

LA CONDICION HUMANA Y SU ESTRUCTURA

Fragmentos de la parte primera de "El hombre, este desequilibrado". Michele Federico Sciacca.—Luis Miracle, editor. Barcelona, 1958.

1. *El existir como experiencia del ser*—Solamente el hombre, en el orden natural, es sujeto espiritual, porque solamente el hombre está dotado de inteligencia, razón y voluntad. Por otra parte, no existe inteligencia, razón ni voluntad sin una norma, una ley o un principio objetivo, que es, en cuanto tal, objeto de la propia inteligencia. La actividad espiritual exige, por consiguiente, un sujeto inteligente y un objeto intelectual. Por lo tanto: a) el hombre es un sujeto que comprende, razona y quiere, y en cuanto tal es *existente*: b) por ello es sujeto espiritual; c) conforme un principio objetivo comprendido y libremente aceptado por él mismo; d) según dicho principio, él tiene la capacidad de conocer y de realizar acciones morales. Luego, el problema del hombre o del sujeto inteligente es prejudicial: si el hombre no fuese tal, si fuese una ilusión o una *cosa* entre las *cosas* de la naturaleza, un animal o una planta, muy pronto acabaría el discurso; más aún, ni hacía falta iniciarlo. De aquí que a nosotros incumbe la obligación de explicar y justificar ante todo al hombre y no sólo como dato biológico, sino también como *persona*; es decir, demostrar que él es en cuanto individuo y en cuanto persona, no siendo, por lo tanto, ilusión o ensueño o un conjunto de impresiones psicológicas que se suceden ya con orden y continuidad, ya sin orden ni continuidad sin que nada perdure: relámpago fugaz y huidizo. El planteo de la existencia del hombre y de la realidad de las cosas no es de ahora; por ello nosotros debemos partir de las posiciones más radicalmente críticas, exigentes y negativas.

Los seres (lo que llamamos realidad), y el hombre entre ellos, son un conjunto de impresiones: el mundo es un *mundo* de imágenes que se suceden y se despliegan o se yuxtaponen y se sobreponen; o la inacabable, representación de un espectáculo variado y al mismo tiempo monótono. Impresiones o representaciones, ¿de quién y para quién? De la conciencia, que a su vez es un conjunto de impresiones y de representaciones. Pero si la conciencia es también, en su esencia, un conjunto de impresiones, por eso mismo deja de ser conciencia, es decir, una actividad impresionable; si también el sujeto es representación, la representación es

la misma cosa, pues ella es para alguien, para un espectador. Ahora bien, el espectador no puede ser sino el sujeto consciente, y solo el hombre es tal; de aquí que éste no puede ser mera representación. Y aun admitiendo que lo fuera, siempre lo sería *de* un sujeto, y *para* un sujeto que no sería representación. Una realidad que fuera íntegramente pura representación o un conjunto de impresiones no sería ni una cosa ni la otra, porque no serían ni estas ni aquéllas, pues todas ellas requieren un sujeto no reductible a las mismas.

La representación exige un espectador que no sea él mismo una representación; en el —espectáculo— de la vida, el hombre es conjuntamente espectador y actor y, por consiguiente, si no es representación en cuanto espectador, tampoco lo es en cuanto actor. Indagada hasta lo más hondo y desde dentro, la posición que todo lo reduce a representación se revela, más allá de su contradictoriedad, como afirmación del ser. De la misma manera la afirmación de que todo es impresión sólo tiene sentido si se excluye que lo sea el sujeto consciente, es decir, el sujeto de todas las impresiones. Por otra parte, tampoco es pura impresión todo lo que el sujeto conoce.

Esto significa que el ser y los seres no pueden reducirse a pura experiencia, a un complejo o a un conjunto de experiencias subjetivas. Las dos posiciones refutadas quieren llegar precisamente a esta conclusión: el *ser* (y los seres) es el conjunto de las experiencias, es decir, de las impresiones sensibles o de las representaciones mentales; o, como se ha dicho también, la realidad es el conjunto de —hechos— de experiencia y el hombre es el conjunto de sus —acciones—. Esto equivale al intento de disolver el ser en lo fenoménico, en el mero experimentar. Lo verdadero es precisamente lo contrario: la experiencia (hechos, impresiones, acciones etc.) presupone e implica el ser, y no habría experiencia (y hasta el propio concepto de experiencia sería incomprendible) si no existiera el ser. El ser es lo que —resiste— a la experiencia y, en el caso del ente-hombre, es el *ego* que, sujeto de todas las experiencias, resiste a la experiencia de la vida. Decir que el hombre *es* sus experiencias (impresiones etc.), que es todas las experiencias y todo en sus experiencias, es decir cosas contradictorias: no podría ser sus experiencias si no fuese en cuanto ser de todas las experiencias posibles. Con esto creemos haber evidenciado el error de algunas posiciones filosóficas (y de todas las que le son semejantes), es decir: la presunción de que sea posible la experiencia sin el ser y que tal experiencia no lo es del ser, así como la conclusión de que el ser es el problema límite de la experiencia misma; es decir, lo que ella no puede captar. En esto radica el llamado concepto *crítico* de la experiencia (lockiano-humano-kantiano), que constituye a la experiencia el límite del conocimiento racional y, por lo tanto, de la metafísica. Pero este concepto —crítico— es absolutamente dogmático, porque nace de una concepción del ser —en exilio— (fuera de la experiencia) y de una concepción de la experiencia dogmáticamente supuesta como experiencia de todo, con excepción del ser. En cambio el ser no está en el límite, sino que la experiencia es experiencia de ser (de los seres) y de mí mismo en cuanto ser: mi experimentar es la experiencia de mí en cuanto ser, de lo que yo soy. Yo soy juez de mi ser (—yo soy—) no desde fuera, sino desde dentro de mi mismo ser y desde dentro del ser. El problema de mí

mismo en cuanto soy, es también problema del ser. —Yo soy— significa yo soy —participación— del ser. Afirmar que algo es, es afirmar el ser: —yo soy— implica la afirmación —el ser es—. *El discurso sobre la experiencia es discurso sobre el ser o de lo contrario no tiene ningún sentido, porque inicialmente hace inexplicable la experiencia.*

