

La persona humana como relación en el orden del Origen¹

The Human Person as Relation in the Order of Origin

LEONARDO POLO

Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
31009 Pamplona, España

RECIBIDO: 1 DE OCTUBRE DE 2011
ACEPTADO: 15 DE OCTUBRE DE 2011

Resumen: El objetivo del artículo es mostrar que la noción de persona humana significa relación en orden al Origen, es decir, a Dios. Tal relación no es una operación o actividad (accidente) propia de la *esencia* humana, sino constitutiva del *acto de ser* personal humano. 'El hombre es persona' equivale a 'el hombre nace de Dios'.

Palabras clave: Persona humana, relación a Dios, esencia humana, acto de ser humano.

Abstract: The aim of this article is to show that the notion of personhood means relation in order to the Origin, that is to say, to God. This relation is not an operation or activity (accident) of the human *essence*, but constitutive of the human *act of being*. Being a person is equivalent to being born of God.

Keywords: Human person, relation to God, human essence, human act of being.

Una poderosa definición de persona se encuentra en el tratamiento que hace de las personas divinas Tomás de Aquino: en la santísima Trinidad, dice, la persona es relación subsistente. A partir de esta idea estimo que se esclarece decisivamente la persona humana.

Claro está que persona humana no significa relación subsistente: como tampoco el ser personal del hombre es trinitario; por eso suelo decir que la absolutización de lo operativo en el hombre es especialmente negativa: en el hombre se distinguen realmente la esencia y el ser. Sin embargo, cabe sostener que persona humana significa relación si se tiene en cuenta el Origen. El tema es difícil y conviene precisarlo.

No digo que persona humana signifique relación con el Origen; pues para la criatura, una relación con el Origen sería, en todo caso, operativa. No hablo de relación originaria, ni tampoco de origen de relación. No es que de suyo la persona humana sea una relación, ni que la relación se deba a ella; esto último nos remitiría de nuevo a la operación. No se trata de una relación accidental, pues la persona no es un accidente, ni nos ocupamos ahora de relaciones mantenidas por ella, o que la presupongan. Menos aún la persona es un caso de la clase relación, planteamiento lógico formal que aquí está fuera de lugar. Digo simplemente que persona humana significa relación en el orden del Origen: es decir, teniéndolo en cuenta, o sólo en ese orden. Se debe al Origen este significado de la persona. Existiendo el Origen y en su orden, no en otro cualquiera o *ad libitum*, sino de acuerdo con lo imprescindible del Origen, la persona humana significa relación.

¹ Nota de Juan A. García, editor de este trabajo: Leonardo Polo escribió inicialmente (entre 1952 y 1954) su planteamiento filosófico en dos volúmenes inéditos y más de mil páginas de una obra titulada *La distinción real*; de ella entresacó sus primeras obras, dedicadas al método y a la metafísica. Después redactó la parte antropológica de su filosofía en un texto inédito, que se conserva en el archivo de su obra en Pamplona, titulado *Antropología trascendental*, fechado en 1972. Por lo que yo he visto de ella en ese archivo, ese texto consta de seis capítulos, tres anexos y cuatro añadidos más, totalizando unas ochocientas páginas; la *Antropología trascendental* publicada por Polo en dos volúmenes (Eunsa, Pamplona 1999-2003) fue de nueva redacción, no usando ese texto inédito.

Pues bien, el tercer añadido a la *Antropología trascendental* de 1972 se titula *El poder y la persona humana*, y en él Polo discute una definición del poder propuesta por Alvaro d'Ors en una mesa redonda en la que también participaba Polo. Su continuación parece ser el segundo de los anexos que componen ese texto inédito, y que se titula *La persona humana*. Aquí reproducimos este anexo, que debió de ser utilizado por Polo en alguna conferencia o seminario de profesores, y precisamente con el título que aquí lleva: *La persona humana como relación en el orden del Origen*. Su publicación, a modo de anticipo, se justifica en la profundidad, consistencia y precisión de esta consideración que sobre la persona humana forja Polo; y no impedirá que se publique nuevamente en su momento, cuando se edite esa *Antropología trascendental* de 1972, una vez establecida con detalle su composición.

De acuerdo con lo dicho, si se prescinde, por hipótesis, del Origen, persona humana no significa relación. Puede, en tal caso, significar subsistencia de la naturaleza humana, pues con la palabra subsistencia se quiere indicar radicalidad; pero, en ese caso, sería una radicalidad cerrada, o consumada sin despliegue. Se desconsidera entonces que la radicalidad de la persona humana no es absoluta, no es la última ni la simple radicalidad; es lo más radical en el hombre, pero no lo más radical sin más. El Origen –Dios– es la radicalidad máxima; la persona humana no lo es, puesto que es creada. De modo que suponerla consumada en sí equivale a suspender su consideración creatural.

