

PERSONA SOBRE EL RADICAL CRISTIANO DEL HUMANISMO DE E. MOUNIER

Gonzalo TEJERINA ARIAS

Madrid

EN EL CURSO de una reflexión sobre los nexos entre Trascendencia y Humanismo proponemos considerar la raíz cristiana del personalismo de Manuel Mounier. El estudio que sigue abordará más el radical religioso que la concreción de los desarrollos teóricos del fundador de *Esprit*; de ella solamente quedan insinuados su arranque y talante general. Nos ha parecido oportuno poner de relieve las etapas más decisivas en la aparición de la *persona christiana* que como venero fecundo vitaliza la teoría y praxis del Personalismo comunitario. La elección de Mounier como figura en la que contemplar la desembocadura de esa corriente obedece al hecho de ser él quien dentro del movimiento *Esprit* realizó un trayecto más completo y vigoroso, y por lo mismo más significativo y ejemplar. Parece obvio que desde perspectiva puramente especulativa la obra de M. Nedoncelle ofrece una elaboración más honda y cuajada sobre el sujeto humano también desde las fuentes de la visión cristiana del hombre y la historia. Pero es Mounier quien impulsa el movimiento reflexivo hasta el oleaje del acaecer histórico en un análisis y una proposición que se autoproclaman revolucionarios. Con todo, el detalle y la encarnación quedan presupuestos, o mejor, incoados.

Nos detenemos en primer término en una consideración de la sustancia del misterio cristiano en su base y movimiento, por creerla útil a la vista para mejor percibir y encajar la exposición que sigue sobre la concepción del hombre como persona. Después las indicaciones aludidas sobre la recepción en Mounier de la cuestión.

I. EL HECHO CRISTIANO

1. Fundamentos

En el inicio del cristianismo hay una comunicación libre y gratuita de la Divini-

dad al hombre como propuesta de salvación. Esta revelación tiene su centro en Jesucristo, Dios encarnado para asumir y salvar lo humano, mostrando el camino y comunicando las energías precisas. Jesucristo es el profeta escatológico, manifestación última de Dios con un proceso preparatorio en la comunicación larga y progresiva que Dios establece con el pueblo judío al que la misma llamada divina forma como pueblo. Desde Abraham, o desde Moisés, Dios se inclina hacia los hebreos proponiendo una alianza salvadora, prometiendo un futuro de prosperidad, libertad y concordia en el reconocimiento de su presencia. Esta comunicación se produce en el entramado de acontecimientos históricos; no es formulación vertical de verdades esenciales, sino descubrimiento en el espesor del acontecer histórico de la interpelación de Dios, mediado por sus profetas, sacerdotes, poetas y sabios. La fe bíblica será reconocer a Dios operando en la historia, y en su credo Israel se referirá a hechos históricos, especialmente el Exodo de Egipto, la gesta liberadora que Yahvé promueve, momento fundacional de la nación israelita en el que El se manifiesta como Dios liberador. La liberación se encamina a la construcción de un pueblo para la justicia y la fraternidad. Justicia ante El, reconocido como único Señor y Salvador; justicia en la comunidad en la que no debería haber pobres.

Pero esta revelación en la historia, historia de salvación, tiene conciencia de incomplección, está en tensión fuerte hacia un futuro. Israel desde el inicio vive su relación con Dios en la conciencia de que lo más grande está por ocurrir. Todo acontecimiento pasado, aunque sea de la magnitud del Exodo, alude a otro futuro mayor. Desde su vocación a la vida histórica, el pueblo hebreo sintió su existir como esperanzada tensión hacia la meta futura de la promesa divina, de modo que la categoría del *futurum* es decisiva en todo el AT, y la vida es sobre todo creer y esperar fielmente. El israelita concebirá el tiempo como un proceso rectilíneo desde el inicio absoluto de la Creación, impulsado por la Alianza varias veces renovada, hasta la consumación del mundo. Así, Israel da a luz a la historia. Es significativa a la respecto la conocida contraposición entre la visión griega del tiempo y el mundo y la visión judía. Los griegos hicieron morir el tiempo en ciclos infinitos, impidiendo el acceso al *novum*, los hebreos lo han hecho vivir convirtiéndolo en la historia fecunda e imprevisible de su alianza con Dios. La actitud intelectual contemplativa de Grecia ante el universo hizo posible la ciencia natural y la filosofía, la de los judíos produce una historia personal. Para el griego la verdad será descubrimiento del ser, para el israelita, algo en lo que esperar, la confianza en el cumplimiento de lo futuro y prometido¹.

Jesús de Nazaret asume esta tradición, mas se permite ante ella una función perfeccionadora. Jesús es ininteligible sin el transfondo israelita, pero con plena conciencia lo supera, de forma que en su lenguaje la medida del tiempo es el *hodie* que aparece en él. El tiempo ha alcanzado su fin, el centro que es origen de lo ulterior no superador de lo precedente. Ciertamente, en la manifestación de Jesús se anuncia un

¹ También expresivo el cortejo entre religión yahvista y paganismo canano circundante, adorador de las fuerzas naturales divinizadas (Baal, Astarte) en rios de fecundación de fuerte carga sexual. Desde su fe en un único Dios, Israel desdemoniza y desdiviniza la naturaleza y la convierte en campo de operación de la libertad racional del hombre, señor suyo, que sobre ella construye su progresión histórica, al tiempo que personaliza el Eros.

futuro, pero no será ya histórico, en la marcha temporal el "hoy" es final. En Jesús, se cumple lo afirmado y esperado en el AT, es la palabra final de Dios, el *ephapax* que integra todo lo pasado. La comunicación de Jesús acentúa igualmente el *ecce*, el aquí como cumplimiento. La revelación se consuma en su persona. La gente que le conoce le llama "maestro", pero le destaca por encima de toda comparación (Mc 1, 27); él no es inferior a su doctrina, el mensaje es el mismo. También es llamado "profeta", el definitivo, pero el título no designa bien su misterio, es "más que profeta": no hay en él llamada, ni conversión, ni crisis, propias de los profetas del AT. Jesús se identifica con su misión y no dice: "Así habla en Señor", sino "yo os digo", "Yo he venido". En ocasiones se pone por encima de Moisés y la Ley divina, y sin empacho los corrige; lo mismo ante el Templo de Jerusalén: aquí, en El hay más que el Templo (Mt. 12,6), él es el lugar de especial presencia de Dios. No menos significativa es la llamada radical a seguirle y a participar en su vida y destino.

