

APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA DESDE LA IN-SISTENCIA

Ciro E. Schmidt Andrade
Puerto Montt (Chile)

Resumo: O autor propõe uma concepção da existência humana marcada por dois eixos em tensão: a in-sistencia, enquanto afirmação do próprio eu e da própria subjetividade, e a ex-sistencia, enquanto afirmação da realidade exterior ao sujeito em todas as suas formas. A pura exterioridade é vazio interior e a pura interioridade é isolamento e solidão. A unicidade da pessoa se dá no encontro interpessoal vivido como interioridade. Viver não é decidir viver, mas aceitar. Aceitar a vida não é saber que se vive, mas amar viver. Refletir filosoficamente é aceitar e aceitar é começar a agir.

Palabras-chave: Antropología, subjetividade, encontro interpessoal, aceitação.

Abstract: The author proposes a conception of human existence that is marked by two tensioned axes: the insistence, that is, the affirmation of both the ego and subjectivity themselves, and the exsistence which is the affirmation of the subject's external reality, in all its aspects. Pure exteriority is internal emptiness and pure interiority is isolation and loneliness. A person's unicity occurs in the interpersonal encounter lived as interiority. Living is not the same as deciding to live, but it has to do with acceptance. Accepting life is more than just knowing that one lives, it has to do with loving to live. Reflecting philosophically is accepting and accepting is starting to act.

Key words: Anthropology, subjectivity, interpersonal encounter, acceptance.

El problema de la afirmación antropológica

Es importante que el hombre aprenda a acceder al misterio de su propio ser y de su propio comportamiento personal. En él la afirmación de su ser se da en su propia realidad, es decir en su estar en sí, pero como abierto a la realidad de los otros, en el mundo y hacia Dios.

Desde el acercamiento a la realidad del hombre como se manifiesta en su vivir nos aproximamos a su ser. Desde la fenomenología a la ontología del estar en si. Desde la intimidad avanzamos hacia la verdad de su ser. Desde su in-sistir, y más allá del relativismo, fundamos el ex-sistir como manifestación de la intencionalidad de su ser y de su actuar. Ser persona significa afirmación en el propio ser, en si misma. Es lo que llevo en mi de desconocido lo que me hace yo. No soy sin los otros pero me afirmo en el yo.

La metafísica envuelve un riesgo y una audacia, pues supone traspasar los límites de lo “seguro” para el hombre, que es lo verificable, supone inquietud, sentido de lo humano y de lo absoluto. La filosofía, que considerándola en forma amplia es metafísica, es la esencia de la aventura, en la búsqueda de respuestas a las inquietudes vitales del ser humano: su instinto metafísico y su instinto de felicidad¹.

Por lo mismo se hace necesario presentar una opción que centre la temática en el papel de la libertad y del ser del hombre como núcleo prerreflexivo de todo conocimiento filosófico interpretativo de la realidad humana, y ello no desde una filosofía demostrativa para la razón abstracta sino desde la experiencia de sentido. Urge para nuestro tiempo una metafísica de implicación complementaria a la sola metafísica del ser. Ella debe tener en cuenta las consideraciones del sentido².

La persona es una realidad de integración compleja, es decir, una unidad pluridimensional. El yo como unidad no sólo psíquica sino de totalidad se afirma en si mismo al mismo tiempo que es intencionalidad ad extra en el conocimiento, a través de la razón, y en la acción, a través de la libertad, la responsabilidad y el compromiso. Sólo en la afirmación del yo me abro a lo otro que yo. El decir otro que yo es decir inmediatamente yo.

Yung señala que la estructura psíquica tiene dos direcciones: ad extra y ad intra, en relación al sujeto, o sea al yo humano y su energía psíquica vital. Pero, más allá de la dirección psíquica, se da una afirmación ontológica que sustenta al yo-ser, a la mismidad, hacia la alteridad. A esto es a lo que

¹ Ciro E. Schmidt Andrade, “La Libertad: Fundamento prerreflexivo del sentido metafísico”, in *Cuestiones Teológicas Medellín* 19, 52 (1993): 93-118.

² Id. *Ibid.*

me refiero cuando señalo la in-sistencia como una realidad humana que funda el vivir³. Las cosas no tiene in-sistencia en sentido direccional consciente y están sólo vertidas hacia el exterior, aunque carecen de intencionalidad⁴.

La in-sistencia como afirmación del yo

En la tradición de pensamiento de la filosofía occidental se ha partido muchas veces de dar por supuesta la “y” de “cuerpo y espíritu”; se ha partido de experiencias de dualidad en la vida cotidiana y de maneras dualistas de interpretar dichas experiencias, especulando después sobre cómo relacionar y unir lo que previamente se había captado como separado.