Por eso decimos que persona humana significa relación en el orden del Origen: ha de llevarse hasta allí. Si se quiere, la persona humana es radical en su orden; pero es imposible que en su orden se consume su carácter radical, puesto que no es el del Origen: en este último orden significa relación. La relación es la consideración de lo radical en el hombre en el orden entera y simplemente radical, su “prolongación” hasta él. Y esto comporta que en este caso el significado de relación es más profundo que el de subsistencia: es su continuación, su insistencia intensificada. Y también a la inversa: aunque en el orden del Origen la persona humana no significa subsistencia, no es una relación subsistente, no por eso no significa nada; y como este orden es el de la máxima radicalidad, el significado que en este orden corresponde a la persona humana es más profundo que su peculiar subsistencia: es su profundización. Por tanto, si no significa relación, es imposible que persona humana signifique subsistencia. Pero:

- 1) ambos significados no son del mismo orden;
- 2) sólo en el orden del Origen, o de la subsistencia pura, la persona creada significa relación.

Ahora tenemos que extremar el cuidado para no interpretar la relación como operación, que es algo del orden esencial. El significado de la relación es el carácter creatural de la subsistencia. Omitir dicho significado es sumamente grave cuando se investiga lo radical en el hombre. Prescindir, por hipótesis, del Origen está quizá justificado para evitar un sesgo panteísta en el tratamiento de este tema. Pues, en efecto, no sería acertado sostener que la persona humana, al no ser ella la radicalidad máxima, exige como propia la radicalidad divina; por eso lo correcto es decir que es radical en su orden, o lo radical en el hombre.

Pero la precisión de Dios, y la correlativa omisión del significado de relación, dan lugar a serios inconvenientes. Por lo pronto, la precisión y omisión aludidas son, en efecto, correlativas; es decir, prescindir del Origen equivale a ignorar que la persona humana es relación. Esta ignorancia, que es una ignorancia de sí, abre un vacío vertiginoso, una ausencia insubsanable.

Pues al saberse subsistente el hombre busca la continuación, o la réplica, de su subsistir y no la encuentra. Desde sí, la persona humana no se encuentra a sí misma. La persona humana no tiene réplica personal, no es relación subsistente; por eso, en cuanto pretende encontrarse, todo lo que encuentra frustra esa pretensión: nada de aquello con lo que se encuentra es ella misma. Con otras palabras, no encuentra respuesta a la pregunta por ¿quién soy yo? A partir de sí, la persona humana no es; o es cualquier cosa menos la persona que cada quién es.

ABSOLUTIZACIÓN DE LA OPERATIVIDAD HUMANA EN EL PENSAMIENTO MODERNO

Desde esta observación se percibe la debilidad de la interpretación del yo como participio de presente del querer en Nietzsche: en calidad de voluntariamente, de agente de la voluntad, *yo no soy*, no me encuentro como yo; pues voluntariamente no significa yo: el yo no se encuentra como voluntad de poder.

La debilidad del absoluto hegeliano en términos de persona es también evidente. Pues el saber absoluto es un saber *sabido*, y esto no es, en modo alguno, una persona. Aquí también, aunque se ignore el significado de la persona, se sabe que no es el absoluto sabido.

Cualquiera que sea el significado de la persona humana, no es ningún significado a disposición, en general, de ella. Insisto: el hombre sabe taxativamente que no se encuentra a sí mismo desde sí mismo. No sabe quizá qué debería encontrar; pero sabe, sin más, que no puede encontrarse, o que lo encontrado no es él. De este modo evitamos entender la persona humana como operación: es imposible que lo sea. Estrictamente *desde sí*, el significado de la persona se ignora; pero este ignorar no es un vacío puro, puesto que se da en una búsqueda; sólo que esa búsqueda, desde la persona, convierte el saber algo en ignorarse.

Se trata del saber autoaniquilándose; que puede sentirse, al modo de Heidegger, como angustia. La angustia es la *Befindlichkeit* como encuentro de la nada, el vacío por excelencia. La ignorancia *sabida* es, ahí mismo, aniquilación;

esto es, un saberse la persona como improposeguible. No una ignorancia aparecida enfrente u objetivamente, sino la persona sabiéndose imposible de ser en el buscar así la réplica. La operación humana no hace ser a la persona; porque la persona humana no es lo que tiene que hacer su operación.

Ser y Tiempo (recuérdese la expresión de Heidegger “la esencia del ser ahí, el que comprende al ser, yace en su existencia”) es la filosofía de la finitud, porque es la filosofía de la inidentidad de la subsistencia proyectada en el nivel del operar humano. Dicha proyección es el criterio de la hermenéutica aplicado a la fenomenología; criterio incorrecto sin duda, pues si el subsistir no corresponde a la operación, es ilegítimo echárselo en cara. La finitud del operar humano no se sigue de su carácter no subsistente; y al revés: de que el operar humano carezca de subsistencia, no se sigue que la subsistencia sea tan sólo un criterio hermenéutico.

