la persona como una estructura consistente o con perseidad pero no substancial, podrá aplicarse más adecuadamente a la Trinidad, ya que predicándose de la dicha Trinidad la substancialidad podrá sin embargo atribuirse la subsistencia de las tres personas, cuestión que Boecio no pudo solucionar.

En el segundo grupo de nociones, que deben situarse en un nivel individual o concreto, aun en el caso de la substan-

(68) El texto dice: "...essentiam quidem *ousían*, subsistentiam vero *ousiosin*, substantiam *hypóstasin*, personam *prósopon* appellans" (*De persona*, cap. III; col. 1344 D); "...*hyfistasthai* substare est" (*ibid.*, col. 1345 A). "...*ousiôsthai* vel subsistere" (*ibid.*, B). *Substare* se traduce por portar o *sustentar* en castellano y por *tragen* en alemán (*cf.* § 85, nota 100, *infra*).

(69) La palabra "subsistencia" no significa todavía en el siglo VI d.J.C., en el mundo latino, una noción abstracta, sino una realidad concreta. Subsistencia es la coherencia y consistencia de las notas de una esencia entre sí. Se pregunta Schurr (*op. cit.*, pp. 21 ss.): "Ist nun unter diesem Sein das *Sosein* oder das *Dasein* gemeint?". A lo que responderá: "Schon daraus ergibt sich, dass er in den beiden Termini wenigstens direkt nicht den Unterschied von Wesenheit und Dasein sieht, sondern den von Nichtträgern und Trägern von Akzidentien ... Subsistenz und Substanz als solchen ganz ab von der Existenz (sieht) ... *Usiosis* bedeutet also bei Boethius an sich die essentielle (nicht notwendig die existentielle) Selbständigkeit eines Dinges, die Perseitas im *Sosein* ... die abstrakte substantielle Natur oder Wesenheit" (pp. 35-36).

(70) El universal, en este caso, subsiste (*subsistunt*, *ousiôsthai*, *tragen*, *bestehen*), pero no sustenta (*substant*, *hyfistasthai*, *Unterstehen*) los accidentes. "Quocirca cum ipse subsistentiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiant substantiam ... Subsistit enim, quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget; substat autem id quod aliis accidentibus subjectum quoddam ..." (*De persona*, col. 1344 B). "Individua vero non tantum subsistunt, verum etiam substant. ..." (*ibid.*, XXC).

(71) "Longe vero illi signatius naturae rationalis individuum subsistentiam *hypostáseos* homine vocarunt" (*ibid.*, A). También dice: "...naturae rationalis individuum subsistentia" (col. 1345 D). El profesor Hadot nos indicaba que la definición que incluía *subsistentiam* podía ser un error de manuscritos. En este caso no habría una segunda definición.

cia ⁽⁷²⁾, Boecio indica que no sólo subsisten por la consistencia de su esencia sino que además *sustentan* los accidentes individuales. De esta manera la persona es un *sustratum* o soporte: "La esencia puede estar en estado universal, pero sólo puede *sustentar* en los individuos o particulares" ⁽⁷³⁾.

En este caso la esencia es una *hypóstasis* o substancia individual. El hombre sería una realidad sustentante, pero por su naturaleza racional se abriría de todos modos a un mundo. Es entonces un sujeto sobre el que se sustentan notas o accidentes. Con Boecio no hemos todavía salido de un ambiente esencialista, neoplatónico. A tal punto que su esencia, subsistencia, *hypóstasis* y persona son jerarquías óntico-esenciales donde todavía no se habla de *suppositum* o *esse*. Esta jerarquía es descendente: de lo más universal (la esencia) a lo más concreto (la persona). Esta manera *per descensum*, que se impuso en Occidente, se oponía a la manera como encaraban la cuestión los griegos. "Los Padres griegos entraban al árbol de Porfirio por abajo, del individuo concreto y subsistente, tal como es en realidad, *per ascensum*" ⁽⁷⁴⁾.

