

Persona y naturaleza: de Pedro Lombardo a Martin Heidegger

SILVANA FILIPPI

Resumen: Pese a los indicios que podrían encontrarse en la filosofía griega, la noción de persona es de origen netamente cristiano y no pudo haber sido formulada sino dentro de ese horizonte de pensamiento. El hombre ha sido creado a imagen de Dios y es persona porque, en primer término, Dios lo es. Aquí se enlazan, durante el medioevo, las cuestiones antropológicas y teológicas (trinitarias y cristológicas). Un ejemplo paradigmático se encuentra en las *Sentencias* de Pedro Lombardo y sus comentaristas, entre los que hemos reparado especialmente en Tomás de Aquino. En este contexto, “naturaleza” (divina o humana) y “persona” son nociones íntimamente vinculadas, pues es propio de tales naturalezas el existir y manifestarse como seres personales. Esa relación, sin embargo, se pierde durante la modernidad, época en que persona y naturaleza se vuelven términos antagónicos. Martin Heidegger, agudo crítico de esa transformación en la historia del pensar, propone una concepción de lo humano que, no obstante su “ateísmo metodológico”, finalmente parece aproximarse a la noción cristiana de persona.

Palabras clave: persona – naturaleza – Pedro Lombardo – Martin Heidegger

Abstract: In spite of the traces that could be found in Greek philosophy, the notion of “person” has a clear Christian origin and could not have been formulated outside that horizon of thought. Man has been created in the image of God and he is a person because, in first term, God is a person. Anthropological and theological questions become intertwined during the Middle Ages on this issue. A paradigmatic example can be found in *Peter Lombard's Libri Sententiarum* and in its commentators, among whom we have paid special attention

to Thomas Aquinas. Against this background, divine or human “nature” and “person” become intimately connected notions, because it is inherent in such natures to exist and to reveal themselves as personal beings. That relation, nevertheless, becomes lost during Modernity, a time at which person and nature are understood as antagonistic terms. Martin Heidegger, an acute critic of that transformation in the history of thought, proposes a conception of the human being which, despite Heidegger’s “methodologic atheism”, finally seems to come near to the Christian notion of person.

Key words: person – nature – Peter Lombard – Martin Heidegger

1. El hombre como *imago Dei* y persona: de la filosofía griega al pensamiento medieval

Puede decirse que la noción de lo propiamente humano en la reflexión filosófica griega, se había forjado en medio de una tensión constante y conflictiva entre la relevancia ética del individuo, por un lado, y la preponderancia metafísica de lo universal, por el otro. Como consecuencia de ello, respecto del tema de la dignidad y naturaleza distintiva del hombre, el contraste entre la filosofía griega y el pensamiento cristiano se hizo prontamente visible.

Es verdad que los griegos habían destacado la peculiar superioridad del hombre sobre todos los seres que pueblan el cosmos. A excepción de los dioses, a cuya vida divina, al fin y al cabo, el sabio se aproxima, el hombre, que es el único ser de la naturaleza dotado de razón, alcanza alturas no imaginables para el resto de los vivientes. Basta repasar algunos pasajes de la literatura y la filosofía griegas para advertir esa conciencia del carácter distintivo de lo humano.

Sin embargo, una enorme distancia separa esta concepción de la cristiana. El hombre, según el relato bíblico, ha sido creado con especial atención por parte de Dios y ha sido hecho “a su imagen y semejanza”. Atendamos a este texto de Gregorio de Nisa:

“es una cosa digna de consideración el hecho de que, siendo este mundo nuestro de tales proporciones y concurriendo todas sus partes para constituir un conjunto ordenado, toda la creación no necesitó, por así decirlo, de un poder especial de Dios, sino que al punto surgió respondiendo a su designio. En cambio, a la creación del hombre le precede una deliberación, y el artífice proyecta cómo va a ser la obra. Así, cómo ha de ser el hombre, a qué ejemplar o modelo debe ser semejante, para qué ha de ser creado, de qué facultades ha de ser dotado y sobre quiénes han de tener poder, todas esas cosas las prevé y dispone el Lógos, de suerte que el hombre llegue a alcanzar su dignidad propia antes de su nacimiento, antes de tomar posesión de su principado sobre todas las cosas. ‘Dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y tenga poder sobre los peces del mar, y los animales de la tierra, y las aves del cielo, y sobre los cuadrúpedos, y sobre toda la tierra’ (Gn 1,26). ¡Cosa admirable! [...] Sólo para crear al hombre se dispone ese Creador del universo con cierta reflexión: de suerte que prepara primero la materia de la obra, señala después el ejemplar a cuya imitación se ha de hacer, se propone el fin por el cual ha de crearlo y, por fin, produce a una naturaleza semejante a sí y parecida en sus facultades, que sea apta para la obra proyectada.”¹

Por esto, siendo el mundo entero “templo de Dios” –según la bella expresión de Orígenes–, el hombre es más estimable que cualquier otra creatura, no sólo por la cualidad de su naturaleza propia, sino porque ésta ha sido especialmente diseñada y configurada por el Creador. De ahí la peculiar constitución del hombre que ha sido descripta y elogiada con admiración por los pensadores cristianos, entre los que se cuentan autores muy diversos como Ireneo y Lactancio. Tan sólo a modo de ejemplo citemos unos breves pasajes del africano:

“¿Por qué debe considerarse detestable [*invi-*

diosum] el deseo de observar nuestro cuerpo y contemplar su disposición [*rationem*]? Esto realmente no es oscuro, pues podemos comprender, a partir de las funciones mismas y del uso de cada parte [de nuestro cuerpo], con cuánta fuerza [*vi*] de la Providencia ha sido creada cada una de sus partes.”²²

Vale decir, que la imagen de Dios se advierte ya en la misma textura física del hombre. Cada parte y cada función son indicios del cuidado puesto por el Creador en su conformación. Claro que incluso la disposición corpórea del hombre está orientada y supeditada al máximo don natural recibido: su alma racional. Por eso, observa Lactancio:

“El hombre es el único animal que tiene una posición erguida, una posición sublime, el rostro semejante [*communis*] a Dios Padre y está próximo a Él; todo esto atestigua su origen y su Creador. Su espíritu es casi divino porque ha recibido el dominio no sólo sobre los seres vivientes que están sobre la tierra, sino también sobre su cuerpo; el espíritu contempla y examina todo colocado en lo alto de la cabeza como en una elevada plaza fuerte.”²³

Es decir que, si Dios ha hecho al hombre a su imagen, esto no significa que el mismo Dios sea corpóreo sino, inversamente, que aun la constitución física del hombre y la disposición de todas sus partes, manifiesta que a éste le ha sido concedido como don precioso aquello que más lo aproxima a su Creador: “Este Dios, nuestro Artífice y nuestro Padre, ha dado, en efecto, al hombre el espíritu [*sensum*] y la razón [*rationem*], para que por esto se vea [*appareret*] que nosotros fuimos engendrados [*generatos*] por Él, siendo Él mismo inteligencia, espíritu y razón”²⁴. Por eso, incluso, tan sólo la posición erguida característica del humano, así como su rostro despejado y la capacidad de articular las palabras, muestran que Dios ha querido concederle la espiritualidad en su condición encarnada.

¿No deberían ser entonces los ángeles, en cuanto creaturas

puramente espirituales, aquellos en que Dios habría querido imprimir preferencialmente su imagen? Tal parece que no, pues el orden mismo de la Creación muestra haber sido pensado en beneficio del hombre, mientras que aquellas inteligencias puras, en cuanto mensajeros divinos, tienen por misión colaborar en la guía y protección de los hombres, estando siempre al servicio de la historia y el destino humanos.

Singular concepción, sin duda, pues la absoluta preeminencia de los seres inteligibles, característica del platonismo y de la filosofía griega en general, resulta aquí trastocada por completo: el centro de la Creación, en verdad, es un ser que, como dirá más tarde Tomás de Aquino, es como un anillo capaz de unir en sí mismo lo material y lo espiritual, lo temporal y lo eterno⁵.