Pero todo esto es la prueba misma de que el hombre es persona, pues es la constatación de que en cierta dirección no lo es. Tal dirección, esencial u operativa, es personalmente irrelevante. O también: sé que soy, en tanto que sé que de esa manera yo no soy-yo; o que yo soy y lo demás no es yo, sino justamente lo demás; con esto se superan también las radicalidades de Fichte.

Paralelamente, conformarse con la peculiar ignorancia de la persona es tan grave como el panteísmo: es lo que entraña para ella el prescindir del Origen. Prescindir, por hipótesis, del Origen permite el significado de subsistencia; pero quedarse en este significado al margen del Origen es la aludida ignorancia de sí. De ahí que prescindir del Origen sea una hipótesis completamente provisional: tanto da intentar mantenerla, como sobrevenir la improposeguibilidad de la persona humana. Dicho de otro modo, si la noción de subsistencia es legítima, aislada no es suficiente en el hombre para asegurar la noción de persona en su radicalidad misma. Si no se considera en el orden del Origen, la persona humana como subsistencia queda bloqueada en una insuficiencia contradictoria con la propia noción de subsistencia.

La “expansión” de esta noción es el significado de la persona humana como relación. Como subsistencia, la persona humana es improposeguible sin más; precisamente por eso se dice que es la subsistencia de la naturaleza humana: la naturaleza humana no es la réplica, sino el mantenimiento de la subsistencia. Pero, en cambio, como relación, la persona humana es en la dirección expansiva correspondiente; la relación “desbloquea” así la subsistencia. No es acertado entender la relación como sobrevenida a la persona; por el contrario, lo sobrevenido es la ignorancia: “desde sí” para la persona significa ignorancia; relación

no significa “desde sí”, sino en el orden del Origen. Prescindiendo del Origen se dice que persona humana significa subsistencia. Pero si tal prescindir se mantiene, dicha subsistencia queda bloqueada y en el aire definitivamente.

En suma, aunque la persona humana no sea una relación subsistente –es lo que muestra la aparición de la ignorancia de sí–, como subsistencia es imposible sin la relación. La relación asegura la subsistencia en la forma de la insistencia. De este modo se evita el sesgo panteísta sin prescindir de Dios; lo cual sería asimismo incorrecto: ateísmo en el ámbito radical. La expresión “la persona humana existiría *etiam si Deus non daretur*” es inadmisibile; en su lugar sentamos que significa relación en el orden del Origen. Es absurdo que el colapso de la subsistencia humana dé lugar al ateísmo.

La refutación de los absolutos en el sentido moderno está formulada ya. Se trata de absolutos contruidos, alimentados, suscitados, en el modo de una adscripción de la persona humana a su operatividad, y son sustantivos por ello. En este sentido son idolátricos, falsos; pues el hombre es incapaz de dar lugar al absoluto o de hacerlo ser.

Pero esto no justifica el escándalo kantiano. La problematicidad de la metafísica en Kant es debida a una intención desorientada. Kant se limita a constatar que, en el marco de una interpretación construccionista del conocimiento, las ideas de la razón no son objetos enteramente contruidos, objetos de experiencia; en ellas no se verifica el criterio de que las condiciones de posibilidad equivalgan a las condiciones de pensabilidad. Tal equivalencia significa para Kant: las condiciones de posibilidad son *elementos* de la objetividad, sus constitutivos pensables suficientes. Si bien se mira, la noción de elemento del objeto significa que la índole intrínseca del conocer humano está en el objeto, ha “emigrado” a él: es y se da en él. El conocimiento presta su substancia al objeto, y así lo conoce; por eso el conocimiento como tema es el objeto, en el sentido preciso de que se encuentra en él. Ello acontece en el caso de los objetos de experiencia, que son los de las ciencias rigurosas. Es así como se cumple la equivalencia de las condiciones de posibilidad y de pensabilidad. Ahora bien, este criterio (verificado y cumplido, según Kant, en cierto sector del conocimiento) falla en el orden de la *Vernunft*; y este fallo decide acerca de las ideas: las ideas no son constitutivas, y el conocimiento correspondiente es, simplemente, tarea. El conocimiento como tarea comporta, evidentemente, otra equivalencia: la equivalencia entre tarea y valor regulativo; tal equivalencia es establecida en derivación de la primera. Al respecto conviene observar que esta derivación es arbitraria, pues la ausencia de la primera equivalencia no

permite derivación alguna: sin más, la pretensión de que la metafísica debería ser constitutiva de sus temas, o la afirmación de que –al no serlo– es un saber regulativo, no significa nada preciso. Sin contar con que la noción de objeto de experiencia, y la correlativa teoría trascendental de los elementos, son meras presunciones, debidas a una confusión del lenguaje con la objetividad. La decepción kantiana –conciencia desgarrada, al decir de Hegel–, tan reveladora de su actitud intelectual, está fuera de lugar.

