

MARTÍN GRASSI

INSTITUT FÜR HERMENEUTIK - UNIVERSITÄT BONN
ALEXANDER VON HUMBOLDT RESEARCH FELLOW

LA PERSONA CONTRA LA COMUNIÓN

LA OPERATIVIDAD ANALÓGICA DEL CONCEPTO DE PERSONA EN EL *PARADIGMA BIO-TEO-POLÍTICO DE LA AUTARQUÍA*

martingrassi83@gmail.com

Recepción: Agosto 2018

Aceptación: Noviembre 2018

RESUMEN

El presente artículo cuestiona el uso del concepto de “persona” para pensar la relación y la comunión, como han hecho las llamadas filosofías personalistas. Puesto que la vida ha sido definida en Occidente por el uso de los prefijos reflexivos “re” y “autos”, intentaré llevar a cabo un trabajo de deconstrucción del *paradigma bio-teo-político de la autarquía*. Mostraré, en este caso, por un lado, cómo las nociones de *espíritu* y de *inteligencia* representan los ámbitos donde la reflexividad se lleva a cabo cabalmente, y la dualidad reflexiva del viviente intenta ser superada en la unidad de lo pensado-pensante. Por otro lado, puesto que el concepto de persona se define tanto por la naturaleza racional de un individuo, como por la propiedad que un individuo tiene sobre sí mismo, propondré entender a este concepto en su carácter analogante, es decir, en tanto que estructura la escala de los vivientes gracias a su grado de reflexividad. El concepto de persona atraviesa, así, los discursos metafísicos, teológicos, biológicos, políticos y jurídicos, y es una de las piedras angulares del paradigma de la autarquía. La persona, en su carácter auto-referencial, no nos permite avanzar en un pensamiento radical de la comunión.

PALABRAS CLAVE

Vida, autarquía, persona, comunidad, espíritu.

RESUMO

Este artigo questiona o uso do termo "pessoa" para pensar sobre a relação e comunhão, assim como as chamadas filosofias personalistas. Pois como a vida tem sido definida no Ocidente por o uso dos prefixos reflexivos "re" e "autos", eu tento executar um trabalho de desconstrução do paradigma autarquia-bio-theo política. Vou mostrar neste caso, por um lado, como as noções de espírito e inteligência representam áreas onde a reflexividade é realizada totalmente, e a dualidade reflexiva do vivente tenta ser superada na unidade do pensado-

pensante. Por outro lado, uma vez que o conceito de pessoa é definido tanto pela natureza racional de um indivíduo, como pela propriedade que um indivíduo tem sobre si mesmo, proponho entender este conceito em seu caráter analogante, isto é, enquanto que estrutura a escala dos viventes graças ao seu grau de reflexividade. O conceito de pessoa atravessa, assim, os discursos metafísicos, teológicos, biológicos, políticos e jurídicos, e é um dos pilares do paradigma da autarquia. A pessoa, em seu caráter autoreferencial, não nos permite avançar num pensamento radical de comunhão.

PALAVRAS-CHAVE

Vida, autarquia, pessoa, comunidade, espírito.

1. EL CONCEPTO DE VIDA EN OCCIDENTE: EL PARADIGMA BIO-TEO-POLÍTICO DE LA AUTARQUÍA

¿Cómo se ha construido la metafísica y la ontología de Occidente? Ya han sido varios los intentos de de-construcción que se han llevado a cabo durante el siglo XX. De alguna manera, luego de la apoteosis del sistema metafísico occidental en los pensadores idealistas, sobre todo en Hegel, el siglo pasado ha debido volver sobre los pasos de sus antecesores en la construcción de una imagen del mundo, del hombre y de Dios, y han intentado neutralizar o suspender los conceptos operatorios que fungían de andamiaje para el edificio ontológico. La substrucción de la experiencia vivida por la formalización geométrica del mundo, de Edmund Husserl; el olvido de la diferencia entre el Ser y el ente, en Martin Heidegger; la primacía de lo estático sobre el proceso, en Alfred North Whitehead; la violencia de lo Mismo sobre lo Otro, en Emmanuel Levinas; la obnubilación por la presencia logo-fónica y el descuido de la diferencia y la escritura, en Jacques Derrida; todos intentos, por nombrar solo unos pocos, para replantear desde los fundamentos nuestros castillos metafísicos y nuestra comprensión de nuestro mundo de la vida. Sin embargo, hay aún una noción que parece escurrirse y escapar a esta suerte (o destino) de la deconstrucción: la vida. Ciertamente, la vida ha sido un claro objeto de reflexión de gran parte de la filosofía, la teología, la biología y la política del siglo XX: desde las teorías evolutivas, los discursos psicoanalíticos y psicológicos, los vitalismos de todo tipo, las preocupaciones de la bio-política, las teologías del Dios viviente, etc. Sin embargo, el concepto mismo de vida ha permanecido incuestionado.

Creo que se podría afirmar sin miedo a equivocarse que, desde la Antigüedad hasta hoy, la vida se define a partir de su carácter reflexivo, expresado en el uso del prefijo griego *autos* respecto a las actividades vitales.¹ Lo vivo es lo que *se mueve*: el ser vivo es el que se mueve a sí mismo, el que tiene en sí mismo el principio (*arché*) de su movimiento. A diferencia de lo inerte, que debe su movimiento a otro que él mismo, lo vivo no precisa de otro para su movimiento, al menos *en principio*. Pero este *en principio* significa que todo ser vivo encuentra en sí mismo la fuente de su

