

## LA PERSONA Y LA SUBJETIVIDAD EN LA FILOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA

Mauricio BEUCHOT<sup>1</sup>

Es sabido que el nombre griego para “persona” era *prósopon*. En un principio significó “máscara”, es decir, las máscaras que usaban los actores en el teatro; después se le dio el sentido del papel que juega el personaje en la representación escénica, y de ahí pasó a significar la función del individuo en la sociedad; pero no llegó a designar al individuo mismo. La palabra griega *prósopon* fue traducida al latín como «persona», y designa también la máscara que usa el actor para realzar su voz (*per-sonare*, resonar) y resaltar los gestos que debe hacer.

Modernamente se dice que ‘persona’ es de origen etrusco. En Tarquinia se descubrió una tumba —de unos 500 años antes de Cristo— decorada con frescos. Ahí aparece tres veces la palabra ‘phersu’. El fresco del muro principal tiene un personaje con máscara —¿phersu?— y con un gorro puntiagudo. Cerca de su cara está la palabra ‘phersu’. En la mano tiene un látigo enroscado en el cuerpo de otro personaje tendido a sus pies y cubierto con un saco, y un perro que le muerde. ‘Phersu’ aparece dos veces en otros frescos con el mismo personaje que danza. Las tres veces la palabra está cerca de la cabeza del personaje. ¿Qué significa esa palabra en la tumba? Puede significar la máscara o el danzante o el nombre del personaje. Puede tener relación con Perseo, el mitológico esposo infernal de Perséfone. En las fiestas de Perséfone usaban máscaras, como los griegos en las bacanales de Dionisio. De cualquier modo, de ‘*phersu*’ se formaría ‘*phersuna*’ y de ésta ‘persona’ en latín.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

<sup>2</sup> Sanabria, J.R., *Filosofía del hombre (antropología filosófica)*, México, Porrúa, 1987, p. 238.

Varios autores dicen que en el mundo antiguo, grecorromano, no existió la noción de persona, es decir, ese sentido de la subjetividad humana, sino que surgió con el cristianismo.

Sin embargo, según Rodolfo Mondolfo, esto ha sido inventado por pensadores espiritualistas y neohegelianos, y no afirmado por Hegel mismo. Aquéllos han sostenido que los griegos y los romanos no tuvieron sentido de la subjetividad humana, del hombre como sujeto. Mas, para combatir o, por lo menos, mitigar esa idea, Mondolfo presenta varios ejemplos de toma de conciencia, en el mundo griego y el romano, de esa subjetividad. Son la subjetividad epistemológica o gnoseológica y la subjetividad moral. Uno diría que quiere impositarles a los griegos las mismas coordenadas que configuraron la subjetividad para los modernos, nada menos que el yo cognoscitivo o el *ego cogitans* y el yo moral, lo que ahora tanto se esgrime entre los postmodernos como opuesto precisamente al yo cognoscitivo moderno, y que suele denominarse “sujeto moral”, en contraposición con aquél.<sup>3</sup>

Por ejemplo, en cuanto al reconocimiento o presencia de la subjetividad gnoseológica en Grecia, Mondolfo comienza hablando de los filósofos que pusieron la concebibilidad como criterio de la realidad o la verdad, esto es, algo tan subjetivo que ya oscila entre el conceptualismo y el idealismo. Centran el conocimiento en la subjetividad, como lo concebible, los jonios, Parménides y su escuela, los pitagóricos, los atomistas, Epicuro, los estoicos y algunos escépticos. Por otra parte, como un signo más de vigencia del sujeto, hubo los que introducían la voluntad como condición del conocimiento y tenían una concepción activista —y no meramente pasiva— del proceso del conocimiento. En esta línea estuvieron Jenófanes, Sócrates, Platón y Plotino. El carácter constructivo del conocimiento, muy claro en Plotino, más allá del propio Aristóteles, que insistía en la pasividad como condición del realismo, fue algo decisivo en la constitución de la subjetividad. Mientras más activo se considera el intelecto, más se aleja uno del objetivismo. También encuentra Mondolfo fenomenismo y relativismo en los griegos, que —junto con el idealismo— son ya la eclosión del subjetivismo, por ejemplo en Empédocles, Anaxágoras, los sofistas y los cirenaicos. Sobre todo Protágoras y Gorgias, con el hombre como medida de todas las cosas, muestran ese centramiento en el sujeto, o la persona humana como

<sup>3</sup> Cfr. Mondolfo, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán, 1955, pp. 47 y ss.