Por el contrario, las tradiciones orientales han partido a menudo de vivencias originales de unidad. No han elaborado muchas teorías sobre unión de cuerpo y alma, sino que han trabajado para elaborar métodos de autocultivo y entrenamiento psicosomático, con el fin de recuperar esa unidad que suele perderse con facilidad en medio del dualismo de la vida cotidiana⁵. En ellas se afirma el yo como unidad de la totalidad de la realidad humana, la que sólo se entiende si se parte del supuesto de que en toda relación con lo otro distinto del yo, este yo es afirmado de alguna manera. Toda pregunta implica una racionalidad consciente sobre sí mismo.

Por autoafirmación se entiende que el yo se afirma y es afirmado. Por auto se entiende una unidad-identidad-totalidad concreta e inteligible⁶. La conciencia no es una especie de mirada interior y tampoco un acto deliberado y no está constituida por el giro de atención que comúnmente atribuimos a ella. El “yo” tiene un significado rudimentario en virtud de la conciencia, y no se refiere a la multiplicidad ni a la diversidad de los contenidos y de los actos conscientes, sino más bien a la unidad que acompaña a todo esto⁷. En cuanto somos espirituales, estamos ordenados hacia el universo del ser, que es también y primariamente nuestro ser. Nos

³ Ismael Quiles usa este término, el que asumo desde el inconsciente filosófico de mi recuerdo, pero sin poder confrontar su valiosa obra.

⁴ Citaré con frecuencia algunos de mis artículos, especialmente aquellos que se refieren a reflexiones en torno a Santo Tomas, aunque no puedo decir que esta visión de la antropología este directamente presente en su pensamiento.

⁵ Juan Masiá, “Antropología de la corporalidad y tradición japonesa de espiritualidad”, in *Miscelánea Comillas* 52 (1994): 331.

⁶ Cf. Bernard Lonergan, *Insight: estudio sobre la comprensión humana*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, p.385.

⁷ Lonergan, *op. cit.* p. 395.

conocemos a nosotros mismos como parte de ese universo y orientamos nuestra vida mediante ese conocimiento.

Una antropología y una metafísica explícita y adecuada es un corolario del autoconocimiento explícito y adecuado. Deriva de la afirmación de uno mismo en cuanto es una unidad cuya consciencia es empírica, inteligente y racional. El autoconocimiento adecuado sólo puede ser alcanzado por el ser humano en la cima de una larga ascensión. Pues el autoconocimiento implica una objetivación de sí mismo y, antes de que el ser humano pueda contemplar su propia naturaleza en conceptos precisos pero muy difíciles, tiene que hacer patentes las virtualidades de esa naturaleza⁸.

La persona in-siste, está en si. Su transitividad es distinta de la del mundo físico. Está cargada de inmanencia⁹. Esta subjetividad en todas sus dimensiones es “preconsciente”; lo que cesa o se interrumpe es la conciencia, no la subjetividad; pero es la subjetividad la que se encuentra, entonces, en la situación de no poder constituir en objeto ninguna realidad o irrealdad ya sea positiva o negativa, ajena o propia”¹⁰.

Lo individual especifica al sujeto. No somos personas “en general”, somos una persona precisa con conciencia de nuestra realidad concreta y singular. Por eso mismo lo individual, donde quiera que aparezca es más que un mero caso particular de lo universal; no puede reducirse al universal por la mediación de una pura abstracción. En realidad, lo individual existe en lo personal concreto; y no llegamos a ello por principios universales. Es original, histórico, situado, irreplicable e indecible. Según Mounier la vida personal e íntima se parece a una llamada silenciosa en un idioma cuya traducción dura toda la vida. Si reflexiono sobre mi propio ser, sobre el hecho fundamental de que soy yo, comprendo enseguida que soy yo mismo el que tengo conciencia de mí mismo, que soy luminoso para mí mismo¹¹.

El hombre se conoce y toma conciencia de subjetividad en la experiencia de la finitud, especialmente en las situaciones límites. La subjetividad crece cuando el proceso de interiorización es más intenso. La soledad, las situaciones límites, las crisis, la problematicidad del hombre, la angustia, la contemplación densifican la intimidad personal. Pero hay también otro proceso que nos ayuda a descubrir esa dimensión íntima y personal: el tomar conciencia de nuestro dinamismo¹². Desde esta realidad podemos decir que el hombre es conciencia de sí mismo en la medida en que es

⁸ Lonergan, *op. cit.* p. 622.

⁹ José Arnaiz, *Antropología del obrar humano*, Santiago de Chile Ediciones Paulinas, 1984, p. 63.

¹⁰ A. Millán Puelles, *Estructura de la subjetividad*, Madrid, Ed. Rialp, 1967, p. 93.

¹¹ Arnaiz, *op. cit.* p. 69 y 219.