vida, aunque de hecho precise de otros para que sus movimientos vitales sean posibles. Nadie nunca ha sido tan obtuso de afirmar que los seres vivos no precisan de otros para vivir: la dependencia respecto de otros es de suyo evidente. Sin embargo, *en principio* esta dependencia es accesoria, porque no hay vida primeramente porque el ser vivo esté en relación con otros, sino porque es capaz de moverse a sí mismo a través del concurso de los otros. *En principio*, el ser vivo se mueve a sí mismo, y no es movido por otros. Esta dependencia respecto a los otros es tan solo la manifestación de la *imperfección* del ser vivo, que no puede satisfacer su dinámica vital completamente por sí solo. Si el criterio para definir la vida es, entonces, la *causalidad inmanente*² o la *reflexividad principiante* (como me gustaría llamarla), la vida perfecta es la absolutamente autárquica. En esta escala ontológico-vital, Aristóteles postulaba que el perfecto ser vivo es aquél que es absolutamente independiente de cualquier otro, que es Ab-soluto en su *dynamis*, en su movimiento. Dios es aquel Viviente eterno y perfecto (*ton theón einai tzoón aidion áriston*), y tanto su eternidad como su perfección se deben a su simplicidad, a su absoluta autarquía, a su falta de dependencia respecto a cualquier Otro: a su Impasibilidad (*apathés*) e *Inalterabilidad* (*analloíoton*). Dios es, pues, “pensamiento de pensamiento” (*noéseos nóesis*), un viviente que debe ser considerado en su simplicidad, en su falta de composición, en la ausencia de cualquier comercio con lo material y libre de toda dispersión.³ Así, como la calificación de “perfecto” señala, todo ser vivo se ajusta, de un modo u otro, al criterio de la autarquía (*autos-arché*), y es medido por él. Ya sea desde los discursos éticos, desde los políticos, desde los biológicos, desde los teológicos, la vida se define por este carácter reflexivo, que ordena, por ello, una escala analógica. La vida en Occidente se ha pensado desde el uso de este prefijo griego *autos-*, por lo cual puede postularse un *paradigma bio-teo-político de la autarquía*.⁴ En este artículo, examinaré cómo el concepto de persona articula este paradigma bio-teo-político de la autarquía a partir de su carácter auto-referente y reflexivo. En efecto, dicho concepto apunta a resolver la tensión que es el motor mismo y el corazón de todo este paradigma: *la inclusión del Dos en el Uno en la dinámica vital*, en la unidad refleja del viviente.

2. LA REFLEXIVIDAD: UNIDAD EN LA DUPLICIDAD

Para fundamentar el dinamismo de lo vivo sin perder su absoluta unidad (sustentada en el carácter reflexivo del viviente, es decir, en la identidad entre su ser-sujeto y su ser-objeto de sus movimientos vitales), es preciso que el ser vivo *despliegue* su unidad en una duplicidad que pueda, al mismo tiempo, *re-plegarse* nuevamente hasta la indiferencia de todo *pliegue*. De alguna manera, hay que postular una actividad que no deje huella tras de sí, una actividad que encuentre a la pasividad como su reverso. La duplicidad que implica todo movimiento, en su aspecto activo y pasivo, y en su aspecto intencional, en tanto dirigido a un objeto que le es, en principio, diferente, debe encontrar la forma de anularse como duplicidad, como

dualidad, para encontrarse nuevamente trascendida en la unidad. Porque la única forma de encontrar esta dualidad en la unidad, este Dos en el Uno, es a través de la noción de *reflexividad*. Ya sea desde las coordenadas de la óptica, ya sea desde las de la psicología (y acaso los discursos aquí se crucen también), la reflexividad duplica el original en el juego de la reflexión, hasta el punto de la indiscernibilidad entre el original y la copia, al menos en su extremo ideal. La reflexividad implica que una determinada actividad no sea transitiva, sino inmanente, en tanto que los efectos de su acción son sufridos por el agente mismo que los realiza. De allí que, salvo por juegos de analogía, lo inerte no pueda ser nunca reflexivo; de allí también que solo lo vivo, como sujeto y objeto de su movimiento, sea el *topos* mismo en el que la reflexividad tiene lugar. Pero, como obliga la metáfora óptica, lo reflejo no se encontrará en los niveles de vida vegetal, o al menos no sin otra analogía, sino que se hallará en los niveles de la vida sensitiva, y ante todo en el nivel del *tacto*. Mientras que los sentidos externos tienen un objeto que le es interno y que permanece en su extrañeza (como es claro en el caso de la vista, del oído, del olfato y del gusto), en el caso del tacto encontramos la mano sentirse mano en su tocar a algo otro: solo en el tacto, la mano se siente sentir, se siente tocar al sentirse tocada. A diferencia del ojo que no puede verse mirar, ni el oído que no puede oírse oír, etc., el tacto solo es tacto si “se toca tocando”. El tacto es el sentido reflejo por antonomasia, y no es azaroso que el tacto haya sido considerado por filósofos como Condillac como el sentido a partir del cual la vida y la sensibilidad toda es posible.⁵ La fenomenología de la vida de Michel Henry expresa últimamente el carácter irreductiblemente reflexivo de la vida, en la *auto-afección* de sí.⁶

Pero el nivel de la sensibilidad, como es claro en los sentidos en su totalidad, está atravesado por una exterioridad que la enajena y aliena por definición: la mano no puede sentirse a sí misma si no es tocando algo que no es ella misma. La reflexividad de la sensibilidad no alcanza el ideal de repliegue que superaría la dialéctica entre auto-afección y hetero-afección. No hay complicidad íntima en la duplicidad sintiente. Para lograr esta suspensión se debe trascender el ámbito de lo extraño, de aquello que se presenta, en última instancia, como resistencia a la actividad del sujeto. El síntoma de esta superación sería la absoluta relajación, la absoluta falta de esfuerzo en la acción, allí donde no hay nada que se oponga, nada que se resista, nada que se resienta, allí donde se pueda mover a través del suave medio aéreo, en medio de ese elemento que no ofrece contrafuerza. Y sabemos que, en la metafísica occidental, es la materia lo que ha sido definido esencialmente como lo impenetrable, como lo resistente, lo opaco (el concepto de *éter* no es sino la muestra de la necesidad de desmaterializar lo material para garantizar el traslado sin resistencia de la luz). Y, como toda definición de principios, en sí mismos indefinibles, solo puede definirse a la materia por su contrario, el espíritu: y si lo que define a la materia es su opacidad, lo que define al espíritu es la transparencia. Y si la reflexividad será lo definitorio de la vida, lo más vivo será, por ende, lo más

reflexivo; y si la reflexividad se realiza sin resto cuando no hay resistencia a vencer, entonces el ser más vivo es el ser más transparente, es decir, el más espiritual.

