

Julián Marías

Persona

Alianza Editorial

Primera edición: 1996 (octubre)
Primera reimpresión: 1996 (diciembre)
Segunda reimpresión: 1997 (febrero)

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeran o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Julián Marías
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1996, 1997
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf.: 393 88 88
ISBN: 84-206-9469-X
Depósito legal: M. 2.355-1997
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)
Printed in Spain

Índice

Prólogo	9
I. Presencia	13
II. La persona desde sí misma	21
III. Temporalidad y mortalidad	31
IV. Soledad y convivencia	39
V. Las ocultaciones de la persona	47
VI. La analogía de la persona	55
VII. Conceptuar la evidencia	61
VIII. El arcano de la persona	69
IX. La vida personal	77
X. Persona y sustancia	85
XI. Perfección e imperfección	91
XII. La radical experiencia del amor ...	101
XIII. La ilusión como método	109
XIV. Recapitulación	115
XV. El origen de la persona	121
XVI. Dimensiones de la persona	127

XVII.	La estructura metafísica de la persona	133
XVIII.	Las trayectorias personales	143
XIX.	Interpenetración de personas	157
XX.	Grados de personalidad	157
↑ XXI.	El destino de la persona	167

Prólogo

Este libro intenta comprender la realidad más importante de este mundo, a la vez la más misteriosa y elusiva, y clave de toda comprensión efectiva: la persona humana. Lo sorprendente es que, a pesar de ser así, esta cuestión ha sido tenazmente desatendida; la filosofía, a lo largo de su milenaria historia, ha pensado escasamente sobre ella. Algo más la teología, pero con una limitación esencial: ha indagado la realidad de las personas *divinas*, pero respecto de ellas falta la intuición, y por otra parte sus atributos difieren esencialmente de los que afectan a las personas *humanas*.

La causa de esta extraña situación estriba, si no me equivoco, en la dificultad de encontrar el método adecuado para plantear el problema, y sobre todo las categorías que permitan formularlo sin desvirtuarlo. Ha sido menester un largo esfuerzo intelectual para alcanzar la perspectiva desde la

cual se pueda descubrir el extrañísimo modo de realidad que es la persona.

La conciencia de este problema me ha acompañado a lo largo de toda la historia de mi pensamiento filosófico. Por sorprendente que pueda parecer, aparece ya en mi primer ensayo, «San Anselmo y el insensato», escrito en 1935, a los veintiún años, y que termina con estas palabras: «Resulta claro al final de este ensayo que el argumento se funda, en última instancia, en el hombre mismo, recogido en su mente, que tropieza con Dios. San Anselmo arguye con la propia intimidad de su persona. Y esto nos explica aquel extraño calor que al comienzo sentíamos, al ver a San Anselmo afanosa, personalmente vinculado a su argumentación.»

En *La filosofía del P. Gratry* (1941) aparece temáticamente el problema de la persona; más aún, y de manera más personal, en *Miguel de Unamuno* (1943); dentro de la primera exposición de conjunto de mi pensamiento, en *Introducción a la Filosofía* (1947); con otros recursos, con un repertorio nuevo de categorías y conceptos, en *Antropología metafísica* (1970).

Desde entonces, todos mis libros han sido exploraciones de la realidad de la persona: los dos libros sobre la mujer, *La mujer en el siglo XX* y *La mujer y su sombra*; *La felicidad humana*; *La educación sentimental*; *Razón de la filosofía*; *Mapa del mundo personal*; *Tratado de lo mejor*. Y no se olviden dos libros, que no parecen estrictamente filosóficos pero que, si se los mira bien, pueden ser

clave de este problema: mis memorias *Una vida presente* y *Breve tratado de la ilusión*. En ambos se pone en juego la perspectiva rigurosamente personal para mostrar las trayectorias de una vida real y para investigar una posibilidad en que se descubre acaso lo más propio de la persona humana.

Cada vez que he dado un paso nuevo en el planteamiento del problema me he visto obligado a realizar cierta innovación en algo difícil de ver y que casi siempre se pasa por alto: el *género literario*, la manera de escribir, que descubre el modo peculiar de pensamiento. Faltaba un paso más para llegar al último núcleo de la cuestión. En las dificultades de los géneros literarios en que se realiza la filosofía estriba una parte esencial de sus vicisitudes y de toda su historia. Toda innovación real de pensamiento exige una renovación del género literario para poder llevarla a cabo. Esto añade problematicidad a la que es inherente a la filosofía, y aumenta la inseguridad que le pertenece esencialmente. Pero intentar evitarlo equivale a la renuncia a la filosofía. Creo que vale la pena atreverse y exponerse al fracaso.

Madrid, 30 de junio de 1996

I

Presencia

Cuando murió Ortega, el 18 de octubre de 1955, aparte del dolor de su pérdida, de la convivencia de tantos años, me asaltó una preocupación filosófica. Ortega había mostrado, desde el comienzo de su obra, desde su primer libro de 1914, *Meditaciones del Quijote*, que comenté minuciosamente en 1957, que la realidad primaria y última no se reduce a las cosas, como había creído la filosofía realista, desde la Antigüedad hasta el siglo XVII, ni es tampoco el yo, como sostuvo el idealismo desde Descartes hasta nuestro tiempo, sino que *la realidad radical*, no «única» ni la más importante, sino aquella en que radican o aparecen y se constituyen todas las realidades, que por eso son «radicadas», es *mi vida*, la de cada cual. Es decir, «yo y mi circunstancia», yo con las cosas, haciendo algo con ellas; lo que yo mismo había de llamar después «la organización real de la realidad».

Ahora bien, Ortega acababa de morir; había ter-

minado «su vida», la del autor de esta interpretación de lo real. ¿No era esto la máxima paradoja? La realidad radical es «mi vida», se entiende, la de cada cual; cada uno de los vivientes puede repetir esa fórmula, descubrir el ámbito en que toda realidad como tal se constituye y manifiesta. Pero no se puede soslayar el hecho de que la vida humana *termina* con la muerte. ¿Qué significa esto? Ese final, ¿equivale a una extinción? ¿Podría serlo de la realidad radical? Hay que buscar algo más; pero precisamente no puede ser «algo», sino una realidad bien distinta, irreductible, de otro orden: lo que llamamos *alguien*, y que la lengua distingue espontánea y radicalmente. ¿Significa la muerte, el término de la vida, la aniquilación de ese alguien, de ese «yo» que vivió en y con su circunstancia, en el ámbito de la realidad íntegra ordenada en torno suyo?

La necesidad de comprender esto llevaba a plantear una cuestión nueva y particularmente espinosa, casi siempre eludida por toda la tradición filosófica: la forma de realidad que pertenece a ese alguien, a ese *yo* inseparable de su circunstancia —sea esta cualquiera—; esto es, lo que llamamos *persona*.

* * *

El descubrimiento de la persona humana acontece mediante un dato primario y esencial, pero acaso desorientador: la *corporeidad*. Lo que por lo pronto encontramos es un cuerpo, ajeno o propio, y ese cuerpo es una «cosa», aunque luego resulte

que es algo más, posiblemente algo irreductible a toda cosa. El soporte carnal hace posible la inserción del hombre en el mundo: aunque en principio la instalación mundana parece primaria, antropológicamente no lo es: porque es corpórea está en el mundo, y está en él corporalmente. El concepto de *encarnación* tiene una sorprendente analogía con el relato de la creación del hombre en el Génesis: «Formavit Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem».

Las incomodidades corporales, que acompañan a esta condición humana —cansancio, mareo, dolores, fiebre, hambre y sed, deficiencias sensoriales, vejez— aparecen como afecciones de *mi* instalación corpórea, no referidas primariamente a *mí*. Análogamente, ante el espejo —algo cotidiano en nuestras formas de vida, excepcional en la mayor parte de la historia— se dice: «esa es mi cara», no «soy yo». Yo soy algo distinto, y mucho más que lo que aparece reflejado en el espejo.

Es esencial que la presencia de la persona, tanto la ajena como la propia —esa que soy yo— acontezca por lo pronto corporalmente, pero no *consista* en la percepción del cuerpo; se denuncia en él, pero está «más allá». La persona es una realidad proyectiva, *futuriza*, que escapa al presente y lo trasciende. Pero su carácter de «encarnación» significa la inserción en el mundo, la vinculación a lo real y corpóreo; esto hace que la persona humana escape a la «irrealidad» que en cierto sentido le pertenece inevitablemente. El tiempo aparece

como una estructura dramática de la persona que se hace en él y a la vez lo trasciende. La condición futuriza incluye en el tiempo vital lo inexistente e inseguro que es *parte de la realidad*. En algún sentido diríamos que es imagen de la eternidad, ya que pasado y futuro están «presentes» en la vida humana, si bien de un modo imperfecto y sucesivo, bien distinto de la «tota simul et perfecta possessio» de la definición de Boecio.

Compárense ciertas realidades animales con las humanas que en algún modo son «análogas». El rebaño o el enjambre son realidades colectivas *presentes*. Toda comunidad humana tiene memoria, historia, anticipación o expectativa, en suma, argumento. Lejos de ser simplemente presente, y por tanto íntegramente real, consiste en tensión temporal y en un elemento de irrealidad.

Por ser proyectivo, todo lo personal es primariamente *futuro* —ni siquiera, sino futurible, por la esencial inseguridad de todo lo humano, que no permite afirmar que algo «será»—; es decir, una forma de realidad tan distinta de las cosas, que es irreal desde el punto de vista de estas. El predominio de este, de las categorías usadas para pensar la realidad humana, y sobre todo su núcleo personal, explica que tan tenazmente haya escapado al pensamiento. Pero la realidad de las cosas es incomparablemente menor que la de la persona, y por eso carece de sentido todo naturalismo, materialismo, reducción a lo dado y presente.

* * *

La persona, por su irrealidad, inseguridad y contingencia, es lo más vulnerable, pero con un núcleo invulnerable, precisamente porque nunca está «dada»: no se puede decir de ella «esto es», porque «está siendo», «va a ser», sin límite conocido. Consiste en innovación, siempre puede rectificar, arrepentirse, volver a empezar, en suma, *renacer*.

Al hablar del «hombre» —es decir, de la estructura empírica de la vida humana— se corre el riesgo de verlo desde fuera, inevitablemente como una cosa; cuando se piensa «interiormente» se cae en la subjetividad y la psicología. Para intentar comprender la persona misma, como tal, era menester descubrir la vida, para verla dentro de la vida, que no acontece «dentro», sino en el mundo. Y falta un paso más, sin el cual ese conocimiento no es posible: el *quién* que es la persona es lo más íntimo pero consiste en ir *fuera de sí*, no solo hacia el mundo y los otros, sino *fuera de la realidad*. La persona es a la vez intimidad y transcendencia.

Por consiguiente, hay que evitar el escollo en que tantas veces se ha tropezado: ver la persona «desde fuera», como algo que «está ahí». Con ello se recae en el modelo mental de la cosa, en lugar de verla como lo que es: un *acontecimiento dramático*; un sujeto que es *alguien que consiste en acontecer*. Y es peligroso emplear el término «sujeto», porque puede hacer pensar en el subjetivismo, algo ajeno a la condición personal, transitiva y futuriza de la persona.

Surge la cuestión de *quién* recapitula la vida, le confiere unidad, justifica la evidencia inmediata de

lo que entendemos por «yo» o «tú». No se trata de un «haz» o colección de vivencias, sino del sujeto futuro, *proyectivo*, de todas ellas. Y este carácter en cierta medida «irreal» de la persona introduce en ella la inseguridad, por una parte, y por otra permite que tenga *grados*, diferencias de plenitud o intensidad, riesgos que afectan a su misma realidad, no solo a su existencia o sus propiedades.

✱ En el límite, la condición personal se puede «perder»: el hombre está expuesto a la despersonalización, de hecho gran parte de la vida está por debajo del nivel propio de la persona, consiste en caídas u omisiones de esa condición. A la inversa, es posible que se pueda «prestar» o «contagiar» la personalidad: el hombre «otorga» en ocasiones al animal, sobre todo al perro, una vislumbre de su realidad personal, inaccesible para él, pero de la que participa mediante la confianza y el hecho de «asistir» a ella. Se podría pensar que hay cierta analogía entre la relación del perro con su amo y el enamoramiento en sentido estricto, en que alguien distinto de mí se convierte en mi proyecto.

Esa inseguridad radical de la persona puede llevar a diversas formas de despersonalización. De manera transitoria, es posible que la persona se «nuble» y falsee, dimita de su condición, para «despejarse» en otro momento y recobrar su condición propia. En eso consiste el sustrato antropológico que hace posible la *conversión* en el sentido lato de la palabra.

Otra forma de *despersonalización* es la que sobreviene por *desilusión*: se pierde la persona y

quedan restos o precipitados. Cuando la persona se rodea de una «corteza» protectora para evitar su esencial vulnerabilidad, pierde su condición personal hasta para sí misma. Otra grave forma de despersonalización es el *error* a que se adhiere definitivamente, sin admitir razones, como entrega de la persona a algo que no es ella: una forma radical de *enajenación*, distinta de la psíquica en el sentido habitual del término. Y hay la posibilidad extrema: la entrega a la *maldad*, posibilidad estrictamente humana, que no tiene el animal, y que se podría entender como una «posesión consentida» —la única que permite la forzosa libertad del hombre—.

Son enteramente insuficientes las interpretaciones psicológicas de anomalías como el terrorista, el sacrificio, hasta propio, a «ídolos», tan frecuente en las masas fanatizadas, en las sectas, en las revoluciones o guerras civiles. No se trata de lo propiamente psíquico, sino de una dimisión de la condición personal, de un cambio del modo de realidad, transitorio o permanente. A veces, el miedo lleva a «borrarse», a «no ser nadie», a refugiarse en el rebaño meramente presente, con renuncia a la biografía personal.

No es lo mismo el caso de la persona «emboscada» por la anormalidad, el destino enteramente adverso, el pecado como instalación. En estos casos, la persona no existe propiamente en el presente, pero no está anulada, sino relegada a un posible futuro inseguro, que es el fundamento antropológico de la «salvación» religiosa.

Como vemos, la presencia de la persona, de la ajena o de la propia para sí misma, es muy variable. El punto de partida es la corporeidad, pero no es más que eso: desde ahí se puede iniciar el descubrimiento de la persona, empresa que tiene que contar con las múltiples formas de encubrimiento, con la inseguridad de esa condición, que afecta a sus formas y grados de realización. Lo evidente es que las categorías que hacen posible su comprensión nada tienen que ver con las usadas para la intelección de las cosas, lo que explica la falta de claridad sobre la persona misma.

II

La persona desde sí misma

La persona se descubre cuando se usa la palabra *yo* en su sentido propio, es decir, en uso pronominal. El que la filosofía haya dedicado la mayor atención a lo que ha llamado «el yo» (sobre todo en el idealismo alemán, «das Ich») ha sido un factor de confusión. El artículo «cosifica» la realidad nombrada, en este caso anula la posición de realidad, la irreductibilidad de esa realidad que es un absoluto —aunque sea «recibido», y por tanto relativo—; *yo* soy proyectivo, constituido por una instalación vectorial; circunstancia y vocación son rasgos inmediatos de mi estructura.

La forma de realidad de la persona, si se considera su vivencia directa, se podría describir como *permanencia del proyecto* tras las esenciales «interrupciones», desde el sueño cotidiano hasta las variaciones biográficas, las vicisitudes de las múltiples trayectorias que integran la biografía en la que la persona se realiza. Esa permanencia haría pen-

sar en la *sustancia*, lo que ha sido un lastre que ha perturbado la comprensión de lo personal, incluso en Descartes, cuyo concepto de *res cogitans*, paralelo al de *res extensa*, impidió que llegara a pensar plenamente lo que significaba su gran descubrimiento. ¿Es posible conservar la noción de sustancia, desligándola de la de «cosa»? Creo que esta exigencia existe desde Aristóteles mismo, y el no haberla cumplido ha obturado todo un flanco de la filosofía. ¿Es posible la *sustancia personal*? En el uso de la lengua hay una expresión que podría ser una pista para alcanzar esa interpretación: se habla, y con un sentido clarísimo e inmediato, de una «persona insustancial». El reverso de esto sería la noción buscada, que sería preciosa para comprender la realización efectiva de la persona.

He mencionado, como «interrupción» primaria y constitutiva, el sueño; creo que no se ha atendido lo bastante a esa dimensión constitutiva de la vida humana; el haberlo visto desde el punto de vista biológico o, a lo sumo, psíquico, ha impedido ver su sentido más profundo. Si la vida humana careciese del sueño, si fuese una vigilia constante, su estructura sería radicalmente distinta. Cada día se «despierta», es decir, se reanuda la vida tras una interrupción —que no tiene por qué ser total, sobre todo si se tiene en cuenta la posibilidad de soñar, que puede ser cotidiana—. Lo decisivo es que no se despierta a un «mundo», sino a una *biografía* que se reanuda. Es decir, a una *irrealidad* proyectiva, entre el pasado, que se recupera al despertar, y el futuro que se inicia con toda su inseguridad.

Esta es la verdadera realidad de la persona como sujeto de la vida cotidiana, aun la más elemental y rutinaria, por tanto sin excepciones, en lo que se podría llamar su «esencia».

Se encuentra, pues, un doble carácter: *es permanente y argumental*. A la persona pertenecen atributos que no se pueden aplicar a las cosas, sino que requieren categorías bien distintas: *mismidad* (y no identidad), acontecer, imprevisibilidad, libertad constitutiva de alguien que se hace en ella.

El contento o descontento *de mí* es cualitativamente distinto de todos los posibles respecto a las realidades no personales, incluso las que son integrantes de mi vida. Mis dotes psicofísicas, mi circunstancia familiar o social, las vicisitudes de mi biografía, incluso ese factor tan delicado y elusivo que es el azar, lo que se puede llamar mi «suerte».

Esto muestra que el *futuro* es ingrediente de todo lo personal; y aun habría que hacer una restricción: si se entiende por futuro lo que «será», tampoco es válido, porque la inseguridad pertenece a toda proyección personal, por eso es necesario el concepto de *futurizo*, orientado o proyectado hacia un futuro que puede o no realizarse. Si esto se toma en serio, como es necesario, quiere decir que a la persona le pertenece un elemento de irrealidad que le es constitutivo, precisamente para poseer un grado de realidad incomparablemente superior al de toda «cosa». Toda reducción a lo «dado», meramente presente, exclusivamente «real», deja escapar esa forma de realidad, incomparablemente superior, que es la persona. Esta es

una de las mayores limitaciones, con mínimas excepciones insuficientes, de todo el pensamiento filosófico.

Opacidad y transparencia son rasgos de esa extraña realidad que es la persona. La persona supone relación, convivencia, excluye el aislamiento. Lo primario es el descubrimiento del otro, es decir, de tú, en el que se manifiesta la persona, y que hace caer en la cuenta de mí como alter tu, forma primaria de verme como yo. La «percepción» de la persona es absolutamente distinta de toda otra. Significa un encuentro, una resistencia, el engarce de estructuras en una relación personal. El descubrimiento del *tú* tras la cara ajena es distinto de la percepción de esta. Y cabe preguntarse si ese descubrimiento es siempre mutuo.

Especialmente, a través del cuerpo amado se llega a la persona, porque es *su* cuerpo, no *un* cuerpo impersonal. Entonces se llega a la verdadera presencia, la forma radical del «estar con». Y surge nuevamente la cuestión de si es necesaria la reciprocidad.

Esto lleva a ver la persona como *ámbito*; podríamos definirla como *interioridad abierta*. Hace mucho tiempo definí el patio, especialmente el andaluz, como «dentro pero abierto», y esta noción puede aplicarse a la persona. La persona humana puede estar «consigo misma», es decir, soledad y compañía juntas. Se puede estar, por otra parte, no solo «con» otra persona, sino *en ella*. Es decir, es posible el acceso a otra intimidad, compartida sin que deje de ser intimidad.

Se puede entender a una persona «habitada» argumentalmente por otras, a lo largo de una vida. A diferencia de lo que Leibniz pensaba de las mónadas, las personas tienen ventanas. El papel de esas personas que nos «habitan» es excepcional y decisivo, y no es frecuente que se tenga conciencia clara de ello, ni siquiera por parte de la persona habitada. Es lo que suele faltar en las biografías escritas por alguien distinto del sujeto, y ni siquiera es seguro que este mismo se dé cuenta de ese factor capital de su propia realidad. Esas personas pueden en algún sentido «pasar», por el carácter sucesivo de la realidad personal, pero no puede olvidarse el otro carácter, la permanencia: las personas que han pasado, ¿en qué medida y en qué forma han «quedado»? Creo que de esto depende en una dimensión capital la estructura de cada persona. Piénsese en la del personaje, tan interesante y problemático, del Don Juan.

Una de las formas decisivas de la inseguridad es el azar, ajeno a los proyectos, sobrevenido, que interfiere con ellos y los perturba. Pero no se olvide que acontece a *alguien* previo e irreductible, definido por unos proyectos que reobran sobre los contenidos del azar para llegar a un destino, resultado de la convivencia entre esos proyectos imaginarios y los azares sobrevenidos. La vida se realiza mediante la absorción desde los proyectos de los azares externos y que ponen en peligro la continuidad y coherencia. El sentido mismo del azar humano depende de su interferencia con los proyectos que lo asimilan e incorporan.

La personalidad se realiza en muy diversos niveles, es esencial la posibilidad de incremento o descenso, tanto individual como socialmente. Es posible la inmersión en lo cósmico, situación probable en las formas de vida primitiva, en los milenios en que la población humana era exigua, pequeños grupos aislados, sumidos en una naturaleza desconocida, hostil, con frecuencia opresora, que constituía a la vez el mayor riesgo de la supervivencia y los recursos para asegurarla.

Otra forma de atenuación de lo propiamente personal es la disolución en lo social, la subordinación del individuo a un grupo condicionante, por ejemplo la tribu, fuera de cuyas vigencias compactas queda un limitado espacio libre para la persona como tal. En un grado menor, pero posible en condiciones históricas superiores, y que llegan a nuestros días, la persona puede estar «perdida» en una red de relaciones impersonales. A veces esto no es forzoso, pero se busca por huir de la soledad; esta es inseparable de la condición personal, la acompaña siempre; y a la vez la soledad la que hace posible toda auténtica compañía.

* * *

* Creo que un planteamiento eficaz de la cuestión decisiva: la realidad de la persona, requiere ir más allá de los tipos o formas de realidad conocidos y ensayados, y que no sirven para comprenderla. Será necesario partir de lo que realmente entendemos y vivimos como personas y en nuestra rela-

ción efectiva con las demás, y conceptuar la evidencia, en lugar de intentar reducir esta a los conceptos recibidos, y que son inadecuados por la radical diferencia entre los modos de realidad. Desde el sistema conceptual elaborado para pensar las «cosas» en el más amplio sentido de esta expresión no es posible la intelección de lo que escapa a las estructuras admitidas y comprendidas en una larguísima tradición. Creo que esta es la explicación del hecho enorme de que, mientras se ha avanzado extraordinariamente en el conocimiento de la naturaleza, hay un extraño «fracaso» en las disciplinas que se refieren a lo propiamente humano.

El último reducto, que encierra la decisiva evidencia, más allá de las interpretaciones intelectuales dominantes, es el *quién* que cada uno de nosotros es, realizado o perdido en las diversas trayectorias de una vida que puede ser verdadera o engañosa, en varias proporciones y direcciones. El fondo personal es lo que se trata de *salvar*, ese *quién* inequívoco, inconfundible con todo lo que no es él, pero que puede ser solo adivinado y casi desconocido; y, lo que es peor, enmascarado y desfigurado por una conceptualización inadecuada, cuya eliminación es la primera —y acaso más difícil— tarea.

La persona es un *arcano*, hasta para ella misma. Ante cualquier persona, por familiar y conocida que sea, incluso ante uno mismo, surge una pregunta: ¿de qué se es o no se es capaz, para bien o para mal? *La libertad* se presenta, en uno de sus aspectos, como un *abismo* —no forzosamente «in-

sondable», hay que tener cuidado con los epítetos automáticos y que se deslizan con demasiada facilidad— que abre un campo ilimitado de posibilidades. Recuérdese la actitud ante los «sospechosos» de un crimen; en principio, cualquiera hubiera podido cometerlo. La certidumbre no es fácil, y por ello es infrecuente; pero es *evidente* —una vez más— que a veces es posible; y hay que admitir por igual la universalidad inicial de la sospecha y la posibilidad de la certeza ocasional. ¿Cómo se adquiere esta? Esto nos lleva a la «percepción» de la persona como tal.

