

EL NOMBRE DE LA PERSONA

Massimo Serretti

«Te lo devuelvo, a éste,
mi propio corazón»
San Pablo, *A Filemón*, 12

1. EL PUNTO DE PARTIDA. PARA SALIR DEL NOMINALISMO PERSONALISTA

Decir persona, hoy. Quisiera acoger las dos sugerencias inscritas en este enunciado y mantenerlas sistemáticamente unidas incluso cuando, por necesidad del pensamiento, se requiera proceder disyuntivamente. `Decir persona´ es el indicador de la tarea del pensamiento y trae consigo toda la carga de lo indecible que cuestiona e impulsa cada decir. `Hoy´ es el indicador de la temporalidad en la que el misterio eterno del ser personal se ve realizado o negado. `Hoy´ es el indicador del hecho de que no se puede jamás `decir persona´ sin entrar en la dinámica del llegar a ser de la persona misma y por tanto en un proceso único y muy singular de personalización, o al contrario, en la tragedia de la despersonalización, en la apertura del abismo de lo impersonal, o peor aún, de lo no-personal, de lo antipersonal (*Un-person*)¹. `Hoy´ significa también: al inicio del ter-

El padre Massimo Serretti es filósofo y teólogo. Actualmente enseña Cristología en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma e Historia del Pensamiento Teológico en la Universidad Carlo Bo de Urbino. Fue ordenado sacerdote en 1995 por S.S. Juan Pablo II. Es autor de diversas obras filosóficas y teológicas.

1. Joseph Ratzinger, *Dogma e predicazione*, 2ª ed., Queriniana, Brescia 2005.

cer milenio de la era cristiana y por tanto, luego de dos milenios de humanidad iluminada, atravesada, reconstituida por un evento en ausencia del cual todo aquello que experimentamos del misterio de la identidad personal quedaría privado de su nexo relacional y constitutivo fundamental.

Por tanto, en nuestra breve reflexión mantendremos metodológicamente unidos los dos desafíos contenidos en la expresión 'decir persona, hoy'.

Cada decir de la persona y sobre la persona, cada 'decir persona' parece estar prejugado de manera incontrovertible por el punto de partida que se asume. Este dato de hecho explica la irreductibilidad de los modos del 'decir persona'. Ello depende esencialmente de la analogicidad del ser personal.

¿Qué significa analogicidad del ser personal o de la persona?

Antes de intentar una respuesta directa a la pregunta, pasemos revista a algunas modalidades no analógicas de aproximación a la realidad de la persona.

El itinerario que conduce al logro conceptual de la realidad personal puede ser emprendido a partir de lo que se nos muestra mediante nuestra vista y las categorías de las que disponemos. En consecuencia son los fenómenos de la persona o sus predicaciones los que nos inducen a acercarnos a ella. Algunos también pueden pensar que la persona consiste en definitiva en el conjunto de sus predicaciones y de sus propiedades².

De modo diverso se puede partir desde una o más nociones metafísicas ya elaboradas formalmente, sea prescindiendo de la realidad de la persona humana o sea en referencia puntual y preferencial a ella, y pasar a otros enunciados metafísicos que de algún modo definan a la persona sea distinguiéndola, sea identificándola con los otros entes contemplados en el sistema que se ha estado en capacidad de elaborar.

2. Ésta es la posición de David Hume retomada recientemente por Norbert Hoerster. Para un examen crítico de esta concepción humeana ver Martin Rhonheimer, *Etica della procreazione*, Mursia-Pul, Roma 2000. La reconstrucción de la identidad personal emprendida por Hume se encuentra expresada en síntesis en *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Bari 1982, 263-275.

La marca idealista de la aproximación antes señalada se puede descubrir en la frecuente identificación de la historia del hombre, en relación al misterio profundo de su ser persona y de su ser llamado a serlo en creciente plenitud, con la historia del “concepto de persona”. Una pretendida historia del “concepto de persona” que descuida sistemáticamente su nexos con la historia del ser persona de las personas, quiere evidentemente suponer que: si ha existido una historia del concepto, ha existido el concepto, la novedad del concepto ha producido la novedad antropológica de una humanidad que se ha autoconcebido cada vez más como una humanidad de personas. En consecuencia el supuesto implícito es que el elemento dinámico de la historia de la humanidad es el concepto o la conciencia o el espíritu. Éstos serían aquellos que del modo más real están presentes en la realidad y por tanto atenerse a ellos significaría, consecuentemente, atenerse a la realidad. Según esta perspectiva la historia de la conciencia de sí que el hombre ha desarrollado y la historia de la persona serían una misma cosa.

Nosotros queremos, por el contrario, distinguir la historia de la realidad del ser y del llegar a ser de la persona humana, de la historia de la reflexión y por ende del concepto de la misma, para después vincularlos de un modo nuevo y diferente.

Según aquella perspectiva, de la cual nos distanciamos, el espíritu humano posee en sí mismo un germen y una energía que le permite un autodesarrollo y una autodinamización progresiva por los que él, en el tiempo, procede de fase en fase, de conquista en conquista, de meta en meta.

Según la perspectiva que parte de la Revelación judeocristiana, tal dinámica no constituye en sí misma ni el punto de partida ni el punto de llegada. Ella misma es originada y es dinamizada por un acto que está permanentemente en su principio (*creatio continua*). Sólo por el hecho de que el espíritu del hombre no tiene ni su origen ni su fin en sí mismo, es capaz de un movimiento que traza las señales de algo que aparece como historia. En ausencia de una trascendencia no cósmica, no hay historia ni puede haberla porque no hay verdadera novedad. La pregunta *unde novum* se mantiene sin respuesta intramundaneamente.

El espíritu humano en los límites de sí mismo no está en capacidad de alcanzar la verdad de sí mismo, no sólo porque no tiene la potencia (*potentia*), la facultad, sino de manera más radical, porque

no es él mismo la respuesta a sí mismo. Por ello el camino de la verdad de sí para el hombre, no pasa principalmente a través del concepto de sí, ni a través del actuar (*praxis*) sobre sí, sino a través de la reapertura de la vía relacional (*pacto*).



El hombre en sí mismo y por sí mismo, en su inmanencia específica (*homo sapiens sapiens*), no logra ni siquiera el fin de su cuestionamiento, es decir el corazón de su ser personal. No logra claridad ni siquiera sobre esto que podría parecer un plano preliminar. En

este sentido ontológico él es una «*magna quaestio*» para sí mismo. «Pues nosotros no sabemos cómo pedir» (Rm 8,26) escribe el converso de Tarso, después de haber estado en presencia de Aquel que revelándoles a sí mismo, les ha revelado su misma humanidad.