¿Dónde encontrar esta reflexividad sin resto, pues? ¿Dónde buscar esta identidad del Dos con el Uno en una actividad cuya pasividad se superpongan como un imposible mapa a su territorio; en un sujeto que se identifique con su objeto hasta la pura indistinción? Decíamos que lo espiritual fue definido en oposición a lo material por su falta de opacidad, o mejor, por su absoluta transparencia. Estamos en el orden de las metáforas lumínicas y ópticas: lo transparente, frente a lo opaco, es lo que no ofrece resistencia al traspaso de la luz, allí donde, propiamente, ya no hay traspaso, porque no hay nada que traspasar. Si atendemos al espíritu, encontraremos que la metáfora de la luz es la que predomina en sus definiciones y caracterizaciones, lo cual implica, a su vez, atender a una de sus posibles actividades: la *inteligencia*. Mientras que los actos volitivos parecieran implicar una diferencia entre lo querido y el querer, una diferencia que puede anularse en parte en el deseo o amor de sí, en una especie de narcisismo absoluto, la inteligencia, *en principio*, no conoce esta diferencia entre el pensar y lo pensado. Recordemos que las analogías y los conceptos nacen siempre de la experiencia humana, y en ella, al menos, entre la inteligencia y la voluntad es patente en esta necesidad de una diferencia, de un tiempo, de un esfuerzo, para alcanzar el objeto de nuestro querer, y aún encontrándolo se sabe insuficiente. En cambio, aún en la experiencia humana, cuando pensamos ya no encontramos una diferencia de este tipo entre mi pensamiento y lo pensado. Claro que el problema aparece, al menos como lo trató la metafísica y la gnoseología occidental, en que lo pensado no se identifica plenamente con el pensamiento porque el pensamiento mismo supone el concurso de la sensibilidad, es decir, interfiere un principio de opacidad. Pero esta concurrencia se disimula en los casos en los que los objetos ideales parecen desprenderse de esta mácula. Es la idea de intuición, a la que le sigue la idea de evidencia: lo evidente es cierto porque no hay nada que se interponga entre su aparición y mi recepción. Así, por más que en el orden de lo humano el conocimiento inteligible no pueda ser comprendido sin alguna referencia a la sensibilidad, la inteligencia en sí misma supone la suspensión efectiva de todo elemento opaco, lo cual se encuentra, en parte, en las inteligencias intermedias o angélicas, pero sobre todo en la inteligencia de Dios.⁷ En la inteligencia de Dios, pues, se encuentra el ideal del ser vivo, en el cual su actividad y su objeto se identifican plenamente, y por lo cual Dios ya no necesita de ninguna otra cosa más que de él mismo para satisfacer-se en su dinámica vital. Tal es la lógica, por ejemplo, de Tomás de Aquino (siguiendo a Aristóteles) cuando define a Dios, en su carácter de viviente perfecto, como “pensamiento de pensamiento”.⁸

3. LA FUNCIÓN EPISTEMOLÓGICA Y ONTOLÓGICA DEL CONCEPTO DE *PERSONA*

En esta construcción del *paradigma bio-teo-político de la autarquía*, hay un concepto pivote para articular la escala de los seres, el concepto de *persona*. Es de subrayar que el concepto de persona puede servir perfectamente para este paradigma sostenido sobre la reflexividad y definido por la autarquía, ya que, desde sus usos jurídicos, persona es aquél que tiene el poder sobre sí mismo, aquél que se posee a sí mismo sin ser poseído por otro, aquél, en última instancia, que se relaciona *primeramente* consigo mismo. Quién sea digno del título de persona, es una decisión, en última instancia, política (aún cuando busque fundamentos en la naturaleza, en lo religioso, etc.): y, como decisión, es arbitraria. Personas, en el derecho romano, eran los hombres varones adultos, en contraposición con los esclavos, con los niños y con las mujeres, y con los animales y cosas. Pero no importa tanto sobre quién recaiga dicha nominación, sino sobre todo el efecto jerarquizador que instituye: es a partir de la potestad sobre sí, basada en la suficiencia sobre la propia vida (*autarquía*), que los seres humanos se ordenan políticamente, estableciendo una escala de dignidades. Sin embargo, dado su carácter eminentemente reflexivo (pues tener potestad sobre sí es, esencialmente, una relación de reflexividad), el concepto de persona ha sido tomado no solo como criterio político, sino también ontológico y biológico: los vivientes más perfectos serán llamados *personas*, frente a los otros vivientes inferiores que no llegan a este nivel de autodomínio reflexivo (Boecio nos lega la famosa definición de persona basada en la vida intelectual); pero son también los seres *a secas*, los seres en tanto que seres, los que serán también medidos con la misma vara, siendo el Ser Supremo el Ser absolutamente referido a sí mismo.⁹ La postulación de este criterio “personal” para comprender la realidad en su conjunto, a partir de su operación analogante, implica, en última instancia, afirmar que “ser” se dice primeramente “persona”, que la personidad es un *trascendental* en el sentido clásico de una propiedad coextensiva al ser.¹⁰ De este modo, en rigor, el concepto de *persona* no tiene un valor ontológico más que en tanto articula un paradigma, en su performatividad epistemológica como principio analogante.