Esa posible *latencia* de la persona para ella misma y la eventualidad de su descubrimiento, manifestación y posesión constituyen un problema particularmente delicado y que requiere la utilización de conceptos que no desvirtúen esa realidad y nos hagan perderla. La vida puede transcurrir «despersonalizada», pero lo decisivo es que esto únicamente puede sucederle a una persona; es decir, ni siquiera voluntariamente puede anularse la condición últimamente personal: una persona no puede dejar de serlo, aunque lo acepte, por mucho que se esfuerce. De ahí la monstruosidad de ciertas formas humanas —el fanático, el terrorista, el que invierte los requisitos o exigencias de su condición personal o de la forma que le pertenece, por ejemplo masculina o femenina—, que ejercen violencia sobre la propia realidad.

La despersonalización, que no puede ser total, hace que algunos lleguen a la muerte, al balance total, con una impresión desoladora: «no he vivi-

do». Lo interesante es que puede coincidir con una vida llena de acción, contenidos y éxitos; pero todo eso se siente «ajeno», un error respecto a lo que había tenido que ser la vida de esa persona única, que se descubre, diríamos en hueco, al entrar en últimas cuentas consigo.

Pero hay que añadir que ese balance, esa impresión aterradora de «no he vivido», se hace desde dentro de la vida, por muy escaso que sea el tiempo disponible; y, por no tratarse de una cosa definida por una naturaleza fija, sino por una *libertad* ilimitada, esa final impresión se puede modificar y hasta invertir: cabe una *torsión* que, desde la persona que se es, transforme la vida y la ponga a una luz nueva, aunque sea en el último momento.

En una perspectiva opuesta, la elementalidad, pobreza y humildad de una vida pueden coexistir con una plenitud de personalidad, un máximo de realidad en ese orden de la persona, que se siente como una inesperada «solidez». Esto poco que soy y he hecho —puede decir alguien—, insignificante desde todos los puntos de vista externos, y que no pasará a la fama ni a la historia, es «mío», en eso consisto y no lo puedo cambiar por algo distinto, por brillante que sea.

Aquí aparece un elemento de lo personal que me parece relevante: la necesidad. A lo estrictamente personal no se puede renunciar sin dejar de ser uno mismo. Esta necesidad ha de conjugarse con la libertad —una paradoja más en esta realidad tan paradójica y que obliga a rehacer la «ontología»—. La libertad es el fondo de la persona que

se es, y el que arriesga u ofrece su vida por motivos *personales* ejecuta un acto *libre y necesario* a la vez, en el que se descubre como quien verdaderamente es. La impresión que se expresaría en la fórmula «a pesar de todo» da la clave de esta dimensión de lo personal.

Y esta es la razón última de que el sacrificio, en principio valioso, deje de serlo cuando se convierte en un «sacrificio humano», cuando lo sacrificado es la persona misma o algo estrictamente personal. Se trata de conferir un carácter «sacro» a algo que por sí mismo no lo tiene; hay sacrificios que consisten literalmente en la inversión de esto: en la eliminación, destrucción o renuncia a algo que es esencialmente sacro: la persona humana.

III

Temporalidad y mortalidad

La vida personal consiste en una distensión temporal; a diferencia de las cosas, no se reduce al presente, y por tanto a la realidad en el sentido de lo que «es». El hombre, cuando se da cuenta de sí mismo, se encuentra *viviendo* desde su nacimiento, es decir, con un pasado a su espalda, en el cual se ha ido haciendo lo que es, pero que ya no es actual, con una extraña realidad pretérita, que es el «haber sido». La vida humana, cuando se cae en la cuenta de ella, es ya «antigua», y como no se conserva memoria de esa anterior, resulta a la vez propia y ajena. Bastaría esto para ver la distancia entre la persona humana y cualquiera otra realidad, y por tanto la necesidad de nuevos instrumentos intelectuales para comprenderla.

Pero a la vez la persona es intrínsecamente *futura*, está proyectada hacia el futuro, es anticipación, proyección hacia algo que, no solamente carece de realidad, sino que acaso no la tendrá nunca, por la inseguridad que le pertenece.

Puede esclarecer esta forma de realidad la comparación con lo más cercano, con una forma de la cual «participa» el hombre: el animal. El hombre es ciertamente un animal; sin duda muy particular, con diferencias importantes; pero la cuestión es si es posible partir del «género» animal y añadir una diferencia específica, por ejemplo «racional» o «locuente» —*zôon lógon ékhon*—, según la definición tradicional. Por lo pronto, hay que señalar la equivocidad del término «animal», que puede comprender desde el protozoo hasta la ballena, lo que parece excesivo. La semejanza psicofísica entre el hombre y los animales superiores es evidente —en nuestra época se ha llegado a realizar trasplantes de órganos animales a organismos humanos, lo que es revelador de ese parentesco. Parece posible, y es comprensible, el origen evolutivo del hombre en una serie animal, hasta la aparición de la «vida humana», que sería algo enteramente nuevo e irreductible. Hace mucho tiempo definí al hombre como «el animal que tiene una vida humana», para indicar que lo decisivo es esta, antes que el soporte orgánico, que no tiene por qué ser esencialmente diferente. Si se parte de este, se pierde de vista la radical innovación en que lo humano consiste, precisamente por ser personal.

El animal está «dado», no solo en lo que es como organismo, sino en el repertorio de sus acciones, que tiene que realizar, pero que están ya determinadas por su especie; en eso consiste su *naturaleza*. En el hombre, por el contrario, se introduce la *irrealidad* —el futuro incierto— como

constitutivo de su *realidad*, ya que está *presente proyectivamente* en la persona. El repertorio de sus acciones posibles, no solamente no está realizado, sino que no está ni siquiera dado como pauta prefijada, ya que la persona es libertad intrínseca e inseguridad.

Esa presencia del futuro en la actualidad de la vida humana no es indefinida. El hombre, en diferencia esencial respecto del animal, *sabe* que ha de morir, cuenta con ello, se ve como temporalmente limitado, distenso entre el nacimiento, que no ha vivido, y la muerte, que todavía no ha llegado. Esta situación gravita sobre cada momento de la vida y le da un sentido que no puede asemejarse a la vida animal.

La muerte *biológica*, la cesación de las funciones vitales, la destrucción del cuerpo y su psiquismo, es muy semejante a la muerte animal y fácilmente comprensible. Tanto, que es posible la «reducción» a esto, que se está cumpliendo en gran escala en esta época. Pero con ello ni siquiera se ha empezado a entender lo que es la mortalidad personal. Y no se olvide que el sentido de la muerte, propia o ajena, depende de la idea y, más aún, de la vivencia de la persona. La despersonalización hace que la muerte pierda inteligibilidad, sentido y, en último término, importancia. Es lo que se está difundiendo en los últimos decenios.

El primer rasgo de la muerte *personal* no es la destrucción de la corporeidad, con todas sus consecuencias, sino la eliminación del *futuro*, es decir, de una *irrealidad*. Cuando alguien muere, desapa-

recen con él sus *proyectos*, aquello en que más propiamente consistía. Inténtese comprender, es decir, imaginar, la situación de la persona ante la muerte prevista y ya en el horizonte. La pregunta sería: ¿qué puedo esperar *en esta vida*? Se tiene la impresión de que se van a cortar los proyectos en que *se consiste*. Creo que en ello estriba la percepción de la intrínseca *finitud* de la vida humana. La evidencia de que *ya no podré hacer* algunas cosas me pone frente al término *biográfico* de ella, bien distinto de la mortalidad orgánica, que puede estar todavía ausente, no manifestarse en un deterioro perceptible. Es la trayectoria biográfica la que anuncia su final. Ahora bien, si los proyectos son auténticos, como sucede con el amor o la vocación, es imposible renunciar a ellos, porque *se es eso*, son la verdadera realidad de la persona.

Antes me pregunté «a quién se despierta» cada uno, para entender la condición personal de la vida, en su forma real y cotidiana; ante la muerte prevista y anticipada, el reverso de esa pregunta es *de quién se despide* cada cual. Y en ello descubre lo que es *irrenunciable*, porque sería renunciar a uno mismo, lo que es contradictorio, y por ello imposible.

Si tomamos esto en serio, de ello se infiere que la mortalidad *personal* envuelve una contradicción, y es por tanto *inaceptable*. A lo largo de la historia, y en muy diversas formas, se ha intentado escapar a ella. De un modo predominante, con la esperanza de que la muerte no sea definitiva o total —*non omnis moriar*, fórmula que permite muy

diversas interpretaciones—; en otros casos, y es lo más frecuente en nuestra época, con un abandono de la interpretación personal de lo humano, lo que hace «aceptable» la muerte por desaparición del supuesto en que se funda la imposibilidad de encontrarle sentido. Pero ¿no es esto una renuncia previa al *quién* que se es? ¿Se ha pensado qué extraña renuncia a lo más propio se está deslizando en la manera de vivir de gran número de nuestros contemporáneos?

Un ejemplo particularmente claro de esta cuestión es la interpretación de la pena de muerte, que ejerce siempre una especial fascinación sobre la mente humana. Es una muerte prevista, determinada, anticipada, que puede sobrevenir en plena salud y vitalidad, sin estar «preparada» por la enfermedad o la vejez. Es además algo voluntario, con voluntad ajena al que va a experimentar la muerte, que está en la mano de alguien que va a disponer de una vida ajena. El dramatismo de esta situación es evidente, y explica su fascinación y el apasionamiento que suscita.

Lo decisivo es qué se entiende por «muerte», porque de ello depende el sentido —o la falta de sentido— que la pena de muerte pueda tener. En una perspectiva «impersonal» se trata de eliminar o «quitar de enmedio» a alguien. Desaparece el sentido de castigo, que en otras interpretaciones es esencial: recuérdese la noción de «derecho a la pena» que tiene el delincuente en ciertas formas morales y jurídicas que tuvieron considerable vigencia en el siglo XIX.

Con una enérgica creencia en la supervivencia, la pena de muerte es «quitar la vida», castigar con ello a una persona que *no va a ser destruida*, cuyo destino ulterior se tiene en cuenta, por el cual se vela —o que, por el contrario, se abandona y desprecia—. Si esta creencia se debilita o desaparece, si pierde vigencia, como está ocurriendo en amplias zonas de la humanidad actual, se trata de *aniquilar* a una persona, y esto parece inaceptable. Esta es la razón más profunda de la repugnancia social que la pena de muerte inspira. Lo sorprendente y paradójico es que esta manera de ver las cosas no se extiende a la muerte perpetrada por los delincuentes a los que se podría castigar con la pena de muerte. Habría que preguntarse igualmente «qué han hecho», y por consiguiente qué merece su conducta. Curiosamente, de esta consideración se prescinde en absoluto.

Y esto nos lleva a pensar que la persona es siempre interpretada. No se olvide que la vida humana es forzosamente teoría intrínseca: es vivida como *tal vida*. En principio, esa interpretación es la propia de cada persona; pero cabe la interpretación ajena, recibida, de modo individual y personal —seducción, tentación, persuasión— o impersonal y colectivo —cambio de vigencias, manipulación por los medios de comunicación—. Habría que tener en cuenta las interpretaciones *sucesivas* a lo largo de la vida y su grado de autenticidad, pasividad, imposición, falsificación.

Existe también la posibilidad de la interpretación ajena como un «despertar», una llamada a la

autenticidad, un descubrimiento suscitado desde fuera de lo más propio y personal; esta es la función primordial de la *educación* cuando esta tiene presente la condición de las personas. El ejemplo máximo sería la llamada a los que habían de ser los apóstoles, la invitación a aceptar lo que sería el destino aceptado, por otro nombre vocación.

* * *

✓ La insistencia, necesaria, en la irrealidad que introduce la condición futuriza de la vida humana, la presencia del futuro incierto en forma de proyectos y su articulación en trayectorias, no debe hacernos olvidar la otra forma de temporalidad: la presencia del pasado, que es otra irrealidad, ya que no es, sino que fue. Con una diferencia importante y que no se puede pasar por alto: no se trata solo de lo individual, sino que el pasado de la vida depende en gran parte de lo que la persona encuentra ya en su mundo. Este, precisamente en lo que tiene de humano, consiste en usos, vigencias, interpretaciones; es decir, es el pasado de los demás, que constituye el «nivel» de la vida personal de cada uno de nosotros. Todo lo que no es personal se reduce a lo que «es», al presente; la persona «posee» de modo imperfecto, en esencial inseguridad, el *tiempo*, está constituida por una temporalidad que dilata los límites de lo real.

Y no se trata solo de la memoria individual de lo que para cada persona fue presente, sino de la *his-*

toria, lo que fue presente para otras personas, y que es parte integrante de la realidad de cada una.

Se es persona desde el comienzo, desde la primera *realidad recibida*, de la que uno no es autor y con la cual se encuentra. Pero esa persona ha de *hacerse* a lo largo de la vida. Y no basta con la serie de los actos o haceres, hay que entender la realidad *hecha*, la persona como *resultado* siempre inacabado, inconcluso, como el *quién* que se posee y se vuelve sobre sí mismo. ¿Tiene todo esto semejanza con alguna otra forma de realidad?

IV

Soledad y convivencia

El origen real de la persona humana, el nacimiento, excluye la soledad. No solo cada persona procede de otras, de los padres, sino que la constitutiva menesterosidad del recién nacido, prolongada durante bastante tiempo, hace que la vida personal sea necesariamente interpersonal, es decir, *convivencia*.

La indudable importancia de lo social o colectivo, de tan amplias y profundas consecuencias, no puede ocultar el hecho de que la vida humana no comienza por ahí, que el encuentro del hombre con la sociedad o el Estado en cualquiera de sus formas es posterior a la relación con otras personas individuales, a las que debe su origen y los cuidados primarios. En mi libro *Mapa del mundo personal* he mostrado el sentido y las consecuencias de esta situación radical y originaria. Incluso en las formas en que la presencia y la presión de lo colectivo es excepcionalmente fuerte, esto se su-

perpone a algo primario, que es convivencial y personal.

El descubrimiento de la persona empieza por el de las demás, de las ajenas con quienes se convive; y, por lo pronto, es corpóreo; pero sería un error pensar que se trata de «cuerpos», sino primariamente de rostros, en los cuales o a través de ellos se descubren las personas. En la relación con ellas cada uno se descubre a sí mismo como término de un trato personal, en una reciprocidad que no tiene por qué ser igualdad: la relación del niño recién nacido con los adultos, especialmente con sus padres, descarta toda igualdad.

Podríamos decir que la convivencia personal es lo primario, anterior a las personas en su aislamiento y a la condición social o colectiva, presente en forma de usos, vigencias o instituciones. Adviértase hasta qué punto esta situación *real* y necesaria es generalmente desconocida y perturbada por las interpretaciones dominantes del hombre, según el esquema individuo-sociedad, con el acento puesto en uno u otro de los términos.

La apertura a otras personas es condición intrínseca de la vida personal. Esto quiere decir que la *unicidad* de la persona humana es impensable. El «solipsismo» no es solo un grave error filosófico, sino que está en contradicción con toda evidencia. Tampoco es aceptable el concepto de «intersubjetividad», con el cual se ha intentado paliar el idealismo, siempre con una tentación solipsista y, en todo caso, con una primacía de un «yo» que se enfrenta —o incluso «pone»— a un «no yo» abstrac-

to y que en principio no es personal. El gran acierto de Ortega al ver en mi vida como «yo y mi circunstancia» la realidad radical ha de ser entendido incluyendo en el sentido mismo de la circunstancia la convivencia que llamaba «interindividual» a diferencia de la social o colectiva.

Esto no quiere decir que no pertenezca radicalmente a la persona la *soledad*; pero su puesto y su función no son primarios. La soledad es el resultado de una retracción. No se «está solo», sino que uno «se queda solo». Existe la posibilidad de una «retirada» de los demás y aun del mundo. El problema es adónde ir. Y esto descubre lo que antes señalé: junto a su esencial apertura, la persona es un «dentro», un ámbito.

La persona tiene lo que se llama «vida interior», en forma superlativa «vida íntima»; si se pudiera proyectar en una pantalla lo que es efectivamente la vida humana, se vería que no consiste solo en actos y gestos, sino a la vez, en inextricable mezcla con ellos, imágenes, recuerdos, evocaciones, expectativas, deseos, nostalgias, sentimientos de toda índole que coexisten con la vida exterior, de la que son testigos los demás. En ambos «mundos» vive simultáneamente el hombre.

La forma suprema de retracción o retiro a la interioridad es lo que expresa maravillosamente la palabra española ensimismamiento, tan viva y coloquial que puede ser un nombre, un verbo —ensimismarse— y el participio que significa su resultado: estar ensimismado.

Pero el ensimismamiento es una posibilidad, no

la condición de la vida personal: se puede estar ensimismado, transitoriamente. Y además en ese «uno mismo» se puede estar «con» algunas personas, que se incorporan así a la propia soledad. Dije antes que la persona puede estar «habitada» por otras, en una relación de profunda, radical convivencia. Ahora se ve claramente el sentido de esta extraña posibilidad. Frente al concepto de «impenetrabilidad» de los cuerpos, encontramos la situación «interpenetración» de personas, de convivencia que no rompe la soledad, que puede incluso reforzar e intensificar la *mismidad*. Y no se olvide que esta situación puede ser unilateral: la dama de mis pensamientos, Dulcinea para Don Quijote.

En la soledad se permanece dentro de uno mismo, es el primer «lugar» que se aloja en otros de distinta condición. Pero no se trata de psicología, ni de introspección, concepto que ha oscurecido tantas cosas; es la forma primaria de *biografía*, la primera *morada*, que habría que describir. Y no se olvide que la vida es siempre transitiva, que no acontece dentro de uno mismo, sino *desde dentro*, lo que es radicalmente diferente; por eso la soledad no es primaria ni inmediata, sino resultado de una retirada o retracción. La acción transitiva que es vivir se vuelve hacia uno mismo.

El carácter dramático de la vida personal impide que se la pueda reducir a algo «dado», ni siquiera a un repertorio de posibles actos previsibles, como sucede con la naturaleza de una especie animal. Por eso, la vida personal se realiza en

gran parte en modos incoativos o deficientes. La esencial relación con otras personas se realiza con frecuencia en esos niveles. La soledad como retracción a la intimidad, a la verdadera vida personal, al ensimismamiento, es la que hace posible que, al trascender de este, se llegue a una relación *doblemente personal*. Es el caso de la amistad auténtica, del amor, sobre todo de su forma suprema, el enamoramiento. Podríamos decir que la condición de estas formas de vida es la soledad trascendida.

Mientras se permanece en los niveles inferiores, que llamo incoativos o deficientes, es decir, que no alcanzan la saturación de la condición personal, hay un fondo de ignorancia respecto a las otras personas, no saber «quiénes» propiamente son. Esta es la situación habitual en la gran mayoría de las formas de convivencia. Por eso, cuando alguien muere, surge una inesperada certeza respecto a quién *ha sido*. Para decir que alguien ha muerto, los griegos decían *bebíotai*, los romanos, *vixit* (ha vivido); solo esto les permitía decidir acerca de su felicidad, porque mientras se permanece en la vida nunca se sabe. Un equivalente de esta manera de ver las cosas es la «tranquilidad» que sobreviene respecto a la persona de cuya bondad se duda, cuando ha muerto. Esa «conclusión» de su vida, ese «cierre» de sus posibilidades, de su posible cesión o resistencia respecto a las tentaciones, permite un extraño balance que hace saber a qué atenerse respecto a quien era en algún sentido un enigma, un desconocido.

La inversa es la situación, infrecuente, en que nos encontramos cuando sabemos de verdad, aunque no podamos explicarlo, con inmediata evidencia, quién es alguien, cuando hemos alcanzado esa transparencia que permite una casi incomprensible seguridad acerca de alguien que es una realidad dramática, insegura, futuriza, abierta. Es como si se poseyera la «clave» de esa persona; es el indicio de haber llegado a una convivencia desde el doble núcleo personal de los implicados en esa relación.

No hay que decir que la mayor parte de las vidas humanas están lejos de esta radical forma de contacto. En gran parte, porque las interpretaciones vigentes excluyen lo personal, se mueven en el plano de la convivencia abstracta o entendida como mera coexistencia de realidades de las que se omite su radical condición de personas. En otras épocas existía, aun en forma residual e inerte, la vigencia de ciertas nociones sostenidas por la interpretación personal de la vida humana —piénsese en los conceptos de creación, pecado, responsabilidad, arrepentimiento, salvación o condenación—. Nada de esto es inteligible si no se trata de personas; por muy desdibujado que estuviese este concepto, la persistencia de estas vigencias obligaba a mantener un rescoldo de la interpretación personal, que por eso podía reanimarse o rebrotar ocasionalmente. Estamos asistiendo a la progresiva evaporación de esas vigencias, y con ella a la desaparición de la visión del hombre como persona.

Acaso la única posibilidad restante es el descu-

brimiento de la soledad, para hallar *en ella* las formas de una convivencia entre personas, hoy casi desaparecida del horizonte, mental y vital, de gran parte de nuestros contemporáneos.

Las ocultaciones de la persona

Todos los hombres son personas, y se saben distintos de toda otra forma de realidad, no solo las cosas inanimadas o la —tan misteriosa, si se mira bien— de las plantas, sino la de los animales, que tantas semejanzas presenta, por lo menos en algunos casos, sobre todo los mamíferos superiores y los que durante milenios han constituido la «familia» humana: los animales «domésticos» —es decir, los de la casa— o bien los ganados.

Ser persona es algo evidente y que se impone a todos los humanos; y sin embargo siempre se ha advertido una dificultad para comprenderlo, se ha sentido que esa condición es evasiva o elusiva, que no se manifiesta e impone siempre, que hay que buscarla y perseguirla. Tan pronto como se ha tropezado en la filosofía griega con la persona, se ha visto su oscuridad y la necesidad de poseerla y no dejarla escapar: *gnôthi seautón, nosce te ipsum*; por lo visto, no es tan fácil ni seguro conocerse a sí mis-

mo. En esa mismidad reside la persona, que sin esa indagación puede permanecer oculta.

Hemos visto ya que la corporeidad es a la vez la forma de patencia o manifestación de la persona, aquello en que se la encuentra, y un obstáculo que entorpece su visión. El hombre ha descubierto pronto su interioridad, y ha adivinado que es esencialmente lo personal. Lo grave es que ese descubrimiento lo ha llevado a pensar que la persona consiste en esa interioridad, con olvido de esa corporeidad que esencialmente le pertenece, si se trata de la persona humana, única que conocemos con evidencia e inmediatez. Hay, pues, una ocultación de la persona por su corporeidad, y otra, inversa, por la atención exclusiva a su interioridad. Ambas ocultaciones son igualmente peligrosas, y se han repartido la historia del pensamiento.

Se podría pensar que la Antigüedad, corporalista, dominada por el genial concepto aristotélico de *sustancia* —expuesto, ya en Aristóteles mismo, a interpretaciones limitadas e insuficientes—, estuvo más expuesta a ocultación por la corporeidad; y que la Edad Moderna, centrada en la evidencia del yo, inclinada al idealismo, cayó en la ocultación por identificación de la persona con su interioridad. Pero no es exactamente así.

Hay que tener en cuenta el cristianismo, que no es, ciertamente, una filosofía, pero tanta influencia ha tenido sobre ella; y que, sobre todo, ha condicionado la manera de vivirse la realidad personal. En el Nuevo Testamento la palabra que designa con mayor frecuencia la persona es *psykhé* (ani-

ma), en ocasiones *pneûma* (*spiritus*), pero igualmente aparecen *sárx* (*caro*), *sôma* (*corpus*); y, por supuesto, es esencial el concepto de *encarnación*: la segunda persona (divina) *sárx egéneto* (*caro factus est*) y «se hizo hombre». La persona humana es *encarnada*.

Cuando San Agustín habla del «hombre interior» está dando por supuesto que no es todo, que hay también el exterior; pero su atención se concentra inequívocamente en el primero (*in interiori homine habitat veritas*); y San Anselmo, siguiendo sus huellas, pide al hombre que entre en el aposento de su mente, excluya todo menos Dios y lo que te ayude a buscarlo y «cerrada la puerta, búscalos». No exclusividad, pero sí preferencia por la interioridad.

Lo más inquietante es que el pensamiento moderno, aun con el predominio del idealismo, ha experimentado una desviación *empirista* que, a pesar de su escasa relevancia filosófica, ha tenido un inmenso influjo social y ha llevado a la mayor ocultación de la persona.

La insistencia en lo colectivo, en el gran número, en los aspectos más superficiales de lo humano, el «bienestar» o *welfare*, en el placer o el dolor en detrimento de la noción estrictamente personal de felicidad, la atención predominante a la política y la economía, el olvido de la cuestión de la supervivencia tras la muerte, todo esto ha apartado la mirada de la realidad de la persona, relegada a un puesto marginal o enteramente pasada por alto.