El Diácono Rústico, que había vivido en Constantinopla, conocía mejor que Boecio la terminología griega. "La palabra *hypóstasis*, nos dice, es ambigua y significa tanto persona como naturaleza" ⁽⁷⁵⁾. *Ousía*, por su parte, equivale a substancia ⁽⁷⁶⁾. La persona es "una subsistencia racional e individual" ⁽⁷⁷⁾. Lo importante es entonces que paulatinamente se fue distinguiendo entre el plano esencial de la naturaleza y el existencial de la persona. Un Leoncio de Bizancio discernirá todavía un plano intermedio ⁽⁷⁸⁾. De este modo el cuerpo de Pedro, por ejemplo, sin ser la persona o *hypóstasis* está en ella, es *en-hypostático* ⁽⁷⁹⁾. Se ha logrado ya la diferencia entre

(72) La substancia, para Boecio, es primera y esencialmente el individuo porque puede sustentar los accidentes, comportarse entonces como sujeto: "Constant individuas substantias primas et maxime et proprie es se substantias" (*In Categoriae Aristotelis*, L. I; PL LXIV, col. 186 C). La substancia como esencia o universal es aquí dejada de lado –por ello dice "substancia individual" en la definición de persona–

(73) "...solis vero individuis et particularibus substant. ...jure subsistentias particulariter substantes *hypostáseis* appellaverunt" (*De persona*, col. 1344 A).

(74) Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Ste. Trinité*, Paris, 1898, t. I, p. 278.

(75) *Disputatio contra acephalos* (PL LXVII, col. 1192). Rústico vivió en época del Papa Vigilio (535-555).

(76) *Ibid.*, col. II81.

(77) *Ibid.*, col. 1239. Boecio, partiendo del verbo *hyfistanai* (de donde deriva *hypóstasis*), elige no *subsistere* sino *substare* en latín, de donde procede *substantia*. Rústico en cambio, más correctamente se inclina por *subsistere*, de donde viene subsistencia, que se impondrá en la Edad Media. Subsistencia no tiene todavía el sentido abstracto, es idéntico a *subsistens* ("lo que subsiste" desde sí, *ex se*, de suyo, la *ousiosis*).

(78) Entre la *hypóstasis* (individual) y la *anypóstatos* (universal) proponía un *enypóstatos* (cfr. *Libri tres contra nestorianos et entychianos*; PG LXXXVI, col. 1277). Todo esto era planteado para resolver cuestiones cristológicas, pero indirectamente son antropológicas.

el sujeto y lo que se le atribuye. Juan Damasceno significará la culminación de este proceso cuando definió la persona del siguiente modo: "La persona (*prósopon*) es el sujeto que se manifiesta a sí mismo por sus operaciones (*energémáton*) y sus propiedades, como distintos de otros seres de la misma naturaleza (*homofyôn*)" (80).

Así presenta la doctrina de la persona Anselmo (81). Pedro *situm*, como algo *quasi sub positum* a lo que se atribuye todo lo que se predica del individuo: naturaleza, subsistencia, accidentes, ser. El pensamiento latino, sin embargo, quedó apresado en la línea esencialista de Boecio, por vía descendente se procedía de la naturaleza universal a lo individual. Así presenta la doctrina de la persona Anselmo (81). Pedro Lombardo significa, en cambio, un cierto avance (82). Estamos sin embargo en la tradición esencialista inaugurada por Boecio, o mejor, por Agustín.

§ 85. *Hacia el descubrimiento de la persona como exterioridad*

Muy pronto, sin embargo, se inició lo que pudiéramos llamar una tradición personalista. Pero antes de llegar a ella veamos todavía a Gilberto de Porreta (83), donde el proceso descendente se ve claramente, significando una filosofía de franca inspiración avicenisante. Dios crea primero las naturalezas puras que subsisten a partir de su propia consistencia (tal como la *humanidad*, pero igualmente la corporalidad): "Los griegos le llaman *ousía*, los latinos esencia, subsistencia o naturaleza. Los griegos le llaman *hypóstasis*, los latinos le denominan lo que subsiste (*subsistens*), sustancia o persona" (84).

La persona es "aquello que es" (*id quod est*), en un plano de concreción o individualidad, por la contracción que se produce en la composición del singular. Los que componen a la persona o sustancia son sus principios formales: "aque-

(79) *Cfr.* Teodoro de Abucara (+ 869). En *Opuscula*, disp. 39, de San Juan Damasceno se estudia todavía la cuestión (PG XCVII, col. 1578).

(80) *Dialect.*, cap. 42 (PG XCIV, col. 612).