Pero además se ha de observar que la crítica de la experiencia ataca principalmente el —concepto— del ser. Precisamente ataca el —concepto—, no la —idea— del ser ni el ser objetivo. Hablar del concepto del ser no es hablar del ser, es poner el ser en el límite, como un más allá, como un contenido por conocer. En efecto, el empirismo, lo transforma en un *quid* inaferrable más allá de la experiencia, que es experiencia de seres (de —existentes—) en el ser; anteriormente el racionalismo y posteriormente el idealismo trascendental lo resuelven en el conocimiento lógico, es decir, en el concepto, mientras que el ser no es el concepto sino la idea del ser, es decir, la matriz de todos los conceptos. Por esto la crítica de la experiencia (intentada por el pensamiento moderno) y del conocimiento en general es crítica del —concepto— del ser que, sin embargo, no es concepto; tal crítica es *autocrítica*, es decir, crítica de la concepción errónea (empirística y gnoseológica) que el propio pensamiento moderno ha forjado respecto al ser, que pretende —conocer— como objeto exterior, mientras es el objeto constitutivo del —pensar— y es interior al mismo. Objeto que no se capta en el límite, más allá de la experiencia, ni en la forma de concepto, porque hay experiencia de lo —existencial— y de lo real, lógicamente mediata (concepto), precisamente por la aprioridad (con respecto a la experiencia y al juicio) de la intuición de la Idea del ser. En otras palabras, es la idea del ser la que hace posible el acto de juzgar (actividad de la razón) y, por lo tanto, ella es madre de todos los conceptos, sin ser concepto ella misma: *hay conceptos de los entes particulares, no hay concepto sino Idea del ser.* En efecto, concepto del ser en universal significa que el ser es algo que debe ser juzgado; y en esto consiste el paralogismo del llamado pensamiento —crítico—: el ser en universal no es algo juzgado o que pueda ser juzgado, sino el principio de inteligibilidad (el primer momento del acto de pensar) con que se juzga una cosa, con que se formulan los conceptos de los entes reales; no es un —concepto puro— padre o forma de todos los conceptos, sino la —idea madre— de todos ellos. Aunque —conocer es juzgar—, el conocer (y todo conocimiento) tiene su principio en el —pensar—. cuyo objeto interior es el ser, constitutivo del acto de pensar. Si el ser en universal fuese un cognoscible o un contenido real, ¿con qué principio podría conocerse a fin de tener un concepto de él? Con ninguno; por lo tanto, no hay concepto del ser. Hablar de *judicabilidad* del ser significa presuponer, sin decirlo, el ser como Idea, con el que se formula todo concepto, es decir, reconocer implícitamente que el ser no es concepto, sino Idea. El ser como concepto es el ser gnoseológico, pero es la *idea* del ser (intuición fundamental del ente) la que hace posible la gnoseología, es decir, el juicio sobre la experiencia.

Pero si la experiencia es la experiencia del ser (de los seres) —cabe observar de conformidad con cierto pensamiento más reciente y que se considera más sagaz y más crítico—, el ser queda entonces absorbido en el existir e irreparablemente comprometido. El ser es —puesto en cues-

tión—, ya no es posible liberarlo del existir, que lo sumerge en su problematicidad, particularidad, historicidad y contingencia: es irrecuperable. El existente *es* (por esencia) la existencia y la existencia es el existir de este (éste que está aquí) existente, con lo que se pierde el ser.

El sofisma no nos asusta, precisamente por ser sofisma. El existente *no es* por esencia la existencia; el existente *tiene* existencia. Si *tiene* (y no es) existencia, esta última debe pertenecer, por consiguiente, a algo, ya que de no ser así sería pertenencia no perteniente a —nada—, siendo por lo tanto la nulidad de sí misma. El tener implica un *ser* que tiene. Por consiguiente, o el existente es un *quid* o un *qui* que *tiene existencia* o *no es* esencia y entonces, no siendo, *no tiene* existencia. Si el existente, por serlo, tiene existencia, *es* este existente. Pues *es*; es un ser que existe, es una esencia existente, porque el ser existente es al mismo tiempo esencia y existencia. Desde el comienzo no existe la nada ni en la esfera del ser o de la esencia ni en la de la existencia, si ésta es mera —posibilidad—. Si así fuera, no cabría discurso alguno ni crítico ni dogmático, porque sobre la nada no hay problema ni solución (además, incluso la misma nada es concebible en cuanto se presupone el ser). Desde el principio existe el existir de mi ser (como el de todos los seres). Si la existencia (toda existencia) no fuera más que posibilidad, nada sería, porque el existente (ningún existente) no puede darse por sí mismo la existencia, excepto Dios. Si yo (y todos los hombres) soy una posibilidad inicial, o permanezco siempre en el orden de lo posible sin nada de existencia o me doy una existencia y entonces soy Dios o, mejor dicho, me vuelvo Dios.

El existencialismo, que ha derruido el mito funesto de la divinización del hombre, dice lo contrario: yo me doy la esencia que quiero y tantas esencias efímeras: luego no soy nada y soy para la nada. Nótese como las fórmulas —la existencia es la esencia— o la otra —la esencia es la existencia— pueden significar lo Absoluto o la Nada. En efecto, sólo en lo Absoluto esencia y existencia se identifican: el Absoluto (o Dios) es el Existente o el Ser. Para cualquier otro existente que no sea Dios, la identificación entraña la reducción a la nada. En efecto, decir que la esencia del hombre es su existencia (o su existir), es reducir la esencia al existir y, por lo tanto, negar la esencia, y, con ella, la existencia, reduciendo consiguientemente a cero o a nada al existente. Pero decir que el hombre es Dios (con el idealismo inmanentista) o que es nada (con el existencialismo, que es la última encarnación del idealismo, si bien, por ciertos aspectos, es su liquidación) es afirmar la misma cosa, puesto que es afirmar lo que no es el hombre, es negarlo. En cambio, la situación existencial es —reveladora— de mi ser en la intuición del ser universal y no —disolvente— del mismo. No es el ser el que queda absorbido y comprometido en el existente, sino que es el existente el que está como asido, sujeto y anclado en el ser, que lo compromete; si, lo compromete desde la raíz y hasta el fin, porque no puede existir fuera del ser, que lo penetra y embebe. Precisamente la crítica de la experiencia y de la existencia (—críticas— significa —juicio—), la más rigurosa e intransigente, impone que reconozcamos que no hay experiencia ni existencia sin el ser. Nosotros aceptamos la posición crítica del pensamiento moderno y contemporáneo, pero, en nombre de la crítica misma, exigimos que sea llevada hasta el fondo, hasta el máximo de sus posibilidades. Ahora bien,