Con todo, en este tema como en otros, el desprendimiento del cristianismo respecto de lo helénico tampoco habría de resultar tan sencillo. Prueba de ello la encontramos, por ejemplo, en la particular concepción de Gregorio Niseno. En efecto, siguiendo el espíritu del platonismo, el Capadocio piensa que el hombre en sentido propio no es el individuo, sino el universal, ya que “cuando se dice que Dios creó al hombre pensamos que con lo indefinido del término se designa toda la naturaleza humana. Pues a eso que fue creado no se le impuso el nombre de Adán, como dice la narración en lo que sigue: el nombre que le fue impuesto no es el de este individuo, sino el de lo universal”. Y por esa razón, es natural que Gregorio nos conduzca a esta conclusión que es como un corolario de la tesis anterior: “toda la naturaleza humana, desde los primeros hasta los últimos hombres, es una única y verdadera imagen del que es, y la distinción del sexo masculino y femenino fue algo añadido, según pienso, al final de la obra ya hecha”⁶.

Ciertamente, aun siguiendo los principios de la fe, es evidente que, en este punto, el Niseno se aproximaba tanto como le era posible a la mentalidad griega. Sería absurdo afirmar que los griegos no concedieron ningún papel al individuo y mucho menos en el caso del individuo humano. El tan socrático “conócete a ti mismo” así como los elevados niveles de exigencia ética a

los que condujeron las principales doctrinas filosóficas griegas son prueba de ello. Evidentemente, no es al hombre universal a quien se exhorta a la purificación de las costumbres, la sujeción de las pasiones y el cultivo de la inteligencia.

Sin embargo, también resulta preciso observar que la eticidad griega, comprometiéndose no sólo al ciudadano de la *pólis* como tal, sino también como individuo que lleva a cabo acciones morales, no estaba acompañada de una metafísica y, probablemente, tampoco de una antropología que justificaran claramente tales exigencias. El predominio del universal sobre lo particular, del arquetipo sobre lo singular, de la forma sobre la materia y de la especie sobre el individuo son una marca distintiva de las grandes doctrinas metafísicas griegas.

Uno podría pensar inmediatamente en Platón y sus entusiasmas arrebatos de someter por completo el individuo a la comunidad, y la realidad circundante al orden de los arquetipos inteligibles, o en su doctrina acerca de la trasmigración del alma, que pudiendo habitar varios cuerpos y olvidando sus vidas pasadas, ve indudablemente afectado su carácter de individuo dotado de unidad existencial e histórica.

Sin embargo, el propio Aristóteles, aun con su negación de la subsistencia real del universal, sostuvo claramente una justificación de la multiplicidad de individuos en función de la pervivencia de la especie. Es el universal la razón de ser del singular, aunque sólo éste tenga realidad fáctica. Nada distingue a los individuos de una misma especie, sino la materia. Pero la forma es su ingrediente determinante y éste ha de ser uno y el mismo en todos los singulares de esa clase. De otro modo se correría el riesgo de disolver la unidad de la especie y, con ello, todo el orden de lo real.

La explicación parece sumamente ajustada al mundo natural, pero el hombre siempre ha constituido un ser de difícil explicación. Bajo estos principios metafísicos y considerando los importantes puntos oscuros que el Estagirita nos ha dejado respecto del carácter del alma humana y la viabilidad de su inmortalidad, no hay razón para pensar que, según Aristóteles, el

alma racional se comporte de un modo distinto al de cualquier otra forma sustancial. En tal caso, la singularidad de un hombre queda explicada por su condición material y por la multitud de accidentes que lo distinguen del resto de los individuos. Pero, puesto que el acto, es decir, la forma, tiene preeminencia metafísica sobre la materia, no es absurdo pensar que ni aun el más notable de los individuos pudiese anteponerse al peso metafísico del universal específico.

Probablemente todas estas razones propias de la mentalidad griega son las que han hecho decir a Gregorio de Nisa que el verdadero hombre, el que ha sido motivo de la creación, es el arquetipo universal, el cual, como es patente, carecería de identidad sexual.

Que el cristianismo, por lo general y con buen fundamento, se mantuvo muy lejos de tales afirmaciones, queda probado históricamente por sus intensas reflexiones en torno a la noción de persona.

Seguramente, no sería posible encontrar entre los griegos una doctrina semejante a la escotista acerca de la *haecceitas*, que atribuye la singularidad de los individuos a una última determinación en el orden de la forma. Por este camino, podríamos llegar prácticamente al extremo de afirmar el carácter singular de cada esencia, poniendo en serio riesgo la unidad de la especie. Pero sin llegar a tales dificultades, estos mismos intentos especulativos muestran ya que, desde el principio, el pensamiento cristiano debió repensar a fondo la naturaleza del individuo y, sobre todo, del individuo humano. En efecto, basta recordar el relato bíblico para advertir que la acción creadora de Dios se refiere a la multitud de seres que puebla el universo, no a sus arquetipos, mientras que en el caso especial del hombre, la obra divina adquiere, con mucha más patencia, el rango de un acto por completo dedicado y dirigido al surgimiento de un ser concreto en su condición carnal, forjado a partir de la materia inanimada y vivificado por el espíritu, completamente revestido de su singularidad, pero al mismo tiempo, capaz de participar, mediante la reproducción biológica, en la generación de otros

muchos individuos igualmente humanos, si bien, Dios se ha reservado en cada caso la creación de las almas espirituales.

De ahí que la reflexión cristiana en torno a la naturaleza del ser humano adquiera dimensiones impensadas aun para lo más excelso de la filosofía griega: un Dios personal ha creado al hombre a su imagen y semejanza, que, en virtud de ello, se define también y en primer término como persona. Aquí se enlazan la teología, y particularmente las doctrinas trinitarias y cristológicas, con la antropología. ¿En qué sentido el hombre es persona y por qué tal condición lo hace semejante a Dios? Conocemos ya la celeberrima y múltiplemente citada definición de Boecio: “persona es la sustancia individual de naturaleza racional” (*persona est naturae rationalis individua substantia*)⁷, con ello, dice, hemos delimitado o fijado lo que los griegos llaman ὑπόστασις. No es, por otra parte, extraño, que tal definición se encuentre en una obra destinada a la reflexión en torno a las dos naturalezas de Cristo: la divina y la humana. También explica Boecio el significado etimológico del término *persona*, aparentemente vinculado con la emisión de la palabra a través de la máscara teatral. Persona es pues, el personaje en la singularidad de su rol. Tal vez intentando la explicitación de su sentido, algunos medievales asociaron, mediante un juego lingüístico, persona a *per se una*. Pero más allá de las supuestas etimologías, queda claro que persona designa un individuo del más alto rango, dado que su naturaleza pertenece al orden de lo espiritual o racional.

Difícilmente puede pensarse entonces, que la persona pueda estar limitada a ser un mero exponente accidental del universal. Este viviente carnal, que es cada hombre singular, animado como está por el espíritu, no podría carecer de la densidad ontológica exigida por su naturaleza, por más que su esencia sea común a la del resto de los humanos. Con frecuencia incluso, encontramos entre los primeros cristianos, una suerte de descripción triádica de la naturaleza humana, que estaría compuesta de cuerpo, alma y también espíritu, destacando de este modo la presencia de un principio vital, que excede el plano de los demás vivientes. La palabra espíritu ciertamente se corresponde con el πνευ

μᾶ griego, término presente, por ejemplo, en la antropología y la cosmología estoicas. Sin embargo, como sucede en casi todos estos casos, el término ha recibido una nueva significación, pues para el cristianismo el espíritu remite a la presencia y la acción de Dios en el hombre, de aquel Dios que ha dicho de sí “Yo soy el que soy”. Participar del espíritu significa entonces para el hombre participar del Ser divino y de todas sus potencialidades. Allí se encuentra el nodo de la *imago Dei* en el hombre, pues si la imagen se refiere al hombre entero, se refiere ante todo al “hombre interior” y a todo aquello que alcanza mediante su inteligencia y su voluntad. No por casualidad, muchos Padres han creído encontrar en estas facultades –sumadas por ejemplo a la memoria, como quiere San Agustín– la imagen misma de la Trinidad divina en el hombre.