(81) Las personas para Anselmo son un *esse ad*, mientras que la esencia juega el papel de un *principium quod* (*cfr.* Malet, *op. cit.*, pp. 55 ss.; *Monologion*, cap. 63). En la misma tradición se mueve, por ejemplo, el sínodo de Toledo XI (675): "Confitemur et credimus sanctam atque ineffabilem Trinitatem ... unum Deum naturaliter esse unius substantiae, unius naturae. ..." [Dz (1963), § 525]; "... in divinitatis vero substantia, in relatione enim personarum numeris. ..." (*ibid.*, § 530).

(82) *I Sent. dist.* 25, c. 2, n. 220. *Cfr.* De Gellinck en su artículo *Pierre Lombard*, en *DTC* XII (1932), col. 1988. Sobre Abelardo puede verse en Malet, *op. cit.*, pp. 60 ss.

(83) Vivió en 1076-1154. *Cfr.* S. Vanni-Rovighi, *La filosofia di Gilberto Porretano*, Milán, 1956; F. Silvain, *Le texte des Commentaires sur Boèce de Gilbert de la Porrée*, en *Arch. d'hist. doc. et littér. du M. Age* (1946); M. Williams, *The teaching of C. Porreta*, Roma, 1951.

(84) *In lib. de duabus nat. et una persona* (PL LXIV, col. 1379 A).

llo por lo que es" (*id qua est*). En tiempos de Gilberto la palabra "subsistencia" ha perdido el sentido sustantivo y se ha situado en el plano abstracto. Por ello Gilberto inventa una nueva distinción: "lo que subsiste" (*subsistens*), como individuación de la "subsistencia" como abstracción.

Con Ricardo de San Victor comienza una nueva época. Leamos algunos de sus magníficos textos: "La persona es sólo una ex-sistencia incommunicable. ..." (85). "Si echamos mano de la noción de sistencia (*sistentiam*), que es como la esencia, significa el ser (*esse*) absoluto de la cosa. Ahora, bajo el término de ex-sistencia (*ex-sistentiae*) es evidente que comprenderemos algo más. y así como cuando se dice sub-sistencia (*subsistentia*) se indica por esto que algo está-debajo (*subsistat*); de igual modo ex-sistencia (*ex-sistentia*) se puede decir adecuadamente cuando de-algo (*ex aliqua*) se tiene el ser (*esse*): ex-sistencia significa por lo tanto el ser de la cosa y esto en cuanto procede de algo" (86).

A partir de estas distinciones Ricardo puede criticar la definición de Boecio, proponiendo en su lugar que la "persona divina es la ex-sistencia incommunicable de naturaleza divina" (87). Nuestro autor muestra además que se debe distinguir, en el caso del hombre, un elemento *quid* (la sistencia o *perseitas*) y un momento *quis* (el alguien que se define por su origen: *ex*-). La persona sería, entonces: "Un alguien (*aliquis*) solo, distinto de toda otra propiedad del singular" (88).

La propiedad singular o la naturaleza individuada por los accidentes se atribuye a un sujeto que se define desde su origen (*ex*). Cada persona es una *sistencia* (naturaleza consistente) que posee autonomía y singularidad desde su origen, extra causam en el caso de la persona creada; la persona es la que tiene el ser (89). En este último autor *Ex-sistes* sig-

(85) *De Trinitate* IV, cap. 18 (*PL* CXCVI, col. 941 C). Ricardo murió en 1173. Cfr. A. Ethier, *Le De Trinitate de Richard de St. Victor*, Paris, 1939.

(86) *Ibid.*, cap. 19 (col. 942 A-B). "Si la substancia divina es individual, habría una substancia individual de naturaleza racional que no es persona, pues la Trinidad, que es la substancia divina, no es persona ni puede rectamente decirse que sea persona" (*ibid.*, col. 945 B).

(87) "Persona divina sit divinae naturae incommunicabilis ex-sistentia" (*ibid.*, cap. 22, col. 945 C). Ricardo muestra cómo la persona está caracterizada por un elemento *quid* (la sistencia o la *perseitas*) y un elemento *quis* (el alguien que se define por su origen: *ex*). La persona es alguien (*aliquis*, el *Wer* del cual habla Meidegger en *Ser y Tiempo*, § 9).

(88) *Ibid.*, cap. 7 (col. 935).