en lo más hondo de esa crítica, como condición de la misma crítica, hallamos el ser en sus formas fundamentales. Una crítica que sea verdaderamente crítica, es la confirmación de la primalidad del ser. Si crítica de la experiencia significa (como lo significa para el pensamiento moderno hasta Kant y después de Kant) no sólo conciencia de los límites inmanentes que le son propios, sino también conciencia de que la experiencia es el límite de la razón y de sus capacidades y, por lo tanto, crítica de la misma razón, entonces es conocimiento crítico de que la experiencia es conciencia de ser y del ser; y que la razón es capacidad de juzgar por la forma ideal del ser. Ninguna posición es tan dogmática como la que pone el ser al margen de la experiencia, a la que reduce a experiencia sensible (de las cosas) como si el pensamiento no fuera experiencia de un —objeto— propio, y considera posición —crítica— la construcción de una filosofía como filosofía crítica de la experiencia. En cambio, una crítica radical de la experiencia, llevada al máximo de su desarrollo crítico más exigente, es conciencia de que no es posible la crítica y la filosofía de la experiencia sin ontología, por cuanto el problema ontológico (del ser) es intrínseco al mismo problema de la experiencia. Rosmini es el único pensador (y por esto es absolutamente necesario conocerlo) que ha comprendido profundamente los límites del pensamiento moderno y que ha desarrollado la exigencia crítica en sus términos exactos y en la justa dirección. Para Rosmini, el ser es idea y no concepto: la idea madre de todos los conceptos, el principio del pensar y el fundamento del conocer.

El ser, mediante el cual la razón juzga los seres reales, es, por eso mismo, *injuzgable*.

El otro argumento de que la existencia torna problemático el ser y lo envuelve en lo contradictorio y antinómico carece de valor. Afirmar que la existencia es contradictoria y antinómica, es afirmar que su esencia es el antinomismo. Pero de esta manera, por un lado, a) se admite que la existencia tiene una esencia, y, por otro, b) se le da una esencia que no es esencia (es decir, se llama esencia a algo que no es esencia), en cuanto la esencia, como tal, excluya la antinomia y la contradicción, en dejar de ser verdadero que la esencia se nos manifieste en modos antinómicos; es más, precisamente por conservarse la esencia igual a sí misma, *aquello que es*, son posibles las manifestaciones antinómicas de la existencia, ya que de otro modo no habría antinomia ni contradicción, sino lo incomprensible (y lo imposible) enteramente antinómico y contradictorio. Y tal es el hombre para algunas formas de existencialismo, que pretende ser metafísico y es empírico, por cuanto se detiene en la superficie de la existencia (en sus manifestaciones antinómicas) y no penetra en su profundidad; que pretende ser crítico y es más dogmático e ingenuo que el más trivial sentido común. El hombre es para este existencialismo una X inecuacionable, una incógnita escrita por el azar sobre el encerado del tiempo y temporáneamente condenada a lo absurdo de la vida para ser luego absurdamente borrada con la esponja de la muerte. Pero lo absurdo es lo absurdo: no hay cuestión al respecto. Cabe problematizar la vida y su significado, al hombre y el sentido del hombre, que es el sentido de su ser que tiene sentido en el ser. No se trata de enganchar el vacío de la nada al garfio de la muerte, sino de saber; saber cuál es la unidad interior: la unidad de pensamiento y la unidad de la

vida, que es el acuerdo entre el pensamiento y la acción, es decir, la experiencia total.

El yo es una unidad existente, viviente y concreta, una singular esencia espiritual encarnada. No sólo existe como tal unidad, sino que perdura en ella, como es, en el tiempo: su existencia es *in-sistencia* en su ser. Doble es la permanencia de sí como unidad existente: a) permanece en el orden de la naturaleza como ente que es espíritu y es cuerpo: ni un solo instante de su vida puede existir el sujeto humano sin el espíritu o sin el cuerpo; b) a través de todos sus cambios permanece como sujeto permanente. En efecto, el ente que yo era hace un año, un mes, un día, una hora, ha cambiado, ha perdido o adquirido algo con respecto al ente que soy en el momento en que escribo esto; pero, en todo caso, siempre soy yo el que he sido ayer, soy hoy y seré mañana. Es más, sin esta unidad substancial y permanente no habría mutación de *este* ente en su negación como *éste* en la que el —no— sólo ataca la actualidad del adjetivo, pero no la entidad substantiva, que permanece en su identidad fundamental. En efecto, el yo puede decir que ha cambiado precisamente en cuanto es el sujeto permanente de este cambio. Todo estado presente es provisional, pero es él que los siente provisionales para sí que no lo es. El sujeto está siempre dentro de un —ahora—, pero él no se identifica con ningún —ahora— por muy suyo que sea. Cambia y *deviene*, pero, en su cambio y en su devenir, perdura: es el sentido de su perennidad en el devenir, su persistir en el curso del devenir de su existencia.

Permanente e idéntico en cuanto es siempre el mismo yo que cambia, pero no de una permanencia e identidad estáticas. En efecto, el hombre no muere como nace, ni física ni espiritualmente: no por nada está llamado a vivir su vida, a probar que la sabe vivir. *Deviene* físicamente en el espacio y en el tiempo, se desarrolla espiritualmente: el *devenir* es de las cosas, el desarrollo es de los espíritus. Pasa por lo que *deviene*, *permanece* por lo que se *desarrolla*; lo que en él *deviene*, pasa y, al pasar, cae, desaparece, ya no es suyo; lo que en él se desarrolla permanece siempre en él, interiormente, le pertenece, es su vida espiritual. Al final de mi vida, yo (u otro) no seré evidentemente mi devenir físico, sino mi desarrollo espiritual. Ya no son míos los rizos que adornaron mi cabeza de nibo y a nadie debo dar cuenta de ellos ni puedo arrebatárselas al tiempo que me los arrebató; pero todos mis actos espirituales son míos, todos ellos permanecen en la permanencia de mi espíritu, responsable y dueño de todos ellos. No debo rendir cuenta de lo que mi cuerpo ha perdido por los caminos del mundo, de lo que la caricia o la herida del tiempo han cambiado en él, pero debo rendir cuenta de lo que yo hice de mi espíritu, de las pérdidas y ganancias, de la altura a que lo he elevado o de la joroba con que lo he deformado.