Todavía más inoportuno es el intento de superar tal decepción. En el idealismo alemán y en Nietzsche, el holocausto a favor del absoluto constituido enmascara la angustia. Es manifiesto que Hegel busca la conciliación, la paz de la idea, y Nietzsche la exclusión del caer en falta. La angustia se esquiva en la identidad; pero no definitivamente, pues la identidad constituida ha de proponerse como réplica de la persona humana. Empero, en la identificación con la identidad constituida no está la persona humana, y en cuanto su búsqueda es intentada se desvela la ignorancia de sí. El desvelamiento de la ignorancia, la inexistencia de la réplica, acontece con gran intensidad en el examen de los absolutos constituidos. Así se explica la quiebra contemporánea de la inteligencia y de la voluntad, y la hipertrofia de la afectividad.

En atención a lo expuesto hasta ahora sentiremos que la expresión “el hombre es persona” equivale a “el hombre nace de Dios”. Esto significa que el hombre es hijo de Dios, o que se asimila a la segunda Persona de la santísima Trinidad. Nacido de Dios, el ser personal del hombre es relación en el orden del Origen. La relación es primordial respecto del significado creatural de la subsistencia.

Efectivamente, no existe hombre no nacido; lo primordial en el hombre es ser hijo, y toda paternidad de Dios procede. La pretensión de autonomía en el ser es un *desideratum* de orfandad: el hombre como expósito, asentado y comenzado desde sí. Pero la ruptura de la filiación priva de sentido a la existencia, la ahueca, la socava: por cuanto cierra lo radical, lo hace opaco. Lo humano discurre entonces en un nivel superficial, se astilla (como diría Kierkegaard), y se pierde en la irrealidad de la réplica.

PROFUNDIZACIÓN EN LA INTIMIDAD PERSONAL: LA DEPENDENCIA CREATURAL

Intentaremos ahora desarrollar el significado de la expresión “relación en el orden del Origen”. Este desarrollo equivale a una *vuelta*. La vuelta es *hacia* la radicalidad pura.

Señalemos sin tardanza que dicha vuelta no significa *reflexión*, o *reditio in seipsum*. Después de lo dicho esta inequivalencia es obvia. La vuelta connota, en cambio, quiebra del quedarse en sí y desasimiento de las adherencias; es decir, de las identificaciones de la persona con sus recursos operativos (recogidas en las expresiones *res cogitans*, o yo me hago a mí mismo voluntariamente, como el artista nietzscheano). La vuelta no es hacia sí mismo, sino *hacia* lo más radical.

Pero, en tal caso, ¿qué significa este *hacia*? Significa que, con prioridad respecto al enfilarse “hacia” que permite una modalidad operativa, o el proseguir según ella, la persona humana depende, y está franca en la dirección de la dependencia: crece en la vuelta a aquél de quien depende. Este *hacia* según la dependencia es la intensificación de la persona. Por ello mismo, la dependencia es radical y excluye cualquier otra. La dependencia radical es la independencia de la persona creada, en la cual la angustia no aparece o es superada de antemano.

La persona humana excluye cualquier otra dependencia; y *esa* independencia, por ser la vuelta, es la relación en el orden del Origen. No se trata, pues, de un *hacia* equiparable a una intencionalidad operativa; y, como tampoco es un *hacia* sí mismo reflexivo, no queda sino que se trate de una intensidad relevante, y no presupositiva: antes de ella la persona no existe, ni consumada ni sin consumir. Aquí es necesario de nuevo proceder con cuidado.

Nótese que hemos hablado de exclusión de cualquier otra dependencia. Esto comporta que aquí no juega la categoría de totalidad. Al contrario, la persona es más bien un núcleo irrepetible, incompuesto y no constituido. Cabe designarlo también como no consumación de la subsistencia *en sí* misma; en lugar de lo cual hablamos de relación *en* el orden del Origen; es decir, de dependencia radical de lo radical en el hombre, o de aquello sin lo que persona humana no significa subsistencia: no una relación de la subsistencia, o a partir de ella, sino la dependencia como *hacia* respecto del cual la subsistencia no es prioritaria.

Este es el significado estricto de la relación en el orden del Origen: no una relación subsistente, sino el no detenerse ni precipitar de la subsistencia humana “hasta” la relación subsistente, hasta la asimilación al Hijo de Dios. La relación se dice en el orden del Origen, porque no se detiene hasta él y en ningún relato precipita. Así entendida, la persona humana no es una totalidad ni entra en composición con el Origen.

La pretensión de totalidad es característica del idealismo hegeliano. Ninguna determinación es en sí, en particular o separada del todo, pero sí es en el todo; o lo que es igual: el todo es la condición complexiva de la realidad, las relaciones se dan en el todo. Según tales relaciones se suprime y se conserva. El

juego de la supresión y la conservación comporta la *réplica* infinitamente múltiple de los complicados entre sí; y también la réplica del todo en sus complicados como totalidad de sus determinaciones reales: si faltara algo, la determinación de los complicados no sería enteramente relacional y el todo se encontraría ante un obstáculo para su propia posición absoluta.