En estas afirmaciones y posturas se expresa lo que el *aquí* de Jesús significa: su yo ocupa el puesto de Dios, reclama y ejerce una autoridad absoluta no derivada del hombre, es la de Dios trasvasada a su persona. El cumplimiento de la revelación de Dios culmina en la singularidad de su filiación: "Todo me ha sido entregado por mi Padre; nadie conoce al Hijo sino el Padre y aquél a quien el Hijo se lo quiera manifestar" (Mt. 11,27), filiación manifestada en una comunidad de conocimiento, de amor y acción con el Padre: ambos son uno (Jn. 10,30). En Juan aparece la plenitud de la revelación en la fórmula "yo soy" que Jesús usa: "Si no creéis que yo soy, morireis" (8,24). El *ego eimi* sin predicado es la fórmula absoluta de Dios, su auto-presentación. En suma, en Jesús de Nazaret Dios se comunica en forma definitiva en la carne. Consideremos la entraña de esa comunicación: la *Basileia de Dios*, Dios llega a través de él a reinar definitivamente en su pueblo.

Parábolas, enseñanzas directas, milagros atestiguan *in actu*: Comienza el reinado de Dios dinámicamente, soberanía ejerciéndose en verdad. Característica principal de este Reinado es que Dios realiza el ideal de justicia como protección que el Rey hace que se preste a los pobres y desvalidos. Este reinado está muy cerca (Mc 1,15). Así escuchó la gente el llamamiento de Jesús: Dios está ya a la puerta, ya está aquí (Lc 11,20). Y consecuentemente definirá su actuación: "Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados" (Lc 7,22s), descripción del tiempo de la salvación en viejas imágenes, el tiempo esperado hacia el que todo el AT estaba en tensión, una jubilosa declaración escatológica de Jesús. Ahora se presta ayuda a los sin perspectiva, son suscitados a la vida, fluye la salvación, la consumación del mundo está empezando. Esta novedad toma cuerpo en las experiencias directas de salvación que Jesús realiza con los humillados y ofendidos que se cruzan en su trayecto. Curaciones, abrazos, comidas, diálogos, son gestos que liberan del dolor, del pecado, de la desesperanza, del hambre. Todo ello lo pudieron ver los discípulos de Jesús y por eso los llama bienaventurados; además de verlo, pueden realizarlo con él, Jesús, en definitiva, ofrece el perdón de Dios, la sutura de lo roto, autodonación de Dios que produce emoción al mismo Jesús: "Yo te bendigo, Padre, Señor de cielo y tierra porque has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos y se las has revelado a la gente sencilla" (Lc 10,21). La nueva oferta comporta una respuesta, el correspon-

diente asentimiento que tiene una palabra: conversión. Alborea el año de gracia y hay que responder, sino será el juicio. La conversión es reconocimiento de la propia indigencia o pecado y apartamiento del mal, de la *hybris*, abarca al hombre entero, es un renacer que se motiva en la incomprensible bondad de Dios, en la experiencia de la gracia. La *metanoia* se realiza al fulgor de la buena noticia. Cuando se ha comprendido que la bondad de Dios es el motivo de la conversión, se entiende que la penitencia es gozo. Más, es gozo de Dios mismo que se alegra recibiendo al extraviado como el pastor que encuentra un animal perdido.

La actuación de Jesús escandalizó y provocó un rechazo asesino. La cruz desbarata su intención, su entrega y su misma persona, pero como acto supremo de entrega al hombre y fidelidad al rostro sorprendente del Dios anunciado, es también fuente de salvación. Los discípulos afirman haber experimentado personalmente la salida de Jesús de la muerte, su presencia viva. La resurrección les reúne, les reconforta, es el último hecho, en el tiempo y en el ser, de la redención de Jesús; el último miedo, el mayor, queda también potencialmente suprimido y se revela el futuro de la historia por su carácter proleptico (Pannenberg). Quienes creen en Jesús participan de su camino y han de pasar por el desfiladero oscuro de la muerte hasta llegar a la vida definitiva que consagra y última la liberación terrena experimentada desde él.

En la historia queda una presencia que alentará internamente la obra de Jesús y la hará perdurar en la entraña de quienes buscan redención. El NT relata la retirada de Jesús seguida de la llegada su Espíritu para que *recuerde* su enseñanza, su testimonio de vida y de las energías pertinentes para vivirla. Sin el Espíritu la obra de Jesús quedaría en recuerdo espléndido sin virtualidad operativa. El Espíritu impulsa a los discípulos como testigos de la obra de Jesús y surge la comunidad creyente, instrumento de crecimiento del Reino inaugurado por él, ámbito en que la salvación se hace concreta y que propone como signo eficaz —sacramento— a todos los hombres.

2. Movimientos

El cristianismo es la marcha histórica de la comunidad creyente en Jesucristo que mantiene viva y actúa la memoria de su salvación. La presencia del Resucitado, hecha posible por el Espíritu, se percibe existencialmente por el acto de fe, que supone ontológicamente que el hombre es capaz de esta experiencia religiosa. La existencia humana implica una apertura al mundo en todas sus dimensiones y a la Transcendencia. Por su indigencia constitutiva, el hombre posee un impulso de engrandecimiento que le lleva a la unión con las realidades externas para enriquecerse en ella. En este movimiento unitivo, la experiencia de fe o de confianza es fundamental, sin ella no habría vida humana. Huelga abundar en estos análisis antropológicos que en nuestro siglo filósofos como Jaspers, Marcel, Blondel, Wust, etc. han establecido eficazmente. Lo cierto es que el hombre vive de la fe, y desde este plano se celebra el encuentro con la persona humana y la persona de Jesús cuando es percibida cargada de valor meta-humano. Creer no es la aceptación o