¹² Arnaiz, *op. cit.* p. 223.

existencia en el mundo e intersubjetividad. Viven, por lo mismo, con más originalidad aquellos hombres que en su intimidad profunda pueden poner en contacto consigo mismo y con las raíces propias de su existencia.

K. Rahner señala que el conocimiento es la autopresencia de lo que es el ser. En realidad el proceso de nuestro conocimiento comienza más lejos: en el cosmos. En él nos hacemos conscientes de que conocemos realidades. Sólo posteriormente conocemos que conocemos. Así llegamos al núcleo de nuestro ser que consiste básicamente en una identificación con nosotros mismos en cuanto que conocemos y obramos. Ese núcleo de nuestro ser además de uno y verdadero es bueno. Además de ser, obra, y por eso necesitamos un estímulo que nos cree conciencia de nosotros mismos. Hay que saber captar esa causalidad, en cierto modo activa, de la sustancia del sujeto¹³.

Pero a esta realidad se agrega que en todo nuestro proceder humano se presupone tanto la libertad como el conocimiento de la libertad. Se trata de un saber originario, absolutamente indestructible, un saber de realización que, aunque atemáticamente, dirige y acompaña toda realización de nuestro querer y proceder. En este sentido se da una conciencia inmediata de la libertad¹⁴.

No es posible aprehender la vida con las categorías de las cosas, de las que se escapa, y debo aprehenderla con sus propias categorías. La razón, que es aprehensión de la realidad en su conexión, hace posible la vida humana pero es imposible identificar la vida con una trayectoria, aunque sea la suya, pues le pertenecen esencialmente varias; no sólo la trayectoria efectiva, sino todas aquellas que han sido, en cada instante, posibles¹⁵.

Es necesario por ello, más allá de las categorías, un momento primigenio de radical indivisión, que se expresa en manifestaciones como la inteligencia, la voluntad, la libertad actual. Un momento radical, originario, donde el espíritu humano se constituye como espíritu finito. Este momento es de indivisión y en él se fundamenta y se hace posible la conciencia y todos sus momentos derivados. La persona es invocación, apelación de sentido originario y, en su carácter formal y “futurizo”¹⁶ aparece como la que , preguntándose, se proyecta. El hombre es, pues, problema y proyecto por ser “el que se define”, no en cuanto que logra una clara precisión de su ser sino en cuanto toma conciencia de lo insondable de su propio misterio, que surge como llamado para ser “definido”.

¹³ Arnaíz, *op. cit.* p. 219.

¹⁴ Emerich Coreth, *Metafísica*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1964. p. 323.

¹⁵ Julián Marías, *Antropología filosófica*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 50, 54, 56-57.

¹⁶ Julián Marías, *op. cit.* p. 43.

Esta densidad del sujeto es esencial al éxito y a la cualidad del acto de conocimiento. El existente es un hombre que se hiere de misterios a su interior y que se embaraza, un inexistente no se angustia con preguntas. Pero con misterios que son algo donde me comprometo, donde estoy en cuestión en la totalidad de mi ser, no con los problemas que sólo se ponen delante de mí sin compromiso¹⁷.

Por lo mismo uno de los problemas de la filosofía se da entre conocimiento y existencia, entre objetividad y profundidad. Si renuncia a la objetividad o sea a la adecuación de la mente con la realidad, se destruye a sí misma y en su valor vital para el hombre que a menester de una verdad real. Si renuncia a la profundidad, renuncia con ella a la vivencia existencial que se le ha manifestado como lo único que puede dar sentido total a su vida¹⁸.

El fin del conocimiento humano no es captar la esencia de las cosas como aisladas en un vacío infinito, sino en su destinación esencial a complementar la existencia del hombre, mediante el contacto existencial. Conocimiento es un medio de subsanar un vacío existencial, nuestro no-ser congénito, por el cual existimos, es decir, nos hallamos separados esencialmente de la fuente de toda plenitud y, por lo tanto, aislados de los demás seres que pueden colmarnos.

Por ello el obrar es el mejor camino para tomar conciencia de la subjetividad que somos. La experiencia de nuestros actos libres es sin duda la que mejor nos lleva descubrir esa relación con el yo, necesaria a todo ser humano. Hay una diferencia entre el aparecer algo nuevo en la naturaleza y en el hombre. Para la naturaleza todo se reduce a una serie de fenómenos que se producen en ella pero no por ella. En cambio, el yo profundo, en su relación consigo mismo, además de ser conocimiento, es voluntad. Crea porque quiere y al crear se crea. Por eso todo lo que hace viene de la conciencia de sí¹⁹. La historia tiene con ello el sentido de realización de sí mismo, con los otros, en la realidad de la ex-sistencia del hombre.