En efecto, persona es aquel ser de naturaleza espiritual que accede al plano de lo inteligible mediante el conocimiento, y cuyas acciones, a diferencia del resto de los seres, nacen desde sí. Los griegos habían prestado particular atención a la capacidad de la inteligencia humana, pero no acertaron a distinguir la voluntad como una facultad distinta de aquella. Y es que el problema de la libertad no había estado para ellos en el centro de la reflexión. En efecto, en un universo donde la primacía le corresponde a los universales, debía tener gran valor la identificación y el conocimiento de los mismos, ¿pero qué lugar le cabía a la libertad en una concepción donde el individuo estaba signado por la transitoriedad y la falta de densidad metafísica? La cuestión de la libertad no puede separarse de la concepción de un individuo personal, del cual manan las acciones a partir de las cuales se traza un destino, destino que, considerando la naturaleza espiritual de tal sujeto, excede el plano de la sola historicidad.

Es por ello que, los primeros siglos del cristianismo habían de transmitir un nuevo problema al medioevo: el de una más precisa reflexión metafísica en torno a la individuación de los seres y, sobre todo, en torno al carácter de la individualidad de

la persona humana. Hemos de admitir, entonces, a partir de lo visto, que durante los primeros siglos de nuestra era, la reflexión de los autores cristianos se dedicó a la consideración de la revelación bíblica apelando con frecuencia a la herencia filosófica de los griegos. No podía ser de otro modo, pues abandonar la tarea secular de la inteligencia hubiese significado la renuncia a la propia naturaleza e historia. Con todo, esa misma inclusión del patrimonio conceptual griego, significó su completa reelaboración, a veces, no sin atravesar por difíciles caminos especulativos. La meditación en torno a lo humano ha sido, en este sentido, un ejemplo paradigmático.

2. Persona y naturaleza en las *Sentencias* de Pedro Lombardo. El comentario de Tomás de Aquino

La fuente y consolidación de esa penetrante reflexión en torno al carácter y rango de la persona humana la encontramos, sin embargo, no en algún tratado de antropología medieval, sino en un compendio de teología largamente leído y comentado por los autores escolásticos. Se trata de las célebres *Sentencias* de Pedro Lombardo, quien en el siglo XII reunió en cuatro densos libros lo más excelso de la meditación teológica patrística y medieval, comenzando la obra con la reflexión en torno a Dios y, ciertamente, en torno al difícil tema de la Trinidad de personas divinas.

Esta misma circunstancia, nada casual, nos da la pauta de la vía por la que asomaba en la historia del pensar una nueva manera de comprender la especificidad del ser humano. No se trata, ahora, de sostener al modo griego que el alma del hombre es de naturaleza inteligible, afín a los dioses y destinada a compartir su destino de felicidad en base a la contemplación de las verdades más altas y a la creciente asimilación a la más noble dimensión del cosmos. Eso ya parecía bastante y, sin embargo, completamente insuficiente para un cristiano, pues, a la luz de la Revelación y de la tradición se dice, en cambio, que el hombre –en realidad *cada* hombre–, ha sido creado por Dios mismo, a su imagen y semejanza, con lo cual se hacen patentes al menos

dos cosas: en primer lugar, la dignidad del hombre le viene de su naturaleza, pero ésta, no le pertenece ni necesaria ni azarosamente, sino que ha sido libre y amorosamente querida, configurada y producida desde la nada por el Autor de todo el universo, por ello esa dignidad no es parte de un orden cósmico eterno e inengendrado, sino nacida de un propósito divino plasmado de modo inteligente y libre. En segundo lugar, tal dignidad no conviene en sentido primario al género humano en cuanto arquetipo universal, sino que en el mismo acto de la creación va de suyo que Dios la ha concedido a cada hombre singular. Por lo demás, la historia, en la cual las vicisitudes de la humanidad se han ido entrelazando con los designios de Dios, su presencia misma entre los hombres y su misión salvífica, no del género humano, sino de cada hombre singular, muestra que la vocación de esta creatura hacia lo más alto le viene no tan sólo de una naturaleza que cósmicamente le ha tocado en suerte, sino de una existencia que, desde su raíz y hasta su fin, está completamente atravesada por la singularidad de su vínculo con Dios. El hombre es persona, porque ante todo, Dios lo es. Sólo desde esta misteriosa realidad se comprenden los lazos de amor que para un creyente son posibles entre ambos. Para el cristiano a Dios no simplemente se lo ha de imitar en su perfección. Esto ya podía sostenerlo un griego sin dificultad. Para el cristiano, se da un vínculo existencial entre ambos. No sólo porque el hombre ha sido creado por Dios, sino porque siendo su imagen, su vida misma está penetrada y sostenida por su dialógica relación con Él.

Ya en el primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que aborda sin mediaciones el misterio de la Unidad y la Trinidad divina, el texto nos sitúa reciamente en la dificultad de la meditación teológica. Estamos hablando sobre lo que por todas partes nos supera, con un lenguaje multívoco, ambiguo y menesteroso. El riesgo de que tales limitaciones desemboquen en la herejía o la favorezcan se percibe continuamente. El teólogo nos advierte acerca de estos peligros alentados tanto por la insuficiencia de nuestro conocimiento y nuestro lenguaje, como por la soberbia y la precipitación que afectan nuestra voluntad.

De ahí el enorme esfuerzo intelectual que se aprecia en esas páginas por lograr un modo de expresarse libre de confusión. El límite de tal esfuerzo estará dado no por la pereza de quien lo lleva a cabo, sino por el carácter insondable del Misterio divino. El éxito del mismo, en cambio, será avalado por una cuidadosa reflexión que se apoya en la destacable serie de hombres santos y piadosos que, anclados en la luz de la fe, ya habían puesto toda su inteligencia al servicio de la comprensión de lo divino.

Por eso, el eje de la cuestión acerca de la noción de *persona* gira aquí en torno al motivo por el que, mientras resulta preciso afirmar con energía que Dios es uno, se dice, por el contrario, que es tres personas. Esta cuestión llevará, sin duda, a la pregunta acerca de en qué sentido se afirma que el hombre es persona, y si la definición de persona que le cabe al hombre es apropiada también para el caso de las personas divinas, o bien se trata de un término equívoco. El asunto, como puede apreciarse, es de la mayor importancia porque allí se juega al mismo tiempo la comprensión cristiana de Dios y del hombre.

El fundamento de toda esta argumentación, sin duda debía hallarse en la Escritura: allí se afirma con toda claridad que hay un único Dios. Así, por ejemplo, en *Deuteronomio*, 6, 4, dice: “Oye Israel, tu Dios es un solo Dios”. Sin embargo, y aunque la Escritura no es completamente explícita en este punto, resulta también evidente a partir de la misma que el Padre es distinto del Hijo, y ambos, respecto del Espíritu Santo: desde toda la eternidad el primero ha engendrado al segundo, de lo que procede al par el tercero. Tal el origen de la doctrina trinitaria por la que se sostiene que si bien hay un único Dios, pues su naturaleza es una y la misma, resulta preciso admitir a la vez tres “personas” divinas que se distinguen por la mutua relación. ¿Por qué no se dice entonces que son “tres dioses”? “Pues porque la Escritura contradice esto último; en cambio, aunque no dice lo primero, no lo contradice”⁸.

Sin embargo, inmediatamente resulta preciso despejar la confusión terminológica, dado que los Padres griegos y los latinos han hecho uso de un vocabulario dispar. Ya lo había he-

cho observar San Agustín quien, en los textos citados por Pedro Lombardo, dice: “Lo que nosotros, según nuestra costumbre, entendemos por *personas* es lo que los griegos, según la suya, entienden por *sustancias*. Así pues, ellos dicen tres sustancias, una esencia” (esto es: tres hipóstasis, una *ousía*) “de la misma manera que nosotros decimos: tres personas, una esencia o sustancia”⁹. “Aunque también ellos, si quisieran, del mismo modo que dicen tres sustancias, tres hipóstasis, podrían haber dicho tres personas, tres *prósopa*. Pero ellos prefirieron expresarse de aquella manera, quizás porque es más apto expresarse así según su costumbre”¹⁰.