posesión de verdades, es la celebración de un encuentro² en el que la experiencia del hombre no puede ser sino total por interesar la llamada de Cristo al sentido de la vida, de la historia y la realidad en su conjunto. El acto de creer, implicante de la totalidad subjetiva, es un acto simple. El análisis teológico distinguirá el querer, el pensamiento, los sentimientos espirituales; pero todo ello es dado en la unidad del acto existencial de una persona que se une a otra, encuentro personal en el amor, porque a la persona se la aprehende en un acto de comunión. Conocimiento y amor son indisolubles en el acto. Lo que existe no es una u otra facultad, sino la totalidad concreta que es el hombre, y esta unidad es la que está en juego en la respuesta de la fe³. En el hombre las fuerzas espirituales siendo distintas están unidas orgánicamente y ordenadas unas a otras, formando actitudes vitales o virtudes, entre ellas la fe. El acto creyente, por tanto, se sitúa en el impulso espiritual de la persona misma, donde conocimiento y amor son una misma cosa (*circuminessio* o *perichóresis*).

La realización concreta del acto creyente se produce mediante una iluminación interior que permite percibir la llamada de la Persona o la obra del Jesús predicado en la Iglesia. Es el aspecto más interior, actuación del Espíritu en la entraña del sujeto. Hay un *ver* misterioso inmanente a la fe que ilumina haciendo significativo desde dentro. Cuando el hombre experimenta esta iluminación, percibe el sentido de la Palabra, la realidad del testimonio, el significado de los signos y la presencia de Cristo. Es la gracia quien opera la conaturalidad cognoscitiva entre el sujeto humano y la persona divina, percibiéndose la verdad del amor de un Dios personal que en su Hijo es hombre para salvar al necesitado. Esta opción de fe, que siempre comportará un riesgo, tiene también sus razones. Jesucristo es creíble humanamente y por ello la fe en Él tiene una certeza, asentada fundamentalmente en la verdad que el ser de Jesús muestra en su vida histórica, en la correspondencia entre lo que él trae y lo que el hombre busca, en la posibilidad que exista un Dios que quiera manifestarse salvadoramente. Es Dios mismo en su obra liberadora quien se acredita ante y sólo un espíritu sincero y ansioso de verdad y justicia.

El acto de fe marca el inicio de una experiencia nueva. Jesús hablaba de renacimiento y la primera comunidad cristiana mantiene en su centro la ruptura con el hombre viejo y el discurso del hombre nuevo; el don definitivo, radicalmente liberador, genera la nueva subjetividad de la santidad cristiana que es elevación y cumplimiento de las aspiraciones más profundas del hombre. La libertad, el afecto, la inteligencia son redimidas, experimentan un movimiento de sanación y unificación en torno al Amor contemplado. Vivir el misterio de comunión liberadora con Cristo enseña a ver todo referido a un valor único, de suerte que todos los juicios y decisio-

² Es al propósito definitiva la puntualización de Stó. Tomás —que empero tendrá escaso desarrollo en su teología de la fe—: "Todo creyente se adhiere al decir de alguien. Así, lo que aparece como principal y como teniendo, de alguna manera, valor de fin en todo acto de fe es la persona a cuya palabra se da la adhesión. En cuanto al detalle de las verdades afirmadas en esta voluntad que se tiene de adherir a alguien, se presenta entonces como secundario". ST. II, II, XI, I.

³ Recuérdese la profunda experiencia onto-antropológica de Agustín: "Yo soy el que por medio de aquellas tres cosas —memoria, entendimiento, amor— recuerdo, entiendo y amo; yo, que ni soy memoria, ni entendimiento ni amor, pero las tengo" (*De Trinitate* XV, 22): las tres cosas posee la persona y ella no es las tres.

nes arrancan de una única medida, el valor de la Vida desbordante de amor. La subjetividad creyente afirma la realidad sin negar nada, sin contraponer nada, sin olvidar nada. La oscuridad del mundo y la propia quedan también ausentes desde el Evangelio y la Pascua. La entereza del protagonismo del *Diario de una cura rural* de Bernanos: "Yo no quiero ante la muerte jugar a ser estoico ni héroe. Y si tengo miedo, diré: tengo miedo. Pero a Jesucristo". No, pues, el heroísmo de una ética puramente racional, fácilmente derivante hacia el moralismo castrante, ni el heroísmo prometeico del héroe rojo, o el dilitante de esteta desesperado; sólo la santidad de quien por el Espíritu se ve poseído por una Amor que hace amar. En este contexto, el pecado, persistente, no será expresado propiamente en el lenguaje de los valores, sino del ser y la nada, la comunión y la división, la enfermedad y la salvación.

En tres vectores de sentido se despliega el movimiento de la subjetividad cristiana.

Contemplación, celebración del Amor. La realidad y la salvación vienen de Dios. Ya la creación es acto salvífico en cuanto Dios crea para que el ser exista en comunión con El y viva plenamente; la criatura es resultado de un acto de amor, porque Dios crea el valor que ama (Ejemplarismo de los Padres). La iniciativa viene de Dios y buscarle es dejar encontrarse por El, principalmente en su paso en Jesucristo. Propiamente, nadie opta por el Evangelio, es ganado por él, al hombre toca experimentar el Amor desvelado. Israel era el pueblo de la escucha—"Schemá Israel"—, con Jesús se entrega una noticia, y en la vivencia de esta novedad llegada allende nuestro yo, el creyente vive en gratitud festiva, reconocimiento gozoso del don inmenso, porque quien percibe la gratitud de Dios siente aflorar la gratitud. Celebración del Emmanuel presente en el Espíritu en el gesto y la palabra, y adoración callada del *Deus semper maior*, más allá de toda representación, comportando siempre la fe un formidable momento negativo por la absoluta inadecuación de todo habla sobre Dios.