Cuanto más in-sistimos, es decir, cuanto más es nuestra plenitud existencial en su sentido común, existimos de una manera más consciente, ponemos en cada uno de nuestros actos todo nuestro ser de una manera más poderosa, más vital. Pero ese conocimiento es opuesto al objetivo aunque los dos sean bienes para el hombre. El conocimiento objetivo se lanza afuera para salvar el abismo esencial que media entre los demás seres y nosotros. El conocimiento subjetivo, vital, se lanza hacia adentro, “in-siste”, uniéndonos, por así decirlo, con la fuente misma de nuestro ser.

¹⁷ Emmanuel Mounier, *Introduction aux Existencialismes*, Paris, Editions Denoel, 1947, p. 55 y ss.

¹⁸ Juan Luis Segundo, *Existencialismo, Filosofía y poesía*, Madrid, Espasa-Calpes, 1948, p. 40.

¹⁹ Arnaiz, *op. cit.* p. 225.

Dios, plenitud in y ex-sistencial, emerge desde el fondo de nuestro ser. Allí cesa todo conocimiento objetivo. Sólo conciencia existencial, libertad que se vuelca en un acto único de explicitación total de nuestra existencia²⁰. El lugar del encuentro del hombre y la divinidad es cada vez más en las profundidades del núcleo del ser humano. En este sentido actúa y actuará cada vez más como mediación de la divinidad en el mundo la realidad de la persona que está ahí desinteresadamente para los demás, es decir, la persona que ama²¹.

Conocemos a Dios por intimidad²². En el hombre se produce el encuentro entre Dios y la creatura, en cuanto hablar creatural a Dios y en cuanto apelación de Dios al hombre, y no a los demás seres. Como el hombre es capaz de conocimiento de sí, es capaz de vivir, en la experiencia de sí mismo, un camino hacia Dios, es capaz de conocimiento de Dios por intimidad. Al descubrirse el hombre a si mismo, y así a Dios, descubre su cercanía e intimidad acogedora y, por ello, es pérdida de soledad. Lo que no niega ni disminuye a los demás como rostros de ese mismo Dios.

Si el hombre se conoce a sí mismo, teniendo presente que Dios es su fin último y actúa en él y por él, ¿cómo no conocerlo desde su propia interioridad?, y ello aunque no sea en forma consciente sino originaria y por gracia del conocido. Es imposible el conocimiento de Dios sin la experiencia de Dios, y esa experiencia es la que lo posibilita al producirse un enlace por parte del conocido (Dios), antes de todo conocimiento, con el cognoscente (el hombre). La perfección no es un estado sino un acto, un modo de ser abierto, por el cual la creatura recibe y acepta la obra de Dios en ella. El hombre, consciente de sí mismo, es también consciente de su indigencia máximamente esencial, de la acción eficiente de otro para poder ser, propio de lo contingente. El presente es nuestra única realidad en tanto presencia inmediata. El pasado es mediato en la memoria y como realidad que en parte constituye el presente, el futuro es proyecto que explica actuaciones presentes. Pero la realidad inmediata es presente.

Al experimentarse en forma inmediata como existente finito en su ser y en su entender, también experimenta que su ser no es el acto puro de ser, sino que, por una esencia finita, participa y limita el acto de ser. Ello implica que adquiere conciencia de su ordenación a Dios como única. Al señalarse que existe un conocimiento experimental de si mismo y un conocimiento afectivo que produce el amor a Dios se abre la puerta a un conocimiento real de sí mismo.

²⁰ Segundo, *op. cit.* p. 15.

²¹ Manuel Cabada Castro, *La vigencia del amor*, Madrid, San Pablo, 1994, p. 381.

²² Ciro E. Schmidt Andrade, "Conocimiento de Dios por 'Intimidad'", in *Stromata* 51 (1995): 47-73.

La causalidad creadora comunica la perfección por excelencia por la cual Dios alcanza a la creatura. Pero el *esse* es lo más íntimo y formal. Dios está presente, pues, en la intimidad de los seres en la misma medida en que les comunica su perfección más última. Dios ocupa el centro de la creatura, más interiores que las cosas mismas, sosteniendo y conservando, al dar una consistencia estable. Es omnipresente al llenar el espacio con sus efectos, pero además tiene una presencia “espiritual” fundada en su acción. Presencia espiritual que es distinta a la de otros seres en cuanto ellos no dan el ser, el *esse*. La eficiencia de ellos sólo se ejerce por intermedio de agentes naturales y del movimiento local. Dios, *Acto Puro*, posee en sí, en su ilimitada amplitud, toda la energía del ser.

La metafísica postula interioridad, pues es en el interior donde destella la luz del Ser y el sentimiento del ser total. En la interioridad se encuentra, en la pura exterioridad se vacía de su ser. Esta interioridad es connaturalidad con el objeto pero también es interioridad hacia el propio ser y, en ese sentido, hablamos propiamente de intimidad en la experiencia del propio yo. En ella descubrimos el “*íntimo íntimo meo*”, en la experiencia de la propia contingencia y finitud.