Esta unidad permanente del existente es un hecho de experiencia vivida: el sujeto se siente tal.

Por consiguiente, el yo debe dar ante todo testimonio de sí mismo, ser lo que es: no dormir el sueño de su ser, sino fecundarse con su perenne vigilia. Evidentemente, debe decir *de sí mismo*, no en torno de sí; penetrar, no girar en torno de su ser. La mera descripción existencial,

no es todavía penetración en lo esencial del existente. La descripción es propia del fenómeno, no de la esencia; es de la psicología empírica, no filosófica. La "apetencia" de sí es inagotable apetencia del ser, el coraje y la fuerza de no renegarse para no renegar, la irresistible necesidad de salvarse en la fidelidad al propio ser y al Ser. El hombre, ser finito, a quien sin embargo está presente como idea el *ser* infinito, no puede dejar de sentir la exigencia del ser, exigencia ontológica, aspiración al Ser con todo su ser. Es su armadura espiritual, su seguridad. Su ser, que es testimonio de ser, es a la par testimonio del Ser. Al atestar su ser, da testimonio de sí; al testimonio de sí, atestigua a Aquel por el que es, da testimonio de El. Con el yo soy se arroja la afirmación de mí mismo y de Quien me ha hecho y me hace ser. En el hombre se halla el signo del ser: su testimonio es eficaz; en él no está todo el ser: él es la espera del será lograr lo que espera, provoca el don que espera. Todo hombre debe ser (y acaso todos los son a su manera) una constante provocación del ser.

Quien se limita a describirse, no dice de sí ni de su ser; no atestigua, sino que se oculta en lo fenoménico. El verdadero discurso sobre el existente no puede ser, por consiguiente, sino —ontológico—, *pronunciamiento* sobre el ser. Evidentemente se trata de un discurso comprometido. Quien se expone, se narra, se recita como si hablara de otro, no dice de su ser: asiste como espectador a la representación de sí mismo. En cambio, cuando expresa su ser; está con su totalidad dentro del discurso: hay una adherencia tal entre su palabra y su ser, la palabra suya es tan substancial que es todo su discurso, y su discurso es su verbo y, por lo tanto, el testimonio de sí ante sí mismo. Es la caridad que el hombre debe a sí mismo, el amor por el propio ser: ama al hombre que es y es el hombre que ama. O la instancia existencial es instancia ontológica o la existencia se oculta en lo fenoménico y en la descripción de sí misma. Llegados a este punto se advierte la necesidad de recomenzar el discurso con otro enfoque y con seriedad.

El *yo soy* es, en efecto, presencia de sí mismo como un *quí* que es y se manifiesta: su presencia es presencia de ser. En la constante presencia de sí en sí mismo, recobra constantemente su ser: es en este momento, como ha sido en todos los momentos pasados, como será en los futuros, mientras se diga a sí mismo la palabra de su ser y de su existir.

Siempre debe pronunciar esta palabra: si no habla a sí mismo, se calla; no se muestra, aun cuando se *exhibe*, se oculta a sí mismo en el silencio de sí. No basta con existir, es necesario que esté siempre presente en su existir con todo su ser. De otra manera se muestra sin mostrarse; se torna una apariencia sin significado. El existente está llamado a introducir dentro de su existir todo su ser, a *substantivar* todos los actos y todos los momentos de su existencia: a presentarse tal cual es. Es la sinceridad de ser uno mismo, el no desmentirse mintiéndose; es decir —aquí estoy—, siempre.

En el estar presente a sí mismo, el *yo* se advierte como un *quí* que es, pero que es un ser, no el ser. Si se considera el ser (y sólo puede considerarse tal por una falsificación de la conciencia de lo que es), se absolutiza. Con este acto pierde el auténtico sentido de su ser: se vuelve distinto, ajeno a sí mismo; no se muestra, no dice quien es, antes muestra

ser lo que no es. Es una mixtificación. Al perder el sentido de su ser, pierde con él el de su finitud, seca las fuentes, extirpa las raíces de que surgió y por las cuales existe. Se oscurece el problema de su proveniencia y se hace principio y fin de sí mismo. Cesa la instancia ontológica de los dos supremos interrogantes que el existente hace recaer en su existir: ¿de dónde vengo? ¿a dónde voy? Se coloca a sí mismo como origen y fin de sí mismo; y todo enmudece frente a la ignorancia de lo que es verdaderamente. Es la conciencia de lo singular la que le da el conocimiento de su verdadero existir, como ente particular, que es también experiencia de presencias objetivas; la que lo enfrenta con el problema de su origen y de su destino. En esta concreta ontología el existente se capta y se sabe.

2. *Individuo, sujeto, yo, persona*—*El individuo es un ente real*; subsistente: uno, indivisible, incomunicable y que posee todo lo que se requiere para subsistir. Si es ente subsistente es *substancia* y, por lo tanto, una esencia que subsiste (porque substancia es el acto por el cual subsiste una esencia), y si es substancia es uno e indivisible, puesto que son propias de la substancia la unidad y la indivisibilidad; es incomunicable en su individualidad y posee en sí la subsistencia misma, es decir, el acto por el cual subsiste. Por consiguiente, nada falta al individuo para ser este o aquel individuo, él posee todo lo que corresponde a su naturaleza, ni más ni menos; y no puede ser; (ni tener) ni más ni menos. Según esta definición, todo ente orgánico es individuo. Pero el individuo todavía no es sujeto: todo sujeto es también individuo, pero no todo individuo es sujeto. Sujeto es un individuo *senciente*, es decir, un individuo que contiene en sí un “principio activo”, que tiene en sí la razón de la propia subsistencia, es decir, que —causa— de sí mismo en el orden de la naturaleza, aunque no sea —principio— de sí mismo. Por consiguiente, se puede decir que un ente finito, en cuanto tiene todo lo que compete a su ser, es —lo que es absolutamente—, pero no es absoluto: sólo el Ser infinito o Dios es absoluto. Por lo tanto el hombre no sólo es individuo, sino también sujeto, es decir, individuo senciente en el sentido anteriormente indicado.