Expresión lógica del hecho salvador. Como toda experiencia con pretensiones de universalidad, el cristianismo emana una formulación racional. La doctrina de la fe se funda en que la revelación de Dios en la palabra, el acontecimiento o la persona está dirigida al hombre capaz de percibirla en su dimensión racional, siendo la comprensión un modo de la existencia humana a la que se dirige. El misterio manifestado es penetrado racionalmente, sin que desaparezca su inefabilidad: se aprehende la lógica del Amor y su adecuación al hombre. De ahí que S. Juan hable de la fe como un conocer (*gnosis*). En este sentido, todo creyente es teólogo y más el santo. La lógica de lo inefable se muestra *ad extra* como S. Pedro pedía: "dad razón de la esperanza que habita en vosotros a aquel que os la pidió" (1Ped 3,15). El cristianismo apuesta por la razonabilidad, en confrontación con cualquier discurso sobre el sentido, ofreciendo su formulación correlativa a la verdad presentada o buscada por el sujeto, en servicio de testimonio.

Transformación de la realidad. Edificación del Reino inaugurado por Jesús, no concluido. La historia es el campo de manifestación de Dios que se mezcla en ella alumbrando posibilidades de libertad y concordia. Cierto, la historia de la revela-

ción es más restringida que la historia de la salvación que abarca todo el devenir histórico. El Reino también se construye desde el anonimato cristiano, en la aparición de impulsos de concordia desde cualquier origen. A su lado, el creyente introduce su urrimiento de justicia en la esperanza final de que Cristo sea todo en todos. La misma realidad mundana es así objeto de transformación. El mensaje bíblico de la creación posibilitó a Occidente el surgimiento de la técnica, pero la violencia natural contradice el talante cristiano, para el que la materia no es absolutamente material, sino traslucida por el fulgor de la presencia de quien la creó. *Techné* y *theoria*, movimientos a equilibrar en la actuación del hombre en lo natural hasta rendirlo finalmente al Creador.

La subjetividad cristiana demanda el desarrollo conjunto de los tres vectores, entre los que existe una reciproca immanencia. No se podrá relegar el cultivo de uno de ellos sin falsificar los otros dos y caer en la caricatura. Entre celebración-comprensión-transformación hay una especie de "circuminsesión" que en su raíz es la experiencia de recreación entera de la unidad existencial del sujeto.

II. CRISTIANISMO Y PERSONALIDAD EN LA EPOCALIDAD DE LA FE

La revelación bíblica se dio en la historia, el Padre se ha manifestado definitivamente en la carne, la fe se radica en la entraña personal, comunitaria e histórica del hombre. No existe, por tanto, creencia cristiana desnuda de contingencias histórico-culturales. Si por cultura podemos entender genéricamente la relación de modificación sobre la naturaleza dada, con fines humanizadores, el cristianismo es immanente a ella, y en el tejido histórico-cultura actuará como novedad ordenadora, iluminadora, liberadora, crítica. La cultura es la carne irrenunciable que la fe necesita para hacer real y no quedar muda. Así, la epocalidad constitutiva de lo cristiano exige los diversos lenguajes filosóficos para la aprehensión y explicación del misterio revelado. La recepción de la filosofía por parte de la fe es una forma de encarnación del Logos en el mundo y una preparación del hombre para la acogida de su palabra, mientras no ejerza sobre ella un dominio que la disuelva en pura gnosis⁴. En este entranamiento entre cristianismo y cultura, puede ocurrir igualmente que la visión bíblica de la realidad que hemos evocado fecunde o inspire la producción artística, filosófica o jurídica del hombre. Ha ocurrido durante siglos en Occidente. Es también el caso del Personalismo comunitario de las últimas cinco décadas.

⁴ Así fue ya en el mismo NT que arriesga sabiamente el uso de categorías de la gnosis contemporánea: Cristo, cabeza del cosmos, hombre originario, su obra como sometimiento de las fuerzas cósmicas (*Epístolas de la cautividad*); aceptación de elementos estoicos como la ley escrita en el corazón del hombre, que Pablo equipara a la Ley mosaica (Rom 2, 14-16), sin olvidar la audacia del Arcángel (Hech 17).

1. Persona. Teologización del hombre en el seno de la Divinidad

Fijando la atención en el pensamiento de Mounier, parece evidente, tras lo dicho del cristianismo y a poco que se sepa de aquél, que se nutre sustanciosamente del credo cristiano. Los contenidos que hemos evocado: la visión del mundo como creación con impulso teologizador, sobre el que el sujeto humano como unidad psicósomática configura la historia, la afirmación del hombre como criatura de valor absoluto, de eminente dignidad, en diálogo y comunión con otros sujetos, su cuadro axiológico concreto, la misma Transcendencia personal, son, a todas luces, herencia cristiana. Herencia que Mounier vive en todos sus vectores operativos con una limpidez y hondura cautivadoras y que conceptualmente viene a cristalizar en la noción de persona, radical de la denominación filosófica y la textura teórica de su pensamiento. Cuando a principios de los años 30 Mounier y sus amigos ponen en marcha *Esprit* como esfuerzo total por comprender y sobrepasar la crisis del hombre del siglo XX, el movimiento asume la realidad y el término persona como insignia de su obra crítica y constructora: "La palabra personalismo, que después hemos empleado a menudo, se utilizaba al principio poco. Hablábamos con frecuencia de la persona, pero no habíamos cometido aún el pecado del 'ismo'. Este se hallaba implícitamente"¹.

La crisis a superar es la que ha estallado en 1929 con el crack de Wall Street; para el marxismo, puramente económica, para los espiritualistas, crisis de valores, para Mounier y sus amigos, más allá de la escisión entre cuerpo y alma, crisis económica y espiritual, crisis total de civilización, manifestación del *desorden establecido*, burgués e individualista en el que es imposible al individuo acceder en forma armoniosa a la condición de persona. En el centro del diagnóstico, la vejación a lo personal, y contra ella la tarea de rehacer el Renacimiento, recuperando su humanismo individual y desarrollándolo en dimensión comunitaria, es decir, auténticamente personal, reencarnando en el hombre lo que él es. La persona, pues, origen y término de la obra de Mounier y *Esprit*, y asumida así y por su trámite, se recogen en precipitado los temas basilares de la verdad cristiana en la que ha llegado a ser concepto clave, con lo que simultáneamente el Personalismo comunitario se especifica y distancia de otras filosofías de rótulo personalista².