Sea del modo que fuere, esta forma de comprender a Dios, intentaba alejarse igualmente de dos errores que alcanzaron notoria difusión en los comienzos del cristianismo: el de los sabelianos que confundían al Padre con el Hijo identificándolos, y el de los arrianos que separaban a ambos al considerar que el Hijo es la más excelsa de las creaturas pero no es de naturaleza divina.

Las *Sentencias*, que según se advierte trataban cuestiones teológicas de una elevada complejidad cuyas derivaciones podían tener un efecto amplificado, fueron comentadas reiteradamente durante el Medioevo. Prácticamente no hay autor escolástico de nota del que no se conserve un comentario a los libros de las *Sentencias*, tarea que, por lo demás, correspondía a la enseñanza practicada por un bachiller sentenciario. Tomaremos, sin embargo, como referencia el que llevó a cabo Tomás de Aquino.

En el comentario de este gran maestro, el texto ríspido y complejo de Pedro Lombardo recibe un tratamiento amplio, despejado y clarificador. Nos encontramos ante una inteligencia que puede sacar del texto original un contenido enriquecido. Y puesto que el Aquinate siempre mostró particular penetración para la comprensión no sólo de las cuestiones teológicas, sino de aquellas referidas a las creaturas, no es de extrañar que, a propósito de la naturaleza divina, encontremos en el desarrollo tomasiano ricas observaciones acerca de la naturaleza humana. Tomás parece tener constantemente presente que la clásica de-

finición de *persona* legada por Boecio puede ser doblemente referida a Dios y a los hombres.

En primer lugar, pues, el Doctor Angélico señala lo propio del término: “el nombre de ‘persona’ significa sustancia particular, en cuanto que está sometida a una propiedad que indica dignidad; y de modo semejante ‘prósopon’, entre los griegos; por eso la persona sólo está en la naturaleza intelectual”¹¹. Y en otro lugar añade: “el nombre de persona incluye una razón especial de distinción que pertenece a la dignidad, en la medida que expresa algo subsistente en una naturaleza noble, a saber, la naturaleza intelectual”¹².

Queda claro entonces, que el término se aplica a un ser que por su naturaleza intelectual tiene una dignidad sobresaliente. En tal sentido, no sólo a Dios sino también a los ángeles y al hombre le cabe tal designación. Es esa naturaleza intelectual la que convierte a un individuo en un “alguien”, un “personaje”, un ser distintivo, dotado de autoconciencia, capaz de comunicarse con otros semejantes, a quienes se muestra y con quienes establece vínculos. Tal vez por ello, existe desde antiguo una curiosa explicación acerca de la genealogía del término persona, que Tomás describe en estos términos:

Y, según Boecio [...], el nombre de ‘persona’ está tomado del verbo resonar [*personare*] puesto que, en las tragedias y en las comedias, los actores se ponían una máscara para representar al personaje cuyas gestas narraban recitando. De ahí sucede que entró en uso el llamar persona a cualquier individuo humano del cual pudiera hacerse una narración semejante, y, por eso también, se dice ‘prósopon’ en griego, palabra compuesta de ‘pro’ que significa *delante* y ‘sopos’ que significa *rostro*, ya que ponían las máscaras delante de sus rostros.”¹³

Con todo, apenas se la analiza, da la impresión de que la clásica definición de *persona* legada por Boecio podría resultar problemática o confusa al ser aplicada indistintamente a Dios y a la creatura humana.

En efecto, si persona significa sustancia, entonces parece que no significa relación, sino por el contrario, esencia. En referencia a Dios, ello acarrearía el inconveniente de no poder aplicar el término más que a la totalidad de la esencia divina, sin distinción alguna de relación.

Sin embargo, Tomás aclara que *persona* “expresa algo subsistente en una naturaleza y algo distinto por una cierta propiedad” y, como la distinción entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo comporta propiedades diferentes, pues la paternidad no es idéntica a la filiación ni a la procesión, es posible, comprendiendo debidamente la diversa aplicabilidad del término en el hombre y su Creador, atribuir el término a Dios mismo.

“Por consiguiente, de acuerdo con esto, podemos hablar del significado de ‘persona’ de dos modos: o esencialmente [*per se*], a saber, qué significa el nombre de persona de por sí; o accidentalmente [*per accidens*], en cuanto que se toma en una naturaleza u otra. Esencialmente, sin duda, significa la sustancia intelectual individual, sea la que sea y de cualquier modo que se individualice. Ahora bien, si se toma la ‘persona humana’ significa lo que es subsistente en esa naturaleza siendo distinto con la distinción que corresponde a la naturaleza humana, a saber, mediante una naturaleza determinada. Y en este sentido hablamos aquí del significado de persona, en cuanto que es ‘persona’ divina; y, según esto, significará lo que es distinto existente en la naturaleza divina.”¹⁴

No obstante, Tomás reconoce que “si se quitara la pluralidad de personas y, en consecuencia, la comunidad del nombre de ‘Dios’, el nombre ‘Dios’ significaría una cierta persona distinta de todas las demás naturalezas por las propiedades esenciales. Por lo tanto, el nombre ‘Dios’ sería significado como una cierta persona”¹⁵. Esto es, Dios seguiría siendo un ser personal aún si no existiese la necesidad de concebirlo como Trinidad de personas.

Se ve cómo las dificultades del lenguaje nos asaltan a cada

instante: sea por la variedad de términos que la tradición usó, tanto en griego como en latín, para aludir al Dios Uno y Trino, o porque en cualquier caso se requieren muchos rodeos para evitar la ambigüedad de sentido. A propósito, Pedro Lombardo recuerda¹⁶, tranquilizador, las palabras de San Hilario, quien dice en el libro *De Trinitate* (IV, 14): “el significado o comprensión de las palabras ha de tomarse de acuerdo con las causas por las que tales palabras se han empleado, ya que la realidad no está sometida a la palabra, sino que la palabra está sometida a la realidad”.

Por eso Tomás no encuentra impedimento alguno en emplear el término *persona* tanto para Dios cuanto para el hombre, siempre que se comprenda que en Dios “la diversidad de los significados no se fundaría sobre una diversidad real”. La pluralidad de personas divinas no introduce, entonces, una tríada de dioses, puesto que no describe una composición real, sino una diversidad en la relación. Por el contrario, “la naturaleza de la simplicidad divina es tal que en ella solamente puede haber un solo ser, y, en ella, no se diferencian el ser [*esse*], lo que es [*quod est*] y aquello por lo que es [*quo est*”¹⁷. Sin embargo, el lenguaje humano no puede expresarse acerca de aquella suma simplicidad, sino a través de una serie de términos.

“De ahí sucede que, de la misma manera que el entendimiento enuncia el ser de una realidad simple, mediante la composición afirmativa de varios nombres, a pesar de que en la realidad no hay composición alguna, así también designa la quiddidad de la realidad simple, en la que no hay composición, mediante varios nombres, en los cuales apunta la pluralidad de razones inteligibles que hay en la cosa, y no la diversidad de la cosa misma. Y según esto, lo que se pone en la definición de persona divina, no es de mayor simplicidad, en cuanto a la realidad, que la misma persona, sino solamente según la razón.”¹⁸

Esa circunstancia, nacida de la limitación de nuestro conocimiento, que no puede sino valerse de la racionalidad discursiva y de un lenguaje multiforme, no debería conducirnos a error. En estos casos siempre conviene recordar que, en materias tan

difíciles, el pensamiento alcanza más de lo que el lenguaje logra expresar con precisión, y la realidad estudiada, a su vez, excede con creces lo que el pensamiento pueda llegar a discernir¹⁹. Por eso, es claro, que la reflexión en torno a las personas divinas, hace uso del plural sin querer con ello indicar una multiplicidad de entes o un ente compuesto. Eso sería lo usual en nuestra referencia a las creaturas, “pero en las realidades simples, y principalmente, en Dios, al no haber adición alguna según la realidad, no hay una diferencia real de la naturaleza, en cuanto que es significada así respecto a la persona; pero sí hay diferencia real en cuanto al modo de significar; por lo que, en la definición de la persona divina, la diferencia cae en oblicuo”²⁰.