Esta falta de asidero (*Griff*) sobre el centro de sí explicada en la historia de la Revelación judeocristiana, por la aún más fundamental decadencia del nexo originario con el Creador, permite entender porqué la historia de la realidad del ser persona es axiomáticamente prioritaria sobre la del concepto de la misma y también porqué cada noción de «persona» producida desde fuera de aquella factualidad histórica, por un lado, se mantiene siempre subordinada a ella; por otro lado, no estando nunca verdaderamente ordenada a ella, está destinada a permanecer no sólo en un grado de formalidad siempre trascendible, sino también impropio. Ello se constata sea a partir de la no correspondencia y de la inadecuación del método, sea por el hecho de que los esquemas categoriales no logran una congruencia suficiente para «decir persona» con verdad. Allá donde la proposición verdadera no está connotada por su carácter definitivo o imperfectible, sino por su ser camino para una verdad aún más grande: prometida.

Los dos hechos fundamentales en la historia de la persona humana son los de la participación creacional que Dios hace de sí mismo y de la participación definitiva que se cumple en la donación del Hijo. La historia real de las personas reales está signada por estos dos

hechos reales. Es a partir de este realismo que se lleva a cabo como una historia de la realidad de la persona humana y sucedáneamente también una historia del concepto de ella.

El hombre es persona por el hecho de que el Creador lo hace partícipe de sí en un modo cualitativamente diferente respecto de todo el resto de la creación. Todo lo creado participa del Creador, pero el hombre participa en un modo único y más cercano. En efecto, según el dato revelado, el hombre, a diferencia de todos los otros seres, es creado a imagen y semejanza de Dios y, en el segundo relato, Dios le comunica directamente su propio Espíritu.

Esta primera Revelación, que ya *dice* el misterio de la persona humana dentro del de las Personas divinas, se cumplirá y se revelará de manera más plena en la segunda Revelación, aquella que acontecerá con el envío del Hijo. Pero aquí queda ya claro que el primero en 'decir persona' es el Creador mismo y que su "decir" divino coincide con el ser, por lo cual el 'decir persona' por parte del hombre estará siempre encerrado en el *decir* de Dios que, en términos protológicos no es ni siquiera la creación del hombre, sino la eterna generación del Hijo. 'Decir persona' *in divinis* significa para el Padre generar el *Logos* eterno. De aquí la analogicidad del acto mismo del *decir* propio del hombre además del contenido de aquello que él dice.

El *factum* que rompe cada *gnosis* y cada metafísica gnóstica de la persona, es que la realidad del ser personal de Dios, como ser comunitario en sí mismo, se ha comunicado y se comunica al hombre. Eso ha hecho presente en la historia una realidad nueva que no cesa de desplegarse en un acontecer histórico y empírico que tiene su raíz y su fin en la eternidad, es decir en la dimensión propia de Dios, la cual abraza e incluye en sí todo el tiempo y la historia del mundo.

Desde aquí volvemos a la pregunta antes formulada: ¿qué significa «decir persona»? ¿qué significa 'persona'?

En la Revelación cristiana, donde Revelación es siempre un aspecto de la autoparticipación divina, las personas son sobre todo las Personas divinas. Procediendo de Ellas y viviendo en Su presencia el hombre se hace cada vez más verdadero en su ser persona. Luego de la traición del pacto original, el hombre no tiene más acceso pleno a la verdad de Dios y a la verdad de sí, un ángel con la espada flameante custodia el paso. Sin embargo, el Creador inmediatamente retoma el camino de la búsqueda del hombre. Ello permite el restablecimiento de la relación fundamental en la que el hombre regresa a tener

una experiencia existencialmente convincente de la realidad personal de Dios. La alianza con Él lo obliga a retomar fatigosamente, con repetidas caídas, el camino de su propio originario ser persona.

La *akmè* de este acontecer relacional que hilvana la trama de toda la historia de la salvación se encuentra en el don que el Padre hace del Hijo y, en él, del Espíritu Santo. A través del «camino» que es Jesucristo, el hombre es conducido al interior de la vida de las Personas divinas y el Hijo, antes de entregarse, ora al Padre por lo esencial: «para que sean uno como nosotros. Para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti; que ellos también sean uno en nosotros» (Jn 17, 12.21). No nos queda sino intentar entrar un poco en aquel 'como'.

El hombre es persona por el hecho de que el Creador lo hace partícipe de sí en un modo cualitativamente diferente respecto del todo el resto de la creación.

Antes y fuera de la Revelación judeocristiana el hombre no entiende más o no entiende aún qué es ser persona y cuál es la vía del acceso a la realidad personal.

Sólo al interior de la historia que se funda en la empresa divina, esta realidad y esta noción volverán a la luz y el 'decir persona' llegará hasta el 'hoy'. En efecto, no se puede 'decir persona' si no en un 'hoy', porque la actualidad, su ser en acto, es un rasgo distintivo suyo.

El punto de partida es que el hombre no entiende más o no entiende todavía quién y qué es ser 'persona'. Sin esta posición de fondo fácilmente se puede caer en el equivoco de concebir también de manera errónea la analogía. Se puede imaginar la noción de 'persona divina' en un resbaladizo antropomorfismo, o bien como una destilación metafísica y por tanto, como un concepto límite puesto a los confines de un sistema pensado en términos intracósmicos e intramentales. En cambio, en el caso de la presentación al hombre de la Revelación del Dios uno y trino, se abre un espacio de experiencia y de conocimiento que no tiene sus premisas en el extenderse hacia lo alto desde lo bajo (*ana o meta*)³, sino en el abajamiento de aquello que permanece consistentemente en alto (*kata*). Este descenso (*kenosis*) da

3. E. Przywara, *Analogía entis. Ur –Struktur und All-Rhythmus*, 3ª ed., Johannes Verlag, Einsiedeln, Freiburg 1996, p. 142ss.

lugar a una lógica no primariamente analógica, sino catalógica. Catalogía significa que una realidad que no es «de este mundo», que no pertenece en concreto a este cosmos, se comunica al hombre en su liberalidad, de forma absolutamente soberana y gratuita, y así hace también posible un conocimiento del misterio de Aquel que es gnóticamente inalcanzable y que «habita en una luz inaccesible» (1 *Tim* 6, 16). Esta realidad divina posee su propia lógica no inferible ni deducible por ninguna lógica meramente analógica y por ninguna metafísica, por cuanto genial y sólida pueda ser.

Todo lo que es dicho en esta esfera catalógica tiene su fuente apropiada en la realidad misma de Dios. En ella tiene su lógica propia, su semántica y su sintaxis adecuadas.

Desde esta perspectiva, el punto de partida del hablar de Dios por parte del hombre fue sólo y únicamente el hablar de sí que Dios mismo había ofrecido en su Hijo Unigénito. «Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (*Hb* 1, 1-2).

Fue la pureza y la absolutez de esta lógica y de este *logos* venido «desde lo alto» para introducir en el lenguaje y en la lógica de los hombres un nivel del ser y la referencia a un misterio, antes del todo desconocido, incluso en medio del deseo más profundo de ello.