Una de las obras antropológica-metafísicas más importantes e influyentes del siglo XX: *El puesto del hombre en el cosmos*, de Max Scheler, muestra de manera contundente este lugar analogante del concepto de persona. En este extenso ensayo, el fenomenólogo alemán intenta comprender la totalidad del Cosmos a partir de una gradación ontológica operada, justamente, por el hombre en tanto que *persona*, quien ocupa, por ello, el centro y corazón del Universo. Lo que define esta gradación de los seres es, en efecto, su unidad, una unidad que en las cosas inertes es absolutamente relativa al conocimiento que tenemos los hombres de ellas, y que tan solo puede ser predicada con propiedad del espíritu. Hay, para Scheler, seres inertes, y luego seres vivientes orgánicos. En el ámbito de los organismos, las plantas se encuentran en el estrato inferior, mientras que los animales ocupan el superior. Pero hay aún un tercer

ámbito radicalmente diferente del ámbito de la vida que es el ámbito del espíritu. Scheler no es del todo claro en esta contraposición entre vida y espíritu ya que, al mismo tiempo, que el espíritu es lo opuesto a la vida, y que el espíritu realiza últimamente la esencia misma de la vida.¹¹ Esta tensión solo es comprensible dentro de la estrategia gradualista, en tanto que Scheler necesita, al mismo tiempo, emancipar al hombre de la perspectiva naturalista y *ubicar* al hombre dentro del cosmos. Esta tensión está definida, justamente, por la reflexividad:

De lo dicho resulta que son *cuatro los grados esenciales* en que se nos presenta todo lo existente, desde el punto de vista de su ser íntimo y propio. Las cosas *inorgánicas* carecen de todo ser íntimo y propio; carecen, por lo mismo, de todo centro que les pertenezca de un modo ontológico. Lo que llamamos unidad en este mundo de objetos, incluyendo las moléculas, átomos y electrones, depende exclusivamente de *nuestro* poder de dividir los cuerpos *realiter* o mentalmente. Toda unidad corpórea lo es solo *relativamente* a una determinada ley de su acción sobre otros cuerpos. Un ser vivo, por el contrario, es siempre un centro *óptico* y forma siempre *por sí* ‘su’ unidad e individualidad tempo-espacial, que no surge por obra y gracia de *nuestra síntesis*, condicionada biológicamente. El ser vivo es una X, que se limita *a sí misma*. Los centros inespaciales de fuerzas, que establecen la apariencia de la extensión en el tiempo, y que necesitamos suponer a la base de las imágenes de los cuerpos, son centros de puntos, fuerzas que actúan *recíprocamente* unas sobre otras y en las cuales convergen las líneas de fuerza de un campo. En cambio, el impulso efectivo de la *planta* supone un centro y un medio en que el ser vivo, relativamente libre en su desarrollo, está sumido, aunque sin anuncio retroactivo de sus diversos estados. Pero la planta posee un ‘ser íntimo’ y, por tanto, está animada. En el *animal* existen la sensación y la conciencia y, por tanto, un punto central al que son anunciados sus estados orgánicos; el animal está, pues, dado por *segunda* vez a sí mismo. Ahora bien: el hombre lo está por *tercera* vez en la *conciencia de sí* y en la facultad de objetivar todos sus procesos psíquicos. La persona, por tanto, debe ser concebida en el hombre como un centro superior a la antítesis del organismo y del medio.¹²

Es cierto que esta obra de Scheler se inscribe en su período tardío en el que prima una perspectiva panenteísta, donde el Espíritu es un cierto absoluto que atraviesa el universo y que se revela, últimamente, en la persona humana.¹³ El Espíritu es, para Scheler, el Ser primordial cuya unidad se realiza en el Universo por una gradual concentración sobre sí mismo. Como él mismo afirma, “hay una *gradación*, en la cual un ser primigenio *se va inclinando* cada vez más *sobre sí mismo*, en la arquitectura del Universo, e intimando *consigo mismo* por grados cada vez más altos y dimensiones siempre nuevas, hasta comprenderse y poseerse *íntegramente en el hombre*”.¹⁴ Lo importante aquí es que esta inclinación y realización del ser debe ser buscada en la reflexividad, por lo cual la unidad real del ser solo puede encontrarse en la capacidad que tiene de referirse a sí mismo desde sí mismo, una capacidad que está en el centro mismo de la noción de persona:

El espíritu es el único ser *incapaz de ser objeto*; es *actualidad pura*; su ser se agota en la libre realización de sus actos. El centro del espíritu, la persona, no es, por tanto, no ser sustancial ni ser objetivo, sino tan solo un plexo y orden de actos, determinado esencialmente, y que se realiza continuamente *a sí mismo*, en sí mismo.¹⁵

El centro del espíritu es, pues, la *persona*, que es una pura actualidad. Esta actualidad, sin embargo, no es una mera fuerza o una acción, sino que es actividad, en tanto que es un actuar referido a un objeto sin ser él mismo objetivado. La vida del espíritu, lo que define a la vida como tal, no es actuar sino actuar desde sí mismo y por sí mismo. Aún más, la vida del espíritu, la vida sin más, es la capacidad de hacer de la objetividad un elemento de su dinamismo inmanente. En una palabra, la esencia de la vida es la reflexividad, donde la unidad se realiza por la interiorización de lo diferente, o por la asimilación de la alteridad. En un modo dialéctico, ser persona es ser dueño de sí mismo en un proceso reflexivo, donde la distinción entre sujeto y objeto solo es significativa en el dinamismo vital.