(89) Es un *aliquis* que posee de un modo propio un *quid*; la persona es un *habens substantiale esse* (*ibid.*, cap. 19, col. 942). Un modo de poseer la naturaleza común (*ibid.*, cap. 11, col. 936). Por ello dice Tomás de Aquino: "Propter quod Richardus de Sancto Victore, corrigere volens hanc definitionem (de Boecio) dixit quod persona secundum quod de Deo dicitur, est divinae naturae incommunicabilis existencia" (*S: Th. I*, q. 29, a. 3, ad 4). La palabra substancia se elimina o se modifica en su significación. Alejandro de Males insiste en el hecho de que *stare-sub* no significa necesariamente y en primer término ser sujeto de accidentes, sino principal-

nifica no que la naturaleza esté constituida *desde*, sino que el ser del hombre se encuentra arrojado en un mundo, es un proceso de trascendencia, *hacia*. Todas las distinciones que el pensamiento cristiano había ido elaborando acerca de Cristo se aplicaban siempre análogamente al hombre. La antropología crecía a la sombra de la cristología. Alberto Magno enseñaba que cuando se habla de la persona y se aplica esta noción a las personas divinas y humanas, "no se hace unívocamente, pero tampoco equívocamente" (90). Tomás dirá: "ni unívoca ni equívocamente, sino de manera análoga" (91). El Aquinate significó el fruto maduro de toda esta tradición: "El individuo es lo que es en sí mismo indistinto, pero distinto de todo otro. La persona, en toda naturaleza, significa aquello que es (*id quod est*) distinto en esa naturaleza: en la naturaleza humana significa esta carne, estos huesos y esta alma, que son los principios individuantes del hombre [...]" (92). Años antes había ya escrito: "Por todo esto es patente que persona significa una relación por modo de substancia (*relationem per modum substantiae*), no es que sea la esencia sino que es el supósito (*suppositum*) que tiene la esencia (*habens essentiam*)" (93).

La persona es *alguien*, no simplemente *algo*; no es necesariamente substancia (como en el caso de las personas divinas que subsisten en la única substancia). Ese *aliquis* no es

mente sujeto de atribución. Él también modifica la definición boeciana del siguiente modo:

A- <i>Quo est</i>	ousia
B- <i>Quod est</i>	
a-Común y universal	ousiosis
b -Singular e incomunicable	
aa- Sin propiedad determinada	hypóstasis
bb -Con propiedad determinada y en una naturaleza racional	persona

(Cfr. *Summa theologiae*, Florencia, t. I, n. 297, 399, 394, 401, etc.). San Buenaventura, por su parte, dice que "persona dicitur rationalis naturae suppositum proprietate distinctum" [*In I Sent.* dist. 25, a. 1 (ed. Quaracchi, t. I, 1883, p. 436 b)]. Alberto Magno trata frecuentemente el problema de la persona: "Si respiciatur usus nominis quod est persona, dico quod secundum illam definitionem Boetii non competit divinis (sic), nisi exponatur sic, ut substantia, ex-sistentia, ut dicit Richardo. ... [*In I Sent.* dist. 25, a. 1 (ed. Vives, Paris, t. 25, 1893, p. 626 a)].

(90) *Ibid.*, a. 2, ad 2 (p. 629 b).

(91) *In I Sent.* dist. 25, y. 1, a. 2, sol. En laS. Th. I, q. 29, a. 4, ad 4: "Persona in hominibus et angelis non significat relationem sed aliquid absolutum ..." (en la Trinidad la persona es relación en el hombre algo absoluto).

(92) y continúa el texto un poco más abajo: "Persona igitur divina significa! *relationem ut subsistentem*. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina" (*S. Th. I*, q. 29, a. 4, c.). "Persona signiñcat in divinis relationem, ut rem subsistentem in natura divina" (*ibid.*, y. 30, a. 1 c.). "...solum secundum quod importat incommunicabilitatem (individuum autem Deo competere potest). Substantia vero convenit Deo, secundum quod significa! existere per se" (*ibid.*, y. 29, a. 3, ad 4). Puede verse cómo Tomás acepta la crítica de Ricardo contra Boecio.

(93) *In I Sent.* dist. 23, q. 1, a. 3, sol. Cfr. *De Potentia* q. 9, a. 4, c. (todas

una mera substancia (*aliquid*) sino un centro de referencia y atribución (*sub-positum*). La substancia universal o esencia es tenida por la persona; el mismo ser (*esse*) es también tenido por la persona⁽⁹⁴⁾. La persona tiene cuerpo y tiene alma. Esa persona que tiene todo lo que la constituye es una ex-sistencia suposital creada.