De esta forma el hombre ha sido hecho partícipe de realidades que «los ángeles anhelan contemplar» (1*Pe* 1,12) y puede hablar «no con palabras aprendidas de sabiduría humana, sino aprendidas del Espíritu, expresando realidades espirituales» (1*Cor* 2,13). Aquí se debe prestar mucha atención al hecho que es la novedad irreductible de la realidad de la que el hombre es hecho partícipe la que funda y justifica la novedad terminológica y no la introducción de algún nuevo pensamiento o algún nuevo contenido de conciencia auto o hétero-inducido. Por ello es de fundamental importancia que la consistencia de realismo, cósmicamente inclasificable y antropológicamente in-inferible, se mantenga firme si se quiere comprender la aparición en la historia del mundo de aquello que los cristianos, en cierto momento de su desarrollo, han llamado 'persona'. También la manera en que ellos predicán este término de las divinas Hipóstasis no tiene nada que ver, en cuanto a su origen, con las otras formas de predicación conocidas. Eso es tan claro y evidente que no usan ni



siquiera un término diverso para referirse a la análoga realidad personal humana y, al mismo tiempo, crean también un nuevo término de uno ya existente.

Cuando Tomás de Aquino escribe: «*Quamvis hoc nomen 'persona' non convenit Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit*»⁴, él puede también no preocuparse más del hecho que aquel nombre había inicialmente sido usado en referencia catalógica a la persona humana y no primariamente analógica a las Personas Divinas. Al principio de la lógica analógica está en efecto la catalógica. Sólo una vez que este proceso se encuentra adecuado será posible entrar

en el esquema del *'maxime'*, del *'secundum modum altiore'*, del *'eminentiori modo'*, del *'antonomastice'* y del *'transsumptive'*. Sólo después de un largo lapso de tiempo se deberá precisar que la lógica analógica prevee una «*similitudo*» en una «*mayor dissimilitudo*» (DS 806). Hay todavía una reminiscencia de la fuente celeste del conocimiento del misterio cuando se afirma que *'persona'* por *prius* es predicado por Dios y *per posterius* de los hombres y que el «*significatum*» corresponde primariamente a Dios⁵. Y siendo aquello de «*persona*» un «*nomen rei*» y no un «*nomen intentionis*» él se refiere en primer lugar a las Personas divinas. No se va, en efecto, a Dios por una vía que no sea Dios mismo: «*per ipsum pergimus ad ipsum*»⁶.

El hecho de que con el cristianismo tenga inicio una *teo-logia* del todo *sui generis* (tampoco hay en el judaísmo una verdadera y propia teología, aunque Dios hable en el Antiguo Testamento) a partir del nuevo modo de hablar de Dios en el Hijo que es su *Logos* eterno, conlleva la necesaria esterilidad y el tendencial nihilismo de cada intento de formalizar en pura *logia*, en pura lógica, *remoto Christo e remoto Deo*, aquello que en la relación viviente con Él ha tomado esa deter-

4. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I q 29 a 3 ad 2.

minada forma conceptual o de pensamiento. De este punto de vista el hegelianismo podía justamente entenderse como la última filosofía, pero sólo a condición de la imposibilidad de restablecer la circulación catalógica y analógica. Es a partir de una constatación de este género que Balthasar ha podido hablar razonablemente de un nuevo impulso de la filosofía a partir de la teología⁷, después que la filosofía se había entendido a sí misma como el cumplimiento logrado, y por tanto irrescribible, de la teología misma. Y es efectivamente la realidad de Dios y la inherente lógica catalógica la que impide esta clausura viciosa del círculo que restituye tentativamente la condición de espíritu del paganismo extrabíblico en época cristiana y abre por tanto el camino a un neopaganismo postcristiano.

Si Dios no hablara nosotros nos vendríamos a menos porque el mundo se encerraría sobre sí mismo y en un mundo cerrado sobre sí mismo es incluso lógicamente imposible que se den personas en el sentido propio del término, es decir aquel cristiano. Pero antes de considerar 'por contraste' esta posibilidad desde el punto de vista lógico y ontológico, queremos considerar sucintamente brevemente las grandes líneas de la teología cristiana de la persona.

2. LOS DOS PLANOS DEL MISTERIO DIVINO REVELADO: TRINIDAD Y ENCARNACIÓN.

'Persona' es un nombre que sobre todo corresponde al Dios que se ha manifestado y participado plenamente en el «Cristo Jesús, hombre también» (1Tm 2,5) y, por una «*analogia longiqua*», es atribuido al hombre⁸. Es necesario, primero considerar los dos planos principales que nos conciernen, decir algo sobre la predicación de este nombre respecto a la realidad de Dios.

Ya hemos dicho que ello no es un «*nomen intentionis*», por tanto no tiene su significado en la mente de aquel que lo pronuncia y por ende en el sistema semántico y sintáctico en el cual se inserta. No es ni

5. Allí mismo, I q 29 a 6; San Buenaventura, *In I Sent.*, Id 25 a2 q2 (Q I, 445).

6. San Agustín, *De trin.*, XIII 19, 24.

7. Hans Urs von Balthasar, *Regagner une philosophie à partir de la théologie*, en AA.VV., *Pour une philosophie chrétienne*, Culture et vérité, Namur 1983, pp. 175-187.

8. San Buenaventura, ob. cit.; es la analogía que se obtiene «*per comparationem rerum diversarum naturarum*».

siquiera lógica y metafísicamente definible, al modo de aquellos nombres que en vez de ser atribuidos se hacen ellos mismos sujetos de atribución⁹. Podría ser llamado término ostensivo o indicativo que luego no puede ser acomodado en ninguna metafísica ya escrita antes que aquella realidad se hiciese presente y el hombre se hiciera partícipe. Del término vamos por tanto a la realidad, dado que es de aquella realidad que el término ha adquirido su sentido y su significado y no deja de adquirirlo aun hoy. Habiendo surgido en referencia a una realidad viva y trascendente, también él es vivo y trascendente.

En primer lugar ayuda recordar que la noción de 'persona', así como nosotros la conocemos de los desarrollos del pensamiento teológico del cuarto y quinto siglo, no ha surgido de ninguna matriz monoteísta no trinitaria. De esta constatación elemental la especificidad semántica del término sale ulteriormente reforzada.

Como es sabido, el intento de tomar conciencia de la realidad divina revelada, se concentra en un primer momento, en la pluralidad de las personas. Ello inducirá a una valoración de lo positivo de la pluralidad que no podrá más ser contrapuesta a la supremacía del principio de unidad. De ahora en adelante se deberá entender una unidad que es en sí misma plural violando los cánones del pensamiento clásico pre-cristiano.

En conjunto la meditación se desarrollará, por un lado, sobre la articulación de la unidad entendida como unidad de esencia o de sustancia, o también como unidad fontal personal en la persona del Padre, y por el otro sobre la realidad de las tres Personas unidas y distintas.