4. LA PERSONA, ENTRE LO JURÍDICO Y LO TEOLÓGICO

Para comprender la noción de persona como un concepto operacional y analógico que define a los seres en una escala según el criterio de reflexividad, esbozamos una breve historia de su concepto. Por un lado, el concepto “persona” juega un rol central en el sistema jurídico romano, en tanto que establece la distinción entre lo que es independiente y lo que depende de otro, es decir, entre lo que se pertenece a sí mismo, y lo que pertenece a otro. En este sentido, primeramente, *persona* se opone a *cosa*, en tanto que es propio de la segunda el hecho de ser poseída y utilizada. Pero, en el Derecho Romano, *persona* se contrapone también a otros seres vivientes, desde plantas a animales, y contrapone a los mismos seres humanos según su capacidad de gobernarse a sí mismos: así, los esclavos, las mujeres y los niños no reciben el estatuto de persona. Lo que define la personeidad es, entonces, la autarquía, en tanto que la persona es esencialmente auto-referencial y su dignidad se apoya, justamente, en esta propiedad de ser sí mismos de manera plena. Aún hoy este significado de persona es importante en la civilización Occidental, cuando se declaran los derechos humanos sobre la postulación del principio universal según el cual todo hombre es persona. La ética de Emmanuel Kant se sostiene sobre esta definición de persona como fin en sí misma, como portadora de un valor absoluto, según el criterio mismo de su naturaleza racional. En efecto, Kant distingue entre *cosa* y *persona* según sus valores relativos o absolutos: mientras que las cosas pueden ser siempre utilizadas como medios, las personas tienen un valor absoluto en tanto que son un fin en sí mismas, y por tanto no pueden ser tratadas meramente como medios para otros fines.¹⁶ Que la humanidad sea persona significa, entonces, que no puede ser sometida a otro, así como puede someterse a una cosa en vistas de nuestro capricho. Pero esta misma postulación implica, por ello, que hay ciertas vidas consideradas no-personales, a las que se contrapone la vida humana, como son la vida animal o la vida

vegetal. Todo depende del límite de nuestra predicación de la dignidad. Un abogado como Steven Wise lleva adelante su *Nonhuman Rights Project* para reconocer y proteger los derechos de los animales no-humanos. Si hay en el derecho una línea divisoria entre *persona* y *cosa*, la empresa de Wise busca arrancar a los animales de la categoría de *cosa* y darle una dignidad de tipo personal.¹⁷ Dejaremos a un lado el problema de la animalidad y de la humanidad, su distinción o su naturaleza común. Lo importante subrayar aquí es que la categoría que dignifica es la de *persona*, no la de *humano*: no por nada, los sujetos pueden ser otorgados a *personas no-humanas*. En rigor, *persona* es un título jurídico que reconoce una dignidad; *hombre* es el nombre de una especie animal. Lo central para nuestro tema es detectar que el criterio para dignificar a un ser (desde las cosas inertes hasta los animales “superiores”) es el nivel de reflexividad e intimidad con que cuentan: los hombres son más *reflexivos* que los animales, los animales que las plantas, las plantas que los minerales. Como lo inerte es absolutamente irreflexivo (no tiene referencia a sí mismo, salvo en un sentido figurado), no tiene ninguna dignidad. Aquellos que defienden la dignidad de la vida animal, también lo hacen desde el supuesto de la reflexividad, en tanto que una vida digna es aquella que se refiere a sí misma, siendo la manifestación de esta auto-referencia la capacidad de sentir dolor. La racionalidad sería un grado más de reflexividad, pero el criterio se mantiene igual, y por tanto es tan caprichoso y arbitrario delimitar la vida digna de la indigna en el hombre como en el animal. En última instancia, *persona* es un predicado jurídico-político, pero fundamentado sobre una creencia ontológica y biológica fundamental según la cual la vida se define por su reflexividad y su carácter autorreferente, y cuando mayor sea un ser vivo autárquico, tanto mayor será su dignidad. Así, paradójicamente, ya desde el Derecho Romano, “a lo largo de una secuencia de subordinaciones concatenadas, el estatuto de persona se vuelve el operador de una despersonalización que llega a empujar a cierto tipo de hombre al régimen de la cosa”.¹⁸

El concepto de persona no solo juega un rol fundamental en la teología cristiana, sino que también ha sido en gran parte fraguada en las forjas teológicas (baste recordar que la definición más famosa de *persona* ha sido propuesta por Boecio en el contexto de debates trinitarios y cristológicos). Aunque resulte imposible aquí trazar el recorrido del concepto de persona en teología, quiero, al menos, llamar la atención sobre dos puntos al respecto. Por un lado, en el caso de la Cristología, el uso del concepto de *persona* aplicado a Jesús busca conciliar y unificar su doble naturaleza divino-humana, una dualidad que, de no ser unificada, amenaza con suspender el sentido soteriológico de un Dios hecho Hombre. Esta dualidad se supera en tanto que Jesús es una única persona con doble naturaleza, con lo cual todas sus acciones pueden ser referidas a sí mismo, sin dispersarse ni multiplicarse en acciones inconexas provenientes de su humanidad o de su divinidad.¹⁹ Aquí es de nuevo el poder de la reflexividad propia de la persona la que asegura esta dimensión agencial de Jesucristo, que responde por sí mismo y desde sí mismo. Por otro lado, la idea de

persona se utiliza en el esquema Trinitario para evitar, a la vez, una noción monolítica y monárquica de un Único Dios y evitar un puro y craso politeísmo. Una naturaleza, tres personas. Aquí el concepto de persona juega un rol distinto al que jugaba en el cristológico, en tanto que esta vez busca producir diferencias más que salvaguardar la unidad. Sin embargo, el uso de este concepto está motivado por la necesidad de garantizar la efectividad soteriológica de Jesucristo, que se revela como Hijo del Padre y comparte su mismo *status* divino.²⁰ Lo que me resulta interesante aquí, sobre todo, es el caso particular de la “Tercera persona” de la Trinidad, la del Espíritu Santo. En efecto, dado que el concepto de persona se define por su auto-referencialidad y auto-posición, la historia de la teología muestra la dificultad de atribuir dicho título al Espíritu Santo. La atribución problemática del concepto de Persona al Espíritu Santo, creo, se debe a que el Espíritu Santo ha sido considerado siempre como teniendo una naturaleza eminentemente comunicativa y relacional, más que auto-referencial. Desde Orígenes y su disputa con el modalismo, la cuestión de la naturaleza del Espíritu Santo fue un enigma en la teología trinitaria: el Espíritu Santo era a veces considerado solo una mera actividad de Dios, o como siendo una sustancia o hipóstasis, como el Padre y el Hijo.²¹ Esta tensión solo se encuentra en el caso del Espíritu, ya que es Él quien interviene en el mundo, en la Iglesia, pero también quien opera la unión entre el Padre y el Hijo, como el Amor entre el Amante y el Amado (al modo de decir de Agustín de Hipona), como si fuera el principio dinámico de la *perichoresis* trinitaria. El Espíritu ha sido considerado más bien como el “entre”, como el principio de comunicación entre Padre e Hijo, entre Padre y Creación, entre Hijo e Iglesia, etc.²² Pero, ¿por qué este elemento comunicante resulta problemático en su definición? Justamente, atendiendo a la propiedad fundamental de autarquía y auto-referencia del concepto de *persona*, es que podemos comprender esta dificultad.