La intimidad implica experiencia personal de ser y de contingencia y finitud. Desde ella se postula un anclaje que la sustente, lo que permite interiorizar las vías de acercamiento al *Esse Subsistens*, a través de la persona que desde su propio interior postula un Absoluto. Como el hombre es capaz de conocer su propio ser, es capaz de conciencia de ese testimonio, ya que en el conocimiento de sí mismo puede trascender, pues toda verdad se funda en la Verdad. Dios se manifiesta, por lo tanto, en la intimidad del existir. Sin Dios el hombre ya no queda situado ante el todo de su existencia como tal, ya que no se plantea su existencia como unidad y totalidad y queda atascado en sí mismo.

Desde esta participación de su ser y desde la admiración de su propio orden postula el hombre, en su existir in-sistente, la existencia de Dios. Por ello podemos decir que es imposible el conocimiento de Dios sin la experiencia y que es imposible la experiencia de Dios sin la experiencia de la propia contingencia y finitud.

Incluso el conocimiento ético parece imposible si no se funda en una experiencia de orden distinto del estrictamente racional, experiencia que, como todo lo que toca al ser más hondo del hombre, está expuesta a la desvirtuación y corrupción. La conciencia moral misma es imposible si no se da previamente la experiencia moral sobre la cual aquella está montada.

Sin embargo, conviene indicar que cuando hablamos de intimidad, de interioridad, no nos referimos a un intimismo solipsista ni a una forma de subjetivismo. No postulamos una relación yo-Dios sin un nosotros comunitario. Nuestra experiencia de contingencia conlleva experiencia de

indigencia y solidaridad en la alteridad social, que implica la construcción de un nosotros. La existencia personal y social del hombre desde sí misma y con ella desde su interior, postula y descubre un Absoluto que la sustenta.

Ello significa que es posible postular una metafísica de la interioridad, un sentimiento del ser total donde destella la luz del Ser. Cada ser da testimonio de Dios por el acto mismo de existir, que en el hombre es igualmente insistir. A Dios lo patentizamos en la intimidad del existir y el hombre, que es consciente de su existir in-sistente y de su modo de existir, es capaz, desde su propia realidad, de postular la existencia de Dios. El “itinerarium in Deum” tiene su inicio en el sentido de interiorización y el primer grado elemental de interiorización, de reflexión, viene impuesto a nuestra inteligencia por el carácter mismo de la verdad que constituye su perfección: ha de estar en la inteligencia como conocida.

La persona humana es, pues, un objeto privilegiado de nuestra inteligencia, porque es el más noble que se lo ofrece en la experiencia, aquel en quién se cumplen de modo superior las leyes universales del ser, y es el único inmediatamente conocido y punto de comparación obligada para el conocimiento de los demás seres. Con resonancias sentimentales y afectivas conocemos y nombramos toda la realidad en función nuestra.

La intimidad con Dios surge, así, desde dos vertientes: en cuanto descubrimiento, desde el propio interior, relacionando, con la vivencia de nuestra situación ontológica, y en cuanto contacto íntimo con su presencia, que nos eleva a la cercanía vislumbrada de la trascendencia en la relación con otros o en la vivencia personal. Ambas dimensiones se complementan en la profundidad de la entrega reverente y amorosa de la experiencia mística.

A San Agustín se lo ha llamado el filósofo de la intimidad o del hombre interior, pues su reflexión parte desde su propia experiencia interior de búsqueda y en ella descubre su anhelo de un absoluto, que no es sólo conocimiento, sino también sentido de vida²³. En él el camino propio es el de la interioridad, que consiste en buscar la verdad mirando el propio interior. El individuo que conoce sólo las cosas materiales no sólo no está con Dios, sino que tampoco con la propia interioridad.

Por ello interioridad y metafísica no son dos procedimientos, dos métodos distintos; la verdadera interioridad se da sólo cuando se extiende y se integra con la metafísica. Interioridad sin metafísica es una interioridad reducida, incompleta, superficial. El alma que se explora atentamente a sí misma, con mirada aguda, que penetra en las condiciones de su ser, de su

²³ Ciro E. Schmidt Andrade, “Sabiduría como anhelo de Dios en San Agustín de Hipona”, in *Anámnesis* 14 (1997): 57 y ss.

conocer, de su amar, de su desear, y descubre su indigencia y su instante de realidad, de verdad y de bien, no puede no ver lo surgente de su ser, de su verdad, de su bien, es decir no puede dejar de ver a Dios²⁴. Nos basta entrar en el interior de nosotros mismos, en el silencio y el despego de las cosas exteriores, para encontrar ahí nuestra alma y encontrar también a Dios.