Pues bien, lo que hemos llamado exclusión de cualquier otra dependencia es imprescindible en el caso de la persona humana, porque la determinación por una infinitud de relaciones es la ausencia de réplica personal de una escueta manera: el todo y sus miembros se necesitan. Pero es un absurdo que la réplica personal sea algo necesitado: lo necesitado es impersonal, no puede ser una réplica personal. La exclusión de cualquier otra dependencia, en cambio, concentra el depender en radical unidad.

En cuanto radical, la dependencia no es de índole negativa, esto es, no está formalmente constituida por la exclusión de una posición particular; sino que señala que cualquier otra dependencia no ha ni siquiera lugar, por no ser radical; la dependencia radical no es otra que las otras *—aliud quid—*, sino una: pues las otras no existen, desaparecen ante ella. Paralelamente, la unidad personal no es *ninguna* totalidad, ninguna sanción o ratificación de su radicalidad, puesto que en su orden la persona humana carece de réplica y no es en su orden donde dicha carencia tendría que ser remediada. Por eso se habla de dependencia radical o de radicalidad como dependencia.

La persona humana concentra su unidad en un depender; en cambio, las personas divinas son un solo Dios, lo cual quiere decir que su unidad no es un depender. En ambos casos, la idea de totalidad es impertinente y debe distinguirse de la unidad. La exclusión de cualquier otra dependencia *exonera* de la réplica: y así es superada de antemano la angustia. Exonerar significa que no corre a cargo de la persona humana ser-lo. Sólo así la persona es radical respecto de sus operaciones: es capaz de ellas, porque no depende de ellas. Tal independencia es lo más importante de la exoneración, la cual en modo alguno conlleva indiferencia.

Lo que hace insignificante o inútil la réplica de la persona humana es la relación en el orden del Origen. Por ser infinitamente más radical el Origen, la relación en su orden señala el modo de ser la subsistencia creada. La elevación al orden del Origen invalida la idea de sanción o ratificación de la radicalidad; al ser más que ellas, conlleva su no tener lugar. Y en este sentido elevación significa profundización, pues es así como la ratificación de lo radical está de más, es insignificante y se supera.

La relación excluye la categoría de totalidad: Dios y la persona humana no son una totalidad, por cuanto en Dios la persona es relación; lo cual impide que fuera de él la persona humana se le añada. En otras ocasiones he propuesto la siguiente definición de la persona humana: *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*. Esta definición considera a la persona desde la libertad; la máxima amplitud es la identidad originaria. Tal vez así se vea mejor que persona humana no significa relación desde fuera con Dios; pero desde ella son posibles las relaciones operativas con él.

DIOS, CRIATURA Y NADA

En estrecha correspondencia con lo dicho, la relación no admite que la persona humana sea un término *a quo*; más aún, es nada como tal término: *extra nihilum sui et subiecti*. Aquí, nada significa: autosuficiencia imposible. La persona es en la relación, pues como subsistencia es infinitamente más distinta del Origen que de la nada. Si se prescinde de la relación, aparece la nada; si se tiene en cuenta la relación, la nada es insignificante (y la angustia se supera), pues con ella se salva una distancia infinitamente mayor. He aquí el significado de *hacia*: la intensidad de la creación de la persona. Si la persona humana es relación, la carencia de réplica es insignificante; pero, en todo caso, la réplica no existe, no es creada y su pretensión es nada.

El significado de la relación en el orden del Origen se reconoce en la noción clásica de *potencia obediencial*. Según esta noción se compara la criatura humana con Dios, es decir, se refiere la criatura a lo más profundo, a la radicalidad pura, sin introducir ningún recurso fundado en la propia criatura. Ni siquiera admitimos que la correspondencia de la potencia con la relación signifique relación trascendental. Esta última noción es inservible aquí, pues designa el constitutivo de la potencia respecto a su acto propio; mientras que la potencia obediencial no comporta constitución alguna. Su acto es la gracia como hábito entitativo, no de una facultad, cuyo correlato es la gracia increada, esto es, la inhabitación divina.

Con todo, la elevación como relación en el orden del Origen ha de distinguirse de la elevación sobrenatural. Ésta es la donación, misericordiosa y gratuita, de la intimidad divina a la criatura, y depende simplemente de la libre iniciativa de Dios; aquélla es creatural y señala su comparación con Dios, superior a su comparación con la nada. En la medida de la comparación con Dios, la comparación consigo mismo o con la nada no ha lugar.