5. SUSPENDER LAS REIVINDICACIONES EN POS DE LAS RELACIONES

El concepto de persona, entonces, subraya el carácter autárquico de la vida, su propiedad auto-referencial. En el siglo XX, muchas de las corrientes que enfatizaron la idea de diálogo y comunión para comprender lo humano, se denominaron “personalistas”, contraponiendo el concepto de persona a las categorías de sustancia o de sujeto, que parecían ser demasiado estáticas o demasiado solipsistas (aunque algunos comprendieran a la persona más desde el marco de una ontología sustancialista y otros más desde un marco moderno de la subjetividad). Aún hoy, la llamada “second person perspective” para designar estas estrategias por comprender mejor la inter-subjetividad o inter-personalidad, siguen priorizando el concepto de *persona*. Sin embargo, el concepto de persona, lejos de permitirnos una consideración de la relación y la comunión, parece encerrarnos en la lógica de la auto-referencia. El concepto que prometía abrir el camino a una filosofía de la comunión parece ser el mismo que nos imposibilita alcanzarla. Solo podremos esperar que surjan *aporías* si pretendemos definir a la comunidad como una relación inter-personal, o en todo caso

dicha relación tendrá un carácter transitorio y accidental: lo que hace digno a la persona, lo que hace digna una vida, no es que se encuentre en relación, sino que se relacione consigo misma de manera autárquica.²³

Dentro del paradigma de la autarquía, la persona es un concepto operatorio que otorga dignidad a un ser según su nivel de reflexividad; luego, el perfecto viviente es aquél máximamente personal, una entidad indiferente e independiente, una entidad que logre una absoluta unidad gracias a su absoluta reflexividad; es decir, un pensamiento puro. Si una de nuestras tareas más urgentes como filósofos del siglo XX es el superar un pensamiento totalitario o monístico, si uno de nuestros objetivos principales es la de pensar la comunidad y sus implicancias ontológicas, entonces deberíamos poner en cuestión radicalmente el concepto que está en el corazón de nuestros discursos comunitarios y humanitarios. Necesitamos, pues, nuevos conceptos para entender la comunidad y la relacionalidad, que no estén atados a este paradigma de la autarquía, como en el caso de *persona*. Un cambio de paradigma, motivado por la comunión y la relación, conllevaría un cambio fundamental del concepto que ocupa hoy el lugar operatorio y analógico respecto a lo que significa vivir: el concepto de persona. En efecto, es la consideración de un Dios personal, como Aquél que es dueño absoluto de sí mismo, gracias a su pura espiritualidad, que garantiza su actualidad pura, que articula un doble movimiento analógico. En efecto, a partir de una de las características del ser vivo, la reflexividad o *causalidad inmanente*, se proyecta un Ser Infinito, cuya ilimitación se identifica con su indiferencia y su apatía, en tanto que no precisa de ningún otro en su subsistencia; y a partir de esta proyección, se vuelve sobre los seres de este mundo para definirlos y ubicarlos en su escala ontológico siguiendo a esta vida paradigmática. Sin embargo, la característica principal que define a los seres vivos bien podría ser otra: no su carácter reflexivo y auto-referente, sino su *relacionalidad*, el hecho de que vivir es siempre con-vivir, vivir con otros. Es tan cierto que el ser vivo es vivo porque es causa de su dinamismo como es cierto que lo vivo es aquello que está siempre en relación con otros. En las últimas centurias podemos encontrar varios intentos por alcanzar una visión más relacional del mundo y de los seres. El cambio de *paradigma* en la teología fundamental cristiana, desde el Dios Uno hacia el Dios Trino, en nombre del *Dios Vivo*, es particularmente elocuente,²⁴ aunque no es tan claro hasta qué punto el esquema conceptual de la Trinidad ha podido alcanzar un pensamiento radical de la comunión y de la relacionalidad. Creo que para pensar la comunión y la comunidad en su raíz es necesario antes examinar el paradigma *bio-teo-político de la autarquía* y sus conceptos operacionales. Quizá podamos ir más allá de la categorías identitarias y reivindicatorias, como las de *persona*, para encontrar maneras más relacionales y comunitarias de concebir a Dios, al hombre y al mundo.

¹ El filósofo francés Edgar Morin revisa de modo inter- y trans-disciplinar el modo en que la vida es definida y caracterizada, y encuentra en los prefijos “re-” y “auto-” la llave para comprender los discursos acerca de lo viviente. Cf. MORIN, E., *El método 2: La vida de la Vida*, Cátedra, Madrid, 2006⁷.

² Un pensador neoaristotélico como David Oderberg utiliza, por ejemplo, esta categoría clásica para clarificar el sentido de lo viviente. Cf.: ODERBERG, D., “Synthetic Life and the Brutness of Immanent Causation”, en: FESER, E. (ed), *Aristotle on Method and Metaphysics*, Pasadena City College, Palgrave Macmillan, California, 2013, 206-235.

³ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1072b 20-30, y 1073a 5-15.

⁴ En trabajos anteriores he examinado este paradigma de la autarquía: GRASSI, M., “A Self-Moved Mover: The paradigm of autarchy in Jürgen Moltmann’s theology”, *International Journal for Philosophy and Theology*, 2008. Ver también: GRASSI, M., “Life as Autarchy: Deconstructing Bio-Theological Paradigm”, *Science, Religion and Culture*, 5/1, 2018, 1-12.