Conocerse así mismo es conocerse como imagen de Dios, es conocer a Dios. En tal sentido nuestro pensamiento es memoria de Dios, el conocimiento que en él se encuentra es inteligencia de Dios, y el amor que procede de uno y otro es amor a Dios. Hay, pues, en el hombre algo más profundo que el hombre. Lo más íntimo de su pensamiento no es sino el secreto inagotable de Dios mismo²⁵. Sólo Dios, que es la luz inteligible, Dios ilumina interiormente llamándonos a nosotros mismos a El, por todas las revelaciones de la experiencia y del testimonio depositados en el santuario de la memoria, en el fondo secreto de nuestra alma, en el que encontramos su imagen.

“Yo soy” es el nombre de Dios²⁶. En él hay plenitud de in-sistencia, al mismo tiempo que en su donación amorosa ex-siste dándose. Por participación ese yo soy análogamente dado ex-siste o sea sale de sí mismo y se da y funda la in-sistencia del hombre y la ex-sistencia de la realidad.

La ex-sistencia como expansión del yo

La idea de persona va ligada a la unicidad de todo ser humano. Esta unicidad indica precisamente aquello que no pertenece ya a una naturaleza, aquello que rompe todas las categorías, por encontrarse más allá de todas ellas: el otro, el tú, alguien. Los seres de la naturaleza – individuos que pertenecen a una especie – encuentran su inteligibilidad en las características generales de la especie. Con la idea de persona se indica algo que es absolutamente diverso del individuo. Todo hombre es también un individuo, porque pertenece también a una especie. Se distingue, por consiguiente, de los demás individuos de la misma especie por medio de ciertas características individuales: el peso, el color, la forma, etc. Al afirmar que todo hombre es persona se subraya que (más allá de todas las diferencias categoriales e individuales) es un ser singular, inconfundible e insustituible, único. Es esa unidad la que se manifiesta de un modo trágico en la muerte de la persona querida²⁷.

²⁴ Battista Mondin, “Filosofía, teología y cultura en San Agustín”, in *Sapientia* n° 167-168 (1988): 191-208.

²⁵ Etienne Gilson, *La filosofía de la Edad Media*, 2ª ed. Madrid, Gredos, 1972, p. 124.

²⁶ Cf. Ghislan Lafont, *Dios, el tiempo y el ser*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991, passim.

²⁷ Joseph Gevaert, *El problema del hombre*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978, p. 65.

Pero la persona no es un ser cerrado sino abierto, al ponerse en contacto con otras personas. La persona es por esencia el ser de la palabra y del amor. Por lo tanto la realidad humana no es una realidad cerrada. Se expande abierta a la realidad del mundo, de los hombres y de Dios. Es una realidad intencional. Una de esas intencionalidades es la del pensamiento, la de la voluntad y, de manera más manifiesta, la del Lenguaje.

Es intencional (*S. Th.* I q. 14 a.1) en cuanto consiste en el poder que tiene un ser de, permaneciendo en sí, llegar a ser otras cosas que sí. El ser intencional está todo entero referido al objeto que representa o al fin del cual es participación. Es determinación cualitativa del sujeto y modo de existencia del objeto²⁸. Es inmanente en cuanto es perfección del operante y orienta esencialmente al sujeto hacia el objeto, pero no hace porque el sujeto primeramente ha llegado a ser de alguna manera objeto; ella se despliega en la inmanencia; el ser condiciona el “ser-hacia”²⁹.

El reconocimiento del otro no se da solamente a nivel intimista y privado, sino que debe ser esencialmente ético y objetivo: el otro exige ser reconocido en el mundo, por el hecho de ser constitutivamente un ser indigente. El otro se revela o se manifiesta. Su presencia es totalmente distinta de la de las cosas objetivas, que toman su forma específica y ceden sus secretos en la medida en que quedan desveladas, esto es, iluminadas por mi razón. El conocimiento de las cosas es desvelamiento, que depende de la iniciativa y de la inventiva del hombre, el cual formula interrogantes adecuados para hacer que las cosas salgan de su escondrijo. Completamente distinto es el encuentro con el otro. El otro no está allí porque haya sido “pensado” por mí, o porque yo haya logrado formular ciertas teorías atrevidas que confirmen su existencia. El otro irrumpe en mi existencia, se impone por sí mismo, se asoma con su propia luz, presentándose con innegable certeza. Se asoma como verdaderamente “otro”, esto es, como el ser que no es constituido de ningún modo por mi razón y que, por tanto, no se inserta en ninguna totalidad racional. No puedo menos de reconocer su presencia³⁰.