El hombre como criatura de valor cualitativamente incomparable con el resto de los seres procede en Occidente en última instancia de la revelación bíblica. Tan alta estimación del hombre pronto quedó contenida en el sustantivo *persona* brotado de la teología cristiana y que en la alta medida ha moldeado la cultura occidental. Sabido es que de la fuente del pensamiento griego no ha llegado dicho concepto porque carecía de él. Aunque se afirma que los griegos llegaron a percibir que el hombre iba más allá de su condición de parte del cosmos o de miembro del Estado (Sócrates), y algunas otras cosas sobre su carácter personal, el asunto no fue mucho

¹ E. Mounier, "Les cinq étapes d'Esprit", conferencia de 1944 en *Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier*, n.º 29, marzo 1967.

² Para una somera descripción de ellas, ver J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, III, Madrid 1981, 2.552 ss.

más allá. El estoicismo, especialmente latino, daría carta de ciudadanía en el lenguaje filosófico al término persona con el significado de máscara, o sea, papel o función con que el hombre se encuentra en la vida. A partir de aquí la transformación capital que el concepto experimenta es obra del cristianismo portador de una visión plenamente novedosa³. Según éste, al individuo no se le impone ineluctablemente un papel, sino que es llamado, como hemos aludido, a una existencia única por la iniciativa soberana del Creador personal que confía a su respuesta libre la prosecución del diálogo salvífico con El y los otros (metafísica del exodo). Si la relación creatural constituye al hombre en su realidad personal, no lo fija estáticamente en una situación definida de modo determinista, sino que confía a su libertad la realización de sus potencialidades. Más internamente, el sujeto está hecho a semejanza divina, le rodea el misterio de Dios (Pablo a los atenienses: Hech 17,28), participa de la insondable profundidad divina y por la gracia de Cristo, nacido, muerto y resucitado por cada hombre, de una vida perfecta. Tal es la visión propia sobre la criatura humana con el que el cristianismo entra en el mundo antiguo, heredando el monoteísmo personal veterotestamentario, su Dios sujeto activo y dialogante —más de mil afirmaciones contiene la Escritura en las que Dios se manifiesta como un yo personal—, más el escándalo de la cruz que manifiesta últimamente las virtualidades de la afirmación del Dios creador en cuya omnipotencia se inscribe el riesgo, en el propio acto creador, Dios se limita de alguna manera, se retira para dar al hombre el espacio de la libertad racional. La cima de la omnipotencia es el amor que se revela paradójicamente impotente en cuanto Dios lo puede todo menos obligar al hombre a amarle⁴.

Luego vendría la constitución del lenguaje en el que vertir esta novedad, que principia no por afán de definir al sujeto humano, sino por la necesidad de precisar la realidad divina. Parece hoy un dato asentado que en los orígenes del lenguaje de lo personal se halla la denominada *exégesis* prosopográfica, procedimiento de interpretación bíblica que los Padres tomaron de la ciencia literaria del helenismo. Los grandes poetas de la antigüedad para dar mayor viveza a un relato hacían intervenir a personajes por cuya boca narraban el drama, creando roles para su representación dialogada. Algo semejante delatan algunos Padres en la Escritura ante textos que avanzan a través de diálogos en los que Dios habla en plural: "Hagamos al hombre a nuestra imagen" (Gen 12,6), "Dijo el Señor a mi Señor" (Sal 110, según la interpretación cristológica del segundo, propia de la Patristica). Los cristianos constatan que la Escritura introduce sistemas de diálogo entre distintos roles (*prosopa*) que empero no son un recurso literario, sino realidades de diálogo entre sí. Con lo que *prosopon* como rol o papel se encamina hacia la idea de persona; el fenómeno del diálogo intradivino orienta hacia persona en sentido pleno que desde su origen

³ Véase la plasticidad con que Mounier describe la radical novedad que aporta el cristianismo en la consideración del hombre al irrumpir en el cultura greco-romana, aun cuando es evidente su interés por destacar antecedentes personalizadores en la filosofía griega: *Oeuvres*, III, 432-434. *Obras*, I, 842 ss.

⁴ "Entre los mayores testigos del periodo patristico, con su Ireneo de Lyon a Gregorio de Nisa y san Máximo el Confesor, se interpreta el tema de la creación del hombre por Dios en el sentido de un riesgo corrido voluntariamente por el Creador, de una infinita vulnerabilidad asumida entonces por El". O. Clement, *Sobre el hombre*, Madrid, 1983, 13.

expresa la idea de diálogo⁹. De este modo, Tertuliano (+ 220, aprox.), gran forjador del lenguaje teológico cristiano, afirma por vez primera *tres personas* en la Trinidad.

Posteriormente, en las grandes controversias de los siglos IV y V, se realizará una formulación más técnica del lenguaje. A la sazón, la Iglesia hubo de defender sobre el misterio de la Trinidad la existencia de tres personas en una única naturaleza divina. Frente a diversas herejías queda afirmado (Nicea, Constantinopla) la identidad *esencial* —consustancialidad— de los tres miembros de la Trinidad y su diferenciación *personal*, en el seno de una comunidad perfecta. Para definir esto los Padres griegos prescindirán del lenguaje habitual, “*prósopon*”, en el que aun resonaba el valor primigenio de máscara y que sugería una relación extrínseca, un carácter aparente y no la sustancia de la persona. En vez de *prósopon*, se llamará *hypóstasis* al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, cada uno en su incomparable originalidad, y *ousía*, esencia, sustancia, la común naturaleza. *Hypóstasis* expresaba así la realidad objetiva, consistente, de cada miembro de la Trinidad, no una simple apariencia¹⁰. *Hypó-stasis* vino a traducirse bien al latín por *sub-sistencia*, evitándose a veces el término *persona* que como vimos era ya usual desde Tertuliano, pero al que se creía ahora prestado al riesgo de sabelianismo, una de las herejías repudiadas, aunque pronto acabó por imponerse. Ahora *persona* se afirma con el valor de subsistencia, lo que se expresa a sí mismo por sus propias operaciones, siempre dentro del debate teológico, pero inevitablemente los mismos Padres llevan el término con tal significado al hombre, afirmado como imagen del Dios uno y trino. En Agustín (*De Trinitate*), se halla ya la noción de persona referible a la Trinidad y al ser humano, acentuando con fuerza el carácter relacional, estando las personas en referencia mutua dentro de la común esencia divina; las tres existen en la única divinidad como relaciones puras, por lo que el ser—referencia no es algo añadido, sino la misma persona divina que no es por tanto sustancia clausa, en sí misma cerrada. Sabido es que la especulación escolástica del Medievo oscurecerá en buena medida la respectividad de lo personal, ya a partir de Boecio, cuya definición se mueve en un horizonte eminentemente esencialista y estático. W. Pannenberg ha trazado de forma sugerente algunos hitos relevantes en el proceso de recuperación moderna de la respectividad de lo personal¹¹. En el s. XIX, ante la objeción de Fichte contra la designación personal de Dios —entendiendo por persona la individualidad espiritual o autoconciencia, necesitada de diferenciación con