El asombroso número de «cosas» que rodean al

hombre, especialmente en los países «desarrollados», ha cambiado la perspectiva que durante milenios había sido habitual. Se ha perdido la relativa «desnudez» de la vida humana, que hacía fácil el acceso a su núcleo personal: se llegaba a él sin demasiados intermediarios; de manera creciente desde el siglo XIX, con una enorme aceleración en el XX, hay que atravesar algo así como una densa muralla de cosas —muebles, vehículos, aparatos de todo orden, imágenes— para llegar al hombre, no digamos a su núcleo personal, emboscado en un mundo técnico cuyo orden de magnitud es enteramente distinto de lo que ha sido en cualquier otra época.

Consecuencia de todo esto, unido, es la dificultad de que el hombre individual pueda quedarse solo y entrar en cuentas consigo mismo. La dispersión habitual de la vida hace problemática la concentración, condición imperiosa para el hallazgo de la propia persona. La vida de nuestros contemporáneos está «llena» de quehaceres impuestos, impersonales, que no brotan de la vocación personal, sino de las sollicitaciones de la profesión, de las múltiples regulaciones, de la presión del Estado y de las diversas instituciones; más aún, de los impactos informativos que se reciben a lo largo de todos los días y que absorben la mayor parte de la atención posible.

El afán de seguridad y la multiplicación de seguridades que el hombre actual exige y recibe, y que afectan a los aspectos impersonales de la vida, es algo que condiciona la perspectiva dominante. Es

improbable que el hombre de nuestro tiempo se pregunte por su destino último, lo que lo haría tropezar con su realidad personal, porque su atención está absorbida por las noticias —que no se refieren para nada a esto—, por las preocupaciones impuestas por la burocracia, las regulaciones de todo orden, los quehaceres profesionales, rara vez conexos con la vocación, la anticipación de la percepción de subvenciones, jubilaciones, pensiones, servicios públicos, hasta una muerte vista con ojos «administrativos» y que se presenta como un mero término de la vida, sin lugar a un balance personal y un interrogante acerca de la posibilidad de un destino ulterior.

Lo más interesante, y lo que da mayor gravedad a esta situación, es que apenas es perceptible. La gran mayoría de los hombres y mujeres de nuestro tiempo viven dentro de la forma de vida que acabo de describir a grandes rasgos con la mayor naturalidad, dando por supuesto que las cosas son así, sin advertir que no han sido siempre parecidas, que se han encontrado con formas recientes, que introducen una modificación de extraordinario alcance.

Y he dicho «hombres y mujeres» porque esta diversidad radical, que afecta directamente a las dos formas de persona, masculina y femenina, se está disipando. Con pretexto de la «injusticia», efectivamente existente en muchas ocasiones, entre los dos sexos, se ha intentado borrar la instalación en cada uno de ellos, sustituyéndola por la abstracta noción de «ser humano»; pero esto es acaso la más profunda ocultación de la persona.

Varón y mujer, instalados en su condición respectiva, tenían ante sí dos proyectos diferenciados, que podían no ser estrictamente personales, pero determinaban dos «argumentos» destinados a realizarse o llenarse con contenidos que por lo menos habían de ser individuales, concretos, preparatorios de algo que podía llegar a ser estrictamente personal. Lo decisivo era la esencial referencia mutua de un sexo al otro, la presencia de cada uno *en* el otro, como algo constitutivo. Esa proyección imponía la *imaginación* de la otra forma humana, lo cual llevaba forzosamente más allá de la realidad, a una anticipación que conducía a los aspectos personales del otro sexo, a la anticipación de trayectorias cuyo último supuesto es la realidad personal.

Se preguntará por qué he usado el tiempo pretérito. ¿Acaso no es verdad ahora cuanto acabo de recordar? Ciertamente lo es. Pero no tiene *vigencia*: todos los esfuerzos llevan en dirección contraria; se intenta disipar la disyunción polar en que la persona humana consiste; se muestra solo lo «común», que es forzosamente abstracto. Por supuesto la doble condición de la persona es inevitable y se impone en todo caso, desde luego también en nuestro tiempo; pero el hecho notorio es que se está intentando borrar o enmascarar, y esto significa literalmente una *ocultación* de la persona.

Ocultación no es negación, ni siquiera desaparición; pero significa que algo se interpone entre cada persona y la visión de ella misma y de las demás personas como tales. Siempre han existido, a

lo largo de la historia, tales ocultaciones. He aludido a las que han predominado en Occidente; en otras formas de lo humano han sido o son otras, que sería interesante descubrir. Una de las razones de que no exista una historia universal es la falta de claridad sobre casi todo lo que es verdaderamente importante.

He llamado la atención sobre las ocultaciones que afectan a nuestras formas de vida, y muy en particular a las actuales, que son las que hay que superar para alcanzar la necesaria transparencia que el descubrimiento de la persona requiere.

VI

La analogía de la persona

El capítulo II del *Mapa del mundo personal* se titula «Persona masculina y femenina». Es menester tener en cuenta cuanto dije allí, pero en modo alguno agota la cuestión. En este contexto me muevo en otro nivel, a otra profundidad, y se impone dar un paso más, que nos lleva a un nuevo planteamiento del problema.

He insistido largamente, desde hace muchos años y en diversos libros, en la honda diferencia entre varón y mujer, como estructuras recíprocas, disyunción polar que, lejos de separar, vincula, como dos formas de vida, cada una de las cuales consiste en la referencia a la otra. Pero era menester tener presente la condición *personal* de ambas, el hecho radical de que varón y mujer, a pesar de sus inmensas diferencias, coinciden en ser personas, lo que hace posible su recíproca inteligibilidad, la radical coincidencia que las une, frente a cualquier otra forma de realidad.

Pero podría fácilmente deslizarse un error, que vendría a ser otra forma de ocultación, en sentido inverso de otras que he examinado. La condición personal es «común» al hombre y la mujer, pero no se puede pensar que en esa dimensión sean iguales, y que la diferencia estribe solo en la condición *sexuada*. El que ambos sean personas no quiere decir que sean personas de la misma manera, que haya «identidad» en el plano de lo personal.

Conviene recurrir a algunos conceptos aristotélicos. Hay palabras *unívocas*, que tienen un sentido único; otras son *equivocas*, que con la misma expresión tienen significaciones que nada tienen que ver; finalmente, hay voces *análogas*, que tienen significados distintos, pero no independientes y enteramente dispares, sino unidos por la referencia a un sentido fundamental común. El ejemplo favorito de Aristóteles es el adjetivo «sano», que puede ser indicio, causa, conservación, remedio de la *salud*, referencia común, fundamento de la *analogía*. Aristóteles habla de los diversos sentidos del ente (*ón*), de sus muchas maneras, que envuelven una referencia unitaria a su sentido principal, el de sustancia (*ousía*): todas las formas de ser son sustancias o afecciones de la sustancia.

Pues bien, el concepto de persona es *analógico*, según se aplique al varón o a la mujer. Ambos son personas, pero en dos sentidos distintos aunque no independientes, no equivocas. Es curioso que, a lo largo de la historia y en los diferentes pueblos, se haya oscilado entre la equivocidad y la univoci-

dad —esta es la tendencia actual— y rara vez se haya visto con claridad la esencial analogía.

La condición personal pertenece al hombre y a la mujer, pero no de igual manera: la diferencia afecta a la *persona misma*, no solo a sus formas de realización, consecuencias o vicisitudes biográficas. El haberse fijado casi exclusivamente la atención en las «desigualdades» de situación o comportamiento, en las formas de trato jurídico, económico o social, en el remedio o corrección de las «injusticias», ha hecho que la cuestión se plantee a un nivel relativamente superficial y que deja intacta la cuestión de fondo.

Hombre y mujer son personas en dos formas radicalmente distintas, y por eso pueden conservar la distinción en cualquier situación, por diversas que sean, a cualquier edad, en cualquier circunstancia real o incluso imaginable.

La persona es *raíz* de todo lo humano, y esa raíz es *doble*. Salvo los casos en que la corteza social o la rutina oscurecen la realidad, hombre y mujer «viven» de dos maneras inconfundibles el propio sexo o el otro. La reacción de un hombre frente a una mujer es «personal», irreductible a la que tiene frente al animal, por supuesto a la cosa, pero con igual evidencia diferente de la que experimenta ante un hombre; y podría decirse otro tanto a la inversa. Es un hecho tan revelador como poco atendido que el niño reacciona de este modo desde sus primeros años, acaso meses, y tal vez a lo largo de su vida la sociedad va enturbiando esta evidencia primaria.

La persona es *alguien corporal*, pero la encarnación o inserción en la corporeidad, y por tanto la relación con el propio cuerpo, difiere profundamente. Los modos de apertura a la realidad, de expectativa, de proyección, son distintos. La estructura de la persona en cuanto tal está condicionada por esa peculiaridad. El sentido del tiempo, la presencia del pasado o del futuro, difieren. No digamos las relaciones de paternidad o maternidad, en cuanto relaciones personales y no meramente genéticas, que son enteramente distintas.

Contra lo que suele pensarse, las diferencias son tanto más hondas cuanto más personales son los estratos en que acontecen. En *La felicidad humana* mostré cómo no solo la mujer necesita otras cosas que el hombre para ser feliz, sino que lo es en un sentido propio y bien distinto. Si se llega a lo más estrictamente personal se descubre que las formas de religiosidad son muy diferentes en el hombre y en la mujer. Esto parece notorio en los niveles más superficiales, en los meramente sociales, pero rara vez se advierte que la raíz de esos diversos comportamientos es la actitud rigurosamente religiosa, las dos formas de referencia a la Divinidad.

Por esto, la impresión de novedad, de descubrimiento, que la mujer proporciona al hombre, o a la inversa, va mucho más allá de lo somático, de lo psíquico, de las formas sociales; afecta al núcleo personal mismo, a otra forma de *ser persona*. Las interpretaciones dominantes recubren esto y lo atenúan, con tanta eficacia que solo excepcionalmente es *vivido*. Pero si se repara en ello se ve que

se trata de una de las *experiencias radicales* que son posibles en la vida humana; y no se olvide que, como he mostrado en otra ocasión, son el verdadero «principio de individuación» de ella, lo que hace que cada uno sea quien es.

La vivencia rigurosa de la mujer o del varón descubre la *analogía personal*, la dualidad de los modos de ser persona en el caso de la humana. Acaso esto permitiría imaginar —a falta, ciertamente, de la intuición— otras formas de personalidad que no fuesen humanas, y en las que, sin embargo, se pudieran reconocer los atributos intrínsecos de la persona.

En este nivel, la relación entre varón y mujer significa la máxima dilatación de cada una de las formas de la realidad humana. Pero no es menos evidente que de hecho esto está trivializado, reducido a estratos superficiales, que no rozan la dimensión más profunda de la condición sexuada.

Esta aparece, pues, como una *posibilidad*, rara vez realizada, de la dilatación, en principio ilimitada, por lo menos nunca agotada, de esa realidad que somos nosotros mismos, que por consiguiente es la más próxima, y que sin embargo esconde horizontes difíciles incluso de imaginar.

El núcleo conceptual de lo que acabo de escribir, y que no se ha indagado y elaborado, que yo sepa, es que la realidad de la persona, que no está nunca «dada», que es intrínsecamente argumental pero no se reduce a sus actos, sino que consiste primariamente en la raíz de que brotan, a la vez libre y circunstancialmente, acontece en dos direc-

ciones que significan dos modos de ser real, y que hay algo común, todavía más profundo, y que es justamente el fundamento de esa analogía.

El verdadero problema metafísico estriba en que ese admirable concepto aristotélico tiene que desplazarse del horizonte de las cosas, para el que fue originariamente pensado, a esa tierra desconocida y todavía escasamente explorada que es la persona. Y el único acceso posible a ella es la *vida humana*, cuya comprensión adecuada no se ha conseguido hasta nuestro tiempo.

Cada forma de pensamiento, en sí misma justificada y «verdadera», llevada hasta sus últimas consecuencias resulta insuficiente y exige un paso más. Es lo que suelo llamar el sistema de *alteridades* en que consiste la filosofía, y que es el sentido mismo de la historia.

VII

Conceptuar la evidencia

En estas palabras puede resumirse el método adecuado del pensamiento filosófico. Si la filosofía es la *visión responsable*, exige algo que se suele pasar por alto: la justificación, la prueba en la forma que corresponda a cada tipo de enunciado; pero conviene no olvidar el otro elemento: la *visión*: lo que se ve es evidente, y hay que incorporarlo desde luego al conocimiento, a reserva de su ulterior justificación, es decir, de su expresión y formulación en conceptos, con la condición de que sean fieles al modo de realidad de eso que se ha visto y no signifiquen una fraudulenta traslación a otro género, es decir, una falsificación. En esto consiste la mayoría de los errores de la historia del pensamiento.

Si nos instalamos en la forma de realidad en que consistimos, es decir, en nuestra vida como tal, descubrimos nuestra persona, el *quién* que somos, como reflejo de ese otro *quién* que se impone a

nuestra evidencia como un *tú*. Esta es la situación originaria, de la cual hay que dar cuenta intelectualmente. Ese quién, tanto el ajeno como el propio, son inequívocamente *encontrados*, son imposibles de negar, a menos que se los elimine por un conjunto de conceptos procedentes del conocimiento de las cosas, y que en sí mismos ejercen violencia sobre esa forma de realidad que por sí misma se nos impone.

Pero ambos, incluso el propio, son «adivina-dos» y casi desconocidos; quiero decir que su presencia es indubitable, pero no se sabe bien en qué consisten. La persona es, podríamos decir, «inevitable», no se la puede escamotear y reducir a nada distinto de ella, pero a la vez se presenta como *arcano*, como algo que es interrogante, problema, y que hay que «salvar».

Dicho con otras palabras, a la persona le pertenecen por igual la *presencia* inescusable y la *latencia* que la acompaña; en esta doble evidencia, aparentemente contradictoria, estriba su condición, que es menester indagar partiendo de ella, sin esquivarla ni alterarla con un método que la elimine.

Por esto hay un elemento de *sorpresa* en el encuentro con la persona, incluso con la que cada uno es; la interrogante, la múltiple posibilidad abierta, es inseparable de la condición personal, y hay que introducirla —si es posible— en la noción del «ser»: ¿tiene pleno sentido decir que la persona «es» algo determinado? Al decirlo, deslizamos la noción de «algo», que choca frontalmente con la condición personal. La persona *vive*, se realiza

viviendo, y desde esta vivencia hay que indagar su estructura.

Por esto hay que incluir la distensión temporal, la *presencia* paradójica del pasado y el futuro, que únicamente se comprende en forma dramática, como *argumento* que requiere memoria y anticipación: algo que no cabe en el «es» de las cosas, en nada que sea propiamente natural.

Pero todo esto es absolutamente evidente: todos vivimos así, nos relacionamos de este modo con toda persona, sin exceptuar la propia; lo que sucede es que cuando intentamos «pensar» esto, lo reducimos con violencia a las formas de realidad en que estamos instalados, y así perdemos lo que en nuestra vida efectiva se nos impone. La fuerza de las vigencias mentales milenarias es tal, que supera lo que estamos viviendo, lo que es la evidencia misma cuando nos abandonamos a la espontaneidad: una cosa es la «práctica» de nuestra vida, otra su «teorización» desde supuestos ajenos a ella.

La última razón de la *inseguridad* de la vida humana estriba en la condición *intrínsecamente problemática* de la persona. Carece de *identidad* pero a la vez *consiste en mismidad*: yo soy *yo mismo*, en continuidad y permanencia, irreductible a cada acto o vivencia; y otro tanto puede decirse de ti, que eres igualmente *tú mismo*. Si no aceptamos esta doble condición, si no reconocemos la forma de realidad que encontramos a cada paso, renunciamos a comprenderla. Creo que en este hecho enorme se encuentra la clave del «fracaso» de los conocimientos referentes a lo humano. Lo grave es

que en los últimos tiempos, lejos de reconocer esta situación y buscar los métodos adecuados, se intenta forzar a la realidad humana a ajustarse al sistema conceptual forjado, con justificado éxito, para pensar la naturaleza, es decir, la otra forma de realidad a la que es enteramente irreductible la del hombre como persona.

* * *

En el capítulo XIII de *Razón de la filosofía* introduje una innovación radical que, si no me equivoco, no ha sido percibida, menos aún incorporada: la idea de que, cuando se trata del hombre, el verdadero *principio de individuación* reside en las *experiencias radicales*. No voy a repetir aquí lo que desarrollé en otro contexto; simplemente quiero aplicarlo ahora a ese método que consiste en conceptualizar la evidencia.

Las experiencias radicales —constitutivas unas, eventuales otras— determinan quiénes somos. No proceden de ninguna «naturaleza», de los ingredientes de nuestro mundo o de nuestros recursos psicofísicos, sino de lo que hacemos y nos pasa, es decir, de nuestra vida personal, que ciertamente está condicionada —pero no determinada— por los factores naturales de nuestra circunstancia. De esta manera el principio de individuación, que nos hace ser el que realmente somos, procede de nuestra vida, y no de ninguno de sus elementos integrantes, que se han de tener en cuenta, pero solo en la perspectiva de esas experiencias, y por tanto

de la vida misma. Parece claro que en su mayor parte la sociología, la psicología, la psiquiatría y la política proceden en sentido rigurosamente contrario a lo que me parece oportuno y exigido si se quiere comprender lo humano.

El método adecuado puede ser abandonarse al dramatismo de la vida, tal como es efectivamente vivida, sin superponer a ella un esquema ajeno, que no surja de ella misma. Tiene que ser un método *narrativo*, que reconstruya la fluencia de la vida, sus conexiones reales, sus formas de fundamentación y justificación. La forma efectiva de la vida en su acontecer tiene que reflejarse en su *teoría*, traducirse así en términos conceptuales.

En otros términos, el conocimiento de la vida personal, el posible acceso a la realidad de la persona exige «decirla». De ahí que la ficción en todas sus formas, y muy principalmente la novela, haya sido uno de los instrumentos más eficaces para lograr esa comprensión. Desde el comienzo de mi obra intelectual vi esto con claridad, al estudiar, ya desde 1938, el sentido de la *novela personal* de Unamuno. Lo que ya señalé desde entonces es que era un método «prefilosófico», porque la novela usa un sistema de conceptualización que no le es propio, que procede del uso —en gran parte del uso lingüístico— o de doctrinas ajenas, de las que no es responsable.

Esta empresa necesaria podría realizarse con mayor responsabilidad y garantía de acierto si en esa narración indispensable se usan categorías y conceptos procedentes del análisis de la vida hu-

mana, y que por tanto son fieles a su condición. Entonces es posible que al contar la vida no se la esté desvirtuando por deslizar en su expresión conceptos que la desfiguren, en cualquier forma de cosificación o subjetivización, que prescindan de su condición real, que comprende desde la corporeidad y la instalación mundana hasta la temporalidad, las diversas formas de convivencia, la proyección y la intimidad.

Con estos problemas tuve que enfrentarme al escribir mis memorias, los tres minuciosos volúmenes de *Una vida presente*. Se trataba de recordar una vida concreta *desde sus proyectos*, no solo desde los recuerdos, es decir, tal y como acontece. Esto exigía evocar y reconstruir su mundo —es decir, sus mundos sucesivos— en los diversos planos, desde los más externos hasta aquellos en que brota y se constituye la intimidad. Era menester «asistir» a esa vida, a los encuentros con las personas que intervienen en ella, en las variadísimas distancias y perspectivas, según su proximidad, su duración, su condición sexuada, el contenido y argumento de los proyectos. Se requería averiguar qué personas habían «habitado» esa vida personal, en qué forma y con qué consecuencias. Los diversos modos de irrupción del azar, y de reacción a él y posible asimilación. La presencia de las relaciones humanas capitales en esa vida, y sobre todo del amor en su forma real y en sus trayectorias.

Todo eso tenía que ser «dicho». ¿Cómo? Con palabras y giros de la lengua —sobre todo, porque esa vida había sido vivida primariamente en esa

lengua—; pero a la vez con términos usados, acaso forjados, en una perspectiva personal, desde una idea de la vida que era resultado de una reflexión filosófica, que tenía presente una forma de realidad a la cual intentaba ser fiel.

Lo que estoy intentando en estas páginas había sido preparado, anticipado, no solo en mis libros teóricos anteriores, sino quizá todavía más en esa reconstrucción narrativa de mi vida, lo más parecido a una novela verdadera, que va más allá de la ficción sin renunciar a sus recursos.

Creo que esto es el ejemplo más claro de lo que entiendo por *conceptuar la evidencia*: el primer paso es contarla; el segundo, elevar esa visión narrativa a una estructura que se pueda actualizar en esa extraña forma de universalidad que no renuncia a la concreción individual y que tiene que ser la forma válida de la *teoría*.

VIII

El arcano de la persona

He hablado anteriormente de las «ocultaciones» de la persona, que sobrevienen a esta, principalmente por causas sociales, que afectan a la situación, de manera acentuada en nuestro tiempo. Ahora es menester lanzar una ojeada a otro aspecto de la cuestión: la condición intrínsecamente arcaica de la persona humana, la dificultad de saber *quién* es alguien, incluso yo mismo, en la última radicalidad.

La corporeidad, como vimos, es ya el primer factor, a la vez positivo y negativo: en el cuerpo, sobre todo en el rostro, se muestra y descubre la persona; si se hace caso de lo que se ve, lo que no es frecuente, se sabe en cierto modo a qué atenerse, se comprenden innumerables cosas, que pocas veces se toman en serio. Lo normal es que se intente descifrar el psiquismo, muy especialmente el carácter. Pero eso no basta; lo que se necesitaría es saber lo que alguien *últimamente* es, quién pretende ser.

Consideremos dos aspectos distintos del problema: el que se refiere a los demás y el que me concierne a mí mismo. Hágase un recuento de aquellas personas de quienes realmente sabemos *quiénes son*. Se advertirá que a lo largo de la vida hemos logrado cierto grado de *transparencia* acerca de unas cuantas personas, probablemente en muy corto número. Lo más probable es que hayamos invertido largo tiempo, experiencias comunes, hasta alcanzar ese extraño conocimiento. Es posible también que no haya sido permanente: la esencial variación, el acontecer propio de la persona conocida y de mí mismo, hacen que sea insegura esa posesión tan difícilmente alcanzada: a veces se tiene la impresión de haber «perdido» a una persona, de que ha resultado «enajenada», a causa de ella o acaso de mí mismo.

La superación del arcano requiere un grado de coherencia con la otra persona, de afinidad con uno mismo. No tiene por qué ser «parecido» —peligroso error—; el encuentro en el nivel rigurosamente personal establece más bien una extraña *unión proyectiva*, sobre la que se ha pensado bastante poco.

Hay una diferencia considerable según se trate de una persona del mismo sexo o del otro. En el primer caso, se trata de un proyecto común, de la necesidad, o al menos el deseo, de hacer algo concreto, *juntos*. En el segundo, esto no es necesario, cada uno puede ser proyecto para el otro, lo que hace más probable e intensa la superación del arcano. Si hacemos bien las cuentas, encontraremos

que un hombre sabe con mayor frecuencia quiénes son algunas mujeres que los hombres, y lo mismo sucede si se invierten los términos.

No se piense forzosamente en el amor, de cuya infrecuencia habrá que ocuparse. Lo que es esencial es que la relación entre varón y mujer se mueva en el «elemento» del amor, y por tanto de su posibilidad, rara vez realizada, pero con la cual hay que contar: cuando la relación entre ambos no es amor, es porque es *otra cosa*, pero podría serlo. Es decir, se trata de una de varias posibles trayectorias, de las cuales algunas podrían ser amorosas en varias formas.

Si ahora consideramos la propia persona que cada uno de nosotros es, encontramos el mismo carácter de arcano. Vimos la vieja exigencia del *gnôthi seautón* o *nosce te ipsum*. San Agustín dice perspicazmente: *Neque ego ipse capio totum quod sum*. La razón última de esta situación es la radical *libertad* de la persona, que puede elegir entre muy diversas posibilidades y trayectorias.

Pero estas no son equivalentes: el elemento de *autenticidad* es decisivo. Yo elijo y decido mi vida, dentro de las posibilidades que la circunstancia permite, y por tanto puedo seguir mi verdadera vocación o serle infiel. La posibilidad de que la circunstancia lo impida puede ser causa de infelicidad, pero no de falseamiento o inautenticidad. El que, por limitaciones personales, somáticas, psíquicas o sociales, no puede realizar plenamente su vocación, puede conservar su autenticidad, y así conocer *quién* es, quién tenía que ser, aunque cualquier adversidad lo estorbe.

El apartamiento de la trayectoria auténtica puede ser «consentido», y en ese caso la persona aparece enmascarada. Es la causa más profunda y frecuente del descontento de uno mismo: el hombre no se reconoce en su realidad: adivina, más o menos confusamente, quién tenía que haber sido, y acaso no ve que, por esa condición de radical libertad que lo ha llevado a la pérdida de sí propio, todavía podría recobrar su verdadera realidad a la que había renunciado.