Pero la potencia obediencial no designa una referencia al acto en el modo de una tendencia, sino el carácter potencial que corresponde al acto de ser creado del hombre en su trascender la distinción con la nada. Tal trascender es la vigencia de la distinción con Dios; la distinción es excesiva para que en ella el ser creado sea un acto solamente; a la vez, si en esa distinción el ser humano no *vale*, no vale en absoluto. Valer aquí significa comparar. Dicho valer es, si se quiere, un mínimo, pero *incomparablemente* mayor que el valer en cualquier otra comparación; en especial, en la comparación con la nada. De donde se sigue que la criatura humana “es” más en la comparación con Dios que en la comparación con la nada; o bien, que la nada no es *reiterable*, no tiene cabida en la comparación con Dios, no aparece en ella. En suma, la comparación con Dios es la máxima elevación no sobrenatural. La comparación con Dios no es la comparación con la nada. Más aún: la primera comparación excluye la segunda. Nótese bien: lo favorecido por la exclusión es la comparación, o lo que se compara, no exactamente Dios.

Digámoslo de otro modo, pues el asunto es importante: al comparar a la criatura con Dios no se la compara con la nada; pero esta diferencia no implica que, por su parte, Dios se compare con la nada. Esta última comparación no ha lugar de ninguna manera. No-Dios no significa nada; referido a Dios, no-Dios no es significado alguno. Se suele decir que la idea de ente va seguida de su negación, y ambas de la incompatibilidad recíproca que expresa el principio de contradicción. Sin entrar a examinar ahora si esta secuencia es correcta, sostengo que no tiene paralelo en el caso de Dios: no hay ninguna secuencia Dios/no-Dios, ni resultado alguno de su incompatibilidad; no-Dios no es significado alguno. No significa que Dios no existe o que no hay nada en su lugar, sino que ni siquiera llega a significar; y ello al margen del llamado argumento ontológico. No-Dios en vez de Dios es un impensable puro. Por cuya razón la comparación con Dios excluye la comparación con la nada a favor de la comparación: el cambio es completo en la comparación y sólo en ella. Insisto: la infinita superioridad de Dios sobre la nada, tal que Dios es incomparable con ella, hace que la comparación con Dios no deje rastros de la comparación con la nada, pues precisamente lo comparado es lo distinto de Dios: la criatura.

LA MISMIDAD Y EL ORIGEN

En la comparación con la nada, el resultado neto es el ente, o aquello que se dice distinto de la nada, reducido a *sí mismo*. Sería absurdo admitir que la com-

paración con la nada añade algo, o que por compararlo con la nada el ente aumenta de algún modo; todo lo contrario, la comparación con la nada limita lo comparado a la idea de *lo mismo*.

En Hegel este balance se impone también, aunque con cierto retraso². El artificio que permite el retraso es la indeterminación del ser en el comienzo absoluto; pero en cuanto se comparan el ser y la nada, con el movimiento, que es dicha comparación, precipita la noción de *lo mismo*. En Heidegger la nada no juega como en Hegel, pero también precipita *lo mismo* en la resolución de aceptarla. En suma, la comparación con la nada añade la noción de *lo mismo*; pero tal añadidura es una limitación, porque lo afectado por *lo mismo* no es más que *lo mismo*: se reduce a ello. Mejor que como determinación categorial o como decisión, *lo mismo* ha de entenderse como pura detención.

La comparación con Dios no puede entenderse así. La formulación hegeliana de esta comparación es temprana: aparece en la *Lógica de Jena*, con un sentido distinto del compás dialéctico ser-nada. Heidegger, en cambio, la omite; no entro en el tema. Si la comparación es la persona creada, el nombre divino es subsistencia originaria, acto puro de ser. Pero ante Dios no vale *lo mismo*. Si este disvalor se entiende como desmantelamiento o aniquilación, subordinamos la comparación con Dios a la comparación con la nada³. Si prescindimos de esta subordinación, de acuerdo con lo dicho, cabe entender que la invalidez de *lo mismo* no es un desmantelamiento. Para ser en la comparación con Dios no es suficiente ser *lo mismo*, lo cual significa que *lo mismo* está excluido. En tanto que *lo mismo*, no es posible ser en comparación con Dios; lo que basta en una comparación no basta –no es ningún balance– en la otra.

La comparación no tiene por balance lo distinto de la nada, puesto que la comparación ha cambiado por completo. Asimismo, al poner la relación en el orden del Origen indicamos que no es ni trascendental ni accidental, sino la máxima elevación aludida; y obtenemos la noción de potencia obediencial, no exigitiva de acto. Ahora designamos la comparación de la persona humana con Dios como intimidad. Ponemos la intimidad como quién reclamado por Dios y no *antes*, porque si la comparación tuviera un balance anterior, ese balance sería *lo mismo* (no una relación) y, en consecuencia, comportaría una detención.

² El retraso es un rasgo peculiar del método dialéctico hegeliano, presidido por el principio del resultado.

³ Es manifiesto, por otra parte, que *lo mismo* es la imposibilidad de réplica cuando se trata de la persona creada (en el juicio, *lo mismo* es la suposición de los términos, etc.; porque el límite juega de distintas maneras según los actos intelectuales).