También aquí, la novedad no consiste tanto en una destilación metafísico y en los correspondientes modelos de pensamiento que son producidos, sino en la inexorabilidad del Misterio que se ha hecho presente y operante. Es a partir de dicha realidad que se rompen y se construyen todas las categorías, las formas de predicación, de relación y de disyunción.

En líneas generales la tarea que se plantea es la de una restitución metafísica de una cualidad de la unidad y de una cualidad de la distinción, anteriormente ignoradas. Las Hipóstasis divinas se presen-

9 Aristóteles, *Metafísica*, 1017b.

tan según una perfección de comunión y una perfección de identidad que exigen una reescritura de los esquemas hasta allí habituales del pensamiento humano.

Toda la meditación trinitaria tiende a colocar el ser personal intradivino sobre la línea de las *processiones* y de las *relationes*. La comunión de las Personas se presenta con evidencia como una realidad igualmente originaria respecto a las Personas mismas. Categorías del pensamiento que habían permanecido “débiles” como la de ‘relación’ o sobre las que nos habíamos percatado tarde, como la de la ‘existencia’, ahora adquieren significados nuevos e inéditos y resultan necesarios para la formulación de una realidad anteriormente inimaginable. A la nueva aventura en la que el hombre es conducido, se acopla la nueva aventura del pensamiento.



La meditación trinitaria, ya en sus primeros exordios, pone en crisis las bases metafísicas diversamente centradas en el ser, en el *nous*, en el uno. Uno de los primeros intentos de traducción metafísica de la Revelación cristiana, el *Peri archon* (sobre los principios) de Orígenes, empieza con los capítulos sobre las Hipóstasis divinas. Las Personas suben al primer plano y asumen, por primera vez en la historia de la humanidad, un rol principal. Esta revolución tal vez no ha sido aun adecuadamente contada. Hoy advertimos con urgencia particular la necesidad de esta apropiación. Probablemente por el hecho de que ha sido puesta en cuestión.

El segundo paso epocal, que factualmente está al origen del primero pero que explicativa o analíticamente se despliega posteriormente, es el ligado a la reflexión sobre la unión hipostática en Jesucristo entre la naturaleza divina y la humana.

Aquí la Persona no se cualifica en primer lugar respecto a las otras Personas y a la esencia divina, sino en relación a las dos naturalezas.

En Jesucristo no está presente la ‘persona humana’ sino la “persona divina” que asume toda la integridad de la naturaleza humana.

Quienquiera que se pusiera a reflexionar sobre el hombre, al menos en el ámbito occidental, no podría dejar de lado aspectos enriquecidos de hecho a partir del ingreso del cristianismo en la historia del hombre.

La reflexión sobre la unión hipostática, sobre su cualidad, obliga a reconocer que el misterio de la persona no puede coincidir con todos los atributos espirituales que le son inherentes: la inteligencia, la voluntad, la relacionalidad, la afectividad, etc. y que cada uno de ellos y todos ellos tomados en conjunto se

entienden subordinadamente al principio identitario personal.

También aquí se hace necesaria una revisión y una reformulación de la metafísica clásica. La «*substantia*», así como había sido definida, no resulta útil para entender los nuevos significados que en el misterio de la identidad personal del «hombre Cristo Jesús» se anuncian y se presentan. La singularidad no está garantizada por la absolutidad (*ab-solutum*), sino por la calidad de la comunión (*generatio*). El *substare* de la sustancia, que era también un «*substare accidentibus*», es interpretado más bien como un *sub-sistere* y por tanto como una *sub-sistencia*, en la cual la existencia (*ex-sistere*) dice la procesión de Otro.

En particular es causa de interrogantes continuas el hecho de que la unidad y la unicidad de la Persona divina, en alguna manera sustituya a la persona humana, sin con ello prejuzgar la realidad y la verdad de la humanidad del Hijo. ¿Cómo es interpretado este dato? y ¿qué cosa sugiere respecto de la realidad personal?

Dos cosas son evidentes para este propósito en el misterio de Cristo. La primera es que la Persona divina no sólo no ha anulado y aniquilado su ser hombre, sino al contrario, lo ha hecho aún más verdadero, al punto que la expresión del procurador Pilato: «he aquí al hombre» ha sido interpretada como declaración de ejemplaridad.

La segunda, más difícil de entender, es que la co-presencia de las naturalezas y la no co-presencia de las personas dice que en el ser persona hay una cualidad de proximidad que estando presente en el Hijo en cuanto uno con el Padre, no admitía por principio una reduplicación. La identidad personal dice el grado más alto del «*ad se*»¹⁰ y del «*per se*»¹¹ pero en cuanto hecho posible por la totalidad de per-

10. Tomás de Aquino, ob. cit., I q 29 a 4 ad 1.

11. Allí mismo: Las personas tienen el dominio de sus propios actos y actúan mediante sí mismas (*per se agunt*).

tenencia a Aquel que crea y recrea. Esta totalidad de pertenencia el Hijo la vive ya en forma arquetípica, es decir divina, y ella coincide con su ser.

Con la ascunción de la naturaleza humana en la unión hipostática, es decir personal, en el hombre Jesús se verifica la más alta personalización de todas las *potentiae* del hombre. Por estos dos motivos la participación en Cristo se hace fuente de personalización para todos los hombres. Pero ya al inicio el hombre había sido creado como poco menos que los *elhoim*¹² (ver *Sal* 8, 6).

3. EL HOMBRE ES PERSONA

Una vez aclarado el origen teológico y no ante todo metafísico de la noción y de la realidad de las Personas, queda por explicar el significado de la proposición capital según la cual «el hombre es persona». El personalismo divino se mantiene regulativo y también la articulación creacional está signada por él. Es la primera creación la que determina el personalismo del hombre y luego, de modo históricamente documentable, la segunda creación, que llamamos redención. Ella cumple y eleva la primera modalidad participativa.

La relación creacional es ontológica incluso antes que ejemplar y las Personas divinas son y mantienen el principio a partir del cual se emprende cada y cualquier consideración sobre la persona humana. Hemos ya señalado que, después de dos milenios de cristianismo y más de tres milenios de autocomunicación divina la modificación antropológica que ha acontecido es de tal alcance que quienquiera que se pusiera a reflexionar sobre el hombre, al menos en el ámbito occidental, no podría dejar de lado aspectos enriquecidos de hecho a partir del ingreso del cristianismo en la historia del hombre y de la conformación de su interioridad, también en caso de que se intente hacerlo contra el cristianismo¹³.