* * *

Un ejemplo estremecedor de la condición arcana de la persona, y por tanto de la posibilidad de sorpresa, que en ocasiones afecta a lo más decisivo, es la variación que algunas experimentan al verse sometidas a situaciones excepcionales, y con las que no contaban. La guerra civil española mostró innumerables casos de estos descubrimientos inesperados, que se dan en condiciones anómalas, que ponen a prueba la realidad personal.

Algunos que eran normales, incluso vulgares, que tenían proyectos razonables y estaban en medio de trayectorias previsibles, se ven envueltos en circunstancias enteramente distintas, que los arrebatan y llevan a posiciones incoherentes con su vida anterior. Tal vez descubren una vocación militar o revolucionaria que ni siquiera habían sospechado, y aptitudes desconocidas para ella; pasan de la timidez e incluso medrosidad a un inimaginable heroísmo. También es posible que se sientan

presa del miedo y subordinen a él todos los proyectos, que se limiten a intentar sobrevivir, a cualquier precio. Este puede ser la vileza, la traición, la delación, la aceptación sin límites de lo que se les pida. Finalmente, esta variación puede ser activa, la participación entusiasta en el crimen, el descubrimiento de un fondo de maldad que ignoraban y que realmente parecía no existir.

Se tiene la convicción de que esas vidas hubieran sido enteramente distintas si hubiesen continuado las circunstancias habituales. Más aún: se asiste a una *mutación* de tales personas, difícil de comprender, y que lleva a pensar que no se sabía quiénes eran. Y queda en pie si la «verdad» residía en el pasado normal o en la forma revelada por el cambio radical de las circunstancias. O, por último, si tal variación descubre la irrealidad de esas personas, la falta de autenticidad de ellas a lo largo de todas sus vidas. Existe, por difícil que sea su comprensión, la falsedad intrínseca.

Una amiga mía, excelente grafóloga, al ver una letra de una persona a quien no conocía, dijo: «Es una persona a la que, si dice “Buenos días”, hay que contestarle: ¡Mentira!» En forma extremada y un poco cómica, esto respondía a esa posibilidad que acabo de mencionar.

El aspecto positivo de esa condición arcana de la persona es que no puede recaer un fallo definitivo sobre ella. Es arcana porque está siempre abierta, porque es inagotable, porque tiene siempre nuevas posibilidades no ensayadas. Ciertas relaciones, precisamente las más profundas, pueden

ser permanentes por esa imposibilidad de que la persona sea íntegramente «vista» y en ese sentido quede conclusa. He empleado muchas veces la expresión «asistir» a la vida de una persona, lo que va mucho más allá de verla o contemplarla; lo que hace posible esto es que esa vida no se limita a ser o acontecer, sino que lo que hace es *manar*. Su inagotabilidad real es la que permite la inacabable contemplación en forma de descubrimiento.

Cuando sabemos de alguien *quién es*, no lo conocemos en su integridad, no lo hemos agotado, el arcano persiste. Lo que poseemos es su *clave*, el proyecto último en que propiamente consiste, aquel que inspira la interminable serie de sus actos, proyectos y trayectorias. Todo eso es en cierto modo imprevisible, pero sabemos que será coherente con ese principio organizador. Conocemos la *raíz* de una arborescencia libre y creadora, y por eso mismo ilimitada.

Y esto es aplicable a la persona que somos cada uno de nosotros. Sabemos *quién* pretendemos ser; y al mismo tiempo cuáles son nuestras tentaciones, nuestros riesgos, nuestras amenazas. Y nos damos cuenta de cuándo estamos siendo quienes somos y cuándo dejamos que la falsedad se deslice en lo más íntimo de nosotros.

* * *

Todavía hay una justificación más honda de la condición *arcana* de la persona. Siendo, como es, una realidad finita, estrictamente limitada, le pertenece un halo de posibilidades que no parece te-

ner término conocido. Ese halo es lo que vagamente se percibe e impide dar por «sabida» la realidad de una persona, ni siquiera la que cada uno es. Siendo la extrema *intimidad*, le es propia la posibilidad de *trascendencia* más allá de toda realidad dada. Hay algo así como la adivinación de una infinitud que impide dar por conclusa a una persona y así une a ella un reducto de misterio.

IX

La vida personal

Esta indagación sobre la persona presenta algunos caracteres que pueden parecer sorprendentes. Se señalan con extremada insistencia aspectos que pueden en algún sentido oponerse: he insistido con la mayor energía en la esencial corporeidad de la persona humana, a la vez que he mostrado la absoluta irreductibilidad a su cuerpo. He mostrado el parentesco del hombre con el animal, la inclusión de la realidad de este en la humana, pero igualmente la absoluta diversidad de la «vida humana» y la animal en cualquiera de sus formas.

Por otra parte, algunas visiones de lo personal reaparecen en diversos capítulos, sin que se trate de repetición, sino de nuevas perspectivas, que descubren facetas enteramente distintas de realidades que no se agotan en ninguna de ellas, ni siquiera en su conjunto.

El inquietante balance de lo que se ha ido entendiendo por persona, a lo largo de toda la historia

del pensamiento, tiene alguna explicación si se ve que se ha tardado mucho en situarse en una perspectiva adecuada, que es precisamente la de la *vida humana*, alcanzada solamente en nuestro tiempo. La extraña «transparencia» de mi vida ha hecho que la mirada haya pasado milenariamente a través de ella sin descubrirla, para fijarse en las cosas de toda índole y recibir de ellas las categorías y conceptos que, con pocas excepciones, ha usado el pensamiento para intentar comprender lo humano.

Si se mira bien, se ve que incluso en nuestro siglo, en que ha acontecido el descubrimiento de la vida humana como tal, ha estado casi siempre entorpecido porque en él han refluído interpretaciones inadecuadas, procedentes de formas de pensar que a última hora son «arcaicas». Piénsese en conceptos como «existencia» (o *Dasein*), «subjetividad», «en sí» o «para sí», etc. En todos ellos se pierde la condición *dramática* de la vida humana, su paradójica realidad que incluye la «irrealidad», y por ello se desdibuja la desconocida, original realidad de la persona.

Por esto, el método de esta investigación no puede ser otro que la *instalación* en la vida humana, el «abandonarse» a lo que desde ella se encuentra; en otras palabras, tender la mirada sobre lo que hallamos al vivir, en nosotros mismos y en nuestros prójimos. Este concepto es decisivo: entre las múltiples realidades en medio de las cuales y con las cuales hago mi vida, hay algunas en las que reconozco una afinidad conmigo: están «cer-

ca», son «como yo» —aunque sean muy distintas y, por supuesto, irreducibles a mí—.

Un análisis más a fondo descubre que esos «prójimos» se presentan en mi vida en diferentes escorzos, solamente algunos de los cuales responden a la peculiaridad de mi vida; el resto queda fuera de esa condición última. Mi libro *Mapa del mundo personal* intentó la delimitación de la zona en que la persona que soy yo funciona como tal en su relación con otras en que esa condición actúa en sentido estricto.

Ahora hace falta dar un paso más: extraer de esa experiencia vivida el precipitado intelectual que revele las condiciones «ontológicas» —para emplear una expresión no enteramente adecuada— de la persona.

* * *

El hombre, rodeado de cosas que le plantean problemas y le proporcionan recursos para resolverlos, ha estado durante milenios oprimido por una circunstancia, en gran parte adversa, que lo ha obligado a vivir «perdido» en ella, con eventuales «retiradas» momentáneas a su interioridad. La presencia de «semejantes» o «prójimos» se ha ido haciendo más frecuente a lo largo del tiempo, y ha sido predominante en las épocas que llamamos «históricas» y que conocemos más allá de vaguísimas conjeturas. Podríamos decir que la *convivencia* ha llegado a ser más importante que la inmersión en la «naturaleza», y las presiones sociales

—usos, vigencias— se han sumado a las impuestas por las cosas físicas.

Con todo, la persona como tal queda muy en segundo plano. Solamente la «entrada en sí mismo» permite al hombre darse cuenta de ella, al descubrir que vive, no solo en un mundo exterior, sino a la vez en el interior: recuerdos, imágenes, ideas fugaces, deseos, sobre todo proyectos. Y a la vez cae en la cuenta de que algo análogo sucede a los hombres con los que se encuentra y convive.

Esto lo lleva a la extraña evidencia de que el «encuentro» con ellos no es rigurosamente presente, sino que acontece en el futuro, en lo que podemos llamar un cruce de proyectos.

Pero esto introduce algo enteramente nuevo: la *irrealidad* como elemento integrante de la realidad misma. No solo el hombre espera encontrarse con los demás en un *quehacer* que por lo pronto no existe, sino que ni siquiera es seguro que llegue a existir. Todo eso pertenece al repertorio de imágenes que pueblan la mente individual, a lo que hemos llamado mundo «interior», que es primariamente el de la convivencia. El hombre cae en la cuenta de que vive en un mundo de cosas, pero sobre todo en el que no se reduce a cosas, pero con el cual tiene que contar, incluso para tratar con el «natural» y que parecía primario.

A medida que se ha ido avanzando en la historia, se ha producido un cambio decisivo: el hombre está rodeado de creaciones *humanas*: casas, poblaciones, ciudades, caminos, puentes, instrumentos, máquinas y aparatos de toda índole. Son

«cosas», pero no naturales, sino consecuencias de la acción del hombre. El mundo sigue siendo «material», pero a la materia —que se llamará en cierto momento «prima»— se superponen «formas» resultado de las acciones, sobre todo de los proyectos del hombre. Esas cosas tienen «finalidad», sirven para algo, y por tanto les es esencial el sentido, y por tanto la inteligibilidad.

Pronto se añaden contenidos resueltamente humanos, diríamos exclusivamente humanos: creaciones imaginarias, poemas, relatos, historias, imágenes, obras de arte, construcciones intelectuales que intentan comprender lo real. En ese mundo interviene la interioridad, lo proyectivo, es decir, la condición personal. Se va imponiendo la evidencia de que cada uno es una realidad irreductible a las cosas y también a las demás personas; es decir, que le pertenece una unicidad que va mucho más allá de la individualidad de las cosas, de «cada» cosa.

Podemos decir que el hombre, progresivamente, a medida que ha ido creando lo que constituye su mundo, mediante la humanización de la naturaleza, al convertir la mera circunstancia en un mundo humano, al cual pertenece esencialmente el sentido y que postula la inteligibilidad, ha vivido *personalmente*. Todo hombre, desde el comienzo de su vida individual y desde el principio de la historia, es persona; pero cuando trata de conceptuar esa condición se encuentra con un repertorio de recursos intelectuales que se interponen entre su mente y el conjunto de sus evidencias.

Solamente una dosis de «inocencia» ha permiti-

do al hombre tomar posesión de su verdadera condición. Por eso ha acontecido esto primariamente en el arte, la ficción, la representación imaginativa de la vida humana.

Las historias ficticias, desde los poemas homéricos o los de otras culturas primitivas, los relatos de la Biblia y de otros libros religiosos, los relatos históricos, todo eso se ha realizado desde perspectivas *personales*, y por eso inteligibles. En todas estas creaciones transparece el «sentido» que hace inteligible lo que se cuenta, no como un repertorio de sucesos naturales, sino como proyectos humanos, encuentros y desencuentros, logros y fracasos, mezcla de realidad e irrealidad.

El pensamiento literario ha sido el instrumento capital del hallazgo de la persona; su insuficiencia es evidente, pero era menester partir de ahí, de esa primera aprehensión de lo que es una persona.

No se olvide que el descubrimiento intelectual, filosófico, de la vida humana ha sido posterior a la creación de una espléndida literatura, que alcanzó su máxima aproximación a lo personal en la novela del siglo XIX, florecimiento de la visión narrativa de la vida humana. ¿Hubiese sido posible el descubrimiento de que la razón *vital* es esencialmente narrativa si no se hubiera ejercido desde las parábolas hasta la novela del siglo XIX?

Historia y literatura han tenido como su gran supuesto el ser asunto de personas. En ellas se ha puesto en marcha la visión del hombre en su peculiaridad, precisamente por desentenderse en cierto modo de lo «real» y moverse en diversos ámbitos

de irrealidad: el pasado histórico, lo que fue pero ya no es; o bien el pasado ficticio de la narración imaginaria, que ni siquiera pasó, tejido con proyectos ficticios y por tanto irreales.

Pero hacía falta algo más: los conceptos adecuados. Son los que ha elaborado, a través de todas estas experiencias, el pensamiento de nuestro tiempo. No es empresa fácil, por la obstinada adherencia de la mente a los conceptos procedentes del manejo de las cosas, y de su comprensión intelectual. Por eso el *empirismo* está siempre presto a rebrotar —es lo que ha ocurrido dentro de la filosofía moderna y ha invalidado sus más importantes hallazgos— y recaer en la disipación de la persona.

La condición de que esta sea aprehendida y entendida sin reducirla a lo ajeno es que esos conceptos sean aplicados a la *vivencia* inmediata de la vida en su condición personal. La actualización mental de lo que es la vida humana en su espontaneidad es inexcusable para que las categorías y conceptos elaborados *desde ella* no pierdan su eficacia, no sean desvirtuados por falta de evidencia de la realidad a que han de aplicarse.

En esto consiste la gran dificultad de la empresa en que me encuentro envuelto. Si se pierde de vista el funcionamiento real de nuestra vida —la de cada cual en sus relaciones personales con otras—, lo cual requiere una extremada fidelidad a su forma efectiva, y por consiguiente una dosis de ingenuidad o inocencia, los conceptos necesarios se marchitan por falta del punto de aplicación ade-

cuado. Si estos conceptos no son poseídos y utilizados con rigor, sin hacer violencia a la realidad vivida, no es posible la posesión intelectual de la persona.

Será menester encontrar aquellas dimensiones de la vida en que esto es posible, en que se descubre de modo eminente y sin perturbaciones la vida estrictamente personal.

X

Persona y sustancia

La interpretación intelectual de la realidad humana ha solido oscilar entre dos extremos: la que se llama «sustancialista» y la que se ve como «funcionalista». En la primera, el hombre aparece como una cosa, si bien de una especie muy particular, definida sobre todo por la racionalidad. En la segunda, esta noción se disuelve en el conjunto de los «actos», sobre todo lo que en tiempos recientes se llama «vivencias»; el hombre sería un haz o conjunto de actos psíquicos.

Ambas interpretaciones suscitan profundo descontento. El hombre, en cuanto persona, no es cosa ni nada semejante; pero esto no quiere decir que no le pertenezca una realidad distinta de sus actos y de su mera colección. ¿Es forzoso renunciar al concepto de sustancia, o identificarlo con la noción de cosa? Vimos cómo el uso de la lengua habla de una «persona insustancial», lo que parece sugerir que la afecte una carencia o privación de

sustancia. ¿Sería la persona, o al menos debería ser, *persona sustancial*?

Olvidemos el origen latino de esta palabra, *substantia*, en rigor traducción de *hypóstasis* (lo que está debajo) y no de *ousía*. Esta voz griega quiere decir primariamente «haber», «hacienda», los bienes de que alguien puede disponer. El hecho de que la *ousía* esté «debajo» de sus propiedades o atributos, de lo que Aristóteles llamará sus «accidentes», y sea sustrato de ellos, es consecuencia del contenido de realidad de la sustancia. Si prescindimos de esto, de la identificación con la «cosa», tal vez este concepto pueda ser aplicable a la persona.

Esta tiene consistencia, algo de que puede disponer, un ámbito circunstancial, una corporeidad, una acumulación de actos y experiencias, que la constituyen. La persona *se hace a sí misma*, ciertamente con la realidad que encuentra en torno suyo, no es creadora. Al final de la *Antropología metafísica* me hice la pregunta, al pensar en la pervivencia tras la muerte, con otra estructura empírica, si no podría Dios habernos puesto directamente en el paraíso, sin los trabajos, dificultades y riesgos de nuestra vida temporal. Y respondí que no, porque sería otra realidad que la humana. El hombre es quien, una vez creado y puesto en la vida, *se hace a sí mismo*, proyectivamente, en la expectativa, el sueño y el conflicto. La vida mortal es el tiempo en que el hombre se *elige* a sí mismo, no lo que es sino *quién* es, en que inventa y decide *quién quiere ser*. En este sentido de las disponibilidades,

de la realidad hecha con ellas, podría hablarse de sustancia cuando se trata de la persona.

En el Nuevo Testamento aparece la noción de sustancia en un sentido personal, como corresponde a un texto religioso. En un pasaje de la Epístola a los Hebreos (11, 1) se encuentra una referencia a dos virtudes teologales, fe y esperanza, y se usa el concepto de sustancia (*hypóstasis*, no *ousía*): «Estin dè pístis elpizoménon hypóstasis, pragmaton élenkhos ou blepoménon». En la versión latina: «Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium». La fe como «sustancia de las cosas que se esperan», ligada a la esperanza, «argumento de las que no se ven».

Sería interesante cotejar este pasaje con el memorable de San Pablo (I Cor., 13) sobre la tercera y más importante virtud teologal, la *agápe*, *caritas* o amor. Cabría un análisis «antropológico» de este extraordinario texto paulino. Y podría añadirse la oscura noción del «misterio de iniquidad» (II Tes., 2, 7), *mysterion tês anomías* o *mysterium iniquitatis*; creo que este pasaje tiene una inequívoca relación con la noción de *autenticidad*. Quede aquí la sugestión de una pista que se podría investigar.

* * *

Cuando conocemos de verdad a una persona, cuando realmente sabemos quién es, ¿qué quiere decir esto? Tenemos presente el fondo de sus posibilidades —y no menos de sus imposibilidades, de aquello de que «no es capaz», con imposibili-

dad que no es física sino «moral», mejor dicho, *personal*—. Imagínese el caso de una persona en la que tenemos plena confianza, con la que —tal vez en algunas dimensiones— podemos «contar»; esto quiere decir que creemos conocer el repertorio de sus posibilidades *biográficas*, aquellas que son conciliables con su proyecto último, con su vocación personal.

Compárese esta actitud con la que sentimos ante una persona de la que no tenemos *última* seguridad, como Don Quijote después de haber deshecho y reparado su celada, que «diputó por buena» sin exponerla a más pruebas.

Tenemos dos diferentes formas de conocimiento o adivinación de la «sustancia» de una persona concreta. Y repárese en que no se trata del conocimiento de la biografía, del conjunto de actos y conductas de tal persona; tal vez sabemos pocas cosas de ella, y sin embargo poseemos una total confianza —o carecemos de ella—. Se trata de la posesión de la *clave* de esa persona, que es su proyecto radical, aquel en que propiamente consiste; y esto es lo que podemos llamar su sustancia —o la falta de ella—.

La persona «insustancial» es aquella cuyo repertorio de posibilidades biográficas es muy pobre, o bien incoherente, menesteroso de justificación y por tanto de inteligibilidad. Ante la persona insustancial no podemos saber a qué atenernos, porque ella misma no lo sabe. Por el contrario, ante otras, de las que podemos ignorar casi todo, tenemos la impresión de haber alcanzado su centro personal,

del que brotan los actos, y ese contacto nos da la posibilidad de «habitarla» —o, a la inversa, ser «habitado» por ella—; es decir, la interpenetración en que consiste la forma suprema de convivencia y compañía. Esta es tanto más rica cuanto mayor es la «sustancia» de la persona, es decir, su *grado de realidad*.

Y esto nos descubre inesperadamente que uno de los atributos de la persona es la intensidad de su realidad: se puede ser más o menos persona —aunque no se puede «dejar de serlo» más que por un abandono de esa condición, por un proceso libre y consentido de despersonalización—. Y ello es así porque la persona no es nunca una realidad «dada», sino que se está haciendo, argumental y por ello parcialmente irreal, con una inseguridad que solo se supera cuando existe una carga suficiente de autenticidad.

Esta es la aparente paradoja: la constitutiva inseguridad de la vida humana y su condición personal solo se puede superar con algo que a su vez es inseguro: la autenticidad, la incapacidad de engañarse, que no es tampoco un «dato» o un atributo «natural», sino la condición misma del proyecto originario, elegido, adoptado, identificado con la propia realidad dramática, que se está haciendo y está siempre expuesta a todas las vicisitudes de la vida.

Por esto, la confianza que se tiene en una persona tiene siempre el carácter de «apuesta»: se pone a una carta, con la conciencia de que se puede perder; pero con la convicción de que esa confianza

no será defraudada. Repátese el corto número de personas respecto a las cuales hemos hecho o hacemos esa apuesta, y llévese la cuenta de los aciertos y las decepciones. Creo que este examen da mucha luz sobre lo que es la sustancialidad de la persona.

No es forzoso renunciar a ese maravilloso concepto aristotélico; pero hay que despojarlo de la gran tentación, que lo afectó a él mismo: deslizar la interpretación como «cosa». He mostrado hace mucho tiempo cómo Aristóteles, después de decir que no son verdaderas sustancias las artificiales, cuando va a explicar la sustancia, recurre siempre a ejemplos como la estatua o la cama, en que intervienen los conceptos de «materia» y «forma», a los que ha negado la condición propiamente sustancial. Habría que pedir a Aristóteles extraer las últimas consecuencias de su concepto, aplicado a la realidad humana —o a la divina—; esa posibilidad está en nuestras manos, y podemos utilizar el concepto de sustancia para entender una dimensión esencial de la vida humana y la persona, teniendo en cuenta la estructura que hemos ido descubriendo mediante su análisis sin abandonar la perspectiva que le es propia, es decir, sin suplantarla con otras formas de realidad.

XI

Perfección e imperfección

La suma perfección que conocemos, en cuanto a la realidad, es la persona. Es capaz del conocimiento de las demás realidades, y en este sentido las envuelve todas. Le pertenece la condición corporal en su forma más refinada e intensa: la orgánica, y dentro de ella en su grado más alto, la animal. Por otra parte, no se limita a estar en el tiempo, único sentido en que las demás realidades participan de la temporalidad, sino que le pertenecen el pasado, el presente y el futuro, en una original y única distensión que trasciende sus tres formas.

Esto hace que la realidad de la persona incluye como ingrediente esencial de ella irrealidad, lo que significa un extrañísimo privilegio ontológico. Hay, ciertamente, realidades «mayores» que la persona, como las cordilleras, los océanos, no digamos los astros, pero esa magnitud es problemática, se refiere a lo espacial o la masa, pero no a lo

que podemos llamar «intensidad»; y si se piensa en que la persona puede conocer cordilleras, océanos y astros, incluso galaxias o el universo entero, le pertenece un orden de magnitud que sería superior.

Frente a esto encontramos la fugacidad de la persona humana, su condición de *mortal*, que ha sido muchas veces sinónima. Las personas humanas, al cabo de cierto tiempo —siempre muy breve— desaparecen, mientras las más humildes realidades, especialmente las materiales inorgánicas, persisten de modo indefinido y resisten el paso del tiempo.

Por supuesto, cabe la duda de si esa desaparición de las personas por su mortalidad es total y definitiva, si quiere decir su destrucción o aniquilación. Esta cuestión tendrá que plantearse más adelante, sin darla por zanjada en un sentido o en otro. Pero hay otras formas de imperfección que sin duda afectan a la persona.

Es esencialmente *imperfecta* en el sentido literal y etimológico de la palabra: es incompleta, inacabada, se está haciendo siempre, en perpetua inconclusión. A la persona humana le pertenece un carácter penúltimo, utópico, constitutivamente deficiente, indigente, menesteroso. Lejos de la «suficiencia» que fue el ideal ontológico de Grecia, especialmente del pensamiento eleático, la persona necesita innumerables cosas, siempre y en todos sentidos. Desde este punto de vista, es la suma imperfección.

¿Lo es? El Dios de Aristóteles es *nóesis noéseos*,

pensamiento del pensamiento, visión de la visión. No necesita nada ni se ocupa de nada distinto de él. El Dios cristiano consiste en amor efusivo, es creador y providente, confiere realidad a las criaturas y vela por ellas. ¿No es esto mayor perfección? Incluso la concepción trinitaria de Dios incluye en él relaciones *personales*, de conocimiento y amor.

La noción de autarquía o suficiencia ha gravitado excesivamente sobre el hombre occidental, sin una revisión adecuada desde otras perspectivas. ¿Tiene sentido la perfección personal? La noción de «vida eterna» es propuesta por el cristianismo, decía Ortega, como «un delicioso cuadrado redondo». En primer lugar, esa expresión no es rigurosamente adecuada, a menos que se entienda por ello la participación en la vida divina. La que el cristianismo promete es más bien «vida perdurable»: ciertamente ha empezado, la eternidad corresponde solo a Dios; su duración puede ser ilimitada, perpetua, perdurable.

Por otra parte, la imaginación de ella —inevitable, condición para desearla, como he mostrado— puede ser más o menos adecuada. Hay cierta tendencia a olvidar la *evidencia* de lo que es la vida personal cuando se trata de la otra, ultraterrena. ¿Es forzosa esa renuncia? ¿No se desliza la noción de «cosa» cuando se piensa en plenitud, reposo, satisfacción, y se pierde de vista lo que entendemos por persona, lo que conocemos sin lugar a duda como nuestra condición personal?