Pero la detención suspende la consideración de Dios, al menos en hipótesis. Al tratar de la subsistencia la omisión de Dios es un falseamiento del tema.

A pesar de las precedentes aclaraciones, todavía cabe preguntar por qué llamamos relación a la conservación o no suspensión de la comparación de la persona humana con Dios. Las dificultades proceden de plantear, aunque sea inadvertidamente, la cuestión en el plano operativo. Las expresiones empleadas: vuelta, hacia, etc., contribuyen tal vez a sugerirlo. Sin embargo, en el plano operativo la persona humana carece de réplica; y a la vez las operaciones tienen un claro significado relacional, pues según ellas se dice que el alma es, en cierto modo, todas las cosas. Además, al menos una parte de las operaciones humanas son religiosas, es decir, vinculan al hombre con Dios. Y, con todo, operativamente la réplica no se da. Esta carencia es superada por la elevación al orden del Origen; sólo desde ella cualquier operación es posible sin constituir lo que suele llamarse una alienación. Por eso también se excluye cualquier otra dependencia del subsistir humano. Es preciso, por lo tanto, abrir otra dirección: un mantenimiento de la subsistencia humana distinto de su encauzamiento natural. Pero el mantenimiento de la subsistencia no puede ser la mismidad, lo que no pasaría de ser un “egoísmo” ontológico.

El subsistir humano supera *lo mismo* como intimidad, puesto que es el subsistir de una naturaleza a la que corresponde serlo todo. Pero si se tiene en cuenta la carencia de réplica, hay que concluir que operativamente dicha superación no es completa; y si no lo es, forzosamente en el operar humano ha de aparecer *lo mismo*. En este sentido, la secuencia ente-nada es correcta; quiero decir que acontece y no es una simple eventualidad o un desenfoque. Con otras palabras, aunque la subsistencia humana no sea *lo mismo*, da lugar operativamente a *lo mismo*.

Añadiremos las siguientes observaciones. Considerada como esencia la naturaleza humana es finita; sin embargo, operativamente es infinita, puesto que es intelectual. Esto quiere decir que ambas, la naturaleza y la operación son principiadas *pero no del mismo modo*. La diferencia entre la naturaleza y la operación lleva consigo que la naturaleza es distinta realmente de su principio, al cual Tomás de Aquino llama ser del alma, *esse animae*. En virtud de su principio real la naturaleza humana es también principio de operaciones; pero, obviamente, es trascendida tanto por su principio como por su operación. Según dicho trascender el *esse animae* conecta con la operación y se puede decir que las operaciones no son sólo de la naturaleza humana, sino de Sócrates o de Platón: las operaciones son de las personas. Ahora bien, la persona no es un

sustrato ni un simple sujeto de atribución; puesto que a ella se debe que la operación no se evada de la naturaleza sino que permanezca en ella como su perfección. De aquí se sigue también que a la operación humana no compete la sustantivación del absoluto: la perfección de una esencia finita no es el absoluto. Por ello es preciso abrir otra dirección de la subsistencia. En tanto que la operación permanece como su perfección en la naturaleza, la subsistencia no puede quedar debajo de ella, es decir, no puede ser tan sólo la consumación de su carácter de sustancia. Como mera consumación de la sustancia, la persona carecería de toda dirección.

Lo que llamamos vuelta o hacia no es operativo, puesto que en la operación la persona humana carece de réplica. Entendidos al margen de la operación, la vuelta y el hacia señalan una coincidencia del subsistir con el proceder de Dios. Y esto es lo que pone la relación en el orden del Origen. Al proceder de Dios, la persona humana permanece siendo en la vuelta, remonta en un salto, por decirlo así, su proceder, y no se consume en una situación “despegada” *ad extra*; sino que sube de tal manera que la distancia entre el carácter *ad extra* de su condición creatural y el Origen *es su intimidad*.

En suma, la intimidad es el más alto nivel de la *unidad* de la persona humana. La unidad entendida como intimidad distingue a la persona del individuo de una especie, y es incompatible con la inclusión de la persona en una síntesis o generalidad; trasciende todas estas determinaciones y es el prototipo del *crecimiento*: es la unidad compatible con la composición sin menoscabo de la intensidad de lo simple.

LA RADICALIDAD DE LA PERSONA CREADA

En el prescindir de la nada que llamamos relación en el orden del Origen tenemos la expansión misma de lo que llamamos *ser*. Tal expansión no se reduce a la noción de tender, pues la tendencia presupone alguna falta. Por eso proponemos la relación en el orden del Origen y la distinguimos de la relación trascendental, distinción que se reconoce en la noción de potencia obediencial. En su máxima proximidad a Dios, cabe Dios, persona creada significa potencia obediencial.

El prescindir de la nada como expansión del ser comporta la imposibilidad de extinción. La nada no tiene cabida, decíamos; ahora lo expresamos así: la expansión del ser no es una referencia a sí mismo como distinto de la nada, sino el alma como ser necesario. Valer en la comparación con Dios equivale a ser necesario, inextinguible o inmortal, imposible de no ser.