En efecto, la sustancia que en las realidades compuestas se vuelve individuo por la materia, en la realidad divina sólo se distingue íntimamente por una relación diversa, dado que en Dios no puede haber otra distinción que la de relación. “En la individuación, en cuanto que se halla en las realidades compuestas, hay que considerar dos cosas: la causa de la individuación que es la materia, y según esto, no es aplicable a Dios; y la razón de la individuación que es la razón de la incomunicabilidad, a saber, en cuanto que algo uno e idéntico no se divide en muchos, ni se predica de muchos, ni es divisible, y así, conviene a Dios”²¹. Por eso, refiriéndose a Dios, algunos han preferido el término “incomunicable”, en lugar de “individuo”. En tal sentido, el principio diferenciante que hace a la persona, no es unívoco en Dios y en la creatura²²: en un caso es la materia, en el otro, la relación.

Iguales reparos podrían hacerse respecto de la “naturaleza racional” que según Boecio es propia de la persona, dado que la racionalidad es diferencia específica dentro del género animal, al cual no pertenece Dios, como tampoco le es propia la imperfección de la razón, que a causa de su limitación ha sido definida como “un intelecto ensombrecido”. Sin embargo, observa Santo Tomás:

“Racional se dice de dos modos: en efecto, unas

veces se toma en sentido estricto y propio, en cuanto que la razón expresa una especie de oscurecimiento de la naturaleza intelectual, como dice Isaac que la razón surge entre las sombras de la inteligencia. Y esto es evidente, puesto que la verdad no se le presenta al entendimiento inmediatamente, sino que la encuentra mediante una indagación discursiva; de este modo, racional es la diferencia del animal y no conviene ni a Dios, ni a los ángeles. Otras veces se toma generalmente por cualquier conocimiento de la facultad o virtud no impresa en la materia, y así conviene generalmente a Dios, a los ángeles y a los hombres.”²³

Mas, dadas estas diferencias de sentido y porque “los términos de sustancia, individuo y racional, no corresponden propiamente a Dios, en cuanto al uso común de esos nombres” algunos han preferido modificar la definición boeciana al aplicarla a Dios²⁴. Tal el caso, nos recuerda el Aquinate, de Ricardo de San Víctor quien en su *De Trinitate* (IV, 18) corrige aquella clásica definición cuando se trata de aplicarla a Dios, diciendo que “la persona es una existencia incomunicable [*incommunicabilis existentia*] de la naturaleza divina”. O bien, el caso de esta otra definición: “la persona es una hipóstasis distinta con una propiedad que pertenece a lo perfecto [*nobilitatem pertinente*]”.

Sin embargo, piensa Tomás, bien entendidos sus términos, todas estas definiciones, apuntan a lo mismo. Por ello, no encuentra dificultad en conservar la definición boeciana siempre que se observe, en virtud de la notoria disparidad entre Dios y la creatura, que “este nombre ‘persona’, en cuanto a la realidad significada, es en Dios antes y con más verdad que en las criaturas, de ahí que, en ellas, está analógicamente; pero, en cuanto al modo de significar y a la imposición del nombre, conviene más habitual y comúnmente a las criaturas”²⁵. Mas en cualquiera de los casos, la noción de “persona” apunta siempre a una realidad distinta e incomunicable caracterizada por la dignidad o excelencia que sólo su naturaleza racional, intelectual o espiritual puede conferirle.

Ahora bien, a la luz de todas estas consideraciones teológicas ¿qué entraña para el hombre ser “persona”? Fundamentalmente dos cosas. Por un lado, la dignidad que le viene de una determinada naturaleza: la racional, por la cual el hombre se constituye en dueño de sus propios actos, y por otro, la constante remisión de sí a su origen: Dios, lo cual compromete al hombre, a la vez, al reconocimiento de su dependencia respecto de tal origen y a la aceptación de su carácter creatural. Por eso y sin paradoja alguna, desde esta perspectiva son propias de la persona humana tanto la autonomía cuanto la limitación, y tanto la radical singularidad como la comunidad de naturaleza, sin que medie ninguna contradicción entre ambas, porque una es necesariamente la condición de la otra.

De ahí que, como dice el propio Tomás, *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*²⁶. Persona y naturaleza, pues, se corresponden en esa *imago Dei* que es el hombre. Este individuo que se distingue de los demás por tener el dominio de sus propios actos, es decir, por ser la causa de ellos, siendo racional es “un centro autónomo de actividad y la fuente de sus propias determinaciones”, y a la vez, en cuanto sustancia constituye “un núcleo ontológico distinto”. Mas, como tal, todo lo que es en cuanto ser personal y racional, “todo lo que sabe, todo lo que quiere, todo lo que hace, brota del acto mismo por el que *es* lo que es”²⁷. Ese *ser* es precisamente el que ha recibido de Dios y el que hace del hombre un ser autónomo, singular, y al par, limitado, dependiente.

“Limitación de su autonomía, por cierto –acota Gilson–, pero que respeta doblemente la parte inalienable y coesencial a su ser. Esta limitación, se impone por el solo conocimiento metafísico. Ahora bien, establecer que la persona es un efecto de Dios, es hacer de ella una imagen de Dios, y como la persona es la cima de la naturaleza, es la imagen de Dios más perfecta que se pueda contemplar en la naturaleza. El hombre no es, pues, racional y libre a pesar del hecho de que Dios lo haya creado a su imagen, sino por esta

misma razón. La persona no es autónoma, sino porque depende de Dios; lo es en virtud del acto creador, el cual, al constituirla como participación de una potencia infinitamente sabia y libre, crea generosamente cada una de ellas como un acto de existir dotado de la luz del conocimiento y de las iniciativas de la voluntad.”²⁸

3. El viraje moderno y la crítica de Martin Heidegger: ¿una aproximación a lo medieval?

Esta inescindible asociación de persona y naturaleza no alcanzó a darse en el pensamiento griego, porque los filósofos poseían una afinada concepción de la naturaleza racional, pero eran por completo ajenos a la noción de creación. Por eso, una reflexión en torno a la *persona* humana es inhallable entre ellos y, por eso además, la antropología filosófica griega nunca logró salvar satisfactoriamente la oposición entre la “humanidad” y el hombre singular, como tampoco consiguió reconocer propiamente todos los alcances de la voluntad y la libertad en el hombre, siempre en riesgo de sucumbir ante el determinismo cósmico, la necesidad o el destino.

Los modernos, en cambio, experimentaron de modo exacerbado el rango distintivo del ser humano, al que designaron como “yo” o “sujeto”, pero encontraron una oposición insalvable entre las nociones de *persona* y *naturaleza* a las que interpretaron respectivamente en el sentido restringido de conciencia y libertad, por un lado, y determinismo físico, por el otro.

¿Qué había sucedido entretanto para que la doctrina medieval acerca de la persona desembocara en esa oposición moderna? Este cambio puede remontarse a la crisis de pensamiento que envolvió el final del Medioevo. Particularmente a partir del último cuarto del siglo XIII, el filosofismo a ultranza de los maestros parisinos había dado lugar a diversas reacciones de rechazo, puesto que la radical adhesión al aristotelismo que propugnaban –el así llamado “averroísmo latino”–, contradecía en más de un punto la fe cristiana en nombre, según parecía, de la estricta aplicación de la razón filosófica. En realidad, había

en esto una errada comprensión de lo que significa filosofar, y algunas mentes esclarecidas ya habían puesto de manifiesto que tanto Aristóteles como cualquier otro pensador pagano, podían muy bien haber formulado doctrinas verdaderas, pero ninguna de ellas tenía un carácter infalible, acabado y definitivo, como para no necesitar ser reelaboradas a la luz de alguna verdad superior. Los autores medievales, por lo general habían mostrado gran lucidez en este punto: no convenía desechar el enorme esfuerzo intelectual desarrollado por los griegos, pero tampoco era posible asumir sus doctrinas como un sistema concluido, sino que era menester continuar con aquella empresa especulativa, esta vez, con el invalorable auxilio de la fe.