Pero el sujeto comprendido así no es aún el sujeto humano, que no sólo siente, sino también tiene la inteligencia o la intuición de la verdad primera, o del ser como idea. Y además tiene también razón y voluntad y las demás facultades de actividad que constituyen aquella unidad que llamamos espíritu. Por consiguiente, el sujeto humano es un sujeto, principio conjunto de animalidad y de espíritu, es decir, es un animal espiritual. En cuanto senciente es capaz de sentir y de sentirse (sensaciones y sentimientos); en cuanto inteligencia es intuición de la verdad; en cuanto razón es capacidad de unir lo sentido con lo intuído; en cuanto voluntad es capacidad de acción conforme a la norma intuída. Por lo tanto, el sujeto humano es unidad substancial: unidad del sentir en el sentimiento fundamental; unidad del pensamiento en la inteligencia de la verdad y en el conocimiento racional; unidad de la voluntad, es decir, adhesión de todas las acciones a la norma; y unidad del espíritu, que es unidad del sentimiento, del pensamiento y de la voluntad, cada uno de los cuales expresa una forma del ser, por lo que todos convergen hacia el Ser. Valor absoluto, que es principio y fin de todos los valores. Por lo tanto, el hom-

bre, en cuanto ser que entiende el orden de la verdad, que es el orden de la vida espiritual, no es sólo —un portador de valores—, sino el mismo es intrínsecamente un valor. Nótese por lo pronto que, sin la intuición fundamental del ser como Idea, el sujeto humano no sabría, no advertiría la identidad substancial de su ser: en la intuición del ser ideal está implícita la de los principios de identidad y de no contradicción, en cuanto el ser es idéntico a sí mismo e incontradictorio.

Cuando el sujeto humano adquiere conciencia de que el ente que siente, entiende, razona y quiere es el mismo, idéntico y único ente y que el acto que percibe la actividad espiritual es una actividad idéntica a ésta, entonces él se advierte como yo, que es precisamente la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo. El tú es el yo —de un sujeto pronunciado por otro sujeto—. El yo, es por consiguiente, la conciencia de sí en cuanto ente activo, que es el que habla, que anuncia a sí mismo, que tiene conciencia de sí mismo. No existiría el yo, es decir, el conocimiento que el sujeto humano adquiere de sí mismo, sin la Idea del ser en universal. El auto-conocimiento, como todo conocimiento, implica la intuición del ser. Como mejor veremos más adelante, la auto-conciencia es actualidad primordial que la reflexión vuelve explícita, más que potencialidad actuada por la forma objetiva del ser.

El sujeto espiritual como tal es persona; la persona es —yo—, porque es persona para sí misma y lo es para los demás, a quienes ella debe reconocer como personas ante ellas mismas y ellos reconocerla persona ante sí misma; sólo de esta manera el —tú— es el yo de un sujeto pronunciado por otro sujeto. Persona es un —individuo— (y, por ello, substancia o acto por el cual subsiste una esencia) que es también sujeto (es decir, individuo que siente) intelectualivo (o sujeto dotado de inteligencia de la verdad o del ser), que además tiene razón y voluntad, siendo por tanto sujeto humano (principio de la animalidad y del espíritu), que tiene conciencia y conocimiento de sí, por lo que también es —yo—. Por ello la persona humana es el ente más elevado, más noble y más completo no sólo de todos los individuos, sino de todos los sujetos: *persona significat ad quod perfectissimum in tota natura scilicet subsistens in rationale natura*. (Santa Tomás, S.T.I., XXIX, 3). En efecto, la persona es principio activo independiente, por cuanto ningún principio se le sobrepone en el individuo subordinándola; más bien todo otro principio depende de ella y subsiste por el vínculo que tiene con ella. Es la autonomía o independencia inherente a la persona. Toda la actividad del sujeto humano, tiende a formarla: el sujeto humano, por su propia naturaleza y por poseer todo lo requerido para el logro de ese fin, está llamado a constituirse en persona, a realizar la persona en el individuo, subordinándolo todo a tal fin, dado que no hay nada en el orden de las realidades naturales que exija la subordinación de la persona. El hombre descubre en sí y por sí mismo que su fin es el de constituirse en persona, pero también descubre que él en cuanto persona está orientado a un fin superior, que sobrepasa la persona misma de quien es la plenitud absoluta. Es más, el dinamismo de sus actividades, que tiende a la realización de la persona, es urgido y guiado desde el comienzo por el fin supremo que el hombre no puede alcanzar si no se hace persona, pero que trasciende la formación de su persona y es su cumplimiento querido y final.

Negar uno de los elementos enumerados y que constituyen la persona humana es negar la persona misma y con ella al hombre. Por lo que acabamos de decir, no reconocen la persona las siguientes doctrinas; a) las que niegan la substancia o la subsistencia del individuo; b) las que identifican las personas con el individuo; c) las que niegan el sujeto inteligente, capaz de verdad; d) las que niegan la existencia de la Inteligencia absoluta y trascendente, por la cual existe todo lo que existe y que es fundamento de la persona, del orden de la verdad y del bien, del orden de los valores en general.