punto de referencia. Igualmente la actividad sintética del sujeto como factor del conocimiento se ve en Platón, Aristóteles, los estoicos y Plotino. Mondolfo llega a ver en el tan objetivista y realista Aristóteles rasgos de lo que después será en Descartes el *cogito, ergo sum*.<sup>4</sup>

Pero más interesante aún es la subjetividad moral, que Mondolfo rastrea a través de la conciencia de la culpa y de la falta, en la época griega y romana. Ciertamente acepta un profundo carácter objetivista en dicha ética, en el sentido de que mucho del bien moral dependía del conocimiento, como insistía Sócrates; pero también, Mondolfo resalta la presencia de una conciencia del pecado y una conciencia moral y una ley interior en el orfismo, el pitagorismo, en Demócrito, Sócrates, Platón y Aristóteles. Se dan exigencias de purificación, se temen los castigos de ultratumba y hay inclusive cierta idea de confesión de los pecados. Y pasa a los romanos en este recorrido. En Séneca llega a ver rasgos muy cercanos al cristianismo, como la ley del amor y la concepción de un Dios de bondad.<sup>5</sup> El estoicismo añade la obligación de formar el carácter y la voluntad, y hasta introduce valores como la caridad y la humildad, que se han creído privativos del mundo cristiano.

Por eso hay que matizar la atribución del objetivismo a los antiguos, y, aun cuando por el fatalismo y la dependencia del destino que tenían muy arraigada, no llegaron a una valoración completa de la libertad del hombre, con todo, hubo en ellos algún reconocimiento de ella, sin la cual no se puede hablar de responsabilidad moral merecedora de premios o castigos en la otra vida. Por supuesto que no se extendió a todos los pensadores esta conciencia, sino que, como decimos, se puede encontrar en algunos de esos pensadores griegos y romanos, como los que Mondolfo ha señalado. Es muy fuerte el fatalismo de griegos y romanos, y la libertad se ve menoscabada en mucho si se considera tal dependencia con respecto del destino, por más que se encuentren en ellos ideas de pecado y de conciencia. Y hasta puede verse que, más que la subjetividad intelectual, gnoseológica, la que menos cuenta tuvieron los antiguos —y es la que nos parece más importante— es la subjetividad volitiva, libre, la que permite actuar, la que es fuente y asiento de derechos.

En ese sentido se ve que todavía en el mundo antiguo la conciencia de la subjetividad se inclina al lado del conocimiento, por eso predomina el

4 Cfr. *ibidem*, pp. 294, ss.

5 *Ibidem*, pp. 437 ss.

objetivismo. El constructivismo del sujeto no se asume tanto como en el racionalismo moderno, en el que ya el individuo cognoscente se construye con una singular independencia el conocimiento dentro de su mente —al nivel de la ideación, no de la inferencia—, lo cual llevará hasta el idealismo. Pero, tanto en el plano cognoscitivo como en el plano moral, no se llega aún completamente a la noción de persona como individuo racional y volitivo autoposeído.<sup>6</sup> Por ejemplo, en Cicerón persona, aunque ya no tiene el sentido de máscara, tiene el de personaje y el de función: “Yo solo, con gran equidad de ánimo, desempeño tres personas [es decir, funciones]: la mía, la del adversario y la del juez”.<sup>7</sup> Se ha dicho a veces que Séneca usó por primera vez la palabra persona en sentido filosófico como hoy, pero no es verdad, sigue siendo la máscara, como se ve en este texto suyo: “Prefiere tener la persona [esto es, la máscara] que el rostro”.<sup>8</sup> Tampoco existían otras palabras que significaran lo que ahora significamos con el vocablo “persona”.

En la filosofía pagana, pues, la especulación sobre el hombre se queda más en la naturaleza, se le ve como objeto entre los objetos. Ciertamente ya hay reflexión gnoseológica y despuntes de subjetividad moral a nivel consciente, pero todavía se resalta más lo universal, el grupo. La balanza se inclina hacia la esencia, más que hacia la existencia. El hombre existente, individual, personal —a pesar de los llamados de Sócrates— se ve más bien como prisionero en la necesidad del destino, su libertad está restringida y se le subsume bajo la sombra y la tutela de la esencia o naturaleza humana. Mucho tuvo que ver el que los griegos y romanos vieran el origen del hombre en la generación y no en la creación.