Y, sin embargo, esa misma presencia que interrumpe supone un alguien al que interrumpe y que se afirma en si mismo. La palabra es la palabra recibida, la palabra que el otro me dirige. Es la palabra que pertenece a una cultura determinada, portadora de una visión del mundo y de las cosas. Es también inseparablemente la palabra que alguien me dirige, de persona a persona, imponiéndose a mi responsabilidad³¹. Pero es siempre uno el que

²⁸ Joseph de Finance, *Être et agir*, 3ª ed. Roma, Presses de l'Université Gregorienne, 1965, p. 269.

²⁹ Ciro E. Schmidt Andrade, “El acto de entender como reflexión sobre sí mismo en Santo Tomás de Aquino”, in *Analogía* 6, 2 (1992): 103-126. Id. “El amor como culminación del dinamismo del conocimiento y la libertad: Santo Tomás de Aquino”, in *Anámnesis*, 19 (2000): 69-93.

³⁰ Gevaert J. *op. cit.* p. 44.

³¹ Id. *Ibid.* p. 48 y 54.

interpela a otro llamándole por su nombre, dirigiéndose a un tú. Por ello ella es revelación de la persona. El hombre se percibe a sí mismo al salir fuera de sí, en el contacto con el otro. Por eso se percibe a sí mismo como persona, como ser de bondad y libertad, cuando el otro lo trata como tal. El hecho fundamental es que todo hombre es interpelado como persona por otro ser humano, en la palabra, en el amor, en la obra.

El otro no es una limitación de nuestro yo sino una fuente del mismo. Una persona suscita mi persona. La mutua inclusión exigida por la relación es única y absolutamente original y tiene que desarrollarse. Forma parte de lo que hay que llegar a ser, renovándose sin cesar³². El con-otro, el nosotros sigue a la experiencia de para-otro. Si el otro es una fuente de mi, el descubrimiento del nosotros es estrictamente contemporáneo a la experiencia personal, surge al corazón de la inmanencia como de la trascendencia. No rompe la intimidad, la descubre y la eleva.

Amar a un objeto es conocerlo de una manera muy distinta que si no lo conociéramos: es conocerlo a través de ese ser, según es soñado por el corazón del amante. El amor implica una referencia esencialmente dinámica. En cuanto al objeto el amor tiene valor de orientación y tendencia, de los cuales el objeto mismo es el término o punto final; respecto al sujeto el amor tiene el valor de impulso, como fuerza de atracción. Por lo mismo es un despliegue del que ama y de su propia subjetividad en el amado.

El amor, por tanto, está en relación con el objeto amado como el inicio de un movimiento está en relación con su término y el conocimiento experimental que uno tiene se da como principio de operación y en cierto sentido es semejante al conocimiento afectivo del objeto amado.

Como el hombre es libre, como su modo de existir es sólo potencia, no tiene una forma de actuar fija: es sólo una capacidad para algo. Es verdad que su pasado es algo real e inamovible; pero su presente y su futuro están en sus manos (dentro de los límites que implican ciertas condiciones, por ejemplo, orgánicas, históricas,...). Debe elegir un tipo de conducta a cada instante – debe elegirse a sí mismo a cada instante – modificando con esto el curso de los acontecimientos. Por esto, jamás, su conducta podrá ser absolutamente anticipada. Sólo el hombre experimenta esta experiencia inevitable de sentirse ligado a sus actos. El hombre normal – en condiciones normales – siente sus propias acciones como una prolongación objetiva de su propia forma de ser y reconoce si como propios los efectos que se derivan de ellas. Y por lo mismo es capaz de hacer promesas.

Desde esta libertad se abre a la realidad de los otros. En esa apertura uno de los ejes de construcción de la persona es su subjetividad aunque ella sea una realidad abierta a si misma, a los demás, al mundo y en definitiva a Dios.

³² J. Arnaíz, *op. cit.* p. 228. Cf. L. Lavelle, *Le moi et son destin*, París, Ed. Montagne, 1952, p. 52.

Una tensión dialéctica

Así consideramos que la existencia humana está marcada por dos ejes en tensión que son la in-sistencia, en tanto afirmación del propio yo y de la propia subjetividad, y la ex-sistencia, en tanto afirmación de la realidad exterior al sujeto en todas sus formas.

Ellos son la manifestación de la tensión dialéctica propia del vivir humano. Se da en ellos esta misma tensión, con un carácter constructivo y positivo que permite estructurar los procesos de desarrollo de la misma persona, aunque la primacía ontológica la tiene la propia subjetividad, sin la que no existe posibilidad de apertura. La persona se abre desde los dinamismos de la mismidad, en la doble dirección de la intencionalidad. Ella es, por tanto, ensimismamiento y alteración, acción y contemplación.

La pura exterioridad es vacío interior y la pura interioridad es aislamiento y soledad. La unicidad de la persona se da en el encuentro interpersonal vivido como interioridad, y por lo tanto desde mi mismo. La alteridad es el hecho de ser un individuo que vive una vida por sí mismo, desde un yo de origen o primordial, desde el cual realiza la apertura de su ex-sistencia.