Que las Personas divinas son el principio significa que ellas desarrollan un rol genealógico. Todas las distinciones que nosotros cono-

12. El término se puede traducir sea como «ángeles» o como «dioses» (texto masorético).

13. Es un espectáculo que hoy se repite frecuentemente, el del «canibalismo cultural» por el cual fragmentos de adquisición explícitamente cristiana son arrojados y usados como arma crítica contra el cristianismo.

ceмос tienen su 'lugar' en las distinciones hipostáticas intradivinas según la expresión apreciada por los doctores medievales: «*processio personarum est causa et ratio processionis creaturarum*»¹⁴. Y propiamente en las procesiones de generación y de expiración se definen las relaciones que distinguen a las Personas. Al punto que Tomás de Aquino puede afirmar que: «*persona est relatio subsistens*»¹⁵. Joseph Ratzinger ha hecho notar cómo la relación debe ser entendida más bien como acto, no como estado y por tanto como acción del estar en relación¹⁶. La persona emerge en una acción y en un actualismo que viene a ser el único vínculo propio al de otro. Lo que vale aquí para las Personas divinas vale también, haciendo la salvedad de la diferencia de naturaleza, para las personas humanas.

El hombre es persona en cuanto es puesto en relación en una actualidad que no ha sido nunca (*Ge-wesen*)¹⁷, pero que está siempre presente en acto. La relación de origen en la cual el hombre se personaliza es la que Dios establece con él y, sobre esta base, aquella que él, como respuesta, establece con Dios.

Muy frecuentemente esta línea genealógica ha sido descrita en términos unilateralmente sustancialistas cuando por una sola línea pasan tanto el ser como la persona, análogamente a lo que ocurre en Dios. Es sólo sobre esta línea que está o desaparece la afirmación capital según la cual «el hombre es persona». Y el Dios del que aquí se habla, no es una entidad metafísica, sino, como repetía Pascal, «el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob» (*Gn* 3, 6.15; 4,5).

Tal definición de la persona humana, tal vez más que definir, indica un lugar relacional que posee un estatuto inalterable del hombre mismo. Sin embargo, efectivamente la dinamicidad de la relación en acto define con mayor precisión el ser y el existir personales. Ellos en efecto se califican como un ser *in fieri*, como un acontecer dramático,

14. Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d 14 q 2 a 2 co; *Summa theologiae*, I q 45^a 6 resp; *De pot.*, q9 a 5 ad 2.

15. Ver Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I q 29 a 4 resp. El denso estudio de Hans Christian Schmidbaur, *Personarum trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des Reiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995, ha evidenciado la relevancia del momento relacional dentro de la obra de Santo Tomás.

16. Joseph Ratzinger, *Il significato di persona nella teologia*, ahora en *Dogma e predicazione*, pp. 178-179. Sobre el mismo tema ver Hans Urs von Balthasar, *Sul concetto di persona*, en *Homo creatus est*, tr. It. Morcelliana, Brescia 1991, pp. 101-110.

17. Ver F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970, 49ss.

como una vocación a ser persona y por tanto como un avanzar en la realización, hacia ello o hacia Aquel, por quien hemos sido llamados. De hecho, la verificación de lo que estamos afirmando la tenemos en el hecho de que el hombre responde y está dentro del Pacto, se personaliza y alcanza la verdad de sí, de día a día.

Las Personas divinas se presentan como plenitud de correspondencia en la relación y eso vale como criterio de verdad para el ser personal creado.

Una vez que esta línea de relación activa se actualiza, toda la naturaleza humana es marcada y todo en el ser espiritual del hombre asume los rasgos de aquella marca.

Gran parte, tal vez la mayor parte de la modernidad ha cometido el fatal error de llamar «persona» a aquel sujeto espiritual (yo, conciencia, razón, voluntad) y así ha terminado por despotenciar, si no por aniquilar, también la subjetividad que de la personalidad había sacado ímpetu e impulso. Esto, en la mayor parte de los casos, es imputable al modo erróneo de articular el misterio de la Persona divina con el de la persona humana.

4. PERSONA E INDIVIDUO

El problema que ha vuelto claramente a la discusión en el siglo XX, es el de cómo deba ser entendida la pertenencia del hombre a la especie humana. El hombre en efecto pertenece a una doble genealogía una de Dios y la otra de Adán, él es al mismo tiempo persona y hombre. ¿Cómo se presenta esta duplicidad y cómo se interpreta? ¿Existe algo entre la espiritualización del hombre y su reducción a individuo de la especie? Para esbozar una respuesta intentemos describir la fisonomía de la clase de los «hombres».

Su nombre no es un nombre colectivo que reúna individuos poseedores de características (o una característica) comunes. Ella no se compone ni por selección ni por denominación. No es un nudo de una teoría (biología), ni de una lógica (matemática). El hecho de que no sea “constituida” desde fuera, a partir de una comprensión a la cual se encontraría enlazada, la hace singular en su género, y esto no es la única señal de singularidad que se encuentra en ella.

En consecuencia no es cuestión de una clase preformada conceptualmente y por lo tanto predispuesta de modo clasificatorio, es decir

previamente inserta en una red teórica que la instituye, que la haga tal y desde fuera, de lo que se seguiría cualquier sensatez suya, debilitándose el esquema dentro del cual ha sido concebida y por tanto llevada a la existencia.

El hombre en efecto pertenece a una doble genealogía una de Dios y la otra de Adán, él es al mismo tiempo persona y hombre.

Cuando decimos 'los hombres' o 'la familia humana' decimos algo muy diferente de cuando usamos la categoría de especie *homo sapiens sapiens* o la de 'mamíferos'. En este último caso nosotros hemos circunscrito preliminarmente determinadas propiedades a partir del *status* de conocimiento de una ciencia (biología) y hemos reunido en una clase todos los individuos que llevan en sí aquella determinada propiedad distintiva y connotativa.

El hombre, no siendo un ser "sólo biológico", no es descrito en su naturaleza propia por una categorización "sólo biológica". Eso, no quita que él sea incontrovertiblemente individuuable aun con categorías biológicas y por lo tanto como un ser y un conjunto de seres pertenecientes a una determinada especie, donde la noción teórica de 'especie' ha sido elaborada en el ámbito zoológico. Aquí la clasificación "sólo biológica" sirve de indicio y no de definición.

La metafísica clásica hacía uso, a este punto, de la distinción entre propiedad y sustancia. El conjunto de las propiedades no coincide con la sustancia que las sostiene y las trasciende dado que ellas son siempre, precisamente, propiedades de aquella sustancia.

Las nociones de 'sustancia' o de '*suppositum*' son útiles en el caso en cuestión, para no aceptar la reducción de un individuo singular de la especie a simple elemento de la especie misma. Si las propiedades comunes aceptan la identificación bajo un género y una especie, el hombre en cambio no es nunca reductible a la simple pertenencia a ella. El término 'sustancia' vendría a indicar un conjunto que no es correspondido por ninguna propiedad singular y tampoco por el conjunto de las propiedades distinguibles, tematizables y por lo tanto una irreductibilidad que tiene rasgos de inmanencia a la especie, sino que la trasciende también en otra dirección. Nosotros le llamamos a esto: manifestación de la 'identidad personal' o también simplemente de la 'persona'. Sobre esta variación lingüística se levanta toda la problemática de aquello que puede ser dicho en una

terminología ontológica y de todo lo que a ella puede escapar. Lo mismo se dice para el registro lingüístico personológico. Naturalmente ambos lenguajes pueden ser usados, estableciendo entre ellos un orden y no adversativamente¹⁸.