lo exterior para constituirse como tal; por ende, Dios infinito no será para él persona¹²— Hegel en su Filosofía de la religión afirmará contra la supuestamente posible unidad de una Trinidad, que la esencia de la persona es entregarse a un opuesto y ganarse a sí misma en el otro. La unidad de Dios era así comprendida como plenaria unidad de amor en la donación recíproca de las tres personas. Con ello, mediante una más honda intelección del concepto de persona en clave relacional superaba la argumentación de Fichte.

En modo de inciso, personalmente, querríamos indicar la conveniencia de que el Personalismo comunitario repare más en la conceptualización de la persona que Hegel ofrece justamente en sus *Lecciones de Filosofía de la religión*. Glosando el aserto neotestamentario “Dios es el amor” (1Jn 4,8.16), Hegel dirá: “Amor es distinción entre dos que con todo no son distintos el uno para el otro. El amor consiste en la conciencia, el sentimiento de identidad, de estar fuera de mí y en el otro; tengo mi autoconciencia no en mí, sino en el otro... Esto es el amor y hablar de él sin saber que representa la distinción y la supresión de ella, es una necesidad”¹³. La esencia de la persona es despojarse de su aislamiento, realizar el amor: “el carácter de la persona, del sujeto, consiste en dejar su aislamiento... En la amistad, en el amor, abandono mi personalidad abstracta ganándola así como concreta. Lo verdadero de la personalidad consiste precisamente en ganarse a sí mismo sumergiéndose en el otro”, pues amor es “distinción de dos que en definitiva no son distintos”, amor es “distinguir y suprimir la distinción”. El personalismo alemán ha estado más atento a la *dialéctica* hegeliana para afirmar el *diálogo* personal. Desde la tradición del Personalismo comunitario y sin desmentir a Mounier —“Hegel seguirá siendo el arquitecto imponente y monstruoso del imperialismo de la idea impersonal. Todas las cosas, todos los seres, se disuelven allí en su representación; no es casualidad que Hegel profese a fin de cuentas la sumisión total del individuo al Estado”¹⁴— habría que intentar una recepción más amplia, posible por la riqueza y complejidad de su pensamiento. Si Hegel es la conclusión del pensamiento moderno, en buena proporción es también el arranque de lo más vivo y revolucionario del contemporáneo. El axioma de Zubiri: “Toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel”, parece difícilmente negable que, aunque sea para salir de las mallas del sistema hegeliano, que en lo concerniente al sujeto personal, extraídas, pueden ser mimbres magníficos.

Es el caso, volviendo al iter delineado por Pannenberg, que el esfuerzo de Hegel a propósito de la Trinidad personal fue ignorado por la teología¹⁵ y los jóvenes hegelianos lo rechazaron con compromiso con el dogma eclesial. Feuerbach reducirá las afirmaciones trinitarias de Hegel a su sustancia antropológica, manteniendo la afirmación de entrega del yo y el tú como relación humana fundamental. F. Ebner y

⁹ Es decir, que la exégesis prosopográfica (cuyo rigor o cientificidad respecto del texto bíblico es otra cuestión) únicamente abre el camino al concepto de persona, sin que pueda ser señalada como punto absolutamente determinante. La interpretación se debe a C. ANDRESEN, “Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes” en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 52 (1961), 1-39. Véanse las acotaciones al respecto de J. RATZINGER, “Sobre el concepto de persona en teología”, en *Palabra en la Iglesia*, Salamanca, 1976, 166 s. (en particular, 169, nota 6) y R. CANTALAMESSA, “El Dios personal en la espiritualidad cristiana”, *Concilium* XIII (1977), 123, pp. 333-334.

¹⁰ *Hypóstasis* en realidad tenía en el lenguaje griego dos acepciones: las pretenciones o demagogos por cuyo trámite Dios absolutamente trascendente se comunicaba con el mundo (Plotino), y otra vulgar, de la calle, que designaba una cosa real, concreta, por sí misma subsistente. Los Padres tomarán esta acepción del vulgo para convertirla en vocablo teológico.

¹¹ “Person”, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, V. Tübingen 1961, 230-235.

¹² Sobre la concepción de persona con que juega Fichte, véase F. WAGNER, “Autonomía y persona. Presupuestos religiosos de lo personal”, en *Concilium* XII (1977), 123, pp. 281-294.

¹³ *Oeuvres*, III, 435.

¹⁴ “Die Theologie hat dieses Verdienst Hegels nicht gewürdigt, sondern ihn als Pantheisten und somit Gegner des Gedankens Gottes als P. missverstanden, andererseits selbst keine lösende Antwort auf Fichtes Argument gefunden”, o.c., 232. Es obvio que el desarrollo histórico debería ir precedido por el nombre de Kant y tras Hegel, Kierkegaard, etc. Pero no pretendemos establecer el curso histórico completo.

M. Buber, en quienes es claro el influjo de Feuerbach, abren la vía en el s. XX a la comprensión de la persona como ser relacional.