Rosmini escribe en su *Lógica*: nada existe que no sea persona o que no pertenezca a persona. En efecto: existen los sujetos humanos que son personas; existen, en cuanto sentidos, cosas, individuos y sujetos que no son personas; pero ninguno de los entes que existen en la naturaleza es más elevado que la persona; luego solo existen personas y otros entes sentidos por la persona, y que por ser de orden inferior a ella, le pertenecen; por lo tanto todo lo que no es persona pertenece a la persona, que debe usar de ello rectamente. Y usar rectamente significa: no violar el orden del ente de que se hace uso, sino reconocer y respetar el orden, aun en el uso. Por consiguiente, la —pertenencia— no es solo posesión, sino también —simpatía— hacia todo ente, casi un tender amorosamente hacia él. Por lo tanto: a) no es pertenencia de una persona otra persona, es decir, ninguna persona debe usar o servirse de una persona; b) si todos los entes de la naturaleza que no son personas, son pertenencia de persona, la persona no pertenece y no debe pertenecer al mundo y esto significa implícitamente que el destino y la última finalidad de la persona no es el mundo y por ello trasciende el mundo; c) si la persona no es para el mundo, sino el mundo para ella, la persona es para otra persona (el yo para el tú nosotros, para vosotros, y vosotros para nosotros), no en el sentido de que una persona sea pertenencia o propiedad de otra, sino en el de que la persona se hace tal al promover a la otra, cuando lo es para la otra y cuando hace de la *causa* de la otra su propia causa, y esta otra persona a su vez se hace persona cuando le restituye el don recibido: la relación es de *reciprocidad y de comunión*: *caepit facere et docere*, la verdad realizada en la acción, iluminada por la misma verdad; d) pero como la persona (y la comunión de las personas) no basta a sí misma (y está intrínsecamente constituida para una destinación ultraterrenal), toda persona, a través de la comunión con las demás personas, tiende a la comunión suprema con la Persona absoluta; e) de la que es pertenencia, no en el sentido de que Dios la use como cosa, sino en el de que toda criatura debe amarlo con amor incondicionado, como su último fin, aquel que, conforme escribe Pascal (*Pensées*, 571) *donne le nom aux choses*; f) luego el sujeto humano, en cuanto persona, es *existencia de valor*, que se actúa en la comunión con las demás personas y en la de cada una de ellas y de todas con la Persona. Alterar este orden o invertirlo o subvertirlo es indignidad, mentira radical, inmoralidad.

3. *Individuo y persona*—En el lenguaje común se usan indistintamente las dos palabras; más aún, se emplea con mucha frecuencia el término —individuo— por —hombre— o —persona—, acaso porque los hombres, por un misterio inexplicable, en oposición a su naturaleza supe-

rior suelen ser más —individuos— que —personas—. En cambio, es necesario distinguir un término de otro.

Hemos definido al hombre un *animal espiritual*. Por animal posee los principios de vida animal y, más estrictamente, está dotado del instinto vital, de instinto sensitivo y de instinto humano, es decir, de aquel conjunto de emociones que no sobrepasan el grado de una humanidad sensitiva y empírica; por espiritual está dotado de principios de vida inteligente, racional, volitiva y libre. Está claro que el instinto vital, como el sensitivo y humano, pueden obrar aun cuando no influya en ellos la actividad espiritual, así como el segundo puede modificar el primero y el tercero a ambos a la vez. Puede acontecer y acontece también algo diferente: la fuerza unida de los dos instintos o de los tres (o la de uno solo de ellos contra la de los demás) puede esclavizar las energías espirituales, es decir, la razón y la voluntad, que, no alumbradas ya por la inteligencia del ser, brindan a la parte animal el aporte de sutileza y refinamiento que le son propios. De tal manera lo subjetivo prevalece sobre lo objetivo, el individuo sobre la persona, vencida y trabada por la —naturaleza—. Puede acontecer y acontece todo lo contrario: el instinto sensitivo modifica el vital, el instinto humano el sensitivo, la voluntad el humano. En tal caso, la vida animal forma con la espiritual una unidad, individuo y persona constituyen un ente armónico. De lo dicho se deduce: a) la vida animal-instintiva no es por sí misma personal, es decir, no es nuestra persona aunque está unida a ella; ahora bien, si la vida animal es modificada por la espiritual, ella también entra a formar parte de nuestra personalidad; b) pero ni siquiera en ese caso (es decir, cuando nos posesionamos de nuestra naturaleza y la convertimos en —naturaleza nuestra—) se identifica con nuestra persona, aunque las modificaciones sean nuestras, personales; c) cuando los tres instintos obran aisladamente, por su mecanismo interior, sus actos son solamente *naturales* y no personales; d) cuando obran subordinando a ellos la vida espiritual, sus actos son nuestros pero contrarios a la persona, constructivos del individuo en contra de la persona, actos de un hombre contrario a lo humano y que tiende a la negación de su humanidad, que, sin embargo, no es negada en su esencia, pues el hombre puede desconocer su orden pero no destruirlo; e) en cambio, cuando la razón conoce en la luz de la verdad y la voluntad actúa conforme a la norma (que es la misma luz de la inteligencia) y, por lo tanto, libremente, la vida animal-instintiva se subordina a la espiritual, el individuo a la persona, que nuestros actos personales y normales estructuran sobre el individuo. Entonces el hombre es animal espiritual, es decir, armonía de instintos y de espíritu, en el cual los instintos siguen su orden intrínseco y las actividades espirituales las normas que les son propias, sin subordinación de los instintos al espíritu ni viceversa (ni el cuerpo debe ser esclavo del espíritu ni el espíritu del cuerpo), sino con plena convergencia ordenada de las energías vitales y de las espirituales.

De lo dicho resulta que la diferencia entre individuo y persona no es de descuidar, aún siendo el hombre unión indivisible de individuo y persona. Todos los principios activos constituyen el sujeto hombre, pero los vitales, sensitivos y humanos constituyen su naturaleza de *individuo*, los espirituales su persona. De esto resulta en consecuencia: a) que el solo perfeccionamiento de los principios vitales y sensitivos es perfec-

cionamiento de la naturaleza del individuo, pero no de la persona; b) que se desarrolla, se realiza y se perfecciona desarrollándose, realizándose y perfeccionándose como espíritu, aunque no haya posibilidad de perfeccionamiento integral del hombre sin el del individuo, que contribuye al de la persona y forma con ella una unidad; c) sin embargo, no siempre el perfeccionamiento del individuo lo es de la persona, pues puede ser solo del individuo, sin dañar la persona o dañándola y estorbando su desarrollo: muchas cosas perfeccionan el individuo (satisfaciéndolo en sus instintos vital, sensitivo y humano), pero de ninguna manera mejoran la persona. En el caso de que el perfeccionamiento afecte sólo el individuo en perjuicio de la persona (o, sin llegar a tanto, indiferente a ella o con descuido de la misma), entonces se ha perfeccionado el animal en el hombre y se ha ofendido el espíritu: hay una naturaleza de individuo sin persona, ya no hay hombre: hay un individuo que tiraniza y oprime la persona, es decir, un ser viviente que ha renunciado a diferenciarse de los animales. Recapitulando: la persona está en el individuo y no se actúa sin él, pero no es sólo individuo, es de un orden superior. Desde el punto de vista moral, podemos decir, por ejemplo, que el individuo actúa conforme los principios del actuar subjetivo, es decir, conforme sus instintos, el vital, el sensitivo y el humano, mientras la persona se comporta conforme al actuar objetivo, es decir, conforme la norma libremente aceptada.