La ulterioridad respecto a la simple inmanencia a la especie se justifica sólo a partir de otra pertenencia, dentro de la cuál se encuentra incluida y comprendida también la primera.

El hombre puede pertenecer a la especie por sus propiedades y esto configura la especie en un modo, o bien puede pertenecer por su ser-hombre (ser-persona) y esto la configura de un modo distinto.

La integración en la naturaleza común puede ser entendida como un ser parte de una naturaleza de la que por un lado se llega a ser individuo, y por el otro se llega a ser un propietario (*habens naturam*). Esta misma afirmación puede asumir significados demasiado diversos e incompatibles entre sí. La individuación, por ejemplo, cambia de sentido según como la noción misma de `naturaleza humana' sea definida en un modo o en otro. De manera parecida la posesión propia y común de la naturaleza humana adopta un significado "modalístico" (Gilbertus Porretanus) en el caso en que éste sea asumido como definidor en primera instancia de la persona humana, o bien, como un efecto y una operación de ella.

En todo ello, un aspecto filosófica y teológicamente relevante es el genealógico. El modo de ser (*modus essendi*) del hombre está inseparablemente ligado al modo de obtención del ser (*modus obtinendi*)¹⁹. Aquí debe ser puesto en seria consideración el hecho de que de la naturaleza humana forma parte el masculino y el femenino y que cada hombre llega a formar parte de la familia humana también a través de la unidad de ambos y ello, no de manera de ser él mismo, en sí mismo, el uno y el otro, sino o lo uno o lo otro. La unidad sexual, la diferenciación que es condición de la unidad misma hace referencia a la originalidad peculiar de la pluralidad, que de por sí no debe ser, de algún modo contrapuesta a la originalidad propia del

18. Ver R. Spaemann, *Personen Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemanden»*, 2ª ed., Klett-Cotta, Stuttgart 1998.

19. Ver Iones Duns Scotus, *Ordinationes*, II d 3 p 1 qq 1-6. Scoto distingue entre principio de individuación y el principio constitutivo de la persona. Sobre este tema, ver L. Iammarrone, *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo*, 3ª ed., Miscellanea Francescana, Roma 2003, pp. 223-246.

uno, y ni siquiera suplantada por ella.

La unidad del hombre y de la mujer es una *unitas signata* (unidad distinta) en cuanto ella lleva en sí los rasgos del ser «a imagen y semejanza» y por tanto evidencia el dato teológico en el realismo de la especie escrito en su proceso genético immanente.

Sea en cuanto hombre (hijo de Adán) o en cuanto persona, el hombre pertenece a Dios.

En tanto y en cuanto toda la familia humana tiene su origen en Dios (creación), ella le pertenece en su conjunto y en cada ser individual. Pero el hombre es persona sea en virtud del don que Dios hace a la familia humana (*vis generandi* otorgado al ser humano: macho-hembra), sea por el don que le hace a él mismo (*ruah*, alma espiritual). Ambos dones forman la identidad personal y la sustancia personal del hombre²⁰. Único es el principio de aquello que une y de aquello que distingue y ese principio es en sí mismo personal-comu-

Todos los hombres son para Dios como un solo hombre y un solo hombre como la humanidad entera.

nional. Por tanto en la inmanencia misma a la familia humana está garantizada la trascendencia en virtud de su nexo originario con Dios. Todos los hombres son para Dios como un solo hombre y un solo hombre como la humanidad entera.

Si revisamos ahora la definición aristotélica de 'universal' debemos reconocer que, mientras el ser un individuo de la especie *homo sapiens sapiens* conlleva a la constitución de una clase en la que lo universal es «aquello que pertenece a más cosas»²¹, el ser persona no posee esta característica en virtud de la irreductibilidad de la identidad personal a algo común. También tomando el término 'persona' como designante de una «común singularidad», se desplazaría sólo el acento de una categoría a la otra, de la de 'comunidad' a la de 'singularidad' pero ello no constituiría una solución. Además, la 'singularidad' puede ser entendida en sentido general (*in comuni*), o bien como esta determinada singularidad (Duns Scotus) y cuando se habla de «persona» ambas se tienen presentes.

Lo mismo se puede decir respecto a la definición de lo universal

20. «En Dios no hay nada de impersonal» y el hombre es a su imagen.

21. Aristóteles, *Metafísica*, 1038 b.

como «cualidad del objeto y no como objeto»²². El ser persona no es una cualidad del hombre, sino el hombre mismo y es correcto afirmar que todas las cualidades que atañen al hombre, le son propias en cuanto *es* persona. No hay ninguna cualidad que lo haga llegar a serlo. También la afirmación de que el hombre en cuanto persona es «sustancia» y no «predicado», aparece de una formalidad que no sirve para hacer razón de la realidad personal misma. Eso naturalmente vale para cada formalidad.



El encuadramiento primariamente “lógico” de lo universal personal no corresponde porque aquí el término del conocimiento no es instituido por las formas del conocimiento, si bien es cierto que es la persona la autora del conocimiento mismo. Además, la lógica de la que nosotros hacemos uso, por ejemplo la aristotélica, es modelada sobre realidades inferiores a aquella integralmente personal: de allí la ulterior incongruencia y la inconveniencia.

Cambiando la relación entre la denominación y aquello que viene denominado, entre el concepto y aquello que es concebido, cambia simétricamente también la sintaxis que regula las relaciones entre las respectivas clases de conceptos. Desde este punto de vista, el planteamiento que hemos seguido en el asumir la realidad de Dios como punto de partida para cada razonamiento sobre la persona, dicta también una forma lógica diferente de toda otra que asuma otro principio. Y ello justifica la incorrección de la aplicación de cada lógica confeccionada en otros lugares.

Para aproximarse a la cuestión de la unidad de aquello que une y diferencia en la realidad de la “familia humana” y, además, para entenderla contemporáneamente como miembro y cualificante del

22. Allí mismo, 1039 a.

sujeto humano, pero residente en Dios, es necesario meditar el misterio de la *creatio continua*. Eso y sólo eso permite pensar, sin contradicción, la contemporaneidad del ser donado como acto de donación y acto de adquisición, es decir la permanencia actual del carácter de don de aquel que es donado y no en relación a “algo” sino en relación “consigo mismo”. Las categorías del ser son aquí necesarias. Es por esta congenialidad que Santo Tomás tiende a concebir a la persona en términos de *subsistentia* en vez de *substantia*. En la *subsistentia* es más explícita la actualidad de la relación con Dios (*esse subsistens* respecto al ser mundano *completum sed non subsistens*)²³.