Aún en la Edad patristica, en el 451 el Concilio de Calcedonia imprimirá una modulación nueva al concepto de persona. Ahora la cuestión disputada es cristológica: ¿cómo está constituido Jesucristo para que en el se unan, como reza la fe, la divinidad y la humanidad en un único sujeto? Se trataba de precisar la presencia en Cristo de las dos naturalezas, humana y divina, en su persona singular en medio de interpretaciones que negaban la humana o comprometían la unidad personal de los dos. La definición de Calcedonia afirma que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre (*Deum verum et hominem verum*) y perfecto en su humanidad. Esta humanidad perfecta, integral, engloba lo físico y lo invisible, esto es, el cuerpo y el alma racional o espiritual por la que la naturaleza humana se abre al Espíritu. Sin embargo, a pesar de su humanidad completa, Cristo no es persona humana, siendo como es Verbo encarnado, el segundo de la Trinidad y por tanto persona divina (*in inam personam... unum eundemque Filium et unigenitum Deum Verbum*). De esta guisa y como ha observado V. Lossky, el carácter supranatural de la persona, su diferenciación respecto a la naturaleza aparece en filigrana en el texto de Calcedonia¹⁷; el hombre llamado persona recibe una cualificación trascendente; en él la persona no se identifica ni con el cuerpo ni con el alma espiritual, se sitúa en otra esfera, en el ámbito de lo inefable. Como el Padre personal, al igual que Jesús en su peculiaridad irreductible, el sujeto humano es misterio al que sólo se accede por la fe y al amor, llevándose al vértice la gran revelación bíblica del yo y el tú¹⁸.

En el seno del misterio cristiano vivido y reflexionado nació el lenguaje de lo personal. En las últimas décadas la teología se ha hecho cargo de la crisis moderna del teísmo occidental, puesto en entredicho desde J.G. Fichte. Entonces dió con el concepto de persona, objeto de notable discusión y más de un rechazo por antropomórfico y cosificador. Las representaciones tradicionales de Dios como existente supremo y ser personal parecían no eludir bien la crítica de ser incompatible con su infinitud e inefabilidad. Cuando Fichte iniciaba en 1799 el rechazo de la representación personal de Dios lo hacía en honor a su infinitud, y reaccionó con vehemencia cuando por mor de tal negativa fue tildado de ateo (*Atheismusstreit*). No es caso aquí de seguir los hilos de este debate grave y complejo que por un lado conducía a Heidegger a la aserción de que hoy en el pensar sobre Dios es preferible guardar silencio, y por otro, en el ámbito cristiano, a la Teología de la muerte de Dios. Lo que nos importa citar al respecto es que en esta revisión del lenguaje sobre Dios, ante la recusación de su condición personal, ha venido a responderse que precisamente la cualificación de persona nació en un contexto teo-lógico, a raíz de las controversias trinitario-cristológicas que hemos expuesto en síntesis. El concepto de

¹⁷ V. LOSSKY, *À l'image et ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, 109-121. Una síntesis de los análisis de Lossky en O. CLEMENT, o.c., 39 ss.

¹⁸ Que recogen en la almendra de su pensamiento judíos como Buber o Lévinas. El descubrimiento y vivencia del tú es siempre acto de llamada amorosa y espera confiada. Así, Pedro Salinas, en las cimas de la lírica amorosa española: "¡Que alegría más alta! ¡Vivir en los pronombres!". Se que cuando te llame/entre todas las gentes del mundo/¡oto tú seráis tú... y vuelto ya al anónimo eterno del desmudo/de la piedra, del mundo/te diré:/vo te quiero, sov vo".

personalidad atribuido a Dios, propiamente no ha sido tomado del hombre, la personalidad de éste se piensa originariamente como participación en la inviolable majestad de Dios¹⁷. De tal afirmación originaria se deriva en el pensamiento cristiano la consideración personal del hombre. Su visión del sujeto a imagen y semejanza de Dios vendrá a encontrar en el concepto personal su lugar de expresión más natural. A partir de aquí la reflexión antropológica hecha en Occidente se nutrirá abiertamente de la afirmación cristiana. El concepto irá escapando de la competencia exclusiva de los teólogos y viviendo una progresiva autonomía y secularización, al igual que otras nociones capitales de la teología cristiana. Empero, aún cuando no se reconozca o se llegue a negar la procedencia cristiana, toda filosofía de la persona se alimentará siempre de un cristianismo soterrado. *Allí donde el sujeto racional se le asigne una subsistencia, el ser en sí (insiedad), consistencia diferenciada y autónoma; donde se afirme su sustancialidad dinámica, el ser principio viviente, y permanente como tal, de sus actos, irreductible a la pluralidad y poliformidad de los momentos de su experiencia, unificador de sus actos y procesos psíquicos, al tiempo que se considera su respectividad hacia el tú y el nosotros como relación constituyente; donde el sujeto se adscribe al "reino de los fines", en rechazo de su instrumentalidad, sea por los otros, sea por la sociedad, nimbado de absolutidad; donde así sea visto (y tratado) el hombre, está pasando la corriente, quizá subterránea, del misterio cristiano de la persona, cuyas fases constituyentes hemos trazado.* Por lo cual ha podido decirse con entera legitimidad que toda filosofía de la persona irá por buen camino si se mueve en el surco de su interpretación cristiana.

2. Sobre los desarrollos de E. Mounier

De Mounier quedamos citando la evidencia de que la promoción del sujeto en todas las direcciones que nacen de su propia figura es todo su empeño. En él la recogida de la concepción cristiana de lo personal es una operación abierta y perfectamente consciente. Es posible, a respecto de ello, distinguir dos niveles. En uno Mounier piensa y escribe en tanto que creyente sobre cuestiones propias de la realidad cristiana, en cercanía con el quehacer teológico propiamente dicho. En tales escritos la asunción de la visión cristiana del hombre es directa, y sobre ella Mounier realiza la indagación, la meditación, la crítica o la propuesta correspondiente. Así se encuentran apuntes en *La cristiandad difunta o El afrontamiento cristiano*, siendo el caso más claro *Personalismo y cristianismo*, donde la asunción de la tradición cristiana sobre la cuestión es plena: "A decir verdad, las exigencias temporales del personalismo no son apremiantes en rigor más que si la persona es ontológicamente trascendente a lo biológico y a lo social, y sólo una metafísica cristiana asegura esta trascendencia. Nos es preciso, pues, adentrarnos en el contenido del pensamiento cristiano"¹⁸. Adentrándose, desarrollará sucesivamente temas

¹⁷ Así W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, 1976, 167-196.