Sólo cuando la inteligencia o la intuición del ser en la forma que les es propia, es decir, la del ser moral, iluminan y guían la voluntad y la libertad, hay actuar objetivo (moralidad). Sólo en este actuar existe y consiste la moralidad de la persona, que se desarrolla y se constituye conforme aquél, siendo su principio y fuente la luz de la inteligencia, hacia la cual está ordenada la voluntad, a cuya plenitud la conduce la libertad; en este sentido, la persona moral está constituida por la inteligencia moral, diferenciándose, por lo tanto, del individuo que existe en el principio del actuar subjetivo. Por ello el individuo no es la persona en el hombre: el hombre es una existencia de valor, valor es el individuo y valor es la persona, pero el valor del hombre en el hombre es precisamente el de la persona, y el del individuo sólo en cuanto sus actos forman parte integrante de la persona. Cuando los instintos vital, sensitivo y humano triunfan de la voluntad y de la razón y obscurecen en ellas la luz de la inteligencia, el hombre actúa como individuo, es decir, según el principio subjetivo sofisticado por la razón sofisticada y está constituido por la razón ética. Una sola es la inteligencia moral, ya que la norma a que ella obedece es una sola; la razón ética es múltiple, ya que varios son los móviles del actuar subjetivo, que —como posibilidades— pueden decirse infinitos; por lo mismo, ninguno de ellos puede establecer una comunión de personas (que se realiza, al contrario, a través de la única norma objetiva). El actuar subjetivo es norma de un individuo o de un grupo de individuos, en el aislamiento que caracteriza el egoísmo, individual o colectivo. Una moral del hombre integral (individuo y persona) tiene el deber de tomar al hombre en esta integralidad (no el de anular el individuo a fin de convertirlo en puro espíritu, o la persona para convertirla en un puro sujeto que siente; en uno y otro caso es un no-hombre y, por lo tanto, una abstracción); además, ella debe indagar de qué manera armonizan

en la unidad del sujeto humano el individuo y la persona, la razón ética y la inteligencia moral, de modo que una no estorbe el desarrollo de la otra y que la primera se inserte en la norma de la segunda a fin de realizar ese equilibrio total, convergencia y síntesis de todos los equilibrios parciales. El vínculo entre moralidad y persona es estrechísimo: no hay moralidad sino en un individuo dotado de inteligencia y voluntad; pero la inteligencia y la voluntad en el individuo constituyen la persona; entonces la moralidad del individuo está en relación directa con la adhesión a la norma y ésta es su persona actual. La inmoralidad es la ofensa que el individuo hace a su persona y a las ajenas. Podemos decir que la persona es el individuo más la libertad, o más bien, el individuo a las órdenes de la libertad en su propio ejercicio de adecuación de la voluntad a la luz de la inteligencia o a la norma que convierte en moral la voluntad misma: *qui facit veritatem venit ad lucem*, como dice San Pablo. Podemos decir que la persona se desarrolla en la medida en que se hace autónoma del individuo, dando a este término el valor de naturaleza o el de parte de un todo que es la especie. Esta autonomía no significa rechazo del individuo, sino, al contrario, su aceptación y, diría, toma de posesión del mismo, de manera tal que la individualidad se vuelve cada vez más individualidad "personal" y cada vez menos —dato— natural —individual pero no personal— del individuo como parte de una especie.

4. *La atestación concreta del existente*—Las distinciones que acabamos de hacer, necesarias para evitar confusiones peligrosas de conceptos, no deben hacernos olvidar la concretez viviente de lo existente, que, antes de penetrar en su estructura ontológica, tratamos de captar en el *sensus* que posee de sí mismo, en la vivida espontaneidad de su existir unitario y concreto. El existente se siente espíritu y cuerpo "este" espíritu en "este" cuerpo. Es una *atestación*. Es sentirse a sí mismo, pero al mismo tiempo es sentir también otras presencias: un mundo de existentes, de cosas y de vivientes. El existente ocupa su lugar de viviente en un mundo de vivientes; inserta su vida en la vida. Así como no pone en duda su presencia, tampoco duda de la de los demás seres. Dirige al mundo que lo rodea una mirada confiada: él existe, existen los demás. Su presencia es una presencia que acepta. Va hacia todos los seres a pecho descubierto, no sólo quiere decir que existe, sino también quién es y comprobar no sólo que los demás existen sino saber también quiénes son y qué son: desea establecer una comunicación. Por lo cual él —tiende— hacia sí y hacia los demás; —tender— que es precisamente —entender—, que es extenderse, brindarse, prestar atención y, por lo tanto, acrecentarse. La *intentio* no es solamente la representación subjetiva o la categoría conceptual como en la terminología de la Escuela, sino también —tensión— y —esfuerzo—, concentración de atención, voluntad de conocer, penetrar, entrar dentro. El existente es esa tensión, es la —intención— de conocerse y de conocer, es decir, empeñar todas las posibilidades de su entendimiento y la potencia de su voluntad para penetrarse y penetrar. Conocerse y conocer es llevar todo sí mismo dentro del esfuerzo cognoscitivo, es el intencionarse hacia sí y hacia los demás para entrar dentro de sí y dentro de los demás. Hay una natural y recta intención de concentrar todo nuestro yo en nosotros y en los demás. No es curiosidad, es una revelación de nuestra naturaleza de espíritu: si el existente —en *intentio*— quiere decir que ha sido creado para la *comprehensio* de su ser y de los demás seres hacia los que tiende.