En la misma liturgia por los muertos hay una

dosis de vacilación o ambigüedad. Se reza: «Requiem aeternam dona ei, Domine», pero se añade: «et lux perpetua luceat ei». Se pide el descanso eterno, el reposo, el haber llegado, tal vez el sueño; pero a la vez se pide que una *lux perpetua* luzca para el que ha muerto; es decir, se lo imagina despierto, alerta, abierto a la realidad.

El «mortalismo» que invade el mundo actual, en una proporción que sería aterradora si no fuera porque él mismo elimina la *importancia* de todo y engendra una inaudita indiferencia, nace de una abolición de la condición personal, y a su vez induce a su olvido; acaso significa una desesperación de conciliar persona y perfección. Pero es problemático que haya que desesperar de ello.

En lugar de partir de una noción de perfección surgida de otras realidades, sería más razonable partir de la persona tal como se nos presenta a la evidencia inmediata y buscar lo que podría ser su perfección. A esta altura hemos visto, más allá de toda posible duda, la condición única de la persona, su radical diversidad respecto a toda otra forma de realidad; por tanto, carece de sentido apoyarse en cualquiera de estas y abandonar la singularidad de lo personal.

Hemos visto que, aunque todo hombre es persona, no todo en él es rigurosamente personal, que hay procesos de despersonalización, que se dan multitud de grados, por la inevitable inseguridad. Un método posible sería recurrir a las vivencias saturadas de la condición personal. Hay momentos en que nos sentimos plenamente *alguien*, en que

reconocemos nuestra unicidad y autenticidad, a diferencia de otros en los que esto parece disiparse y hacerse borroso, en que podríamos ser intercambiables con otros, a cuyo contenido no adherimos incondicionalmente, que no nos parece verdaderamente nuestro.

Si las experiencias radicales son el verdadero principio de individuación de las personas, lo que hace que cada una de ellas sea quien es, habría que buscar en ellas el criterio de perfección. La intensidad y autenticidad de esas experiencias es lo que daría la medida de la perfección de cada persona como tal.

Esto nos devuelve a la perspectiva adecuada: la vida humana, lejos de toda tentación de recaída en el modo de ser de las cosas. Lo orgánico, lo psíquico, las dotes todas con las que se hace la vida, todo eso parece secundario, instrumental, conjunto de recursos para los proyectos personales y las experiencias radicales que dan contenido único a cada vida. *Intensidad y autenticidad* son el doble criterio de la perfección de una persona.

A los proyectos vectoriales les pertenece una orientación o contenido y una magnitud, que es propiamente intensidad; si esta es escasa, la realidad de los proyectos es menor, y por tanto la de la vida misma. Pero hace falta que los proyectos broten de la intimidad de la persona, que en ellos se exprese su vocación, que sean realmente «suyos», no sobrevenidos, contagiados, adoptados superficialmente, acaso impuestos.

En algunos momentos sentimos que estamos

realizando lo que verdaderamente somos. Está aconteciendo el *cumplimiento* de lo que es nuestra problemática, insegura realidad, que puede escaparse de nuestras manos. En esos momentos experimentamos una curiosa impresión: la de que *vale la pena haber vivido*, pase lo que pase.

Esta expresión, «pase lo que pase», me parece esencial. Significa la aceptación del *riesgo* propio de toda vida humana, la posible concentración de toda ella en un momento que en algún sentido la recapitula y descubre su sentido. Es cuando adquiere la plenitud de su sentido la palabra *yo* en su estricta función pronominal y por tanto única. Al descubrirme como *yo*, en una combinación extraña de necesidad y libertad, de forzosidad elegida, tomo posesión, por fugaz que sea, de mí mismo: eso es la perfección cuando se trata de una persona.

¿Cuáles pueden ser esos momentos en que la elusiva perfección personal parece accesible? Es decir, ¿a qué dimensiones o «zonas» biográficas responden? Examinemos algunas posibilidades, que son como muestras de los contenidos más propios de la vida, cuyo horizonte no está en modo alguno limitado, ya que lo que le es más propio es la innovación, la invención, la «creación» con los recursos circunstanciales.

Es capital la posibilidad de *arriesgar la vida*. La constitutiva mortalidad, la incertidumbre de ella, la exposición permanente a que la muerte sobrevenga, otorga al hombre la capacidad de ofrecer su vida, de aventurarla y ponerla en peligro por algo

o alguien. Cuando esto acontece, se palpa la propia realidad personal, se la toma en las manos y se la presenta al riesgo total. La condición inexcusable es que esa decisión proceda del fondo de la persona; que no sea consecuencia del embalamiento, la embriaguez, el contagio. En la gran mayoría de los casos, se pone en juego la vida «desde fuera», y es un modo de enajenación. En contadas ocasiones el riesgo es aceptado desde la intimidad, con la evidencia de que no se podría hacer otra cosa y seguir siendo uno mismo, pero que por supuesto se podría rehuir el peligro al precio de ver que ello significaba la deserción de uno mismo, de la persona que se es. Esta forma de *valor* es un rasgo esencial de la posible perfección de la persona, y por eso pienso que es un acierto de la lengua española que el sentido primario de esa palabra sea el de «valentía», más que el de lo «valioso», porque sin una dosis de valor perecen todos los valores.

He comenzado por el riesgo, por la razón de que es un ingrediente de todas las demás posibles experiencias radicales, aunque no envuelvan directamente el peligro de la vida. En la soledad se produce la retracción a la vida rigurosamente personal, que culmina en el ensimismamiento. Es el enfrentamiento con uno mismo, el reconocimiento de la propia realidad, con sus limitaciones, tentaciones, caídas; con sus deseos y proyectos irrenunciables, y la probabilidad de su fracaso y frustración. Hace falta no poco valor para mirarse en el espejo insobornable de la soledad y tropezar

con los límites. Pero ese encuentro con la mismidad descubre también las posibilidades, aquello de que se sería capaz si uno se atreviera, y que en cierto modo es «debido», el precio que hay que pagar para ser el que se tiene que ser; y esto reclama quizá una dosis superior de valentía.

Hay momentos en que se ve con evidencia que hay que hacer algo —que puede consistir en decir «no», en no hacerlo—, bajo pena de sentir vergüenza el resto de la vida, de no atreverse a mirarse al espejo o entrar en la soledad del ensimismamiento.

Otro ejemplo es el descubrimiento de la adscripción forzosa a otra persona, muy especialmente cuando esta ha entrado en la vida como radical innovación de la que uno se siente «responsable». La experiencia de la paternidad o maternidad, cuando se ven como personales, como el origen personal de otra persona irreductible y «absoluta», es uno de esos momentos en que se toma posesión de uno mismo. La difusión de una actitud radicalmente opuesta a esta es una muestra de la posibilidad de despersonalización que amenaza a nuestro tiempo.

En otra forma, se realiza algunas veces el descubrimiento de la adscripción irrenunciable a otra persona. Se cae en la cuenta de que en adelante la vida incluye a otra persona, sin la cual la propia carece de sentido, de plenitud, de posibilidad de felicidad —forma de perfección de las personas, como perspicazmente vio Leibniz—. Es el momento en que se reconoce y acepta libremente la

forzosidad de la inclusión de otra persona en la que se es, del hecho de ser «habitado» por ella, con lo cual cambia de sentido.

Esto acontece en diversas formas, la principal de las cuales es el amor en su sentido más estricto, entre varón y mujer, de tal alcance que requiere un examen aparte.

Y hay otras posibilidades, de las cuales quiero mencionar una, cuya frecuencia es sin duda enormemente variable según las épocas, probablemente escasa en la nuestra. Me refiero a lo que se podría llamar con propiedad *experiencia religiosa*, expresión que suele emplearse abusivamente, porque no se tiene experiencia de Dios, sino que uno puede sentirse bajo la mirada de Dios —que, sin embargo, nos deja solos— y en las manos de Dios —que, no solo nos deja ser libres, sino nos fuerza a ello, nos pone en libertad—. Sentirse así es una experiencia radical, y en ella se ve uno como persona.

Habría que preguntarse si es posible la experiencia contraria: la de sentirse «ajeno» a Dios, sin encontrarlo ni siquiera en la busca o el deseo, o su simple necesidad. De la autenticidad de esta situación, si no está inducida desde fuera, depende que pueda contársela entre las experiencias radicales en que se manifiesta la perfección o imperfección de la persona.

XII

La radical experiencia del amor

Una enorme porción de mi pensamiento está dedicada, desde el comienzo, a la indagación y exploración del amor, sobre todo de su forma decisiva y humanamente originaria, el amor entre varón y mujer. No puedo repetir aquí los sucesivos asedios a esa realidad tan importante como elusiva, propensa a escapar a la acción de la inteligencia o confundirse con otras cosas. Creo que a lo largo de muchos años y muchos libros no he perdido nunca de vista la condición personal del amor, nunca identificado por mí con lo que simplemente «tiene que ver» con él. En este sentido, toda esa exploración puede resultar relevante; pero hay un texto que se refiere directa y explícitamente a la dimensión decisiva, y no tengo más remedio que mencionarlo: el capítulo X, «El amor personal», de mi libro *Mapa del mundo personal* (1993).

Sin embargo, hay que dar un paso más, precisamente en el contexto de la presente indagación. Al

intentar poner en claro la realidad de la persona, ha aparecido, como era inevitable, la existencia de dos formas de vida —y por tanto de persona—, la masculina y la femenina. Pero hemos visto ya algo aún más hondo, y que puede ser decisivo: dentro de la noción de persona —evidentemente común al varón y la mujer—, hemos descubierto una *analogía* que afecta a la categoría misma de persona: es común a ambas formas de vida, pero ese fundamento se da en dos formas distintas: se es *persona* como varón o como mujer. Por esto el amor significa una de las experiencias radicales en que consiste el principio de individuación por el cual cada persona es quien es.

* * *

Ante la mujer *como tal*, si no se olvida o desdibuja su condición, el hombre se siente en estado de «alerta» —trasládese esta situación, aunque con las oportunas diferencias, a la mujer—. Esto suele confundirse con la atracción sexual, pero es una forma de trivialización: esa atracción es solo un ingrediente de algo mucho más complejo. Lo que llamo estado de alerta es ver en primer plano la condición masculina o femenina, darse cuenta de la constitutiva referencia al otro, de la menesterosidad personal, de la necesidad del otro sexo para ser el que se es.

De hecho, esto se interpreta con frecuencia de varias formas parciales y superficiales; esto se debe a que rara vez se desciende al fondo personal; la

mayor parte de la vida transcurre en el nivel de las vigencias sociales, de las ideas recibidas, de lo que el ambiente inyecta en los individuos; en nuestra época esto se ha intensificado prodigiosamente, lo que ha provocado un insólito grado de inautenticidad.

He dicho muchas veces que la relación entre hombre y mujer se mueve siempre en el «elemento» del amor, aunque este se realice pocas veces. Cuando se cumple, aun en formas imperfectas y deficientes, que no deben desdeñarse, significa la concentración de esa proyección en una mujer determinada (o un hombre), con un grado riguroso de individuación. La atención enfocada sobre el objeto de ese amor pone de relieve la unicidad de la persona amada, y establece entre ella y el sujeto una conexión que puede ser pasajera, pero no se presenta como tal. El que ama se ve «envuelto» en la realidad de otra persona, que es descubierta como tal.

Las experiencias amorosas, incluso relativamente triviales y que pueden ser múltiples y sucesivas, significan otros tantos conatos de relación entre personas, aunque contengan un elemento de falsedad; es revelador el uso de un repertorio de conceptos y giros lingüísticos, tomados de la tradición literaria dominante, que expresan las formas del amor personal, aunque su aplicación se haga en hueco. Diríamos que, aun en las formas inferiores del amor, se hacen los «gestos» que fingen su inexistente realidad. El hombre es capaz de mostrar lo verdadero mediante falsedades, y al hacerlo está

descubriendo lo que aquello que hace o le pasa «debería ser».

El método adecuado para investigar las dimensiones de lo humano no consiste en estudiar las formas primitivas o deficientes —tentación de nuestra época—, sino las plenas y saturadas, desde las cuales se pueden comprender los modos deficientes, cuya frecuencia no puede disimular su anormalidad. La relación rigurosamente amorosa es *doblemente personal*, aun en el caso del amor no correspondido, porque hasta en el unilateral intervienen las dos personas como tales, en su condición única y no intercambiable.

Se podría preguntar si es posible la relación estrictamente personal dentro del mismo sexo. Ciertamente, y es el caso de la amistad intensa e íntima entre personas que no estén separadas y unidas a la vez por su condición sexuada. Pero esa amistad no envuelve esa referencia radical a la otra forma de persona, la da por supuesta, y por tanto se mueve en un plano que no es el último y más profundo.

En el *enamoramiento*, aquella situación en que no solo me proyecto amorosamente hacia la persona amada, sino que esta se convierte en *mi proyecto*, descubro la posibilidad de la interpenetración de las personas —en rigurosa oposición a la impenetrabilidad de los cuerpos—, y por tanto ese modo único de realidad, irreductible a cualquier otra. Es la experiencia lograda de lo que es ser persona, precisamente en la medida en que se distingue —aunque no se separe— de su cuerpo y de sus actos. Es de la persona misma de la que se está

enamorado, aunque se presente a través de su corporeidad o su conducta, muy principalmente su palabra, el elemento más personal de ella.

La forma suprema de experiencia personal es el *ensimismamiento* de la persona enamorada, una vez cumplido el proceso por el que se llega a esa situación extrema. La entrada en uno mismo, la residencia en la propia intimidad, en la cual se «toca fondo» respecto a quién se es, se realiza con otra persona, que se ha convertido en inseparable, pero que no priva de la soledad ni impide entrar en últimas cuentas.

Esta experiencia es sin duda infrecuente; pero lo que importa es su *posibilidad*. Es una de las cimas de la realización de la persona. En ella se descubre con evidencia en qué consiste esa extrañísima condición, rigurosamente incomparable con cualquier otra.

Finalmente, la persona amada se ve afectada por el enamoramiento, aun en el caso de que no sea correspondido, con la única condición de que sea compartido o vivido. Se ve en el espejo del que la ama y es llamada por él a su verdadero proyecto. No es solamente convivencia, porque el enamoramiento se refiere a la *persona*, más allá de sus actos, expresada, con mayor o menor autenticidad, en ellos. Lo que podríamos llamar el desenlace del enamoramiento, el que sea correspondido o no, depende de que es posible que la persona amada esté ya enamorada de otra; y también de que la estructura íntima de las dos personas implicadas tenga la afinidad exigida por la plena realización

del doble enamoramiento. A todo lo humano pertenece el azar; y también la posibilidad del conflicto interno, de las resistencias de la realidad; y, finalmente, del error, siempre rectificable, porque la «imperfección» de la persona, su carácter inconcluso, incluye la posibilidad de renacer.

Es sorprendente que no se haya tenido en cuenta la dimensión amorosa del hombre, y en especial la capacidad de enamoramiento, para comprender ese modo de ser que siempre se escapa de los instrumentos mentales inadecuados: la persona humana.

* * *

Si la condición amorosa es clave de la personalidad, la frecuencia e intensidad del amor, y sobre todo del enamoramiento, es determinante en la realización de lo personal en los hombres y mujeres de una sociedad determinada, a veces en una época. Es decir, la *vigencia* del amor condiciona lo que se podría llamar la plenitud «media» de las personas como tales. Imagínese una sociedad en que las relaciones entre los dos sexos están reguladas desde fuera, por normas procedentes de la vida colectiva —raza, clase social, clan, nivel económico, etc.— sin que intervenga de modo apreciable la voluntad, los deseos o los sentimientos de los implicados; la dimensión propiamente amorosa queda excluida, y con ella el factor de personalización.

Por un camino bien distinto, casi opuesto, pue-

de existir una sociedad en que las relaciones entre varón y mujer están determinadas por la mera atracción sexual, que normalmente es múltiple, fugaz y cambiante. Se da por supuesto que, en ciertos niveles propicios, la relación sexuada es desde luego —y en principio exclusivamente— *sexual*; es la tendencia dominante en amplios grupos de nuestros contemporáneos, fomentada abrumadoramente por los medios de comunicación y la mayoría de los «teóricos». La consecuencia inevitable es la despersonalización en esa línea tan importante, que arrastra otras entrelazadas con ella.

Por el contrario, han existido, y todavía perviven, formas sociales en que se supone que la relación entre los sexos es primariamente matrimonial, y que esta supone la libertad —el consentimiento de los cónyuges—, la elección, la inclinación amorosa, la fidelidad y permanencia del vínculo. Es evidente que en muchos casos los matrimonios han estado decididos por los padres o por consideraciones sociales o económicas, que la elección ha sido mínima —sobre todo por parte de la mujer—, que el amor ha sido «supuesto» más que real. Es decir, había o hay un elemento de falsedad, perturbador de la realidad propiamente amorosa; pero la vigencia social empujaba hacia ella, la fingía y en cierto modo fomentaba, y podía ser un «resultado» frecuente, aunque el punto de partida dejase mucho que desear. Podríamos decir que, a pesar de sus impurezas, era un factor de personalización, que se reflejaba en las formas reales de la vida.

Por supuesto, el máximo de personalidad corresponde a las relaciones en que lo decisivo es el amor como tal, originado en los individuos, con un mínimo de presiones sociales, con vínculos nacidos de la libre y a la vez forzosa elección que el amor impone. Podría preguntarse si han existido alguna vez *formas sociales* en que esto haya sido así, o solamente casos individuales o grupos definidos por cierta afinidad. La cuestión es si las situaciones sociales impulsan en un sentido o en otro, esto es, si hacen que el grado y frecuencia de la verdadera personalidad sean mayores o menores. Se podría revisar la historia de los pueblos desde esta perspectiva, que permitiría descubrir en qué medida hombres y mujeres han sido plena o deficientemente personas; y no es seguro que lo hayan sido por igual; quiero decir, por extraño que parezca, que acaso en algunas circunstancias son más personas los varones o las mujeres.

Y sería apasionante ver en qué medida han favorecido o perturbado la realidad personal del amor —y por tanto el grado real de personalidad— las interpretaciones literarias en su sentido más amplio, desde las canciones populares hasta la poesía lírica, el teatro, la novela o, actualmente, el cine y la televisión. Se podría hacer una historia de la personalidad humana al hilo de la interacción entre las vigencias sociales —de origen tradicional, religioso, político o «científico»— y las vivencias literarias, líricas o dramáticas, que han servido de espejo y estímulo a las vidas efectivas de los individuos y a sus formas de proyección.

XIII

La ilusión como método

La dificultad mayor en la indagación de la realidad de lo que es persona es que no se toma en serio la evidencia. El peso de las ideas recibidas es tal, que se superponen a lo que *vemos*, a lo que entra por los ojos, a lo que dice la lengua en su espontaneidad, a lo que pensamos cuando actuamos, con una dosis de «ingenuidad» que me parece preciosa, en nuestra vida. Cuando creemos usar la razón, nos estamos apartando de la realidad que intentamos conocer, la suplantamos por otras respecto a las cuales se poseen esquemas conceptuales, que pueden ser radicalmente distintos de lo que buscamos. La idea de Aristóteles de la «ciencia buscada» (*zetouméne epistéme*) tiene su mejor ejemplo en esta empresa que hemos acometido.

El método adecuado es recurrir a las vivencias saturadas en que se descubre la condición personal; en ellas hace acto de presencia esa realidad que buscamos, que resulta accesible y permite la

pregunta por ella misma, sin admitir su suplantación. Es lo que he intentado hacer a lo largo de este libro, ensayando diversas perspectivas desde las cuales la persona humana se pone de manifiesto. La multiplicación de ellas es esencial, porque ninguna agota la realidad buscada, y solo la convergencia de todas ellas puede aprehenderla de modo suficiente, sin intentar agotarla, lo que sería utópico, ya que se trata de algo abierto y emergente.

Hay momentos en que nos sentimos plenamente *alguien*, en que vivimos a otra persona como radical e inconfundiblemente tal, única, irreductible, no solo a las cosas, sino a otra persona. Y no se trata del sueño, imagen de la muerte, sino de la plena *vigilia*, del gozoso despertar a alguien que suscita *ilusión*.

En ella veo un método capital para lograr la presencia inteligible de la persona y avanzar en su descubrimiento. La dificultad estriba en que no se ha pensado sobre la ilusión; más aún, en el sentido que aquí interesa solo existe en la lengua española, y desde hace siglo y medio. Mi libro *Breve tratado de la ilusión* (1984) es el único lugar que conozco en que se plantee la cuestión, en que se advierta que en la época romántica, primero en Espronceda y Larra, luego en otros escritores y pronto en el uso coloquial, se completó el sentido *negativo* que tradicionalmente tenía y que sigue siendo el único en todas las lenguas que conozco, con otro *positivo*, que en español es ahora el más fuerte. Lo que se entendía como «ficción», «engaño», irrisión —«hacerse ilusiones», «ilusiones de los sentidos»,

o «del demonio», «ser un iluso»— dejó de ser la única acepción de esa voz, que pasó a significar algo tan atractivo como «tener ilusión» por una empresa, un viaje, una persona, «estar ilusionado», «vivir ilusionadamente».

Este es el sentido que me parece precioso, y nunca ensayado, para comprender qué es persona. La ilusión afecta a la dimensión *futuriza* de la vida humana, a la anticipación insegura; pero no puede ser *mera* anticipación, porque su cumplimiento o logro la haría desvanecerse; por el contrario, la ilusión lograda *persiste* programáticamente, y por eso no es primariamente de cosas, sino de *personas*. Realización proyectiva del deseo con argumento; así definí la ilusión; dígame si no se ajusta admirablemente a la vivencia e interpretación de la persona. Creo que este breve libro mío, que empieza a ser antiguo, significó un bosquejo, desde una perspectiva particular, de esta indagación de la realidad de la persona. Lo veo ahora como un intento de mostración o presentación de lo que es ella misma, condición necesaria para un análisis, digamos ontológico, de su modo particular de realidad.

Si se repara en ello, se ve que, desde el punto de vista dominante de la ilusión, se hace un recorrido de las formas personales de la vida y de las principales relaciones entre personas. Es posible una lectura nueva de ese libro, como una incitación al que estoy componiendo en este momento. Podríamos decir que aquel postula este, o que este es una dilatación y profundización de aquella mirada sobre la realidad humana.

Recuérdense las dificultades que encontramos en el capítulo XI, al intentar conciliar la perfección con la esencial imperfección de la persona, nunca conclusa. El concepto de ilusión puede ser el instrumento adecuado para la comprensión de esa situación que parece encerrar una contradicción paradójica. La ilusión no termina, no tiene por qué terminar con su realización; esto permite entender qué podría ser la «perfección» de la persona, a pesar de no estar nunca acabada; su plenitud personal sería algo que, llegado a su cima, no concluye ni se agota ni se remansa, sino que sigue manando sin cesar.

Esto sería la forma de infinitud que puede ser accesible a una realidad finita. He señalado muchas veces que la indefinición del hombre es la imagen finita de la infinitud, lo que permite comprender en algún sentido la condición de *imago Dei* o imagen de Dios. La ilusión sería la manera de comprender desde dentro y no de un modo abstracto lo que parece puramente conceptual, lo que permite cierta intuición y que por su parte vierte alguna luz sobre la posible relación del hombre con Dios.

La ilusión es ingrediente de toda vocación auténtica, y la vocación es la forma de intensidad y plenitud de la vida personal. Está ligada a todas las formas en que no degenera de su condición propia, en que no pierde la personalidad en cualquiera de las variedades posibles de cosificación. Se convierte así en síntoma y medida de la realidad humana, que, no se olvide, admite grados, oscila entre límites que pueden ser muy distantes.

La raíz última de la ilusión es la condición amorosa, rasgo característico y esencial de la persona. Desde esa raíz son inteligibles sus múltiples formas, que la llevan dentro, que son manifestaciones de aquella dimensión vital en que la persona alcanza su mismidad y plenitud.

Esto nos lleva a pensar que se es persona en la medida en que se es capaz de ilusión y en que esta se realiza y alcanza sus grados mayores de intensidad y autenticidad. No solo es un método de investigación, sino que resulta una de las categorías que definen la persona y la constituyen como tal.

Lo sorprendente es la ausencia de este concepto, en el sentido que interesa aquí, y que en alguna medida invierte el etimológico y tradicional, en todas las lenguas, y en la nuestra hasta hace un tiempo relativamente breve. Es improbable que se piense la ilusión y se posea su significado si se carece de la palabra que la nombra. Cuestión de palabras, se dirá. Esto nos pone sobre la pista de la verdadera estructura del pensamiento, de los errores intelectuales debidos a la falta de palabras, a su inadecuación o al desacierto de las traducciones que han sido decisivas en culturas enteras, como vimos al recordar la traducción latina de *ousía* como *substantia*, cuyas consecuencias han sido incalculables.