5. ANTROPOLOGÍA NEGATIVA Y ANTROPOLOGÍA POSITIVA

Resumiendo podemos decir: a) que el proceso de individuación y el de personalización dependen de manera diferenciada de Dios y expresan dos modalidades relacionales de Dios con el hombre; b) que la pertenencia a Dios pasa por el hombre también a través de la pertenencia a la familia humana que resulta por lo tanto coesencial a su ser protológicamente o escatológicamente; c) que la pertenencia a la familia humana no es nunca idéntica a la del individuo de la especie/especie, en cuanto que cada hombre es parte cualitativamente constitutiva del conjunto y sin uno solo el conjunto no es más el mismo; d) que la unidad de la familia humana está por tanto connotada hipostáticamente y no numéricamente; e) que la connotación hipostática de la familia humana caracteriza de manera personalista el “nosotros” en el cual cada simple hombre viene a la existencia y excluye una “materia” humana indiferenciada; f) que cada simple individuo posee en el universal humano un lugar y un rol que sólo le compete a él y es irremplazable e insustituible; g) que tal unicidad es doblemente connotada sea por sí *ad se* o por otros *ad alterum*, sea por su nombre o por su apellido, por su identidad o por su relationalidad. En este modo queda definitivamente superada la idea de una universalidad impersonal o de una singularidad absoluta (Max Stirner) a imagen de una inverosímil divinidad absoluta, es decir

23. Tomás de Aquino, *De pot.*, 1, 1.

inconexa (Aristóteles) y se ha ganado simultáneamente un “plus” de relación y un “plus” de distinción, evitando la pésima totalización del sujeto personal en un universo impersonal y por tanto antipersonal y también la violenta cerrazón del mundo de los hombres en un universal globalizado y por tanto potencialmente globalizable por una potencia intramundana. El “nosotros” interhumano no es totalizable, no se puede globalizar. La trascendencia sella tanto al ser personal como la unidad de la familia humana.

Ludwig Wittgenstein había intuido esto a su modo cuando escribía: «el sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera, carecería de valor. Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales. Lo que los hace no-casuales no puede residir en el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez. Ha de residir fuera del mundo»²⁴. Este argumento wittgensteiniano se adapta particularmente bien al orden de la realidad de la que nos estamos ocupando: la persona y la familia humana de las personas. Ninguno en efecto ha logrado jamás ni logrará jamás fundar la distinción de la identidad personal o la unidad no impersonal de la familia humana en un sistema de referencia pura y simplemente intramundano. Eso es lógicamente imposible.

Más allá de esta imposibilidad, de esta inmanencia interpretada dentro de los límites de sí misma, Hans Urs von Balthasar nos ha dado una proposición teológicamente crucial y filosóficamente relevante que funda y salva la diferencia personal intrahumana cuando escribe: «el no poder realizarse [*das Nichtzustandekommen-Können*] de la identidad al interior de la diferencia mundana en la esencia concreta finita, presupone íntimamente una forma de diferencia al interior de la identidad divina»²⁵. La diferencia y la unidad personales presentes en el ser mundano se justifican sólo en referencia a la unidad y a la distinción intratrinitaria.

Sumariamente el punto de arriba puede ser esquematizado así: a) se excluye desde el inicio que lo impersonal pueda dar origen a aque-

24. Tomado de la Traducción en español de Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid.

25. Hans Urs von Balthasar, *Verità di Dio*, (Teología II), tr. It., Jaca Book, Milano 1990, p. 156.

llo que es personal²⁶; b) se excluye una derivación intrahumana del principio de personalidad o, para decirlo con Karl Marx, que el hombre haga al hombre²⁷; c) con eso se excluye contemporáneamente el origen intracósmico de la especie humana; d) la persona como ente absolutamente individual es un contrasentido y es inconcebible; e) en el principio divino está la comunidad de las Personas (*personarum trinitas*); f) entre el Origen y la creación además de la semejanza hay una continuidad («les retiras su soplo y expiran» *Sal* 104, 29) que es un factor caracterizante del ser viviente; g) la continuidad va entendida como continuidad de ser (vida) y de realización (cualidad personal).

En el lenguaje judeocristiano la afirmación de la personalidad de cada simple individuo coincide con la afirmación de su santidad. Y no en vano la santidad es el atributo divino por excelencia que viene entregado al hombre como dato y como tarea: «santificaos y sed santos, pues yo soy santo» (*Lv* 11,44s).

Santidad en hebreo (*qds*) significa también separación, distinción. Desde este punto de vista la santidad de Dios podría ser leída también como distinción de las Personas y de su unión. Emmanuel Levinás nos ha dado una prueba existencialmente y ontológicamente destacada del realismo de la santidad del hombre, cuando lo describe en sus condiciones de mayor alienación. También cuando se sustrae al hombre la variedad de todas sus presuntas o reales prerrogativas, efectivamente entonces, nota Levinás, brilla su santidad; es decir el hecho de que él, aunque privado de todo, reluce en la esencialidad incancelable de su ser hombre. Así en la detracción aparece aquel que no es nunca detraíble y que funda la nobleza de todo el resto²⁸.

26. Carlo Cafarra, *La libertà come liberazione*, conferencia del 24 de agosto 2005: «Lo impersonal no puede dar origen al personal; la naturaleza no puede alcanzar a decir “yo”. Una persona puede surgir solo de la Persona».

27. Karl Marx, *Proprietà privata e comunismo*, in *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanilli*, tr. It., Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 223-235.

28. Emmanuel Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr.it. Jaca Book, Milano 1983, p. 75: «Se nos puede preguntar pues si nada en el mundo está menos condicionado que el hombre, hasta la ausencia en él de la última seguridad que ofrecería un fundamento; y si, en este sentido nada es menos injustificado que la protesta de la condición humana, y si nada libera al mundo más inmediatamente, bajo su alienación, su no-alienación, su separación —su santidad— que definiría lo antropológico más allá de su género; se podría preguntar si por las razones en absoluto trascendentales, sino puramente lógicas, el objeto hombre no debe figurar en el origen de cada saber. Las influencias, los complejos y el encubrimiento que recubren lo humano, no alteran esta santidad, sino consagran la lucha por el hombre explotado. En tal sentido no es como libertad —imposible en una voluntad exasperada y alterada, vendida o demente— que la subjetividad se impone como absoluta (...). Paradójicamente, es en cuanto *alienus* —ajeno y otro— que el hombre no es alienado». Levinas describe su estudio como un intento de desplazar esta «santidad».

El argumento de Levinás, que procede por ablación, abre una tarea a la filosofía que es perfectamente consecuente con aquello que hemos sostenido hasta aquí, y es el de mostrar la variedad de los atributos espirituales, racionales, psíquicos del hombre como fenómenos de la persona y en fin de aplicar una crítica metodológicamente incisiva a las antropologías que proceden contrariamente, describiendo a la persona humana como el resultado de la composición variopinta de aquellos factores. El resultado negativo de estas antropologías, que no poseyendo el fundamento personal, no podrán en principio, jamás abrirse camino haciendo, está a la vista de todos.

La santidad es el atributo divino por excelencia que viene entregado al hombre como dato y como tarea.