Como apertura desde el yo encontramos en la voluntad la misma intencionalidad que aparece en el entendimiento. Una forma de esta cercanía a la realidad son los procesos de conocimiento que santo Tomas de Aquino denomina conocimientos por connaturalidad. El conocimiento por connaturalidad se muestra como simpatía que acerca afectivamente a un bien³³.

El conocimiento metafísico es el modo de conocer por el cual el intelecto humano toma posesión a su manera, progresivamente y jamás completamente, del ser en su realidad total. Su manera de proceder hacia su fin no es un razonamiento que se apoyaría sobre premisas previamente conocidas para, de allí, sacar conclusiones, sino una reflexión sobre su acto, para descubrir las condiciones de posibilidad.

La reflexión metafísica es esencialmente un movimiento vital y ese movimiento de vida se caracteriza por un doble aspecto. La reflexión metafísica no es el objeto de una decisión absoluta que surge de mí: ella me constituye y no es puro conocimiento, luz fría, sino que acaba en el amor: vivir no es decidir vivir, sino aceptar. Aceptar la vida no es saber que se vive, sino amar vivir. Reflexionar es aceptar. Aceptar es comenzar a actuar³⁴.

³³ Ciro E. Schmidt Andrade, "Lo connatural y el conocimiento por connaturalidad: Santo Tomas de Aquino", in *Sapientia* n° 209 (2001): 3-34.

³⁴ A. Hayen, *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, T. II. Tournnai, Desclée de Brouwer, 1959, p. 260.

Si se da en el hombre un tal conocimiento, éste no será otro que la síntesis de dos momentos que constituyen la vida espiritual del hombre: conocimiento y amor. El conocimiento por connaturalidad se muestra como simpatía que acerca afectivamente a un bien y nos permite abrírnos y adentrarnos en la riqueza y profundidad de la realidad personal.

En cada experiencia humana se opera un movimiento de unificación que parte de la tensión unidad-alteridad. Hay categorías del si mismo y categorías de la alteridad. Los dos grupos de categorías están unidos por una dialéctica. La antropología si no puede acercarse a lo concreto, desde la presencia de ambas categorías, seguirá siendo muy precaria, será una ciencia más del hombre que dirá muy poco sobre lo que nos interesa.

Ella como tensión propia de la realidad humana es estructuradora de sentido, el que consiste en asimilar una exterioridad que nos diversifica y una interioridad que nos unifica. Aceptarse diferente es aceptar una cierta autonomía necesaria a todo hombre.

El hombre en cuanto ser libre, tanto puede afirmar como negar, decir sí como no. En uno y otro caso hay una referencia al principio de unificación que es el ser mismo. Su acción le afirma y unifica a pesar de tener que encontrarse con la materia que es principio de diversificación. La acción puede ayudarnos a explicitar la unidad haciendo disminuir la innecesaria diversificación. El obrar une y por tanto humaniza ya que la humanización del hombre se encuentra en la armonía e integración entre lo interno y lo extraño, lo concreto y lo abstracto. La persona es única y una³⁵.

* * *

El hombre moderno no logra sentirse ya “en casa” ni en la sociedad, ni en el cosmos, ni, en último término, consigo mismo. En la in-sistencia cobra sentido el telos humano, que no es parte del subjetivismo post moderno. La afirmación del propio yo no es subjetivismo, el que, al encerrar al sujeto en sí mismo, implicaría pérdida de sentido del logos y pérdida ontológica.

La subjetivación es la instalación de cada sujeto en si mismo como fundamento ex-sistencial. Desde su propia ex-sistencia que es in-sistencia en la afirmación de su ser y de un ser que tiene sentido existencial metafísico y antropológico, se abre a toda forma de conocimiento y acción así como a toda realidad. Allí se funda una moral de actitud, asumida desde una perspectiva onto-ética³⁶.

³⁵ Arnaíz, *op. cit.* p 285.

³⁶ La moral, considerada como vivencia de autonomía, adquiere sentido más pleno si se afirma en la realidad interior del sujeto, lo que no significa avanzar por el camino del relativismo moral, como tampoco del relativismo gnoseológico. Sin embargo, permite avanzar por sobre una moral meramente heterónoma.

Con ello la persona humana, afirmada en si misma, aparece como proyecto ex-sistencial abierto, primeramente, a la realidad individual y definitivamente a la alteridad inmediato-social y al Otro absoluto en cuya relación se sub-sume lo íntimo y lo lejano, lo inmanente y lo trascendente en el Diálogo del Amor.

Endereço do Autor:
Casilla 222
Puerto Montt — Chile
e-mail: cirosan@telsur.cl