Pero el riesgo que significaba el entusiasmo averroísta despertó reacciones no menos enardecidas, que consideraron no sólo esa forma parcializada de ejercicio de la racionalidad, sino incluso la razón misma como enemiga de la fe. Dentro de este contexto se inicia la creciente separación de la razón y la fe, y el poderoso resurgimiento del nominalismo que en esta época trascendió con mucho la discusión en torno al problema de los universales.

En el fondo, lo que finalmente resulta de toda esta crisis de pensamiento es la imposibilidad de la razón humana para acceder a los principios metafísicos a partir de los datos sensibles. La razón, clausurada su capacidad de intuición intelectual, tendrá ante sí sólo dos caminos: el ordenamiento y generalización de las sensaciones, sin poder exceder el plano empírico, o bien, el establecimiento de principios propios, a priori, es decir, de unas estructuras lógico-conceptuales, a partir de las cuales se intentará la comprensión racional de la realidad, entendida ahora, por lo general, no desde su concreta condición existencial, sino como pura posibilidad, accesible y definible para el sujeto pensante.

En una palabra, la clausura de la capacidad de intelección metafísica, significaba para la inteligencia humana un corte insuperable entre el ser y el pensar, entre lo sensible, concreto, existente, y lo suprasensible, conceptualmente pensable, pero

no a partir de unos principios inteligibles obtenidos de la misma realidad, que ya no se consideran accesibles, sino desde unas nociones a priori presentes en la mente del cognoscente.

Desde esa nueva modalidad del pensar surgió el idealismo moderno que instauró al “yo”, al *ego cogito*, como sujeto privilegiado, abandonando toda certeza acerca del resto de lo “real” y produciendo una separación insalvable entre hombre y mundo, así como una oposición inconciliable entre sujeto y objeto, persona y naturaleza, espíritu y materia, sensible e inteligible. Bastaría recordar tan sólo las doctrinas de Descartes, Kant y Hegel para reconocer el impresionante efecto para el pensar, ocasionado por aquella crisis tardo-medieval.

Pero si la realidad “externa” o naturaleza queda desprovista de inteligibilidad propia, sea porque se considere que ésta es inexistente como porque sea inaccesible, se comprende por qué a partir de ahora, la naturaleza queda desvinculada de lo propiamente humano y espiritual, para quedar asociada a la pura materia, a lo empírico. De ahí la noción cartesiana de *res extensa* como radicalmente opuesta a la *res pensante*, lo que en el caso del hombre, comportaba un marcado dualismo entre su dimensión corpórea y su espiritualidad. En el pensamiento moderno se entiende, entonces, por *naturaleza* lo no humano, lo que está regido por un rígido determinismo físico y que, incluso, más que una realidad en sí misma es más bien el producto de la legalidad forzosa que el pensamiento humano impone a los fenómenos empíricos para poder concebirlos “científicamente”.

Pero este mundo de la necesidad no puede brindar ninguna pauta acerca del reino de la libertad, del espíritu, de la historia. El hombre mismo queda escindido en dos planos: aquel, corpóreo e instintivo, que está necesariamente subordinado a las leyes físicas y biológicas, y por otro lado, su razón y su libertad, suprasensibles, autónomos y completamente trascendentes al mundo empírico. Se comprende fácilmente, la transformación que ello significó en todos los campos vinculados a la antropología, tan diversos como la medicina, la psicología y la ética. Así, por ejemplo, al afirmar que persona y naturaleza son términos

antitéticos, y la primacía de la primera sobre la segunda, se ve que ya no es posible reconocer un fundamento natural a la ética en el sentido de una ley moral natural, a menos que se entienda por ésta el resultado de la autonomía valorativa humana. Entre las inclinaciones naturales y la moralidad, existe una absoluta separación, de modo que, con mucha frecuencia, la ética moderna encontrará una imposibilidad para conciliar las tendencias espontáneas con el deber. En contraposición, la medicina, la psicología, la sociología, y las ciencias físicas y biológicas en general, experimentarán una fuerte inclinación al mecanicismo y el determinismo empirista.

En verdad, lo que aquí se ha producido no es una simple oposición entre *persona* y *naturaleza*, sino un cambio de significado de ambos términos, provocado por la caída de la metafísica tradicional. En efecto, el contenido fuertemente metafísico que tenía la noción de naturaleza para los medievales, quedó reducido a lo físico o cosmológico. En sentido metafísico, *naturaleza* designa la esencia misma de las cosas y, bajo esta acepción, lo espiritual, racional y libre, son parte fundamental de la “naturaleza humana”. Por eso, no existe dificultad en hablar acerca de la naturaleza de la persona humana. Si, en cambio, el significado del término se reduce a lo empírico, y éste a lo necesariamente determinado, nunca será aplicable al hombre, al menos en su dimensión más distintiva.

Pero resulta preciso reconocer, además, que también la noción de persona, tal como la entendía el pensamiento medieval, experimentó un notorio cambio en la modernidad. El *ego cogito* o *res pensante*, el individuo humano tal como lo concibe el empirismo, el sujeto trascendental kantiano, y más aún el Espíritu Absoluto hegeliano, se encuentran muy distantes de la singularidad de la persona humana en la acepción que tenía para el cristianismo medieval. La individualidad y singularidad del “personaje” ha cedido paso al dominio y el poder de determinación ejercido por el Sujeto sobre lo distinto de sí; la dependencia de la creatura humana respecto de Dios y de las condiciones reales, ha sido sustituida por la absoluta autonomía de la liber-

tad; la unidad antropológica tan característica de la concepción bíblica, ha desembocado en el dualismo; el misterio del hombre como *imago Dei* ha cedido su lugar al espíritu como completa autotransparencia y autoposición. Por eso, rigurosamente, resulta difícil admitir que el *sujeto moderno* (sea que se escriba con minúscula o mayúscula) se corresponda ya verdaderamente con la *persona* tal como la había definido Boecio y como la había concebido toda aquella pléyade de maestros medievales que, abrevando en una larga tradición de pensamiento cristiano, leían y comentaban el texto de Pedro Lombardo.

Hay que reconocer, sin embargo, que habida cuenta del menoscabo que aquellas concepciones modernas acarreaban para la persona concreta, para el hombre de carne y huesos y su enraizamiento en la realidad, el pensamiento contemporáneo intentó un nuevo modo de repensar la constitución de lo propiamente humano, si bien, casi siempre, manteniendo esa prescindencia de la metafísica que había sido decidida a fines de la Edad Media. Como ejemplo de ello podrían citarse las distintas variantes del existencialismo, y el denominado “personalismo”.

Sin embargo, ha habido en nuestros tiempos un pensador agudo y controvertido que, resistiéndose permanentemente a ser encuadrado dentro de alguna escuela filosófica, ha prestado particular atención a las vicisitudes del pensar metafísico occidental. Nos referimos a Martin Heidegger, quien con su estilo fuertemente crítico, ha denunciado un “olvido del ser” en la historia del pensar que, comenzando en el seno mismo de la filosofía griega, desde que ésta entendió al ser como mero ente y no como su fuente y sustento, se habría hecho particularmente pronunciado al llegar a la modernidad. En esta época, cuando el idealismo hizo del *ser* un *cogitatum*, esto es, un producto del pensar, se volvió familiar aquella escisión entre el interior del sujeto, sus representaciones y su capacidad de autodeterminación, por un lado, y el mundo “exterior”, fenoménico, cuya existencia incluso será menesterosa de demostración. Pero cuando la natural apertura del hombre ante la realidad es sustituida por la separación entre lo “real” y lo ideal, entre la exterioridad de

los fenómenos y el contenido mental, dice Heidegger, el “zurcido”²⁹ que se intente hacer entre ambos ya nunca logrará reparar la auténtica vinculación entre hombre y realidad, puesto que aquel, no puede no ser siempre y constitutivamente un “ser en el mundo”. “*Creer* en la realidad del ‘mundo exterior’, con derecho o sin derecho, *probar*, esta realidad, satisfactoria o insatisfactoriamente, *presuponerla*, expresamente o no, semejantes intentos [...] suponen un sujeto que empieza por carecer de mundo o no estar seguro del suyo y que por tanto necesita en el fondo asegurarse primero de uno”³⁰. Por eso son inútiles los intentos de demostración de la existencia del “mundo exterior”. Es más, dice el filósofo de Friburgo, “el ‘escándalo de la filosofía’ no consiste en que siga faltando hasta ahora esta prueba, sino en que se esperen y se intenten sin cesar semejantes pruebas”³¹. Antes bien, diríamos nosotros, el pensar más reciente parece haber renunciado completamente a ello, pero no porque la realidad haya recuperado su patencia, como reclamaba Heidegger, sino porque se ha desesperado por completo de que exista tal cosa.