6. LA IMPOSICIÓN DEL NOMBRE

Forma parte del misterio de la persona el ser nominada y por lo tanto el ser portadora de un nombre. Por ello la historia del nombre `persona´ va siempre conjugada con la historia del hecho de que hay un nombre de la persona, de cada persona individual. Va por tanto puesta la cuestión del `nombre de la persona´ para contribuir de manera más adecuada a la cuestión del nombre `persona´.

Cuando la nominación acontece por parte del hombre asume un significado jurídico. En ese sentido el nombre de la persona viene a ser un «*nomen iuris*». En cuanto reconocido el hombre es insertado en la comunidad familiar (apellido), es insertado en la comunidad civil (anagrafe) y se hace sujeto de derecho. En algunos ordenamientos a la persona humana se le atribuye una subjetividad jurídica (por ejemplo derecho de sucesión hereditaria) ya antes del nacimiento.

La atribución del nombre al hombre por parte del hombre es por lo tanto siempre una atribución en la cual se reconoce una dignidad (*nomen dignitatis*) y un poder (*nomen potestatis*).

Pero ningún hombre en realidad conoce el nombre de la persona, ni el de sí mismo, ni el de las otras personas. Esta ignorancia se debe al hecho de que ninguna persona humana en realidad recibe el nombre, en sentido absoluto y no relativo, de otra persona humana. Retomando aquello que hemos afirmado anteriormente refiriéndonos al hecho de que el `decir persona´ en sentido primario compete

a Dios solo, podremos añadir que, consecuentemente, también el `decir el nombre de la persona' le corresponde a Él. Por lo demás la nominación, el acto de nominar, es señal de soberanía y si un hombre pudiera realmente `decir el nombre de la persona' ajena, eso sería indicar su supremacía y su poder sobre ella y de este modo se configuraría una nociva desigualdad y del mismo modo una nociva igualdad entre los hombres.

El nombre de la persona, en cambio, es atributo de Dios. Es la paternidad de Dios «de quien toma nombre toda Familia en el cielo y en la tierra» (*Ef 3,15*) la que rescata al hombre de la negativa condición de innominado y por tanto de «sin nombre», es decir de un ser en manos de quien quiera y pueda apropiarse. Un hombre «sin nombre» es un hombre «de nadie», sin génesis, sin pertenencia y sin identidad.

La Escritura expresa con letras claras el misterio del nombre cuando el hombre en ella dice: «desde las entrañas de mi madre recordó mi nombre» (*Is 49,1*). Así Él ha impuesto el nombre que Él solo conoce, puede cambiar el nombre impuesto por los hombres (p.e. Abraham, Sara, Jacob, Salomón y en el NT, Pedro y Pablo). Además, sólo Dios puede conferir «nombre eterno les daré que no será borrado» (*Is 56,5*).

El misterio del nombre de la persona acompaña la historia de la persona hasta su cumplimiento ultrahistórico, dado que el hombre «es más antiguo que la historia» y al término del acontecer de la persona se alcanza también al final de la historia del nombre de la persona misma. Al final, Aquel que ha pronunciado el nombre y que ha dado el ser a la persona, le entrega la verdad de su propio nombre y esto se hace conocido para el hombre entonces por primera vez. «Al vencedor le daré (...) una piedrecita blanca y grabado en la piedrecita un nombre nuevo que nadie conoce sino el que lo recibe» (*Ap 2,17*). La verdad del nombre de la persona está ligada a la victoria porque el hombre no podrá llegar a ser plenamente persona hasta que no salga de la negativa dependencia que lo esclaviza. Persona y soberanía van juntas.

La victoria y la adquisición del «nombre nuevo» se verifican contemporáneamente en la inhabitación en el hombre del «nombre de Dios». Se realizará entonces para el hombre lo que el Antiguo Testamento había revelado del mensajero divino: «pues en él está mi nombre» (*Ex 23,21*). Ahora se dice: «grabaré en él [sobre el vencedor] el nombre de mi Dios y el nombre de la Ciudad de mi Dios, la nueva

Jerusalén, que baja del cielo enviada por mi Dios, y mi nombre nuevo»(Ap 3, 12).

No sólo la plenitud del nombre de la persona es depositada en Dios y será por Él revelada y entregada al vencedor, sino que el nombre mismo de Dios será puesto en el hombre y, junto a él, el de la Ciudad y el del Hijo. En esta múltiple y multilateral inmanencia la persona entrará finalmente en la verdad de su propio nombre.

Nuestro `decir persona´ está fundado sobre la confianza de este futuro que se ha hecho presente y del cual gozamos desde ahora. El antecedente y el *post-factum*, la «protohistoria teológica» y el cumplimiento de la historia están actuándose en nuestro presente y nos permiten no mentir en nuestro actual `decir persona´.

*Un hombre
«sin nombre»
es un hombre
«de nadie»,
sin génesis,
sin pertenencia
y sin identidad.*

PERSONA _y CULTURA

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA SAN PABLO
NÚMERO 5, AÑO 5
AREQUIPA, 2007

CONSEJO EDITORIAL:

GERMÁN CHÁVEZ CONTRERAS
ALFREDO GARCÍA QUESADA
IVAN DARÍO GARZÓN VALLEJO
FRANCISCO RIZO PATRÓN BAZO
MANUEL RODRÍGUEZ CANALES
FERNANDO VALLE RONDÓN

DIRECTOR:

ALDO GIACCHETTI PASTOR

CONSEJO INTERNACIONAL DE COLABORADORES:

JAIME ANTÚNEZ * JOSÉ AGUSTÍN DE LA PUENTE * CARLOS GÓMEZ DE LA TORRE *
FRANZ GRUPP * CARLOS HOEVEL * P. FRANCISCO LEOCATA * EUSEBIO QUIROZ *
GUSTAVO SÁNCHEZ * P. MASSIMO SERRETTI

Portada:

San Agustín (Atribuído a Guamán Maita, s. XVII, maguey y madera tallada y policromada, Iglesia de la Merced, Cusco).

Al poner su atención en una visión tripartita del ser humano (cuerpo-alma-espíritu), San Agustín ofrece a la psicología actual, profundas posibilidades de reflexión para la renovación de una ciencia que encuentra su sentido sirviendo al auténtico desarrollo de la persona humana.



Urb. Campiña Paisajista, Quinta Vivanco s/n, Cercado, Arequipa-Perú
Telf. (51 54) 60 5600 – (51 54) 22 0502 - Fax (51 54) 28 1517
Suscripciones e información: fondoeditorial@ucsp.edu.pe/www.ucsp.edu.pe

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú número 2003-1118.

Impreso en:

Impresa – Arequipa
Pasaje Angamos 220, Yanahuara, Arequipa-Perú

Las opiniones libremente vertidas por los autores de los artículos no constituyen orientaciones oficiales de la Universidad Católica San Pablo, sino que son enteramente responsabilidad de los mismos.