Si se ven las paráfrasis a que se ven obligadas diversas lenguas para traducir el español «ilusión» en su sentido positivo, y la deficiencia e inadecuación de los resultados, se comprende la dificultad de pensar con rigor lo que entendemos por ilusión

los que hablamos español. No es probable que desde otras instalaciones lingüísticas se pueda poseer esa categoría, que nos aparece como decisiva; a menos que —y esta es una posibilidad particularmente interesante— acontezca en esas lenguas el cambio semántico que se produjo en español en la primera mitad del siglo XIX, la adquisición del sentido que hoy es primario y dominante entre nosotros.

Si se mira bien, nada de esto es excepcional. La historia del pensamiento —y de la vida misma— está llena de ejemplos de palabras de alcance capital cuya evolución ha sido condicionante, o cuya presencia o ausencia en diversas lenguas y épocas ha determinado los derroteros que se han seguido. Piénsese en los nombres de Dios —o de los dioses—, en las diversas denominaciones de lo que podemos agrupar bajo la rúbrica del saber —saber, conocimiento, verdad, certeza, razón, entendimiento, intelecto, etc.—, la variedad, tan significativa y problemática, de palabras con las que se señala la realidad interior del hombre —alma, espíritu, mente, etc.—.

Ilusión sería un caso más, al que acontece ser un término español. No parece razón suficiente para no usarlo; sobre todo si empezamos a ver que puede ser clave para la intelección de nada menos que lo que somos: personas; y acaso la medida real de nuestra efectiva condición de tales. Empezamos a adivinar que persona es aquella extraña realidad que puede tener una vida ilusionada.

XIV

Recapitulación

Es menester reflexionar un momento sobre el camino recorrido hasta ahora. Se advertirá la extrema concisión de lo escrito hasta este momento. No es casual: se debe al carácter *sistemático* del pensamiento filosófico, que obliga a tener presentes *todos* sus pasos. En la filosofía, si verdaderamente lo es, no se puede prescindir de nada de lo que se ha visto. Esto reclama la *brevedad*: un libro filosófico ha de leerse en su integridad, por su estructura argumental y dramática, y esto impone una concisión que tiene que conciliarse con la claridad, y esta es la dificultad mayor de la filosofía.

Para comprender esta indagación acerca de lo que es persona, hay que tener presente cuanto se ha dicho hasta ahora, recapitularlo, reducir a unidad las diversas perspectivas que han sido los esenciales modos de acceso a la cuestión. Se pide al lector un esfuerzo considerable, pero esto es inevitable si se trata de filosofía: la posesión de ella

es *activa* incluso para el que no la «crea», sino que la repiensa. Dicho con otras palabras, la lectura de un libro filosófico tiene que ser también filosófica, consistir en la repetición libre, desde otra perspectiva personal, de los movimientos intelectuales que lo han hecho posible.

Este libro tiene muy poco que ver con lo que el pensamiento filosófico ha acumulado desde sus orígenes para intentar comprender qué es persona. Su punto de partida es esencialmente distinto, y ha consistido precisamente en la presencia de lo que entendemos por persona, de lo que *vivimos* como tal, sin intentar «derivarla» de otras cosas, de ninguna cosa. Esto ha obligado a lo más dificultoso: una *torsión* de los hábitos milenarios del pensamiento, para instalarse en una perspectiva alcanzada recientemente por la filosofía.

Esto quiere decir que la aparente discrepancia de toda la tradición filosófica es justamente lo contrario: partir de su totalidad, aprovechar sus hallazgos que permiten una perspectiva nueva, adecuada al planteamiento fiel del problema de la persona: en lugar de partir de la noción de «cosa» —en una forma o en otra—, ver la persona allí donde aparece: en la *vida humana*, cuyo modo de realidad se ha comprendido por primera vez en nuestro siglo. Si la historia de la filosofía es un sistema de alteridades, la manera de ser fiel a ella es dar en cada caso el paso exigido por el nivel alcanzado.

En él están incluidos —y absorbidos o superados, en alemán se diría *aufgehoben*— los momen-

tos anteriores. No se prescinde de nada, pero no se queda uno en ninguna fase anterior, porque sin todas ellas no se hubiese podido llegar a la presente. La filosofía requiere tener que ir más allá. Si no fuera así, ¿para qué hacerla? Ya estaría hecha, y bastaría con instalarse en ella. El pensamiento de nuestra época ha puesto en claro la estructura y los requisitos de la vida humana —especialmente si la denomina así, y no con nombres que enmascaran su realidad y desvían el pensamiento—. Pero queda en pie una cuestión decisiva: *quién soy yo*, el viviente, el *yo* que se afana en una circunstancia, inseparable de ella, el que hace su vida con las cosas sin confundirse con ellas, sin ser una de ellas, sino algo absolutamente irreductible, con un modo de realidad que difiere del que les pertenece.

He ensayado en lo que he escrito una pluralidad de perspectivas, impuestas desde la evidencia, no elegidas arbitrariamente, sino exigidas al tender la mirada sobre esa realidad elusiva y misteriosa, pero a la vez «patente» en el sentido de que lo somos, lo encontramos en la convivencia, ejerce su presión sobre nuestra mente para ser entendido.

Todo eso ha de tenerse presente, pero no como una mera «colección» o acumulación de puntos de vista. Al analizar el concepto de trayectorias, hace mucho tiempo observé que cada una de ellas es argumental y, por tanto, dramática, pero también lo es su relación mutua. Análogamente, las perspectivas usadas para conseguir el acceso a la realidad personal han de fundirse en una visión igualmente dramática, y en ese sentido unitaria.

Por eso hay que tenerlas «presentes»; por eso hablo de recapitulación.

Sorprenderán las perspectivas ensayadas. Algunas, por primera vez en la historia del pensamiento, puede parecer extraño que sirvan para entender lo que es persona. Otras han sido aplicadas en otras ocasiones —piénsese en la corporeidad, la temporalidad, la mortalidad—; pero desde puntos de vista muy diferentes, en otros contextos y con distinto propósito. Sobre todo, lo esencial es la articulación de las diferentes perspectivas en una visión unitaria, que es la que corresponde al carácter sistemático de la filosofía.

No se pierda de vista que la entiendo como la *visión responsable*, y no se puede olvidar el carácter unitario de la visión. La dificultad estriba en la necesidad de *justificación*, que obliga a exhibir —si vale la palabra— los títulos de legitimidad inmediata de lo que se dice. Es menester presentar la evidencia inmediata de lo que se ve, o llevar indirectamente a ella, mediante un proceso de justificación, lo que carece de esa inmediatez. Una vez en posesión de esa justificación, hay que *mirar* y descubrir en una visión abarcadora lo que se impone mediante la evidencia.

Pero no se pueden eliminar dos exigencias. Una de ellas, que el pensamiento filosófico no es nunca estático, sino que consiste en un movimiento argumental que «recorre» la realidad y la va descubriendo. Por eso creo que el símbolo de la filosofía podría ser el haz de luz de un faro que va y viene explorando el horizonte.

La otra exigencia, que la evidencia no puede adquirirse de una vez para todas: el haber visto en algún momento que algo es «así», no sirve. Es menester que esa evidencia se actualice en cada instante, se renueve y vuelva a exhibir sus títulos de legitimidad.

El resultado de ambas es la necesidad de poseer la teoría filosófica en su integridad, como corresponde a su estructura sistemática. Esta es la justificación de la concisión y brevedad, porque sin ellas esa posesión no es posible. Fue el carácter de los escritos filosóficos de los grandes creadores del siglo XVII, especialmente Descartes y Leibniz, y que fue decisivo para conseguir su victoria sobre los grandes infolios interminables que solían escribirse.

El origen de la persona

Creo que el planteamiento adecuado de esta cuestión data de 1970, del capítulo IV, «La creación y la nada», de mi *Antropología metafísica*. Allí intenté pensar *personalmente* la generación humana, distinguiendo su aspecto psicofísico, que es bastante claro y no demasiado diferente de lo que es la generación en los animales superiores. La realidad psicofísica del hijo —cuerpo y sus funciones, psiquismo, carácter, etc.— se «deriva» de la realidad de los padres y es, en principio, «reductible» a ella. Pero *el hijo* no, en modo alguno. Distinguía entre «lo que» es y «quien» es. El hijo que es y dirá «yo» es absolutamente irreductible al yo del padre y al de la madre, tanto como estos son irreductibles entre sí. No tiene sentido decir que «viene» de ellos, porque *yo* soy un término de una oposición polar con toda otra realidad efectiva, posible o imaginable.

La conclusión que extraía de esto era que, en un

sentido puramente «descriptivo y fenomenológico», la creación personal es evidente: la aparición de una persona es la de una realidad nueva e irreductible: precisamente lo que entendemos por creación.

Advertía que la dificultad es que siempre se ha partido de Dios para entender la creación, y Dios no es patente, no está «disponible», no podemos «partir» de él, sino buscarlo. Lo evidente es el «resultado» de la creación, la criatura, innovación radical de realidad, de algo contingente, que antes no existía, que podría no existir, pero que ahora aparece como una realidad absolutamente nueva, irreductible a toda otra, incluso a la del posible Creador, que podrá decir *yo* y enfrentarse a todo lo demás. Esto es lo que entendemos por persona.

* * *

A la altura en que estamos, este punto de partida me parece inevitable, pero hay que añadir algunas cosas más. Si tomamos en serio lo que he escrito hasta ahora, encontramos algunas precisiones más sobre lo que es persona. Hemos visto que es una realidad absolutamente distinta de toda otra, lo que justificaría que su origen fuese también diferente. Lo decisivo, lo que da a la persona un puesto único en el conjunto de todo lo conocido con intuición y que permite la experiencia, es la inclusión de la irrealidad en su realidad. Podríamos decir que lo real no es más que real, y en ese sentido, presente. La persona, no: es desde luego pasa-

do y futuro, memoria de lo que fue, y que sigue actuando, formando parte de lo que «es», y sobre todo futuro incierto, anticipación o proyecto, y consiste primariamente en ello.

Lo incomprendible es que se haya pasado por alto, obstinadamente, esta evidencia primordial, que se la haya olvidado para recaer en los modos de realidad propios de las cosas, radicalmente inconciliables con eso que encontramos a cada instante y que somos nosotros mismos, personas.

El origen de la persona es el nacimiento. Esto quiere decir que es a su vez «personal», procede de personas que han intervenido en la concepción; pero lo decisivo es que el resultado va más allá, no es un organismo semejante a los de los padres, sino alguien que difiere numéricamente de ellos, que no se puede reducir a sus progenitores, que es un tercero irreductible y, en ese sentido, absoluto, aunque sea un absoluto recibido.

Pero esto quiere decir que la persona, cada persona, ha empezado. La posibilidad de no haber existido, lo que se llama contingencia, es esencial; significa, pues, un incremento de realidad, algo que se añade a lo que había. Mejor dicho, no «algo», porque todos los ingredientes de la corporeidad —los elementos químicos y aun las estructuras somáticas o psíquicas— preexistían; lo que se añade es alguien, innovación absoluta respecto a todo lo que antes había; y no solo esto, sino respecto a las demás personas.

La persona se encuentra en cierto momento, ya viviendo, con un pasado que no fue presente, por-

que el nacimiento no se recuerda, ni siquiera un plazo variable de la vida, pero que está actuando en esa realidad que descubre. Dada la menesterosidad del recién nacido, ha tenido que ser atendido, alimentado, cuidado por otras personas —probablemente las que «le han dado el ser», según la expresión habitual; diríamos que le han dado «lo que» es, pero no «quien» es—, lo que hace que, inevitablemente, ha tenido un origen personal.

Tan pronto como el niño se encuentra y vive desde sí mismo, se hace presente el futuro en forma de expectativa, anticipación, probable impaciencia, y desde luego inseguridad —atributos, como hemos visto, estrictamente personales—. Encuentra como lo más propio los *proyectos*, por elementales que sean, y los recursos disponibles para realizarlos —la función del aburrimiento en la vida infantil es decisiva, y casi siempre pasada por alto—. Esos proyectos se van descubriendo, y hay un proceso de identificación con ellos, casi nunca conceptuada, por la inmensa presión de las cosas y de las interpretaciones inyectadas en el niño por su contorno humano.

Desde el comienzo de la vida, el niño distingue eficazmente entre personas y cosas, de un modo vital, pero no expresamente intelectual, porque el repertorio de interpretaciones que recibe es abrumadoramente de «cosas», que se van imponiendo de manera creciente. Podríamos decir que el niño «vive» en un mundo personal, pero «piensa» en un universo de cosas.

Ahora empezamos a comprender la génesis de caracteres que hemos ido descubriendo en esta indagación: las múltiples ocultaciones de la persona, la dificultad de conceptuar la evidencia, el inevitable carácter arcano de la persona, a pesar de ser lo único propiamente inteligible.

Este origen explica lo que va a ser la configuración de la vida humana. La persona se encuentra viviendo, y en tiempos recientes la filosofía lo ha visto como «facticidad», olvidando que ello no es vivido como un mero *factum*, sino que para vivir es menester buscar un *sentido*, es decir, que la vida es forzosamente interpretación de sí misma, se ve como *tal vida*. De ahí su carácter proyectivo, futuro, que reobra sobre el pasado conocido y también por el que podríamos llamar absoluto, el que no fue presente, como el nacimiento y un variable plazo posterior. La inevitable pregunta «¿quién soy yo?» es a la vez proyectiva y retroactiva, envuelve el origen, el término *a quo* de la vida, que acabará por tener un sentido histórico: el hombre se ve como hombre de su tiempo.

Y la conciencia de haber empezado, de un origen que puede ser azaroso, aunque acaso no lo sea, en todo caso innecesario, descubre la contingencia, la forma radical de inseguridad: el hombre sabe que podría no haber nacido, y esto lo obliga a la vez a imaginar y proyectar su vida y a justificarla, a tratar de darle sentido —se entiende, buen sentido, ya que la posibilidad del absurdo acompaña a la conciencia de contingencia, es una permanente tentación.

Los proyectos determinan un *horizonte* con un *terminus ad quem*, afectado por la inseguridad. No solo es inseguro el desenlace de los proyectos futuros, sino que *haya futuro*. La contingencia del origen se proyecta hacia el porvenir. He empezado, acaso acabaré. La experiencia de la muerte ajena introduce la noción de mortalidad, que se aplica a uno mismo. Creo que, aun sin haber contemplado la muerte de otros, la conciencia del propio comienzo, de la incertidumbre de los proyectos, de los múltiples fallos de la circunstancia con la que se hace la vida, llevaría a la noción de la mortalidad. El haber nacido conduce a la visión de poder morir, aunque todavía falte algo para sentirse como *moriturus*, alguien que tiene que morir.

Sería interesante precisar la proporción en que las personas conservan y retienen lo que procede de su origen, de su forma de llegar a realidad mediante el nacimiento, y en que esto ha sido olvidado u omitido, en que ha quedado encubierto por interpretaciones impersonales de la realidad humana. Hemos visto que, si se toma en serio el hecho de que nacemos, de que este es el origen inseguro e inequívocamente creativo de la persona, podemos saber de ella mucho más que lo que ha poseído tradicionalmente el pensamiento. Lo que estamos intentando hacer es una especie de *peregrinatio ad fontes*, una toma de posesión de lo que «sabemos» al vivir, de lo que hemos perdido a lo largo de una interminable serie de interpretaciones que han consistido en encubrir con otras formas de realidad la más evidente de todas, aquella en que consistimos.

XVI

Dimensiones de la persona

Todas las cosas conocidas son derivables de otras o de su conjunto, por composición, análisis, transformación o generación. Con una sola excepción, que no es «cosa»: la persona humana. Todo lo que le pertenece, lo que encuentra, los recursos de que dispone, lo que llamamos en términos orteguianos su circunstancia, es derivable. Solo la persona misma es irreductible a toda otra realidad conocida, y por ello su existencia presenta un extraño carácter «absoluto», a pesar de su finitud, de haber comenzado, de todas sus limitaciones. En este sentido, es «inexplicable», justamente porque no es *explicatio* o despliegue de nada distinto de ella. La generación, como vimos, explica perfectamente *lo que* es el nacido, pero no puede dar cuenta de *quién* es, de la persona como tal.

A la persona le pertenece una *unicidad* que va mucho más allá de la individualidad. Desde cualquier punto de vista que no sea el de la personali-

dad, el hombre es individuo de una especie; tan pronto como se lo ve como persona, esto es insuficiente, en definitiva falso. La persona no es intercambiable; los hijos de los mismos padres, por grande que sea su semejanza, incluso los gemelos, de la misma herencia y la misma edad exacta, son radicalmente distintos. La oposición de cada persona a *todo* lo demás, envuelve a la que pueda ser más parecida.

Y, sin embargo, esa unicidad e irreductibilidad no puede ser *aislamiento*, por la procedencia natal de otras personas, la necesidad ineludible de convivencia ulterior y la esencial comunicabilidad.

Este es el sentido de la pertenencia a la persona de la *palabra*. Por lo pronto, el *nombre propio*, que no es primariamente denominativo sino vocativo, aquel con quien se llama a alguien. En segundo lugar, la persona nombra las demás cosas y las interpreta, y a las otras personas y a sí misma. El radical fenómeno del *sentido* está unido a la *palabra*, que refleja, junto a la unicidad, la esencial pluralidad de las personas. Cada una se vive como *tal* persona —es lo que llamo desde hace muchos años «teoría intrínseca», inseparable de la vida humana—. El que la palabra sea la forma primordial del «decir» pertenece a la estructura empírica de la vida humana, al hecho de que la persona sea «humana», es decir, se realice en el hombre. No parece un azar que en el Nuevo Testamento, en San Juan, el nombre Lógos (palabra, razón y tantas cosas más) sea la denominación de la segunda Persona de la Trinidad, y se diga que «se hizo carne y

habitó entre nosotros» (*sárx egéneto kai eskénosin en hemîn*), es decir, la encarnación o corporeidad y la mundanidad, no solo física sino convivencial —«entre nosotros»—, lo que hace que la persona divina adquiera la condición humana.

Que esta palabra o teoría intrínseca tenga que ser *razón* —y no mera «inteligencia», que pertenece en distintos grados a los animales— responde a la condición *futuriza* de la persona, a su carácter proyectivo, a la inclusión de lo *irreal* en su realidad. La persona, por ello, no puede contentarse con «entender» de manera perceptiva e instintiva, como el animal, sino que necesita descubrir la *conexión* entre los diversos elementos, incluidos los *inexistentes*, anticipados en la imaginación.

Y este es el motivo de que en la persona humana no baste con la sexualidad —propia de animales y hasta vegetales—, sino que requiera la condición *sexuada*, la referencia intrínseca y permanente entre el varón y la mujer para que cada uno de ellos sea lo que es. La *condición* sexuada, intrínseca y permanente, es algo bien distinto de la *función* sexual, presente en ciertos momentos de la vida animal y aun en la de muchas plantas.

Igualmente, la forma de *temporalidad* personal es exclusiva. No consiste en «estar» en el tiempo, ni en la mera duración, sino en la presencia del pasado y del futuro —inseguro, por añadidura—, es decir, de la distensión temporal, bien distinta del mero presente de la realidad. Esta aprehensión del tiempo, que abarca el pretérito y el porvenir anticipado, requiere la razón; podríamos decir que la

vivencia personal del tiempo solo es posible mediante la razón. Mediante la memoria y la proyección o expectativa, la persona vive en el elemento del tiempo, cuenta con él —y con su inseguridad—, con sus límites y el horizonte de posibilidades. El saberse *moriturus*, contar con que tiene que morir, es una dimensión radical de la persona humana.

Lo más interesante es la conexión de la temporalidad con la corporeidad. La persona no se da de un modo «instantáneo», en ningún sentido es simplemente «actual». El nacimiento se produce en un estado de la persona que podemos llamar «implícito»; durante un periodo relativamente largo está *latente*, y se va manifestando y tomando posesión de sí misma, de lo que *ya* era. Hay un largo proceso de personalización de quien desde siempre fue persona, y que consiste sobre todo en imaginación y proyección. La persona se va «inventando» a sí misma a lo largo del tiempo, a la vez que toma posesión de la realidad en torno y establece el sistema de conexiones que la constituyen; es decir, va elaborando, con la mera circunstancia, un «mundo».

Compárese con la articulación del animal con su medio o, si se prefiere, medio ambiente. Y en el caso del hombre no hay solo una adaptación al medio, sino primariamente una transformación del medio para que se ajuste a los proyectos humanos, es decir, personales. El hecho de que las posibilidades de esto hayan sido muy limitadas durante milenios no debe ocultar que la persona es des-

de el comienzo *técnica*; el fantástico despliegue actual no es más que una diferencia de grado respecto a la situación del hombre más primitivo —dejando de lado la duda razonable de si el hombre ha comenzado por ser «primitivo», si no se trata de formas de estancamiento o regresión—.

Lo decisivo, la dimensión radical de la persona, es su enfrentamiento con el *resto* de la realidad, quiero decir la *polaridad* en que consiste. Es la forma extrema de la unicidad. No es solo que la persona sea distinta de toda otra cosa, y de cualquier otra persona, es que se siente en disyunción con todo lo real y lo irreal, con todo lo que no es ella. No se la puede reducir a nada distinto; pero a la vez necesita esa realidad que encuentra, y con ella tiene que realizarse.

No se puede «fundir» con nada, no puede ser elemento de un rebaño o banda, ni articularse con un ambiente físico, pero tampoco puede retraerse, limitarse a sí misma, sino que está inexorablemente vinculada a la totalidad de la realidad presente, pasada, futura o simplemente imaginada. Dígase si esto tiene alguna semejanza con nada que no sea la persona humana.

XVII

La estructura metafísica de la persona

La razón de que la filosofía haya tardado tantos siglos en pensar adecuadamente la vida humana es su transparencia. Se vive en el mundo, rodeado de cosas, haciendo algo con ellas —precisamente, nuestra vida—. Las cosas se imponen a nuestra consideración, es lo que vemos, manejamos, lo que nos oprime, plantea problemas, facilita recursos para resolverlos. Nuestros proyectos se dirigen a las cosas, a una circunstancia que interpretamos, no ya con nuestra mente, sino con nuestros actos vitales, y con ella hacemos el *mundo* en que vivimos.

Ha sido menester una lenta retracción para descubrir ese medio transparente que es el *vivir*, a través del cual encontramos las cosas, permanente objeto de nuestra atención. Mi vida no es cosa, sino un *hacer*, una realidad proyectiva, argumental, dramática, que propiamente no «es», sino acontece, cuya visión reclama una torsión difícil de

alcanzar con los inveterados hábitos del pensamiento, concentrado siempre en las cosas.

Y cuando se ha intentado ir más allá de ellas, la tentación ha sido descubrir una forma particular de cosas que ha retenido lo más propio de ellas. Las nociones de alma, espíritu, subjetividad, «el yo» —con un artículo revelador— han deslizado el modo de ser de las cosas en los intentos de superarlas.

El último reducto de dificultad reside en pensar, no ya la vida humana —esto se ha logrado con asombrosa perfección en nuestro siglo—, sino *la persona que vive*. Cuando decimos *yo* (o *tú*), descubrimos que es algo que acontece, no cosa, no un *subjectum*, soporte inerte o quiescente de los actos. Se ve la estructura *proyectiva*, no «del yo», sino de mí, y esto puede hacer perder de vista que *yo me proyecto*, que los proyectos brotan o emergen de un núcleo que, aun siendo él mismo proyectivo, no se identifica con *sus* proyectos.

En *Antropología metafísica* introduje las categorías de instalación y vector, inseparables y que obligan a hablar de *instalación vectorial*. Estos conceptos, que no tienen que ver con las cosas, pueden pensar esa extraña y acaso paradójica realidad que es mi vida. Pero es menester dar un paso más y preguntarse por el modo de realidad que pertenece a *quien* está instalado y se proyecta vectorialmente. Dicho con otras palabras, hay que *personalizar* esos verbos, y ahí es donde surge la persona.

Lo grave es que *yo* no soy un *mero* sujeto, como han tendido a ver todos los idealismos, incluido el fenomenológico. Esta actitud ha llevado a pensar que *yo tengo* un cuerpo y me sirvo de él para vivir. Por otra parte, el empirismo, que ha dejado tan hondas huellas, tan desproporcionadas con su alcance teórico, ha fijado su atención en la evidente corporeidad, que se impone con abrumadora energía, y ha hecho pensar que *yo soy mi cuerpo*. Por añadidura, estoy en el mundo, soy parte o fragmento de él, participo de su forma de realidad.

Tocamos el núcleo mismo de la dificultad. El hecho constitutivo de la *encarnación* es insoslayable, y nos lleva al otro, no menos evidente, de la *mundanidad*. Yo no «tengo» un cuerpo, ni «soy» mi cuerpo, con el cual me encuentro como con el resto de la realidad: yo soy corpóreo; si se prefiere, alguien corporal. Alguien, en modo alguno algo. La persona vive, se proyecta, imagina, duda, interroga, teme, desde su cuerpo inseparable, y por supuesto en el mundo, que es donde está, precisamente por su corporeidad.