Según Saturnino Álvarez Turienzo, la noción de persona propiamente tal es cristiana —sin negar sus antecedentes no cristianos—. “Y ello porque el cristianismo pone como principio absoluto de lo que hay lo personal: no un ‘algo’, sino un ‘alguien’. Para la *Weltanschauung* cristiana el principio del universo es Dios”.<sup>9</sup> Es decir, es alguien personal, con quien se tiene una relación personal; no en balde también se dice que con el cristianismo

<sup>6</sup> También habrá un constructivismo moral moderno, que, según veremos, tiene sus riesgos y problemas.

<sup>7</sup> *De oratore*, II, 102, “tres personas unus solus sustineo summa animi aequitate, meam, adversarii, iudicis”.

<sup>8</sup> *De benef.*, II, 13, 2, “Malit habere personam quam faciem”.

<sup>9</sup> Álvarez Turienzo, “El Cristianismo y la formación del concepto de persona”, *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Moneda y Crédito, 1970, t. I, p. 51.

cambia radicalmente la noción de la historia. Ya no la historia como fatídica y hasta circular, sino una historia de la salvación. Tanto del pueblo o iglesia como del individuo concreto, de la persona existente, que apuesta su existencia a Dios, para ser salvada por Él. Además, el hombre fue hecho a imagen de Dios, y, si Dios es personal, el hombre es personal también.

Una de las pruebas de este cambio es la lucha que sostuvieron los primeros padres de la iglesia con los gnósticos, quienes pugnaban por volver al naturalismo grecorromano o helenístico, lo cual encontró una sensibilidad diferente en los primeros escritores cristianos y recibió de ellos su rechazo. Es significativo el título de la obra de uno de esos primeros teólogos, Taciano, cuyo libro se llama *Oratio adversus graecos* (MG 6, 803-888), un discurso en griego contra los griegos, por percibirse de que sus creencias eran en su mayoría irreconciliables con las cristianas.<sup>10</sup> También se opone a ellos Tertuliano, San Irineo los combatirá en los gnósticos; en cambio, San Justino adoptará una postura más moderada y aceptadora en relación con ellos, que será la que prevalecerá.

Mucho de la concepción cristiana de la persona se obtendrá por analogía con el Dios personal, y los atributos que se encuentran en las personas de la Trinidad, y también en el problema de la persona de Cristo, con su doble naturaleza humana y divina. La especulación teológica sobre la Santísima Trinidad y la Encarnación revertirán en benéficas lecciones para la filosofía de la persona. Uno de esos teólogos es San Agustín, sobre todo porque no se cierra en un egoísmo personal monológico, sino que busca el diálogo con el tú, principalmente con el Tú de Dios, como se ve en las *Confesiones*.

Al no dejarse la persona reducir a cosa, comprenderla en su verdadero ser de principio, supone situarse en el terreno de los principios, que es el terreno metafísico o teológico. En el terreno metafísico se la concebirá como aquella forma de ser que se explica por sí misma, que se determina a sí misma y responde por sí misma; la realidad que tiene consistencia independiente y es principio y fin de su ser y de su obrar; que posee su ser, es fuente de su obrar y encuentra en sí su razón de existencia. En el terreno teológico, comprendido el mundo como creación, su principio es el Creador, del cual, responsablemente, es decir a título de decisión personal, procede. Ese proceso personal no es reducible al cosmológico-natural. La criatura, frente al *natum* —de natura— dado en términos de necesidad, es un *factum*, que requiere el principio de la libertad. De modo que creacionismo y naturalismo son dos concepciones de la realidad que se

10 Cfr. Cayré, F., *Patrologie et histoire de la théologie*, Paris, Desclée, 1938, t. I, pp. 124-125.

excluyen. El hombre, criatura personal, en cuanto persona, es principio de ser y de obrar según las determinaciones indicadas. En cuanto criatura, realiza esas determinaciones dependientemente, por cuanto lo que tiene lo debe.<sup>11</sup>

En las discusiones acerca de estos temas teológicos, se peleó mucho entre ortodoxos y heterodoxos sobre los términos que había que usar, porque en la gramática no existía el término ni en la metafísica el concepto que rindiera cuenta del contenido tan rico de la realidad personal. Así, entre los teólogos griegos se debatieron los términos *ousía*, *hypóstasis* y *prósopon*, y entre los latinos, *essentia*, *substantia*, persona, y aun *subsistentia* y *suppositum*. En la teología cristiana, primero hubo la idea, y después las palabras, para optar por la más adecuada según su campo semántico.