Así superamos la especulación dialéctica (noción de *Aufhebung*) acerca de la superioridad al sí y al no, en atención a la posición del no, por cuanto poner el no implica no sucumbir a él. Esta observación procede de Eckhart, y en Hegel reaparece como negación de la negación. Aquí sostenemos que el ser necesario no pone la negación, sino que se expande según la relación en el orden del Origen: en ello radica su necesidad. Por lo mismo, la persona humana es inextinguible; y a la vez, sólo Dios puede aniquilarla: sólo Dios puede suspender su ser; ella no puede, puesto que no se limita a ella misma. Todo esto se desprende de que la comparación con Dios trasciende la comparación con la nada, por cuanto la distinción con Dios es infinitamente mayor que la distinción con la nada. Al valer en dicha comparación es insignificante valer en la otra. Sólo cabe contradecir este aserto si se pone la nada en Dios, lo que es mero gnosticismo; y el gnosticismo es autosoteriología.

Valer en la comparación con Dios es depender de Dios. La persona humana no puede suspender esa dependencia; Dios sí, y esto es lo que recoge la noción de aniquilación. En cuanto que vale en la comparación, el hombre es imagen de Dios. En cuanto que la dependencia es radical, el hombre nace de Dios. La equiparación: valer en la comparación con Dios y depender de él, es la remisión de la subsistencia humana a la radicalidad pura, la elevación sobre la consumación de la subsistencia *en sí misma*.

Llamamos relación en el orden del Origen a tal remisión y elevación porque la remisión es profundización; y no un proceso al infinito, ni una dependencia recíproca o circular. Con otras palabras: porque no es una relación accidental de la criatura ni una relación real de Dios a ella.

En efecto, en una comparación entre radicalidades, una no es la otra en términos de *radicalidad*: y ello comporta que sólo una de ellas es la radicalidad pura y simple (esta consideración está en Espinosa, aunque mutilada o diluida). Ahora bien, comporta asimismo que ninguna de ellas es en sí o por sí; pues, aparte de que ello anularía la comparación (así sucede en Espinosa), carece de sentido que la radicalidad pura y simple se entienda atribuyéndole lo que se ha negado a la otra; puesto que, para esta otra, referirla es una expansión, profundización, que no debe interrumpirse en la primera. Si la radicalidad comparada no se consume *en sí*, tampoco la radicalidad pura y simple (pues ello dejaría en suspenso la comparación y obligaría a reiterarla). La radicalidad pura y simple es insondable, de ninguna manera en sí; tampoco por sí *-causa sui-* puesto que por sí remite a en sí. Siendo insondable la radicalidad pura y simple, en su orden la radicalidad creada es relación. De esta manera no

se consuma en sí misma, y a la vez se evita el proceso al infinito sin interrumpir la profundización: tal interrupción es un desvanecimiento.

Queda así expresada la compatibilidad de la radicalidad pura y simple con otras radicalidades; y se evita también el monismo sustancialista, por cuanto que subsistencia no equivale a sustancia. Tal compatibilidad es suficiente, y a la vez imprescindible, para la realidad de la subsistencia creada. Se dice que la subsistencia creada está en la relación porque no está interrumpida, o en la interrupción. Se dice que la subsistencia creada no es un término *a quo* porque la relación no es mantenida por ella, sino que es relación en el orden del Origen. Nótese que así se expresa la dependencia radical sin imposibilitar la radicalidad que depende (en el monismo sustancialista se imposibilita la noción de sustancia dependiente). Si para la radicalidad que depende, su dependencia fuera un accidente, una relación mantenida por ella, tal dependencia no sería radical, como es obvio. Pero en tal caso la radicalidad misma quedaría en suspenso; pues no sería sino un atributo, modo, accidente o determinación de la radicalidad pura y simple.

En suma, si la dependencia no es radical, el dependiente no es una radicalidad; para no dejar de serlo tendría que declararse independiente, pero con ello se obtura su profundización. O también: si la radicalidad está en la relación, no está en sí *en ningún momento*; no *pasa* de estar en sí a estar en la relación, pues en tal caso ninguno de los dos *estar* sería radical. La relación como profundización no es posterior; lo posterior a la subsistencia es la operación *–operari sequitur esse–*, pero la operación es distinta de la persona creada, que no tiene en ella su réplica. Sin embargo, la persona creada es una vuelta *hacia*, no posterior a ella.

Así pues, se trata de aunar dependencia y radicalidad. Ello se logra si no se pierde de vista a ésta última; es decir, si no *por* no ser la radicalidad pura y simple, la radicalidad deja de ser; o si no *por* no ser la radicalidad pura y simple es imposible la radicalidad; o si entre Dios y la persona humana no rige la nada, sino que vale una comparación, que no es la comparación entre ser –persona– y nada.