¹⁸ "Personalismo y cristianismo", *Obras*, I, Barcelona, 1974, 847.

capitales de la antropología cristiana: La buena nueva del cristianismo sobre la Persona inefable creadora de la persona humana, la encarnación comprometida del cristiano, el abandono y la esperanza como talante del creyente que responde a la Persona, procesos de individuación y personalización mediante la vida interior, la libertad en la experiencia personal y socio-política del sujeto, la solidaridad amorosa con el otro contemplado fraternamente, la condición corporal, histórica, del hombre según el cristianismo. Por la mediación de la persona como perspectiva y como precipitado de contenidos, Mounier, decíamos, asume y desarrolla, aquí en escorzos, los temas capitales del cristianismo que hemos evocado al inicio de estas páginas.

Un segundo nivel se produce abordando cuestiones propiamente filosóficas. Entonces la visión cristiana cumple función inspiradora y ordenadora de un pensamiento que marcha autónomamente en tanto que pensamiento filosófico. Citamos al caso la fenomenología de la persona desarrollada en *El Personalismo*, obra madura, escrita serenamente, vivero grande, en su corta extensión, de apuntes e intuiciones agudas sobre el sujeto personal¹⁹. Mounier desarrolla por el camino de la elaboración filosófica las estructuras del radical persona que últimamente posee como cristiano. Es clara la situación de pensador orientado por un atenimiento a lo real, a lo real humano, pre- o meta- racional. O sea, la situación de todo pensador. Sin sombra de pretensión de una "filosofía cristiana", colocado como el mismo había definido con precisión: "Se me pide pronunciarme en nombre del 'pensamiento cristiano'. La desgracia es que yo no sé qué es el pensamiento cristiano. No hay filosofía cristiana como no hay doctrina social cristiana o política cristiana. Hay una inspiración cristiana que atraviesa la historia como un vasto gesto del que cae una lluvia de filosofías distintas que durante dos milenios no ha producido aún más que premisas en el cantón de la Europa latina. Hay datos cristianos, eso sí, de los que se nutre el pensamiento filosófico, pero son datos suprafilosóficos"²⁰.

Si Mounier puede acometer la exposición de una antropología filosófica que en última instancia está radicada en la persona cristiana, es necesariamente porque en ésta hay una condición racional, porque en su interior posee gérmenes o virtualidades de sentido susceptibles de fecundar el quehacer propiamente filosófico del hombre en búsqueda de una representación de sí y la historia que le aclare e impulse en la consecución de una felicidad, utopía necesaria (C. Díaz). En el personalismo de Mounier, encontramos en nuestro tiempo el caso obvio de la creencia religiosa motivando y conduciendo de lejos un proyecto de humanismo en su articulado teórico y las proyecciones prácticas.

Nuestra actualidad histórico-cultural, surcada en profundidad por diversas especies de antihumanismo y de negación de la Transcendencia, permite percibir algo que en otro tiempo acaso fuera menos notorio: el carácter personal del hombre

¹⁹ No se le escapa, y en apunte queda, la transcendencia antropológica y cultural del debate teológico de los primeros siglos que hemos expuesto: "Deux siècles de disputes théologiques pour assurer l'Incarnation du Christ dans sa plénitude ont fait des civilisations chrétiennes, les seules civilisations activistes et industrielles". *Oeuvres*, III, 502.

²⁰ "L'espoir des désespérés" (1953). *Oeuvres*, IV, 360.

no es de ninguna manera evidente. Lo que la tradición humanista designó como intangible dignidad del hombre no es algo de una índole que haya que prestarle atención obligadamente. El hombre puede ser tratado, también teóricamente, como animal o cosa²¹. Su dignidad personal tiene más carácter de afirmación de fe que de elemento antropológico aisladamente demostrable. En realidad, la ostensión antropológica de la personalidad humana y su determinación precisa está sujeta a la misma dificultad que la caracterización de la apertura del hombre al mundo como apertura a Dios.

De un modo más genérico, parece que la idea de personalidad debe buscarse en la fenomenología de la experiencia religiosa, donde se toma el evento que se hace valer en esa experiencia. La personalidad es categoría originaria de lo divino que en la experiencia creyente plantea sus derechos al hombre unido requerimiento e indisponibilidad²². Parece también que la comprensión del hombre como individuación espiritual, como hacia la antigüedad griega, tenía su motivación en la afirmación religiosa de que el hombre participa de la razón divina del mundo. Escindiendo el hombre de la Persona inefable, por lo que vamos viendo, malamente queda en pie su indisponibilidad, su condición de *res sacra* y los desvelos porque en el entretejido socio-histórico así sea. No obstante, no llegamos a establecer con carácter axiomático, la necesidad del marco religioso para la profesión humanista. A las mentes nos viene la afirmación de Sto. Tomás a propósito del conocimiento natural de Dios: con su sola razón muy pocos hombres conocerían a Dios, los que llegarán al hallazgo de dicha verdad lo harían con dificultad y después de mucho tiempo, y las más de las veces la falsedad se mezclaría en la investigación racional (*Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. IV). Tradladáramos analógicamente la sentencia al reconocimiento del hombre como persona, a la postre, imagen del Dios difícil a la humana razón. Cabría, con todo, la distinción entre conocimiento individual de la dignidad humana y reconocimiento efectivo en la escala de los fenómenos macrosociales, en la que dicho conocimiento árido o débil, seccionado del impulso religioso, con mayor facilidad puede experimentar aun ulterior empobrecimiento.

²¹ J. L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, 1983.

²² W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales...* 192 ss.; J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid, 1976, 169-178, 204-236.