⁵ CONDILLAC DE, E. B., *Tratado de las sensaciones*, Editorial de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1963.

⁶ Ver, sobre todo: HENRY, M., *Encarnación*, Sígueme, Salamanca, 2001. Y también: HENRY, M., *Yo soy la Verdad: para una filosofía del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2001.

⁷ Sería interesante examinar el caso de Descartes, donde la inteligencia juega el rol fundamental a la hora de definir lo espiritual en el orden de lo humano, mientras que en el orden de lo divino parece primar su aspecto volitivo. En la apoteosis del paradigma de la reflexividad, marcada por la evidencia, aparece el elemento de la voluntad como lo que, últimamente, define lo espiritual en la vida arquetípica y paradigmática de Dios. Este elemento permanecerá también en Hegel, donde el Espíritu no es tanto definido por la identidad de la Idea, sino por su dinamismo dialéctico, que enfrenta la negatividad para superarla, con lo cual aparece de nuevo el aspecto de volición que atenta, y al mismo tiempo sustenta, el ideal de transparencia y reflexividad. Hay aquí un aspecto de la metafísica occidental que precisa de mayor estudio.

⁸ Cf. *Summa Theologiae*, I. q. 18, art. 3.

⁹ Es interesante notar que es Jean-Paul Sartre quien rompe con esta lógica del valor *ontológico* de la reflexividad, cuando afirma que lo propio de la conciencia no es el ser, sino la nada, por lo cual un Ser-para-sí absoluto, al modo de Dios, que supone una plenitud óptica como Ser-en-sí, es contradictorio. Pero solo podemos comprender este argumento si atendemos a que la libertad es el *Factum* fundamental de la filosofía de Sartre, siendo la libertad la facultad que se refiere, primeramente, a lo posible, y no a la factual. Aquí se volvería a encontrar esta tensión entre la inteligencia y la voluntad que anotábamos en Descartes y Hegel; y no es azaroso que la filosofía sartreana se alimente, ante todo, de estos dos autores, incluso más que de Heidegger y Husserl.

¹⁰ Podemos encontrar este planteo absolutamente explicitado en Perl: “Personhood, thus understood not univocally but analogously as *selfhood* or *interiority*, is not the unique privilege of humans but is the very nature of being as such. Personhood, we may say, is a transcendental: to be is to be, analogously, personal” (PERL, E., “Every Life is a Thought: The analogy of Personhood in Neoplatonism”, en: *Philosophy and Theology*, 18/1, 2006, 160, mi subrayado).

¹¹ Hay una cierta tensión en Max Scheler entre la vida en lo que tiene de dinamismo hacia el afuera y hacia el adentro, que parece reservarlo para el espíritu de manera eminente. “La dirección *esencial* de la vida, que designa la palabra *vegetativa* es un impulso dirigido íntegramente *hacia afuera*. Por eso llamo *extático* al *impulso afectivo* de la planta, para indicar que a ésta le falta totalmente el anuncio retroactivo de los estados orgánicos a un centro, anónico que es propio de la vida animal; le falta completamente esa *reversión* de la vida sobre sí misma, esa *reflexio*, por primitiva que sea, de un estado de intimidad consciente, por débil que sea. Pues la conciencia surge en la *reflexio* primitiva de la sensación, y siempre con ocasión de las *resistencias* que se oponen al movimiento espontáneo primitivo. [...] No obstante, existe ya en la existencia vegetativa el fenómeno primordial de la *expresión*, cierta fisiognómica de los estados internos: marchito, lozano, exuberante, pobre, etc. La ‘expresión’ es, en efecto, un *fenómeno primordial* de la vida...” (SCHELER, M., *El puesto del hombre en el Cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1964,

31-32). “Si colocamos en el ápice del concepto de espíritu una función particular de conocimiento, una clase de saber, que sólo el espíritu puede dar, entonces la propiedad fundamental de un ser ‘espiritual’ es su *independencia, libertad o autonomía esencial* –o la del *centro* de su existencia- *frente a los lazos y a la presión de lo orgánico*, de la ‘vida’, de *toda* lo que pertenece a la ‘vida’ y por ende también de la inteligencia impulsiva propia de ésta. Semejante ser ‘espiritual’ ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es ‘*libre frente al mundo circundante*’, está *abierto* al mundo, según expresión que nos place usar. Semejante ser espiritual tiene ‘mundo’. Puede elevar a la dignidad de ‘objetos’ los centros de ‘resistencia’ y reacción de su mundo ambiente, que también a él le son dados primitivamente y en que el animal se pierde *extático*. [...] Espíritu es, por tanto, *objetividad*; es la *posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos*. Y diremos que es ‘sujeto’ o portador del espíritu aquel ser, cuyo trato con la realidad exterior se ha *invertido* en sentido dinámicamente *opuesto* al del animal” (*El puesto del hombre en el Cosmos*, 57-58).

¹² SCHELER, *El puesto del hombre en el Cosmos*, 62-63.

¹³ “El *nuevo principio* que hace del hombre un hombre, es *ajeno* a todo lo que podemos llamar *vida*, en el más amplio sentido, ya en el psíquico interno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un *principio que se opone a toda vida en general*; un principio que, como tal, no puede reducirse a la ‘evolución natural de la vida’, sino que, si ha de ser reducido a algo, solo puede serlo al fundamento de que también la ‘vida’ es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron ‘razón’. [Nosotros preferimos la palabra *espíritu*]. Y denominaremos *persona* al *centro activo* en el que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales ‘de vida’, que, considerados por dentro, se llaman también centros *ánimos*” (SCHELER, *El puesto del hombre en el Cosmos*, 56-57).

¹⁴ SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, 62-63.

¹⁵ SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, 69.

¹⁶ “Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen sólo un valor relativo como medio, siempre que sean irracionales, y por eso se llaman *cosas*; en cambio los seres racionales reciben el nombre de *personas* porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio, y restringe así cualquier arbitrio (al constituir un objeto de respeto). [...] El fundamento de este principio [práctico del respeto incondicional a la persona] estriba en que *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*” (KANT, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2012, 138-139 [A 65-66]).