La fórmula de Ortega, «yo soy yo y mi circunstancia», es perfecta, porque no dice que yo estoy en mi circunstancia o mundo, sino que yo *soy* yo y mi circunstancia, que esta va incluida en *mi* realidad; sobre todo, si se tiene en cuenta el otro miembro de esa fórmula: «y si no la salvo a ella no me salvo yo». Ortega exploró genialmente mi vida, lo que hago con las cosas, vertió luz incomparable sobre ello; apenas se detuvo en ese «yo» que vive

circunstancialmente; la palabra *persona* aparece muy pocas veces, y solo alusivamente, en su obra. Ahora reclama nuestra plena, directa atención.

* * *

Hay que tomar en serio cuanto se ha visto hasta ahora. La persona ha aparecido reiteradamente, desde todas las perspectivas, como algo radicalmente distinto de toda otra realidad; para pensarla resultan inadecuados los conceptos de que se ha servido tradicionalmente el pensamiento. Y sin embargo esa evidencia se ha borrado una vez y otra, desplazada por la obsesiva presencia de las cosas.

Especialmente la corporeidad. Toda persona, incluida la que soy yo mismo, está asociada a un cuerpo, inseparable de él, presente en él. A lo largo de la vida, muestra su dimensión corporal. Su desaparición final —me refiero aquí a la de la persona ajena— es ante todo una peripecia de su corporeidad, en forma extrema la destrucción de esta. Frente a esto se desvanece esa otra evidencia —creo que todavía más fuerte— de que cuando *vivo* a una persona no me refiero a su cuerpo, sino, a través de él, a un *quién*, a un *tú* inconfundible con la corporeidad en la que se manifiesta.

Lo decisivo es *la inclusión de la irrealidad en la realidad de la persona*. Esto basta para exigir una nueva «ontología» —si esta palabra es enteramente adecuada— para entender la persona. Es una realidad distinta de *sus* actos, que precisamente

manan de ella y por eso son *suyos*, no meros acontecimientos; el punto en que se originan todos ellos, en los cuales se realiza, en cuyo proyecto argumental consiste. Pero, antes de la posible realización —siempre insegura, atributo inseparable de lo personal—, hay un singular apriorismo, una anticipación en virtud de la cual en la persona está, paradójicamente «presente», el futuro. No cabe mayor distancia respecto a todo lo que se entiende por realidad.

Esto se ve con extremada claridad cuando se piensa en *las* relaciones personales. Son programáticas, proyectivas; en rigor, *acontecen en el futuro*, consisten en anticipación de sí mismas. Si se intenta reducirlas a lo «actual», a lo que «es» meramente presente, dejan de ser personales, sufren una *co-sificación* que las desvirtúa. Es lo que está sucediendo en gran escala en nuestra época, por la sustitución creciente de las vigencias fundadas en la noción de persona por otras en que se opera la reducción al mero organismo.

Por eso se desdibujan los contenidos personales de la vida, por ejemplo el capital de *felicidad*, sustituido por el «placer» o el «bienestar», reducidos al presente, a la dimensión psíquica del hombre, mientras que la felicidad afecta a la persona misma y consiste primariamente en lo futuro, en «ir a ser feliz», con el ingrediente inevitable de la inseguridad.

Y si se piensa en la persona propia, en el *yo* que se es, se descubre el máximo de realidad, justamente aquella en que se apoya toda otra, desde la

cual es realidad cuanto se encuentra en el horizonte de la vida. Esta evidencia, tan enérgica que es casi brutal, viene acompañada de la menesterosidad, de la necesidad de cosas y personas, de la conciencia de haber empezado —es decir, de la contingencia—, de la amenaza de destrucción, aunque esta sea en última instancia impensable.

Hay que invertir la manera usual de plantear el problema. En lugar de partir de los conceptos y categorías elaborados para interpretar las cosas, y entre ellos buscar la manera de dar cabida a esa extraña realidad con la que nos encontramos y que somos nosotros mismos, hay que *partir de esta evidencia* y exigir a los conceptos que den razón de ella.

Volvamos a la consideración del nacimiento. La mentalidad vigente lo ve como un resultado de la reproducción, de la generación, cuyo término es un organismo, en este caso un niño. Y en él, al cabo de cierto tiempo, se descubren ciertos caracteres únicos, que se interpretan desde un punto de vista psicofísico, como aparición de ciertas estructuras complicadas, que se van a considerar «humanas».

Pero esto es radicalmente falso. Lo que aparece es *alguien*, un *yo* absolutamente irreductible a *todo*, polarmente opuesto al conjunto de la realidad, incluida la posible de su Creador, inexplicable por generación, ajeno a toda condición de cosa, aunque inextricablemente unido a ellas. Esta es la evidencia que se impone absolutamente y de la cual hay que dar razón.

Los mecanismos de la interpretación psicofísica, genética, no permiten entender esa irrupción de la *persona* irreductible, radical innovación de realidad, que antes no existía y ahora se impone como una «adición» a lo que había, y que no puede explicarse por ningún proceso que dependa de cosas.

Inténtese pensar desde los supuestos tradicionales el conjunto de los hechos más evidentes y manifiestos de la vida humana, y se comprobará su imposibilidad. Hablé antes de la felicidad, que en vano se quiere reducir a placer o bienestar, que se mueven en un plano enteramente distinto. ¿Pueden comprenderse el remordimiento, el arrepentimiento —que son cosas distintas—, el pecado, el deber, la conversión, el sacrificio, el enamoramiento? Los esfuerzos que desde hace un par de siglos, y de manera creciente ha hecho la mentalidad dominante para explicar todo eso desde la noción de «cosa», se han pagado al precio de desvanecer la peculiaridad de todo eso que se intenta comprender con instrumentos mentales radicalmente inadecuados.

El concepto kantiano de «posición», usado sobre todo por Fichte, tiene particular valor, pero con la condición de extirpar de él todas las adherencias idealistas. Fichte dice: «El yo se pone y pone el no-yo». Esta fórmula recoge el núcleo de realidad, diríamos de instalación, que pertenece a la persona. Pero si se analiza su contenido, parece en muchos sentidos inaceptable. En primer lugar, como ya vimos, la anteposición del artículo desvirtúa y cosifica lo que entendemos al decir «yo» en

su función pronominal. El error del idealismo alemán fue hablar de «das Ich» y no, simple y radicalmente, de *ich* como pronombre *personal*. En segundo lugar, no es cierto que «el yo se pone», ni tampoco podríamos decir «yo me pongo». Yo me encuentro viviendo, no soy en modo alguno autor de mi realidad; podríamos decir más bien «soy puesto», me descubro como alguien irreductible, de quien no puedo inmediatamente dar razón, como esa *innovación de realidad* que llamamos creación. No encuentro al Creador, pero sí me veo como *criatura*. Finalmente, no es cierto que yo pongo el «no-yo», sino que me encuentro radicalmente con las cosas, sin subordinación de estas a mí; en modo alguno soy autor de ellas, ni son resultado de mi acción; lo que hallo es un diálogo dinámico entre *mí* y lo que no soy yo, y que desde Ortega se llama circunstancia, lo que me rodea o está en torno mío.

La persona, si pretendemos entenderla, reclama un enérgico esfuerzo de originalidad. No por voluntad de ella —medio casi seguro de no conseguirla—, sino por la fuerza de las cosas. Es menester partir de la evidencia y tomarla en cuenta. Es el pie forzado de todo pensamiento. Este ha de respetar lo que vemos, no forzarlo a que se ajuste a esquemas previos, que pueden ser algo que ejerce violencia sobre la realidad que se trata de comprender.

La dificultad mayor es que no se puede prescindir del concepto de «cosa», porque la persona está esencialmente ligada a ellas —el cuerpo y la condi-

ción corpórea, el mundo y la mundanidad—, no puede realizarse sin ellas, pero no es cosa ni es reductible a su modo de ser. Esta es la gran paradoja, que ha lastrado el pensamiento filosófico, obligándolo a escoger entre dos perspectivas que son inaceptables en su aislamiento.

Podríamos decir que hay que aplicar un método *ponendo tollens*, que utiliza la noción de cosa para eludirla simultáneamente, que afirma la original y paradójica vivencia de persona sin renunciar a su esencial vinculación a las cosas.

Es menester afirmar con toda energía la condición *real* de la persona —lo más real que encontramos, por comparación con lo cual todas las demás formas de realidad son secundarias y deficientes—; hay que reconocer la inexplicable aparición de cada persona, que se «añade» a lo existente sin posible derivación; y al mismo tiempo hay que reconocer la radical menesterosidad e indigencia de esa realidad, a pesar de su grado superior en la escala de las realidades, ya que necesita de las cosas para existir y hacerse a sí misma con ellas.

Hay que introducir en esa realidad, tan patente como misteriosa, el conjunto de la temporalidad, imagen de la eternidad, salvo que su posesión es precaria y deficiente, entre la memoria imperfecta y la anticipación parcial e insegura. Lo cual quiere decir pensar una realidad *hecha de irrealidad*, que consiste en ser y no ser, en lo presente, lo pasado y, más que lo futuro, lo *futurizo*, orientado y proyectado hacia un futuro inseguro, que podría ser pero acaso no será.

La evidencia de lo más inmediato, nosotros mismos y las demás personas cuando las vivimos como tales, sin alterarlas ni suplantarlas, nos obliga a la revisión de los conceptos que la filosofía ha utilizado milenariamente, mientras eludía tenazmente el reconocimiento de lo que somos. Es bueno resistirse a la originalidad; lejos de buscarla, hay que resignarse a ella cuando la misma realidad nos fuerce a aceptarla y darle entrada en nuestra mente.

XVIII

Las trayectorias personales

La condición paradójica de la persona humana se manifiesta en cuanto se investiga su estructura y contenido. Es pasiva en su origen, recibida, no es autora de sí misma y a última hora, en cuanto tal, inexplicable; y sin embargo le pertenece la extrema actividad, consiste en constante hacer, y es ella misma la que en él se hace.

Al encontrarse en una situación que no ha elegido, no tiene más remedio que interpretarla, y esto significa que se interpreta a sí misma como *tal* persona, proyectiva y programáticamente. No elige su proyecto personal o vocación, sino que se siente «llamada» a él, pero elige seguirlo o no, serle fiel o infiel, es decir, realizarse con autenticidad o desertar de ese proyecto con el cual se siente identificada.

Además, esto tiene que hacerlo con una circunstancia impuesta, no elegida pero modificable, y ella permite o no, y solo en cierto grado, esa realización, siempre condicionada. Todo el sistema de

las instalaciones —corpórea, mundana, sexuada, lingüística, histórica, social— y el azar, hacen que la persona *pueda* ser una u otra, es a la vez lo que la hace posible y la limita.

A lo largo de su vida, la persona humana se hace. No es originariamente sustancia, pero sus experiencias radicales, que la van haciendo quien es, que son su principio de individuación, le confieren una sustantividad que en alguna medida es obra suya —y por eso se es responsable de la posible «insustancialidad»—.

Un carácter decisivo de la persona es la sucesión de sus edades. Están determinadas indudablemente por la condición corpórea, por el nacimiento, resultado de la generación, por el lento desarrollo biológico, que no termina hasta un tardío estado adulto, al cabo de muchos años. Tras un periodo extenso de estabilidad y relativa seguridad, se inicia el envejecimiento, que orgánicamente significa un deterioro y una eliminación de facultades, y que desemboca en la muerte, tras una edad que es la última.

Pero desde una perspectiva estrictamente personal, las cosas son bastante distintas. Las experiencias se van depositando y acumulando, van constituyendo la «riqueza» personal, que puede ser poseída y administrada de maneras muy diversas. Desde este punto de vista, las edades no son grados de potencia o deterioro, sino *niveles* desde los cuales se vive. Y estos niveles están cualificados por las trayectorias, según las épocas, la condición de varón o mujer, la profesión elegida, etc.

El envejecimiento como deterioro es algo que sobreviene a la persona, pero no pertenece a su condición de tal. Puede suceder que la corporeidad dificulte o anule un crecimiento personal que podría llevar a una plenitud. El viejo puede *consistir* en proyectos biográficos, rigurosamente personales, vocacionales, desde el amor hasta la actividad política, la creación literaria, artística o intelectual, que su encarnación, su instalación corpórea, le impedirá realizar.

Es un ejemplo particularmente claro de la interferencia de la condición personal con su esencial encarnación corpórea. Añádase a esto lo que depende de esta última: dotes psicofísicas, vicisitudes, salud o enfermedad, herencia biológica; todo ello afecta a la persona en su efectiva realidad, más allá de lo que podría ser un puro núcleo personal, que no se puede considerar de una manera abstracta.

Con todo, cuanto acabo de decir es secundario respecto a la gran división de las trayectorias personales, determinada por algo que no es exclusivamente corporal: la condición sexuada, el ser varón o mujer. Recuérdese lo que vimos sobre la *analogía* de la persona: no es que haya una diferencia radical entre la persona masculina y la femenina, consistente en su sexo; es que se es persona en dos sentidos distintos, mutuamente referidos pero irreductibles. No solo corporalmente, sino en la integridad personal, varón y mujer tienen trayectorias de dirección y significación enteramente diferentes. Toda indagación de ellas tiene que hacerse

siguiendo dos series que no son paralelas, sino *convergentes* en cada momento de su desarrollo, y sin embargo nunca identificables.

La condición sexuada va más allá de la biología, de la psicología y hasta de la biografía, y afecta al último, radical núcleo de la personalidad. Será menester extraer de esto todas sus consecuencias, lo que rara vez se hace, y acaso en nuestro tiempo menos que nunca.

* * *

Las diferencias orgánicas entre el varón y la mujer, la recíproca ordenación de sus aparatos sexuales, la diferenciación de sus funciones biológicas, todo eso ha absorbido la atención al intentar entender la respectiva realidad de ambas formas de vida. Un paso más, indudablemente certero, ha sido el descubrimiento de las diferencias psíquicas, de los intereses, estimaciones, caracteres, de las distintas formas de instalación en las edades.

Hay que volver los ojos a lo estrictamente *personal*. Es, precisamente, donde se manifiestan las mayores y más hondas diferencias. Son los *proyectos* en que consiste la persona los que muestran diferencias irreductibles: varón y mujer se proyectan hacia figuras en que la persona se realiza en dos formas divergentes y convergentes a la vez: al cumplirse acentúan su diversidad, refuerzan su propia instalación; pero esta, a su vez, consiste en su mutua referencia intrínseca. Todo el conjunto de las

diferencias biológicas, orgánicas, sexuales, es consecuencia de esa previa y originaria diversidad en cuanto personas.

Varón y mujer difieren, sobre todo, en su respectiva *irrealidad* constitutiva, podríamos decir en las metas hacia las cuales tienden, hechas de inseguridad, tal vez inaccesibles. Uno y otra *pretenden* ser persona en dos direcciones que requieren simultáneamente la intensificación de la propia condición y la esencial proyección hacia la otra. Si no se entiende esto, se pasa por alto en qué consiste la dualidad personal, para quedarse en sus consecuencias relativamente superficiales.

Esto ha ocurrido en la inmensa mayoría de las interpretaciones sociales e históricas, que solo por excepción se han hecho desde perspectivas personales. En *Antropología metafísica* introduje este punto de vista y lo puse en primer plano, al tomar en consideración la estructura empírica de la vida humana; en todos mis libros posteriores he vuelto sobre ello, en una progresiva aproximación al núcleo rigurosamente personal, clave de todo lo anterior.

Sería menester una revisión, desde esta perspectiva *radical*, de la psicología, la sociología y la historia, para ver en qué ha consistido ese hecho formidable, y visto como secundario, de que la vida humana, y la persona que es su núcleo originario, acontecen en dos formas, unidas y separadas por una singular *analogía* que exige una nueva conceptualización metafísica.

Lo que llamé el *campo magnético* de la convi-

vencia afecta al núcleo más personal de la vida humana, a su raíz misma. Si esto se olvida, si domina la reducción de lo humano a sus elementos secundarios y más superficiales, se produce una regresión a formas de primitivismo intelectual.

Se podrá preguntar por qué hablo de «primitivismo», y sobre todo de regresión, si la perspectiva que acabo de formular no había sido ensayada. Intelectual y teóricamente, no; pero gran parte de la humanidad había *vivido*, lejos de este tipo de formulaciones, con una enérgica vivencia de su condición personal. En diversas formas y grados, la humanidad había estado instalada, con cierta ingenuidad e inocencia, en lo que efectivamente es; los hombres habían actuado como personas, sin especial conciencia de ello; aunque no siempre, con frecuentes caídas, habían visto al otro sexo como una manera irreductible de humanidad, extrayendo de ello muchas veces consecuencias gravemente erróneas para sus relaciones.

No hace demasiado tiempo que se inició una debilitación de las vigencias, de origen no primariamente teórico, sino espontáneo o bien religioso, que habían sostenido la visión personal del hombre. Sería urgente la investigación del origen y el desarrollo de la interpretación *intelectual* que ha minado la noción de persona, hasta su casi total desaparición del horizonte de la vida colectiva. Si no me engaño, se trata de uno de los *errores* mayúsculos de la historia del mundo occidental, de tal calibre que ha determinado que hoy

esté, en muchos de sus estratos, en *estado de error*.

Superarlo es una de las más apremiantes tareas que se presentan ante el pensamiento, porque solo eso puede poner al hombre en el único camino fecundo: la aceptación de la realidad.

Interpenetración de personas

En el capítulo IV, «Soledad y convivencia», introduje fugazmente un concepto que reclama ahora un desarrollo más amplio y otro campo de aplicación. Al hablar de la realidad de uno mismo, de la esencial posibilidad del *ensimismamiento*, dije que en esa situación se puede estar «con» algunas personas, que se incorporan a la propia soledad. La persona puede estar en ocasiones «habitada» por otras, en radical convivencia. Esto me llevó a forjar, por contraposición con el principio físico de la «impenetrabilidad» de los cuerpos, el concepto de *interpenetración* de personas, extraña convivencia que no destruye la soledad.

Esto es posible por la dimensión no corpórea de la persona; en ella, distinta del cuerpo, acontece este fenómeno, fundado en la parcial *irrealidad* de la persona humana. Al decir esto pensaba en una persona concreta, singular, que puede estar «habitada» o en interpenetración con otra igualmente

singular y, en esa medida, «presente». Pero no es esta la única forma en que puede darse la interpenetración.

Pensemos en las formas de convivencia en que no hay un contacto real. Por ejemplo, la comunicación telefónica, o mediante cartas —incluso de personas que no se han visto nunca—, o la que se tiene con actores de cine a quienes nunca se ha visto ni oído más que en la pantalla. Un paso más es la relación del lector con el autor, que puede estar muerto, tal vez mucho antes del nacimiento del lector. Homero, Sófocles, Platón, Aristóteles, los Evangelistas, el Dante, Cervantes, Descartes, Goethe, absolutamente lejanos en ninguna forma de presencia corporal, pueden ingresar en nuestra vida, sus personas penetrar irrealmente en la nuestra. Cuando Quevedo escribió:

vivo en conversación con los difuntos
y escucho con mis ojos a los muertos,

estaba imaginando esta situación, esta posibilidad humana.

Pero no es la única. Consideremos un ejemplo de extraordinaria amplitud y del mayor alcance: la instalación lingüística. La posibilidad de «decir», intrínsecamente personal, se realiza en el hombre, dada su estructura empírica, en forma de *lenguaje*; pero a esto se añade, por motivos sociales e históricos, la *lengua* concreta en que se habla, entiende, vive. Esta lengua es, por supuesto, asunto personal, pero en una forma muy precisa: *transpersonal*.

Ninguno de los que la usan la ha creado; la ha recibido de una sociedad en que es vigente; viene del pasado, ha sido creada por hombres que han muerto, tal vez hace siglos o milenios, refleja vivencias, experiencias personales de ellos, que me son realmente ajenas, pero de las que participo. Pertenezco a una «comunidad» cuyas desconocidas personas actúan sobre mí y me penetran, cuyos gestos mentales, somáticos, vitales, reproduzco sin saberlo, como resonancias de sus vidas.

Y no solo mi propia lengua, aquella en que estoy radicalmente instalado; cuando aprendo otras, si lo hago con alguna realidad, me sorprende «habitado» por la legión desconocida de sus hablantes, primordialmente por algunos escritores, penetrado por personas que han dejado de serme ajenas. Las lenguas introducen en diversas comunidades a las que en un grado o en otro se incorpora la propia realidad. En el caso del bilingüismo, la situación es particularmente clara e interesante: la persona bilingüe participa de dos comunidades personales cuya penetración en ella es inevitable y notoria. Vive en dos dimensiones, en dos direcciones distintas, que significan un enriquecimiento y pueden ser, ciertamente, origen de fricciones.

Lo referente a la lengua es solo un ejemplo, el más inmediato y claro. Afecta solamente a una de las dimensiones de la vida, si bien de particular importancia. La vida en su totalidad está condicionada por vigencias y usos que tienen su nacimiento fuera del sujeto, a veces en el remoto pasado. La pertenencia a una verdadera comunidad humana,

saturada, es el resultado de seculares o milenarias experiencias de innumerables personas desconocidas, de cuya existencia no se tiene la menor noticia, pero que están depositadas en la realidad personal de cada uno de sus miembros.

Por supuesto, en diversos grados, de maneras muy distintas. Además, esa «penetración» se realiza a diferentes niveles, a lo largo de la historia, y con un conocimiento que en algunos es suficiente, en otros mínimo y casi olvidado, pero que no deja de ser actuante. Creo que la vieja cuestión del «espíritu nacional» o «carácter nacional», tan debatida, afirmada o negada según los casos, podría plantearse en esta perspectiva, como posibilidad y formas de interpenetración personal.

A última hora, es la clave de la existencia de lo que merece llamarse con rigor *sociedades*, que tienen grados muy diversos de coherencia, duración y saturación. Sobre esto hay considerable confusión, origen de la mayoría de los conflictos. Piénsese, dentro de las sociedades en sentido pleno, en sus estratos, castas, estamentos o clases, en la energía de sus modos de pertenencia, en su labilidad.

Finalmente, desde esta perspectiva puede comprenderse la condición *histórica* de la persona humana. Cada uno de nosotros está «habitado» por multitudes ignoradas, en formas muy diversas, que penetran sin que nos demos cuenta en nuestra vida, que son ingredientes latentes de la persona que somos.

Esas formas de interpenetración son limitadas: no afectan a la humanidad entera; por eso no hay

historia universal, sino varias, parciales, que en nuestro tiempo empiezan a estar en presencia. Por otra parte, la intensidad, continuidad y contenidos de esas posibilidades de interpenetración difieren en grado extremo. La consecuencia es que las personas, a pesar de ser todas históricas, lo son en grados y formas de ilimitada variedad. La gran diferencia entre personas, en una de sus dimensiones capitales, aquella que se refiere a la proyección *colectiva* y a la amplitud y alcance de su *horizonte*, depende de esto.

Esta perspectiva permite evitar todo resto de tentación de solipsismo, y a la vez la otra posible y de signo opuesto, la socialización de la persona. En ella, en su singular realidad, incluso en el último reducto de su ensimismamiento, acontece esa forma de trascendencia que es la interpenetración.

Grados de personalidad

La condición de persona es inherente al hombre, en forma distinta a la mujer, incoativamente al niño desde que es concebido, desde que es una realidad viniente, que llegará a la plena vida personal en una de las dos formas en recíproca polaridad. Por tanto, se es persona con todo rigor, a diferencia de las demás realidades, cosas, inanimadas o dotadas de vida biológica, con diferencia entre las plantas y los animales, y una amplísima escala de diferencias dentro de estos. Hemos visto cómo la persona consiste en formas de realidad absolutamente distintas de las demás, aunque, por otra parte, no sea en modo alguno «ajena» a ninguna de ellas, desde los elementos químicos que integran el organismo hasta las diversas formas de vida biológica, con una culminación en los animales superiores.

Pero después de decir esto hay que añadir que la inequívoca condición personal se realiza en una

gran diversidad de *grados*. La persona no es una realidad «dada», con una consistencia fija, no digamos inerte. Ni siquiera se le puede atribuir el concepto de «naturaleza», que he evitado cuidadosamente.

Y, precisamente por tratarse de lo personal, esa condición está afectada por la manera de *sentirse* cada persona. La naturaleza se realiza sin más en aquellos que participan de ella, pero la esencial «irrealidad» que es ingrediente de la persona hace que esté «abierta» a la esencial interpretación que hace de sí misma. El hombre puede sentirse plena e íntegramente como persona, verse así, en una extraña *posesión*, o bien *serlo* sin darse clara cuenta, de modo marginal o residual, con un mínimo de atención o conciencia de quién es.