Esa persona es el hombre, es el hombre real, el hombre antes de la experiencia y la expresión del dualismo. El dualismo substantiviza momentos o aspectos que la persona tiene como constituyendo su ser unitario. Desde ese origen, lo puesto debajo (*sub-positum*), incomunicable existencia porque soy yo mismo, procede el pensar comprensivo del ser, el estar constituyendo un mundo y estando en él, el poder expresar lo pensado en la tematización filosófica y el poder, también, expresar al mismo hombre dualmente, como si su ser se hubiera escindido en una "substancia-cuerpo" y una "substancia-alma". Esto es un espejismo posterior.

Después de la larga encuesta que hemos realizado no podemos menos que llegar al siguiente juicio: el pensar de la cristiandad al aceptar las categorías propias de la ontología griega entró en un callejón sin salida en cuanto a la descripción de la persona, tal como la vivió el originario mundo judeo-cristiano. Expondremos en pocas líneas la solución metafísica a la escisión dualista óptica de una antropología que nunca pudo superar los supuestos de la ontología.

Persona significa en el Antiguo Testamento "rostro", "cara". Así se encontraba Moisés "cara-a-cara" con Dios (*Exodo*, 33, 11). En el Nuevo Testamento Pablo traduce al griego dicha categoría metafísica cuando explica que estarán "cara-a-cara", es decir "persona-a-persona" (*prósopon pròs prósopon* de *I Corintos* 13, 12, traduce el hebreo *pním el-pním*). Persona, entonces, no es máscara en el sentido del teatro griego, ni simplemente lo que resuena (*per-sonare*), es más simple y realmente: el rostro del Otro en cuanto otro. Desde los Padres de la Iglesia, incluyendo en esto a Boecio y el mismo Tomás de Aquino, se había perdido la categoría interpretativa metafísica de los profetas y Jesús que podríamos denominar "exterioridad", alteridad: el Otro como otro. La noción de persona nombra, exactamente, el ámbito que se encuentra más allá del horizonte del mundo, del ser, y por lo tanto más allá de la ontología.

Se habrá observado que no hemos usado indistintamente *ontología* y *metafísica*. En esa distinción hemos, precisamente, indicado el horizonte ontológico del ser griego y la exte-

las cuestiones 8 y 9 tratan sobre el problema de la relación y la persona): persona "significat relationem per modum substantiae, non qua est essentia, sed quae est hypostasis, sicut et relationem significat non ut relationem sed ut relativum ...".

(94) Las fórmulas usadas son: "res habens esse", "proprium susceptivum ipsius esse".

rioridad metafísica de la realidad del Otro en la experiencia judeo-cristiana. El Otro como otro *es alguien* que se manifiesta en mi mundo como un ente, como un rostro, pero que al mismo tiempo se avanza como lo que está *más allá* de mi mundo en su mundo, en su secreto, en el misterio. El Otro no puede ser comprendido desde mi horizonte, porque vive desde su horizonte, desde su libertad, como exterioridad de la ontología y el sentido ⁽⁹⁵⁾.

Y bien, el Otro como otro es persona. El Otro se avanza en el mundo como *carne* igualmente, como unitariamente dado en una realidad que es al mismo tiempo palabra provocante, interpelación a la justicia, carnalidad suplicante: "¡Tengo hambre!", exclama. No es ciertamente un alma sólo, no es un cuerpo sólo: es *alguien* que más allá de mi mundo me revela la realidad de la ética.

La noción de persona como exterioridad metafísica más allá de la ontología es la noción que impidió siempre a la cristiandad caer en un dualismo radical. Apresada en el dualismo categorial griego, sin embargo, se debatió siempre por encontrar la unidad perdida. La única manera hubiera sido lanzar por la borda todo el instrumental categorizador interpretativo propio de la mera ontología y, superándola, fraguar nuevas categorías para una nueva realidad. Lo hizo sólo en parte la cristiandad y, por ello, nunca llegó a formular la unidad antropológica adecuadamente.

(95) Para un estudio reciente sobre la cuestión, véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I. cap. 3, §§ 16 ss., pp. 118 ss. En esta obra se encontrará una amplia bibliografía sobre el tema. Lo mismo en *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974, cap. V. íntegro.