Orígenes contraponía *ousía* a *hypóstasis*, San Basilio comienza a perfilar la expresión de una *ousía* y tres *hypóstasis* para la Trinidad (Epist. 236, 6; PG 37, 884). *Prósopon* tuvo menos incidencia, pero se halla, por ejemplo, en San Gregorio Nacianceno en el siglo IV (*Orat.* 21, 35; PG 35, 1124-5). San Gregorio de Nisa atribuye a la persona la independencia, la espontaneidad y la libertad (PG 44, 38). San Juan Crisóstomo emplea *hypóstasis* como substancia individual y *prósopon* como el ser por sí (*Dialect.*, 66; PG 94, 669). Aunque, en el ámbito latino, San Jerónimo desconfiaba de tomar *hypóstasis* para traducirlo como persona, que era el término que le interesaba (Epist. 15, 22).

En cambio, en latín, persona fue el término que se sancionó; pero pasaba a significar algo distinto, a saber, una substancia, como se ve ya en Tertuliano (*Adv. Prax.*, 12). San Agustín acepta el vocablo, aunque todavía con cierta vacilación (*De Trin.*, VII, 6, 11-12) y llega a dudar de hacer equivalente persona a substancia: “No nos atrevemos a decir una esencia y tres substancias, sino una esencia o substancia, pero tres personas” (“*non audemus dicere unam esseentiam, tres substantias; sed unam essentiam vel substantiam, tres autem personas*” Epist. 24, 13). El que más lo usa es Boecio, en su obra *De duabus naturis et una persona Christi*. Mario Victorino traduce hipóstasis por subsistentia. Y el propio Boecio, aunque conoce ese término de subsistencia, prefiere el de persona, en el sentido de substantia, ya que le parece que subsistentia dice algo todavía universal, mientras que persona dice algo individual (*De duabus naturis...*, c. 4; PL 54, 1345 y en *De Trin.*, IV, 20). Es famosa la definición de Boecio:

11 Álvarez Turienzo, S., *op. cit. supra*, nota 9, p. 56.

“substancia individual de naturaleza racional” (“*naturae rationalis individua substantia*”, *De duabus naturis*, c. 3; PL 64, 134, 3C).

Eso fue en los siglos IV y V. Después de mucho tiempo, ya en el siglo XII, Gilberto de la Porrée vuelve a la explicación de Boecio, y recoge el sentido de persona como ser completo, independiente e intransferible (*In Boethii De Duabus nat.*, c. 3; PL 64, 1374-6); por eso le gustaba la etimología de *persona* como *per se una*. Por su parte, en ese mismo siglo XII, Ricardo de San Víctor modifica la definición de Boecio, y se pone más en la línea de San Agustín, dice: “existencia individual de naturaleza racional” (*De Trin.*, IV, 23; PL 196, 946A), ya que para él *existentia* tiene la connotación de incomunicable a otro y, por lo tanto, única e irrepetible. En el siglo XIII, Tomás de Aquino recogerá la definición de Boecio, de abolengo aristotélico (*Sum. Theol.*, I, q. 29, aa. 1 y 3). En cambio, Juan Duns Escoto resaltaré la de Ricardo de San Víctor, de raigambre platónico agustiniana, como la soledad y la independencia (*solitudo o negatio dependentiae*, ver. *Op. Ox.*, III, d. 2, q. 1).

En el Renacimiento la palabra “persona” tuvo una alta connotación de dignidad, como era la dignidad del hombre que tanto fue cantada y estudiada por pensadores de esa época. Eso llega a los filósofos-teólogos salmantinos, como Vitoria, Las Casas y Báñez, que recogen esa idea de subjetividad actuante y moral engrandecida por la alta dignidad humana en la jerarquía de las criaturas, todo eso se le da por su ser o existencia, que está llamado a realizar el pensamiento y la voluntad, se centra en el modo de ser o existencia. Por otra parte, en la Reforma protestante, sobre todo en sus líneas más puritanas, se realza más esa conciencia de la subjetividad moral. Pero es también por este tiempo, singularmente por la misma Reforma protestante y por reacción a ella, en lo que se llamó Contrarreforma, cuando surge la idea de persona de Suárez, en la línea de los demás salmantinos, en concreto por la influencia de Báñez y del dominico francés Capreolo,<sup>12</sup> como aquello que es preponderantemente existencia, esse o ser. Se da ya aquí la sensibilización de la persona primordialmente como sujeto vivo y actuante, principalmente moral, que es la tónica que da la escolástica a la subjetividad. Por ello, con la escolástica a la subjetividad. Por ello, con la escolástica renacentista o segunda escolástica, sobre todo la de Salamanca,