¹⁷ En esta misma línea, en Buenos Aires una jueza otorgó a la orangutana llamada Sandra el estatuto de persona. Cf. ALTARES, GUILLERMO. “La orangutana Sandra y otras ‘personas no humanas’”, en: *El País*, 18-12-2015 [en línea] <https://elpais.com/elpais/2015/12/17/ciencia/1450369696_771294.html> [consulta: 30/04/2019].

¹⁸ ESPOSITO, R., *Dos: la máquina de la teología-política y el lugar del pensamiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 2015, 16.

¹⁹ Dentro de esquemas político-jurídicos, Tertuliano introduce la noción de *persona* en el debate trinitario y cristológico. Ver, sobre todo: TERTULLIAN, *Tertulliani Adversus Praxean Liber*, trad. Evans, Ernest. *Tertullian’s Treatise against Praxeas*, SPCK, Londres, 1948. Allí, en lo referente a la doble naturaleza de Cristo y a su única personalidad, afirma: “*duplicem statum, non confusum sed coniunctum, in una persona deum et hominem Jesu*” (XXVII, 37-39).

²⁰ La noción jurídica de *status* es también introducida por Tertuliano en la polémica trinitaria y busca fundamentar la dimensión divina de Jesús, en tanto que comparte el *status* divino del Padre y, por ello, sus acciones y potencias tienen carácter soteriológico. “Dans la notion de *status*, on trouve donc toujours sous-jacentes la “visée de l’origine” (Moingt), et, pour les créatures, la visée de la fin – la “nature”, si l’on veut, mais pris en un sens plus dynamique que statique, dans la conformité de son déploiement avec un ordre, ou un plan préétabli. Comme *status*, *status* traduit donc chez notre auteur (Tertuliano) un besoin de vision d’ensemble du mystère qu’il expose, a partir d’une perception de l’origine qui garantit l’égalité de la substance avec elle-même. [...] Et c’est l’origine qui détermine l’exercice actuel des potentialités d’un être, en premier lieu dans la Trinité, ensuite dans l’ensemble du créé et de sa destinée” (BATUT, J.-

P., *Pantocrator: "Dieu le Père tout-puissant" dans la théologie prénicéenne*, Institut d'Études Augustiniennes, París, 2009, 303).

²¹ Cf. RADDE-GALLWITZ, A., "The Holy Spirit as Agent, not Activity: Origen's argument with Modalism and its afterlife in Didymus, Eunomious, and Gregory of Nazianzus", *Vigiliae Christianae*, 65/3, 2011, 227-248.

²² El teólogo francés Yves Congar ha escrito una de las obras más importantes y exhaustivas sobre Pneumatología, o teología del Espíritu Santo. En la introducción puede verse esta tensión propia del Espíritu Santo, que se encuentra en el medio entre la personalidad y la impersonalidad, entre lo propio y su carácter eminentemente relacional. "Cette interrogation de l'expérience est d'autant plus nécessaire que la Révélation et la connaissance de l'Esprit sont affectées par un certain manque de méditations d'ordre conceptuel. Pour parler du Père et du Fils, nous disposons des notions assez bien définies et accessibles de paternité et d'engendrement ou de filiation. Ces termes signifient en propre la première et la seconde Personnes, et ce sont des termes relatifs, qui caractérisent ces Personnes par leur relations mutuelles. « Esprit », par contre, ne dit rien de tel. Il ne nous est parlé de la troisième Personne que dans des termes communs et absolus : « Esprit » convient aussi au Père et au Fils ; de même « Saint » : ce ne sont pas des termes qui signifient une personne. « Procession » s'applique également au Verbe-Fils. Il n'y a pas de révélation objective de la Personne du Saint-Esprit comme de la Personne du Fils-Verbe en Jésus et, par lui, de la Personne du Père. On a parlé à ce sujet d'un sorte de « kénose » du Saint-Esprit ; il se viderait en quelque façon de sa propre personnalité pour être tout relatif, d'un côté à « Dieu » et au Christ, d'un autre côté aux hommes appelés à réaliser l'image de Dieu et de son Fils. « Pour se révéler, il n'a pas –comme Yahvé dans l'Ancien Testament et Jésus dans le Nouveau – employé le pronom personnel *Je* » (Mühlen). Le Saint-Esprit nous est révélé et connu, non en lui-même, du moins pas directement, mais par ce qu'il opère en nous. D'autre part, alors que les activités de l'intelligence lui sont non seulement perceptibles, mais transparentes et, pour autant, définissables, celles de l'affectivité et de l'amour n'ont pas été semblablement analysées. Nous retrouverons ces difficultés quand nous aborderons une théologie de la troisième Personne" (CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, Les Éditions du Cerf, París, 1981, Tomo I, 7-8).

²³ Desde la filosofía política, ya en la primera mitad del siglo XX Simone Weil crítica de la categoría de "persona" y de su uso por parte de las filosofías personalistas para referirse al carácter sagrado del ser humano, justamente por su carácter reivindicativo y su conexión con el derecho de propiedad, por lo cual la categoría de persona atenta directamente contra la idea de comunidad y de relacionalidad (atravesadas en Weil por la mística del amor evangélico). Cf. WEIL, S., *La personne et le sacré*. Payot et Rivages, París, 2017. En los últimos años, Roberto Esposito ha vuelto sobre estas observaciones de Weil e intenta llevar a cabo una filosofía de lo impersonal que posibilite un pensamiento radical de la comunidad. Cf. ESPOSITO, R., *Tercera Persona: Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Amorrotu, Buenos Aires, 2009. Ver también: ESPOSITO, R., *Dos: la máquina de la teología-política y el lugar del pensamiento*.

²⁴ Ver, por ejemplo: ZARAZAGA, G., *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado trinitario, Salamanca, 2004.