Mas, volviendo a la transformación moderna, Heidegger analiza con particular penetración lo que constituye su médula. De este modo dice, aludiendo al conocido argumento según el cual lo propio de la Edad moderna consistiría en su emancipación respecto de la concepción medieval:

“Lo decisivo no es que el hombre se libertara de las ataduras anteriores, sino que se transforma absolutamente la esencia del hombre, al convertirse éste en sujeto. Ciertamente, esa palabra ‘subiectum’ debe ser comprendida como traducción de la griega ὑποκει-
μενον. La palabra designa lo que se halla presente [das Vor-Liegende] que como fundamento reúne todo en sí. Esta significación metafísica del concepto de sujeto no tiene en principio ninguna referencia acentuada respecto del hombre y mucho menos del yo.

Pero cuando el hombre pasa a ser el sujeto primero y propiamente dicho, eso significa: El hombre pasa a ser

aquel ente en el cual se funda todo ente en el modo de su ser y de su verdad. El hombre se convierte en medio de referencia del ente como tal. Pero eso sólo es posible si se transforma la concepción de la totalidad del ente.”³²

Esa transformación moderna, según Heidegger, ha consistido en la objetivación de la realidad, en el sentido de que ella adquiere algún status ontológico sólo en tanto y en cuanto resulta re-presentada por el sujeto, que haciendo de lo existente un opuesto, un *ob-iectum*, lo refiere a sí haciéndolo entrar en la esfera de su dominio. De tal modo, el ser de lo existente se reduce a su ser representado bajo las condiciones impuestas por el sujeto. Este poder de decisión sobre el mundo, entendido como objeto de representación, contrasta notoriamente, afirma nuestro autor, con la concepción antigua donde, inversamente, lo existente se manifiesta por sí mismo haciéndose presente al hombre: es éste quien debe atender al ser y su manifestación, en lugar de dominarlo y determinarlo al convertirlo en mera *repraesentatio*. Y, por motivos parecidos, también se aparta de esta concepción la mentalidad medieval, para la cual lo existente es el *ens creatum*, cuya densidad ontológica le viene del acto creador y de su proporcional participación en el ser (*analogia entis*) concedido por Dios en tanto causa primera³³.

Hasta Descartes, sostiene Heidegger, no había un *sub-jec-tum* privilegiado. En efecto, todo ente podía ser sujeto, esto es, algo sustantivo, existente en sí (*ὑπο-κείμενον*), dotado de propiedades permanentes y transitorias, y al par, objeto, en cuanto estuviese referido a la facultad de conocer o de querer. Pero la preeminencia de un sujeto que se pone a sí mismo como fundamento, “proviene de la pretensión del hombre a un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (a un fundamento de verdad en el sentido de certeza, que descansa en sí mismo, incommovible)”³⁴. “Ser *subjectum* pasa a ser ahora el carácter distintivo del hombre como ente pensante-representador”³⁵ que se ha erigido en fundamento y desde su autoafirmación despliega su dominio

sobre el resto de los entes. Ese poder de determinación del sujeto, incluso, se despliega sobre sí mismo, bajo la forma de una libertad completamente autónoma, que se da su propia ley.

Contrariamente, Heidegger ha comprendido siempre al hombre no como aquel que tiene poder de decisión sobre el ser, sino como un *Dasein*, diríamos literalmente un “ser-ahí”, cuya esencia consiste en el habitar en el ser, en el estar sumergido en él.

Con todo, y pese a la áspera crítica que constantemente llevó a cabo respecto de la oposición moderna entre sujeto y objeto, el pensamiento de este filósofo experimentó a través del tiempo una evolución que ha permitido hablar a sus intérpretes de un “primer” y un “segundo” Heidegger, etapas entre las cuales se habría producido un verdadero giro (*Kehre*), un cambio profundo en su reflexión.

El “primer” Heidegger es aquel que se ha hecho conocido sobre todo por su primera obra emblemática: *Sein und Zeit*. En este primer período, establece una notoria diferencia entre el *Dasein* y los “entes intramundanos”, tanto que considera inaplicables al hombre las “categorías” con que se procura una comprensión del resto de los entes, y prefiere hablar de él en términos “existenciaris”, es decir, mediante nociones propias tan sólo de lo humano. Por lo demás, el ser, si bien no depende del *Dasein* ni es determinado por él, se manifiesta únicamente por su referencia a él, puesto que, a esta altura de su pensamiento, Heidegger entiende por “ser” el sentido bajo el cual los entes se le hacen presentes al hombre. Sobre esta base ha de interpretarse su afirmación acerca de que: “Ser –no entes– ‘hay’ solamente en tanto la verdad es. Y ella es solamente en tanto y mientras el *Dasein* es”³⁶, o esta otra: “Toda verdad es [...] relativa al ser del *Dasein*”³⁷.

Tales afirmaciones, en efecto, no tienen una acepción idealista, puesto que el hombre no produce ni determina el ser, sino que indican su papel en cuanto *Da-sein*, es decir, como aquel sin el cual los entes seguirían sin duda subsistiendo, pero no podrían volverse presentes a alguien y así manifiestos y accesibles en su ser. Evidentemente, Heidegger tiene plena concien-

cia del rango distintivo del hombre entre todos los entes. Pero a partir de los años 30, y de modo particularmente visible en su *Einführung in die Metaphysik* que data de 1935, asistimos a un importante cambio en su pensamiento y, especialmente, en su noción de *ser*, que ya no designa el sentido del ente en su relación con el hombre, sino aquello por lo cual un ente simplemente *es*. En efecto, antes aún de que el ente sea accesible bajo tal o cual sentido, resulta preciso que el ente aparezca como tal, haciéndose presente merced al ser. Claro que, desde esta nueva perspectiva, el hombre sigue siendo el único existente capaz de advertir el ser, por lo cual Heidegger lo llama pastor y guardián del ser, destinado a mantenerse atento a “la voz” del ser y co-responderle reparando en él y trayéndolo a la palabra. Sin embargo, parece evidente que en esta etapa ha cambiado el centro de gravitación del pensar heideggeriano: si antes el ser dependía hasta cierto punto del *Dasein*, ahora la relación parece haberse invertido, pues la esencia humana, según Heidegger, descansa sobre el destino, que significa a la vez un privilegio, por el cual el hombre es el único a quien corresponde constitutivamente la capacidad de advertir y pensar el ser. Por eso dice bellamente: “Sólo el hombre entre todos los entes experimenta, llamado por la voz del ser, la maravilla de todas las maravillas: que el ente *es*”³⁸. Y por eso también, agrega, “el ser no es nada ‘humano’, como una hechura [*Gemächte*] del hombre, y sin embargo la manifestación del ser necesita el ser-ahí [*Da-sein*] y así la perseverancia del hombre”³⁹. Entre el hombre y el ser se da, pues, una correspondencia esencial, tanto que si el ser no fuese traído a luz por aquel, pasaría completamente desapercibido y el hombre no daría cumplimiento a su propia esencia⁴⁰, lo cual “no significa de ningún modo que el ser sea puesto recién y sólo por el hombre”⁴¹.