El sentirse del existente ya es un prenderse todo entero, como es. Todavía no es examinarse, sino la condición que estimula tal examen. En el acto de sentirse se posee inmediatamente y está como poseído por su mismo poseerse. Sin embargo, se siente como es dado hacerlo a un ser que posee inteligencia, razón y voluntad, es decir, lo hace con inteligencia, razón y voluntad, aunque esto se realiza por grados, desde el más confuso e implícito hasta el más claro y explícito. Por lo tanto, no sólo quiere sentirse, sino también —intelligere—; la *intentio* a prenderse (tomarse-captarse) lo lleva a —leer dentro— y a —recogerse— (insuslegere) que es también sentir, —tocar— con la mente la integridad de su existir. No se trata de —representarse—, de objetivarse en un concepto o en una categoría, sino de —presentarse— a la inteligencia y de presenciar con la totalidad de sí mismo. El esfuerzo de entenderme (*tendere-in-me*) es esfuerzo de “intelleger-me” (*legere-intus-me*); de poseerme con la mente en la concreta plenitud de mi propio ser, y esto no es objetivación, sino intuición de mi singular existir. En breve, el existente se esfuerza por captarse enteramente en un acto de inteligencia, en el cual él sea el ser que es; pide a la inteligencia de su ser viviente y no el abstracto concepto del hombre a la razón; pide la inteligencia de su vida, no su exangüe representación.

En *concreto*, el existente posee esta conciencia, en concreto se conoce como ser que es, siente, piensa, quiere. Es la primera *atestación* que presenta y que se presenta. Ella lo compromete terriblemente: se trata de su ser y de todo su ser. No es una atestación cualquiera de una cosa cualquiera. No testimoniarse es la ruptura con el ser, la infidelidad originaria, la falsificación radical de sí y de todo: el existente se vuelve un desconocido, nadie; un disfraz que todo disfraza. El desconocimiento de sí es la pérdida de la natural *intentio*: el existente no se dice y no dice, no se lee y no lee: se torna analfabeto de su vida y de la vida, *insipiens*; no sabe lo que dice de sí y de los demás. En la raíz de toda negación del Ser se halla la originaria negación de sí mismo, del existente; y la carencia de este reconocimiento primario es la causa de todo desconocimiento posterior. No se trata de no llegar a un determinado conocimiento, sino de tapiar el camino del saber; ni de cerrarse a una volición, sino de matar el propio querer: no es un obstáculo, es un obturador. Por todo lo dicho el existente está llamado por su ser genuino, sincero, a vivir siempre en la concretez de su concreta y auténtica existencia. Su vida integral es ante todo caridad de sí hacia sí, acto de amor que le atañe directa e intensamente. La conciencia que, en concreto, posee de sí como ser que siente, conoce y quiere, que es espíritu y cuerpo, debe encarnarla en todos sus particulares sentimientos, conocimientos, y voliciones, si la atestación de sí debe ser palabra de verdad y no la falsía de sí mismo. No puede olvidar su propio espíritu en la excitación corporal, como tampoco olvidar el cuerpo en la desapegada indiferencia de un enfoque mental: es sujeto humano, no animal ni razón impersonal. Está llamado a ser hombre y no a incapacitar una parte de su ser. El deber del hombre es vivir tal cual es y no reformarse metafísicamente. No le está permitido pensar en abstracto, como si no poseyera sentidos ni voluntad; ni sentir como si le hubiesen negado pensamiento y voluntad, ni querer como si no le perteneciesen los sentidos y los pensamientos. El hombre posee el poder de sentir todo el universo material y espiritual; de captar su cuerpo como

sumergido en la luz de su espíritu y su espíritu como alimentado por su carne, regado por su sangre, e innervado por el tejido vibrátil de sus nervios. El existente está en el mundo para vivir con la totalidad de sí mismo, no para abstraer de sí una parte de sí mismo. *Viator*, debe llevar consigo a través de su viaje entero todo su ser y no sustituirlo por un mentido semblante. Siempre deberá ser él quien, en todas las estaciones, subirá, bajará, se detendrá, reemprenderá el camino; él en su integridad y no otro, el otro que sería su lúcido y frío cerebro o su cuerpo opaco o su voluntad no alumbrada por la inteligencia. Siempre deberá llevar su ser, entero en todos los actos, a fin de dar testimonio de él ante sí mismo y ante los demás: *agnosce, christiane, dignitatem tuam* (S. León Magno, *Sermón I, In nativitate Domini, 3*).

Dar testimonio de sí es profesar el propio ser y al mismo tiempo *confesar* las veces que no se lo ha hecho: es asumir la responsabilidad de sí. La confesión es siempre penosa: requiere esfuerzo, superación: es un acto de valor, una conquista. Resulta más fácil rehuirse que comprenderse y confesarse. Todo ente es su ser, pero es necesario recobrar el ser en todo momento, en el acto de ser. *Nada es acaso más difícil para el hombre que el vivir siempre con la plena conciencia de ser hombre*. El radica en sí mismo y es connatural a sí mismo en la real unidad de su existir; sin embargo, ¡por cuántas puertas puede escaparse de sí mismo! El valor de confesar esta culpa y el —hermoso riesgo— de profesarse hombre es precisamente recobrase. En efecto, es una profesión que acarrea renunciaciones y peligros. Cuanto más lleva consigo, en todos sus actos, su humanidad profunda, mayor y más tenaz es la resistencia que levanta y menor —la utilidad— que logra de tal profesión. Las ganancias que le da el atestiguar a sí mismo le cuesta la pérdida de las —ventajas— que surgirían de la renuncia parcial o total de su ser. Estas renunciaciones se realizan: no hay hombre que no consume esta traición, pequeña o grande, cien veces en un día; y, por tanto, cien veces en un día debe confesar al hombre que es, que no ha sido un hombre. Cuando desaparece la necesidad de esta confesión, cuando no se advierte el dolor de la culpa, ante el silencio de la conciencia de sí mismo, la —profesión— de hombre degrada en oficio. Al ocultarse el sentido del propio ser y del ser, ha desaparecido la caridad fundamental. Ese hombre ya no significa nada en la indiferencia de su ser; se rebela contra todos los que le hablan de ser, aun contra lo que de ser perdura en sí mismo; contra cuanto lo acusa y lo conduce a la confesión. Esta lucha de sí consigo mismo el hombre la combate durante toda la vida, cada uno su propia batalla. Es la lucha por la sinceridad, que es la verdadera lucha por la —verdadera— vida.