Son muchos los que no conocen la palabra «persona» —o sus equivalentes en las diversas lenguas, que suelen ser inadecuados y deficientes—; se viven confusamente como tales, se distinguen de todo lo demás, pero les falta lo que podríamos llamar la visión «refleja» de sí mismos, como si carecieran de un espejo biográfico.

Esta diferencia de grados es, por supuesto, individual, pero no solo. Las vigencias sociales, las interpretaciones recibidas, la misma lengua, hacen que pueblos enteros —o épocas de cada uno de ellos— tengan un «coeficiente» de personalidad que puede ser enormemente variable. Y no se trata propiamente de primitivismo o desarrollo, sino que está determinado por la energía de las vigencias, que empujan en uno u otro sentido. Cuando

se ven imágenes colectivas de diversos pueblos, se advierte que las personas son sin la menor duda los «componentes» de esa colectividad, o que están fundidas, atenuadas, desdibujadas en una masa «impersonal», a pesar de que pueda tratarse de multitudes con alto nivel de desarrollo, social, político o técnico.

Y esto no es permanente y seguro, sino que se altera con el tiempo, con los sucesos de la historia; un mismo «pueblo» —en la medida en que puede usarse esta problemática expresión— puede experimentar incrementos o descensos de su nivel de personalización. Imagínese lo que sería un mapa de la humanidad —histórico, claro es— hecho desde esta perspectiva. Sus dificultades son tantas como serían sus posibilidades de iluminación.

Al lado del modo de *sentirse* como persona hay que poner otra dimensión de la vida: cómo se *trata* a los demás. Al convivir, se pone en juego de modo transitivo la condición personal, es decir, se ve a los otros hombres —o mujeres, porque tal vez no es lo mismo— como personas o no, y en diversos grados. (Siempre me ha inquietado que la más antigua palabra alemana para «mujer», *Weib*, es neutra, como lo es «niño», *Kind*, y sospechosamente «caballo», *Pferd*, mientras que es femenina la palabra más moderna *Frau*.)

Hay una actitud que se podría llamar despótica, y que consiste en verse como persona, pero no extender esa condición a los demás, o solo a algunos, a los que se considera «propios» o semejantes. Di-

ríamos que es la interpretación «privilegiada» de la persona.

En las formas de la vida colectiva, esto ha tenido, y sigue teniendo, un alcance extraordinario. Se da la identificación de la condición personal con un pueblo, una raza, una clase social. Los demás no son personas, o de un modo precario, tal vez se les reconoce en aquellas dimensiones que los hacen vulnerables o manipulables, que permiten su manejo y dominio. La conciencia de «superioridad» o «inferioridad» ha sido y sigue siendo el factor decisivo. Pero entiéndase bien: superioridad e inferioridad existen y son reales, y su negación, que hoy goza de tanto favor, es un error tan grave como la visión «natural» de ellas, su atribución a lo que los hombres «son», y no a lo que «hacen» y, sobre todo, a *quiénes* son. El igualitarismo como negación de los niveles y grados es otra violación de la realidad.

El que desconoce su personalidad es *menos* persona que el que la conoce y obra de acuerdo con ello; el que no reconoce sus grados experimenta una disminución análoga. La superioridad no es «natural» ni automática; se logra mediante el esfuerzo, la imaginación, la exigencia, el rigor de la conducta. Es, en suma, *biográfica* en los individuos, *histórica* en las colectividades.

El racismo, la esclavitud, la sustantivación de las castas, estamentos o clases —de cualquiera que sea—, son formas de despersonalización. A lo largo de la historia, y en el presente, los ejemplos de ello son innumerables, y muestran la inseguridad

de todo lo que es propiamente humano. En sus formas extremas, se deja de tratar como personas a los que no pertenecen al círculo de los «elegidos» y se puede llegar a su exterminio. Las luchas tribuales son un ejemplo de la descalificación *mutua* de grupos humanos, por lo general muy semejantes si se los ve desde fuera, con diferencias minúsculas, casi imperceptibles, magnificadas dentro de cada uno de ellos. Los nacionalismos responden a esa actitud, y están expuestos a llegar a extremos parecidos, si no están frenados por pertenencias a unidades más amplias en las que predomine la condición personal.

* * *

Un fenómeno distinto, pero estrechamente emparentado con este, es la *renuncia* a la propia personalidad. Esto puede suceder al *esclavo*, cuando no ve esto como la *situación* en que está, sino como su *condición*. En muchos lugares, la institución de la esclavitud fue un admirable avance y un reconocimiento de la personalidad de los vencidos, a los que antes se exterminaba; reducirlos a esclavos fue una muestra de humanitarismo. En Grecia y Roma, hubo esclavos de fuerte y aun ilustre personalidad, como Esopo, Epicteto, Terencio.

El *partidario* de un poder totalitario —no el que lo padece— renuncia a su personalidad, se suma a una actitud que pasa por alto esta condición y se identifica con ella. En otra forma, más restringida pero que puede ser particularmente intensa, se

despersonaliza el *sectario* —en el doble sentido del que participa de esa actitud o el que está afiliado a una secta en el significado estricto de esta palabra—; este se pone en manos de los jefes o inspiradores, acepta que dispongan de él, actúa sin reacción personal, como mero ejecutor de órdenes recibidas. Es una forma de «dimisión» de la condición personal.

↗ Las múltiples formas de sectarismo, que con tanta frecuencia desembocan en terrorismo, son otras tantas variedades de la renuncia a la personalidad. Sería interesante investigar sus «principios» y los caminos por los cuales se llega a esas actitudes, ya que parten de una situación originaria de libertad, que es sacrificada voluntariamente, y por eso de manera responsable. La renuncia a la libertad es libre, la abdicación de la condición personal es un acto que solo puede realizar una persona. Son formas extremas y en sentido negativo ejemplares de violencia sobre la realidad, en este caso la propia.

Todos estos fenómenos, en el fondo misteriosos y sobrecogedores, son inconciliables con la visión que el hombre tiene de sí mismo cuando tiene presente a Dios. A sus ojos, es *persona* única, inconfundible, con nombre propio, y esto es irrenunciable. Por eso el *fanatismo religioso* es probablemente la forma más perversa de despersonalización, la inversión de la actitud exigida por la visión del hombre desde Dios.

Recuérdese la dedicatoria a Carlos V que puso Francisco López de Gómara a su *Hispania Victrix* o *Historia general de las Indias*, que comienza con

la famosa frase: «La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de las Indias; y así, las llamamos Mundo Nuevo... También se puede llamar nuevo por ser todas sus cosas diferentísimas de las del nuestro... Empero *los hombres son como nosotros*, fuera del color; que de otra manera bestias y monstruos serían, y no verían, como vienen, de Adán.»

Y a continuación, después de enumerar las grandes diferencias en saberes, técnicas, costumbres y pecados, añade que son ya cristianos por la misericordia y bondad de Dios y por los trabajos y peligros de los españoles «así en predicar y convertir como en descubrir y conquistar».

Y no se olviden los versos de Calderón, tan repetidos:

Al Rey la hacienda y la vida
se ha de dar; pero el honor
es patrimonio del alma,
y el alma solo es de Dios.

El alma, es decir, la persona, solo es de Dios y no puede ceder ante ningún poder distinto. Para Dios el hombre es persona única, inconfundible, insustituible, llamada a un destino rigurosamente personal. Y el hombre que se siente y mira en esa perspectiva no puede renunciar a la condición personal ni negarla a ningún otro, a quien vive como hermano, hijo del mismo Padre, sean cualesquiera las diferencias.

No es forzosa la referencia a Dios para que el hombre se vea y sienta como persona entre otras personas; basta con que reconozca la evidencia que se le impone si no se resiste a ella o la desvirtúa. De hecho, históricamente, esa referencia ha sido el medio más amplio y poderoso para salvaguardar la visión personal del hombre; a la inversa, su debilitación o anulación ha sido y está siendo el más poderoso factor de despersonalización, de rebajamiento del grado de esa insegura realidad que es la persona humana.

* * *

Una forma distinta, pero no menos importante, en que aparecen los grados de personalidad es la estrictamente individual, diríamos mejor *singular*, y que no depende primariamente de la conducta: es lo que podría llamarse la intensidad de la persona.

La noción de intensidad, como forma personal de la magnitud, ha surgido a propósito de los *vectores* en que los actos humanos se proyectan desde las diversas instalaciones. A cada una de las direcciones o cualidades de los proyectos corresponde una determinada intensidad. ¿No es posible descubrir esto en la persona misma, en su conjunto?

Cada persona ejerce cierta «presión» sobre su circunstancia, se proyecta con mayor o menor energía sobre lo que la rodea, y por supuesto sobre su contorno humano. Ante cada uno de nuestros semejantes, tenemos la impresión de que tiene ma-

yor o menor realidad, de que pesa desigualmente sobre la tierra.

✓ El lenguaje percibe estas diferencias: se habla de una «fuerte» personalidad, por ejemplo; lo malo es que suele confundirse con el carácter, tal vez con el «genio», sobre todo con el mal genio; pero son cosas bien distintas. La personalidad fuerte puede ser apacible, suave, incluso llena de dulzura; la descubren más bien rasgos como la entereza, el sosiego, la serenidad; ante ella sentimos que «nada la moverá» —si no quiere—.

Esta intensidad es perceptible en las relaciones eminentemente personales. Un maestro lo es en la medida en que tiene intensa personalidad, y por eso la puede compartir con sus discípulos, asociarlos a ella. Otro tanto sucede con el conductor religioso o político, siempre que su acción sea verdaderamente personal, es decir, se dirija a las otras personas como tales, mediante una llamada a lo propio de ellas; no, ciertamente, si se trata de una fascinación, de una apelación a lo susceptible de ser despersonalizado.

En el caso del «creador» artístico o literario, hay que distinguir cuidadosamente si lo que interviene es su persona misma o sus «dotes»: tal vez es personalmente mediocre, aunque admirablemente dotado, con recursos que funcionan de manera casi mecánica. Esto explica la desilusión que a veces se experimenta ante alguien cuyas «obras» se han admirado.

✓ La forma más reveladora e interesante en que se descubre la intensidad personal es el amor, sobre

todo en su sentido más propio, entre hombre y mujer. El varón tiene muy claro —supongo que de la mujer se puede decir algo semejante— que de la mayoría de las mujeres no se enamoraría nunca, aunque pueda percibir y gozar su atractivo; de algunas, en ciertas condiciones, sería posible; de alguna que otra, dada la posibilidad, con seguridad. Se tiende a pensar que lo que cuenta y se mide es el atractivo; es un ingrediente importante, pero no suficiente, y demasiado vago; creo que lo decisivo es la posibilidad de ser término de un amor enérgico y poderoso, la capacidad de inspirarlo y, más aún, de «recibirlo»; en suma, la intensidad de la persona misma, en su última realidad.

Cuando esto no se da, se descubre que el amor iniciado y proyectado era ilusorio; no había un *quién* a quien pudiera dirigirse, por falta de intensidad; era ilusorio porque no era capaz de ser soporte continuado de una ilusión que no termina con el logro o cumplimiento. Creo que esta es la prueba decisiva de la intensidad o grado de la persona.

XXI

El destino de la persona

El núcleo irreductible de la persona humana es su carácter proyectivo, es decir, la inclusión de lo que no *es*, lo futuro o, más bien, *futurizo*, dada su inseguridad, en su realidad misma, que por eso es radicalmente distinta de toda otra conocida. Por tanto, la persona es *argumental*, toda ella anticipación, apoyada en la memoria. Inserta en el mundo mediante su corporeidad, rodeada de cosas con las cuales tiene que hacer su vida, conviviendo con otras personas, es una realidad inconclusa, siempre abierta, empresa de sí misma, cuya consistencia es *hacerse*.

Lo que es ha sido recibido, es derivable de los padres y demás antepasados y de la realidad cósmica, pero tiene que imaginar, elegir, decidir *quién* va a intentar ser. La vida más rutinaria y monótona, la que parece atenerse a su cotidianidad, sin conciencia especial de innovación, tiene carácter intrínsecamente proyectivo, en la sucesión de los

días, en el despertar y empezar en cada uno de ellos, en su paso y acumulación, en el depósito que dejan las experiencias desde las cuales se vive, en el distinto nivel que es cada edad.

La persona mide en cada momento su realidad, comparada con su aspiración, con el proyecto en que consiste, aunque no tenga clara conciencia de él, ni lo formule expresamente. La vida es un permanente balance: sentirse a una altura, apoyarse en un pasado que es el camino recorrido, hacer cuentas vitales de sus logros o fracasos, reconocer como verdadero o falso —o una combinación de ambas cosas— lo que ha hecho de sí misma; finalmente, anticipar un futuro incierto, hacia el cual se vuelve, y que descubre como su más verdadera realidad.

A esto llamo *destino*. La persona es tarea, empresa, aventura, meta que se alcanza o se abandona o se frustra. Es imaginación de sí misma, vocación realizada con recursos que no están en la mano propia, y a la cual se puede ser más o menos fiel.

Ese balance se expresa en términos de *felicidad*. Algo radicalmente distinto del placer, del bienestar, del éxito. La felicidad da la medida de la realidad de la persona, y descubre que no está íntegramente en su mano, que la circunstancia o el azar pueden minarla o destruirla: la infelicidad es el reverso de esa esencial posibilidad humana. Pero también en ella se reconoce la persona, la acepta, la siente *suya* en la medida en que adhiere a su proyecto originario, en que sigue, a pesar de todo,

aferrada a su destino. Podríamos decir que siente esa infelicidad como irrenunciable.

Esto es evidente en el enamoramiento, aun el más infeliz, por los motivos que sean, al cual no renunciaría nunca el enamorado, que no cambiaría por el bienestar de que podría gozar sin él. Pero esto no es más que un ejemplo, aunque particularmente significativo, de la condición de la vida personal.

Ahora bien, ese destino inherente a la persona tiene un término, un plazo para su cumplimiento y realización, impuesto por su condición temporal. La persona humana tiene que morir, y lo sabe: la muerte forma parte de su realidad, tiene un horizonte indeterminado pero inevitable. Proyecta con una limitación, que es el momento indeciso de su muerte, la hora de rendir cuentas.

* * *

La muerte puede sobrevenir en cualquier momento, desde el nacimiento, por enfermedad, accidente, violencia; en todo caso, por vejez, que es la última edad, después de la cual no hay otra. Morir es algo que afecta a la persona, que es *quien* muere, y tiene que contar con ello. Pero no se sabe bien qué es la muerte, porque no se ha experimentado o «vivido»; se ha asistido a la muerte de otros, se han visto sus resultados: el muerto nos ha dejado *solos de él*, se ha ausentado, ha dejado su cuerpo inánime, que puede incluso haberse destruido o desaparecido enteramente.

La muerte corporal, orgánica, no es distinta de la de los animales, al menos los superiores, y lleva consigo la desaparición de las funciones biológicas y psíquicas. Pero hemos visto con toda minuciosidad y con evidencia que la persona es irreductible a todo eso, una realidad cuyos atributos difieren radicalmente de toda cosa. No se puede decir que no tenga que ver con ellas, por su condición corporal y mundana, por su inserción corpórea en el mundo; pero con igual o superior evidencia se impone la convicción de que la persona difiere de su organismo, de lo que es, y por consiguiente la muerte corporal todavía no descubre el destino de la persona. Muerte corporal y muerte personal están vinculadas, pero en modo alguno se identifican. El problema sigue en pie.

Consideremos dos posibilidades humanas que parecen oponerse absolutamente y que, sin embargo, pueden paradójicamente coexistir: el temor a la muerte y el deseo de morir. El temor a la muerte es múltiple y en cierto modo ambiguo. Puede ser el temor al *sufrimiento* final; pero esto no es demasiado convincente: se experimentan durante la vida sufrimientos atroces, mucho mayores que los que requieren casi todas las formas de morir, y parecen bastante soportables. En nuestra época se está abriendo camino la idea de que la «buena muerte» es aquella que sobreviene sin que el que muere se dé cuenta, por ejemplo durante el sueño. Es decir, parece conveniente no «morir», sino llegar a su resultado. No se olvide que durante mucho tiempo se ha pensado que esa muerte es la

peor, la que hay que evitar a todo trance, que es esencial «darse cuenta» de la muerte, «vivirla». He recordado hace mucho tiempo lo que escribió sobre esto el maestro Alejo de Venegas en su *Agonía del tránsito de la muerte* (en mi libro *El oficio del pensamiento*).

Pero no es solo el sufrimiento lo que se teme; es más bien el «acabar», la cesación de la vida, la pérdida del cuerpo y del mundo, de la presencia y compañía de los demás. Por debajo de todo esto late lo capital: la incertidumbre, el no saber lo que es la muerte, la sospecha de que la cosa no es tan sencilla como las ideas dominantes tratan de sugerir. El hombre trata de aferrarse a una certeza, aunque sea la de lo peor, en un esfuerzo por no enfrentarse con la cuestión, con cerrar los ojos o apartar la mirada. Es la actitud frecuente en nuestro tiempo.

Al lado de esto, es posible el *deseo* de morir, de esa muerte que se sigue temiendo. Lo más frecuente es que se desee *dejar de vivir*, porque las dificultades o el sufrimiento son excesivos y parecen insoportables; se trata de una fatiga que anhela el descanso, la cesación de una situación terriblemente penosa. Puede tratarse de algo bien distinto: el desaliento, la ausencia de un proyecto atractivo, el no esperar nada de la vida. Finalmente, la pérdida de alguien que era el mismo proyecto del que sobrevive hace que la vida deje de parecer deseable, que resulte inaceptable en esas condiciones.

El caso extremo es aquel en que el deseo de mo-

rir lleva al *suicidio*, en que la persona provoca su muerte y la lleva a consumación, en que vuelve sobre sí misma la capacidad destructora de la vida. Pero la claridad es lo que más falta: pocas cosas hay más equívocas que el suicidio. Casi siempre responde a una vivencia que se podría expresar diciendo: «no puedo más»: pero esto puede encubrir cosas muy diferentes. Está muy difundida la idea de que el suicida no es dueño de sí mismo, que no «está en sus cabales», que está «enajenado». No siempre se ha pensado así. En la Antigüedad, por ejemplo, se veía el suicidio como una madura decisión, responsable y sumamente personal; pero habrá que preguntarse también por sus supuestos, por lo que se entendía por muerte.

El suicidio significa, por lo pronto, un «desdoblamiento»: el yo que atenta contra su vida es en aquel acto distinto del que hasta ese momento estaba viviendo. ¿Es seguro que atente contra *sí mismo*? ¿Intenta destruirse, acabar con su realidad, con *quien* es, o solamente con alguien que le estorba, que lo fatiga insoportablemente, que acaso lo avergüenza? ¿No se suicida *para los demás*, para infligirles su muerte, para vengarse con ella de ciertos males o agravios?

La cuestión es si el suicida está seguro de «acabar», de destruirse; tal vez esto no sea posible, sino que se traslade a otra situación, a otra forma de vida que podría ser todavía menos soportable que la que ha abandonado. Esta ha sido la convicción dominante mientras se ha visto el suicidio como un pecado, como un delito, un crimen contra uno

mismo, comparable al homicidio, con la diferencia de que, al ser definitivo, no permite el arrepentimiento —si acaso, como esperanza de los supervivientes, en el último momento, antes de morir.

Es significativa la elección de los procedimientos de suicidio. Es evidente que hay que tener en cuenta la disponibilidad de los recursos, y la anticipación de un sufrimiento mayor o menor; pero hay algo de mayor significación. Hay métodos que permiten el arrepentimiento o la rectificación; otros cortan la retirada, no toleran el volver sobre la decisión que se ha tomado y puesto en práctica.

¿Es un acto de valor, una superación del temor a la muerte, o una cobardía, una huida ante la dificultad o penosidad de la vida, una renuncia a afrontarla? Las dos cosas son conciliables y pueden coexistir. La única situación que puedo imaginar en que el suicidio sería justificable sería la del que se viera sometido a un impulso irrefrenable a cometer crímenes, y la única manera posible de evitarlo fuese dejar de vivir. Se trataría de un caso extremo de «enajenación», que dejaría a salvo algunos momentos de lucidez en que se podría poner remedio a sus consecuencias.

* * *

Volvamos a la muerte sobrevenida, que se sabe inevitable pero indeterminada: *mors certa, hora incerta*. La aceptación de la muerte, ¿puede ser *personal*? Quiero decir, ¿puede la persona aceptar su destrucción? ¿No es contradictorio? El carácter

irreal, por ser proyectivo, de la persona, hace imposible pensar la destrucción de eso que *no es*, y que es precisamente aquello en que consisto. No hay razón para que *deje de proyectar*. En *Antropología metafísica* mostré cómo «el hombre», es decir, la estructura empírica de la vida humana, es «cerrada» y remite a la muerte; pero desde el punto de vista de la «vida», es una estructura abierta, proyectiva, que postula la perduración.

Esto resulta aún más claro en la perspectiva de la *persona* como tal, hecha de irrealidad, no enteramente presente, irreductible a toda cosa, con un modo de realidad único en el mundo y no comparable a nada.

Vimos cómo la aparición de la persona, el nacimiento, es absolutamente inderivable, innovación radical de realidad, es decir, *criatura*, aunque la presencia del Creador no esté dada y no se pueda partir de ella. Ahora bien, si el nacimiento es creación, la muerte de la persona tendrá que ser *aniquilación*. ¿Es esto pensable? En todo caso, habría que pensarlo. Es decir, habría que recurrir a otras categorías y conceptos que los aptos para entender las cosas, del mismo modo que ha sido menester forjar los adecuados para entender la vida humana y la realidad personal.

Esto basta para distinguir con toda radicalidad entre la muerte biológica y corporal y la muerte personal. Podrá preguntarse si la primera es causa de la segunda, pero habría que indagar cómo ocurre así, cuál es el proceso real por el que así sucedería.

Yo, como persona, no puedo concebirme como inexistente: es una contradicción. Al imaginar mi inexistencia, me estoy «poniendo» como testigo de ella, es decir, como viviente. La anticipación de la muerte es pensable, pero *desde mí mismo*, desde la persona que soy. La supresión de esta se presentaría como aniquilación, y esta, como la creación, no es pensable con el repertorio de conceptos que permiten comprender las cosas y sus vicisitudes. La *innovación radical* de realidad queda fuera de estos conceptos: la *radical destrucción* —no mera transformación o mutación— es igualmente ajena. Es sorprendente que la mente actual, que no acepta la destrucción de nada, su anulación, esté dispuesta a admitir la de la más alta e intensa realidad que conocemos, la persona humana.

Esta realidad es de *otro orden* que todo lo demás, imposible de reducir a sus formas. Su descubrimiento exige una innovación en la forma de pensamiento. Es lo que he intentado hacer en este libro. A esa innovación se le puede volver la espalda, pero ello equivale a la renuncia a entender qué es persona.

Si recordamos que esta no es posible en aislamiento, que desde su mismo origen es convivencia, que consiste en referencia mutua, que en algunos casos alcanza la última radicalidad, podemos buscar una iluminación sobre el destino de la persona si salimos de la propia y consideramos nuestra manera de vivir a otras.

La muerte ajena es fácilmente comprensible y manejable en la medida en que se la despersonaliza.

za; todos los días pensamos en muertes ajenas que no plantean ningún problema especial. Pero cuando se trata de alguien que nos es irreductiblemente persona, sobre todo en el caso de la persona amada, aquella que en el enamoramiento se ha convertido en nuestro proyecto, resulta inimaginable su aniquilación. No podemos concebirla como no existente, porque sigue existiendo dentro de nuestro proyecto de viviente, como ingrediente de él, y permanece como realidad, no ya *hacia* la cual nos proyectamos, sino *con* la cual lo hacemos.

El amor, en sus diversos grados, sería la medida de cómo vivimos personalmente a las personas, de cómo percibimos y comprendemos lo que tienen de personal, sin los ocultamientos que habitualmente se interponen entre ellas y nosotros. Esto sería la confirmación de que la persona humana, antes que inteligente o racional, es *criatura amorosa*. El que no se haya ensayado esta perspectiva es quizá la causa principal de que el sentido de lo que es persona haya escapado casi enteramente al pensamiento.

Esto llevaría a pensar en la *inverosimilitud* de la aniquilación de la persona humana. Si nos vemos obligados a aceptar como evidente su sentido de criatura, tendríamos que pensar y justificar el sentido de su aniquilación. Desde esta perspectiva, la perduración de la persona parece coherente con la forma de realidad que hemos descubierto en ella. Sería menester para rechazarla dar buenas razones para su destrucción.

Así planteada la cuestión, parece imposible des-

conocerla. A menos que se prefiera no ver que la persona humana es una realidad que difiere enteramente de todas las demás y se abandone esa exigencia de hacerse las preguntas radicales que llamamos filosofía.

Madrid, 13 de agosto de 1996