Se ve, entonces, que en lugar de pensar el ser desde el hombre, en la madurez de su reflexión Heidegger piensa al hombre desde el ser, con todo lo que ello significa:

“Por eso, si efectuamos de modo apropiado la pre-

gunta ‘¿Por qué es en verdad el ente y no más bien la nada?’ en su sentido interrogativo, debemos omitir el énfasis en cualquier ente particular y singular, incluso la referencia al hombre. Pues ¿qué es al fin y al cabo este ente? [...] Dentro del ente en su totalidad no se puede encontrar ningún fundamento de derecho para poner énfasis precisamente *en* el ente que se llama hombre y al cual casualmente nosotros mismos pertenecemos.”⁴²

Desde esta nueva perspectiva, por tanto, ya no hay motivo para considerar al hombre la razón de ser del resto de los entes. En todo caso, se distingue del resto de los entes justa y únicamente por su condición de poder formular la pregunta por el ser. Fuera de ello, se encuentra enraizado en el ser como cualquier otro ente. De ahí que:

“Manifiestamente es el hombre algo que es [*etwas Seiendes*]. Como tal pertenece como la piedra, el árbol, el águila, a la totalidad del ser. Pertenecer significa aquí aún: ordenado en el ser. Pero lo distintivo del hombre reside en que como naturaleza pensante, abierto al ser, está puesto ante éste, permanece referido al ser y así le corresponde. El hombre *es* propiamente esta referencia de la correspondencia, y es sólo eso.”⁴³

Sin embargo, esto no disminuye la dignidad del hombre, no le quita señorío sobre lo real, ni hace de su libertad y de su inteligencia una sombra, sino que traslada la esencia de lo humano a la más elevada altura que le era posible, pues, perteneciendo él mismo al ser y siendo capaz de advertir y de decir que “hay ser”, puesto que en ello “se oculta el misterio inicial [*das Anfängliche Geheimnis*] para todo pensar”⁴⁴, al hombre le ha sido concedido el más eminente destino.

Llegados a este punto, resulta casi inevitable encontrar una inquietante cercanía entre este modo de concebir al hombre y la noción medieval de *persona*. Si bien, en la reflexión heideggeriana ya no hallamos en absoluto alguna alusión al misterio de la Trinidad, a la condición creatural del hombre, o a la *imago Dei*

presente en él, nos encontramos tan próximos a ello como podía estarlo un pensamiento que, tal como lo ha querido Heidegger, ha decidido abstenerse por completo respecto de la cuestión de Dios y la creación, ateniéndose deliberadamente a un “ateísmo metodológico”. Sin embargo, precisamente a causa de esa misma prescindencia que ha conducido a Heidegger por caminos muy alejados del pensamiento medieval, resulta interesante observar cómo para este filósofo contemporáneo el carácter distintivo del hombre no reside en su radical divergencia respecto del resto de los entes, ni en el dominio lógico o técnico sobre ellos, sino más bien en su peculiar atención a la “voz del ser”. De esta forma, si en el pensamiento medieval la *persona* humana recibía su carácter de tal por ser imagen de Aquel que es en sentido eminente y pudo decir de sí “Yo soy el que es”, el *Dasein* heideggeriano descubre su esencia como un estar sumergido en el “misterio del ser”. Allí reside la “naturaleza humana”: no en la declaración de una autonomía y una certeza que lo separa del mundo, sino en el reconocimiento del Ser como su fundamento y en el inmenso privilegio de poder cobrar conciencia de ello y obrar libremente conforme a ello, dado que esto constituye su naturaleza y su destino.

Y puesto que tanto los maestros medievales, que han abrevado en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, como también el pensador de Friburgo, que ha sido tan remiso a aceptar la tradición filosófico-teológica, han concebido el ser no como producto de un sujeto pensante sino como misterio que lo rebasa, han comprendido la esencia de lo humano no en base a un divorcio de la naturaleza sino como un modo especialmente elevado de ella, y han considerado el ser como origen y sustento de todo lo real y particularmente de la persona, entonces no resulta en absoluto arbitrario conjeturar que, sea descendiendo desde la consideración del Misterio de las personas divinas a la persona humana, o bien reparando en el misterio del ser como decible y pensable tan sólo por el hombre, nos encontramos aquí con dos caminos muy distintos, pero que parecen conducirnos a un mismo sitio: al reconocimiento de que la singularidad del hombre reside en

una naturaleza que lo coloca, desde su misma esencia y desde el ser como fuente y fundamento, en la posibilidad de co-responder al Misterio que al mismo tiempo lo sostiene y lo invoca, para, al fin, experimentarlo y hacerle lugar en su propia interioridad, tornando de este modo a cada ser humano en un alguien irrepetible e incommunicable. Quizás a partir de esta inesperada convergencia entre dos horizontes de pensamiento tan dispares, pudiésemos decir que el extendido trayecto que va desde el rigor teológico de Pedro Lombardo a la meditación fenomenológica de Heidegger, no hace sino señalar la necesidad de volver a pensar, sin cercenamientos, lo que desde siempre ha hecho del hombre el ser más singular entre todos los que habitan el mundo.

NOTAS

- ¹ GREGORIO NISENO, *Περὶ κατασκευῆ ἀνθρώπου (De hominis opificio)*, PG 44, 133 C-136 B.
- ² LACTANCIO, *De opificio Dei*, SCh 213 (1974), 1,16.
- ³ *Ibid.*, 8,3.
- ⁴ *Ibid.*, 2,1.
- ⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, II, 81 (n. 1625 f).
- ⁶ GREGORIO NISENO, *De hominis opificio*, PG 44, 88 A-88 D.
- ⁷ BOECIO, *De persona et duabus naturis*, PL 64, 1343 C.
- ⁸ PEDRO LOMBARDO, *Liber Sententiarum I*, d 23.
- ⁹ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trin.*, VII, 4, 8.
- ¹⁰ *Ibid.*, 4, 6.
- ¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent d. 23, q. u., a.1, co.*, [p. 58].
Actualmente se está editando la traducción española de este comentario (a cargo de Juan Cruz Cruz), de la cual han aparecido ya los primeros volúmenes (EUNSA, Pamplona, 2002-). Los números de páginas escritos entre corchetes remiten, para comodidad del lector, a la paginación del volumen I/2 (2004) de aquella versión española.
- ¹² TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent d. 26, q. 1., a.1, co.*, [p. 128].

- ¹³ TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent* d. 23, q. u., a.1, co., [pp. 58-9].
- ¹⁴ *Ibid.*, a. 3, co., [p. 64].
- ¹⁵ *Ibid.*, [p. 65].
- ¹⁶ PEDRO LOMBARDO, *Liber Sententiarum I*, d 25.
- ¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent* d. 33, q. u., a.1, co., [p. 284].
- ¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent* d. 25, q. u., a.1, *ad secundum*, [p. 106].
- ¹⁹ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trin.*, VII, 4, 7: “Cuando se trata de Dios, el pensamiento es más conforme a la verdad que la palabra y Él es en su realidad más verdadero que el pensamiento”.
- ²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent* d. 25, q. u., a.1, *ad tertium*, [p. 107].
- ²¹ *Ibid.*, *ad sextum*, [p. 108].
- ²² *Ibid.*, a. 2, *ad primum*, [p. 110].
- ²³ *Ibid.*, a. 1, *ad quartum*, [p. 107].
- ²⁴ *Ibid.*, a. 1, *ad octavum*, [p. 109].
- ²⁵ *Ibid.*, a. 2, *ad tertium*, [p. 111].
- ²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I 29, 1, *ad Resp.*
- ²⁷ Étienne GILSON, *Le Thomisme*, Vrin, Paris, p. 371.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 372.
- ²⁹ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1979¹⁵, p. 217.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 206.
- ³¹ *Ibid.*, p. 205.
- ³² Martin HEIDEGGER, “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1957³, p. 81.
- ³³ *Ibid.*, p. 83.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 98.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 101.
- ³⁶ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 230.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 227.
- ³⁸ Martin HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1955⁷, pp. 46-7.
- ³⁹ Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, p. 265.
- ⁴⁰ Martin HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen,

1969, pp. 12-13.

⁴¹ Martin HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 23.

⁴² Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1953, p. 3.

⁴³ Martin HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, p. 22

⁴⁴ Martin HEIDEGGER, “Brief über den ‘Humanismus’”, en *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief...*, Francke, Bern, 1954², p. 80.

La Autora es Profesora Titular de “Historia de la Filosofía Medieval y del Renacimiento” en la Universidad Nacional de Rosario e Investigadora Independiente del CONICET.

E-mail: sfilippi2004@yahoo.com.ar

Recibido: 1 de noviembre de 2008.

Aceptado para su publicación: 5 de febrero de 2009.