<sup>12</sup> Cfr. U. degl'Innocenti, “Suarez pro Capreolo in quaestione de persona”, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1967, pp. 119-121

y concretamente en Suárez, se tiene ya el despunte de la noción moderna de persona y de subjetividad, es decir, el ser humano como sujeto cognoscitivo y, sobre todo, moral. La modernidad, aunque con tonos diferentes, no tendrá más que recoger y desarrollar (tal vez con exceso) esa idea de la persona y de la subjetividad que surge en la Escuela de Salamanca en el siglo XVI, sobre todo frente a las atrocidades que se cometían en la conquista de América.

En la Edad Moderna, pues, se resalta más el aspecto gnoseológico de la persona, al menos al principio; en efecto, Descartes pone a la persona en función del pensamiento, en la substancia pensante, la *res cogitans*, centrada en el pensamiento de sí, esto es, en la autoconciencia. Es una agudización del sujeto, pero sobre todo como sujeto cognoscitivo, en lugar de como sujeto moral, que era la tónica en la época anterior, sobre todo en la escolástica. Identificada por Descartes la persona con el pensamiento, es identificada por Locke con ese flujo de memoria del pensamiento mismo: la persona es “un ser inteligente pensante, dotado de razón y reflexión y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, la misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares”.<sup>13</sup> Christian Wolff, un poco después, dice que “se llama persona al ente que conserva la memoria de sí, es decir, recuerda que él es aquel mismo ente que antes estuvo en este o en aquel estado”.<sup>14</sup> Es quizá Hume el que insiste más en la persona como sujeto volitivo, más que cognoscitivo, ya que ve que la inteligencia y la voluntad no siempre concuerdan, es más, se oponen, y siempre gana la voluntad (o incluso la pasión) a la inteligencia. Immanuel Kant resalta el carácter axiológico y moral de la persona. Las personas son seres racionales, y esa naturaleza racional los hace ser fines en sí mismos, nunca medios.<sup>15</sup>

Como conclusión de nuestro extenso recorrido por la noción de persona o de sujeto humano, llegamos a la percepción de que la persona, al ser substancia de naturaleza racional y volitiva, tiene en gran dignidad, la más excelente que se da en la creación. Se sigue además que, por ser ontológicamente completa e incomunicable, es *sui juris*, esto es, tiene un ser y una operación propios, independientes. Tiene perfecto dominio de sus actos, regida por su inteligencia y su voluntad, por lo que es consciente y libre.

<sup>13</sup> Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, A. C. Fraser, 1894, vol. II, 27, 11.

<sup>14</sup> Wolff, Ch., *Psychologia rationalis*, Verona, 1779, par. 741, p. 342.

<sup>15</sup> Cfr. Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Berlín, Acad. de Berlín, 17, p. 429.

Realiza sus actos, incluso los necesarios, bajo el dictamen de la razón. También se sigue que la persona, por ser consciente y responsable, es sujeto de derechos y deberes. El derecho es la potestad de hacer u omitir algo, y, por lo mismo que la persona tiene dominio de sus actos, goza de la potestad —física y moral— de hacer u omitir ciertas cosas. Sobre todo en aquellas cosas que le son necesarias para realizar su propia naturaleza como finalidad. Mas, ya que requiere de ciertas cosas, a pesar de ser ontológicamente autónoma, tiene cierta dependencia social, y por ello tiene deberes, que son obligaciones en un ser dependiente que conoce y reconoce su dependencia. Y lo principal del hombre es que, a pesar de esa dependencia de los demás, tiene la capacidad de llegar conscientemente a su propio fin, que es su felicidad, y es para lo que más tiene derechos, sobre todo esos derechos que llamamos en la actualidad derechos humanos. Estos derechos —al menos así los ha considerado toda una tradición— son derechos radicados en la misma estructura ontológica de la persona. Son derechos humanos en el sentido de que brotan de la dignidad racional y volitiva del hombre. Se podrá protegerlos mediante la positivación, pero la idea era que su vigencia no dependía de ella, estaba más allá, en una fundamentación ontológica, que se manifestaba en la antropología filosófica y repercutía hasta en la ética misma. Aun cuando no tuvieran positivación jurídica, tendrían la obligatoriedad de la ley moral, la que les confiere la ética, la conciencia del hombre, a la que se dirige propiamente el filósofo en todas las etapas de la historia.