

## Cristianismo y Persona

Jordi Girau Reverter

### I. Introducción

Hasta donde nos es dado conocer las culturas y religiones antiguas tuvieron una noción más o menos personal de la divinidad. Fueron muchas veces politeístas y generalmente enoteístas, sus olímpos, sus cielos, tierras y mares, y también sus infiernos, estuvieron poblados de seres a veces muy desdibujados, otras veces zoomorfos o antropomorfos. Las *Teogonías* de Hesíodo nos ofrecen el caso griego, y hoy en día disponemos de inmensas enciclopedias de Historia de las Religiones para ese mismo caso y todos los demás. Ante todo, se trata de dioses con quienes se entra en relación mediante el culto, los sacrificios y la oración, y de quienes se esperan ayudas y beneficios, o se temen maldiciones o castigos. Es lo que en Fenomenología llaman el objeto religioso.

También estas culturas y religiones tenían cierta imagen del hombre como ser de la naturaleza pero distinto de ella, dotado de algo especial, ya se llame “ka”, como entre los egipcios (*Libro de los muertos*), o “psije” (alma) que nos hace ser hombres en este mundo y que, de alguna forma, permanece tras la muerte en una errante y lábil existencia en el averno, o en cualquier otro lugar inferior y sombrío. Así lo vemos reflejado en la literatura heroica de Homero. Esto es, en general, lo que las Ciencias del Hecho Religioso han podido rastrear y lo que la Fenomenología ha llamado el sujeto religioso: el hombre, ese ser tan singular que cree en la divinidad y se expresa mediante el culto y la oración.

La *Biblia*, por su parte, nos ofrece un caso excepcional. Atestigua la fe de un pequeño pueblo en un Dios inabarcable, grande, santo, personal y libre, que le ha elegido y ha hecho Alianza con él. Este

Dios de nombre sacratísimo que no debe pronunciarse en vano, es el señor de la historia y el esposo de Israel, en diálogo incesante con el pueblo como tal y también con sus miembros, tanto los más relevantes –Abraham y los patriarcas, Moisés, los profetas, los reyes, los sacerdotes– como la gente sencilla, los pobres del “resto de Israel”. A última hora, en diálogo salvífico con cada uno de los hombres, creados “a su imagen y semejanza”, que progresivamente se verán insertos en la portentosa historia de salvación universal que culmina en Cristo y que a los hombres todos nos pone en relaciones personales de conocimiento y amor con la Santísima Trinidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. O, por lo menos, nos destina a esas relaciones. Todo esto lo sabemos gracias a la revelación judeocristiana y a la Teología.

## II. La persona en la Filosofía Griega

Cuando, allá por el siglo VI antes de Cristo, los griegos empezaron a dar el “paso del mito al logos”, comenzó la tematización, la conceptualización racional de todas estas realidades, pero muy progresiva, lenta e imperfectamente. Como es sabido, los primeros escauceos de la filosofía en Jonia se dirigieron a la naturaleza (*physis*), buscando su principio unificador (*arjê*). Los pitagóricos afirmaron la sustancialidad-inmortalidad del alma y su transmigración (*metempsychosis*) por influjo de la religión órfica, y buscaron su purificación mediante la ascesis, el saber, la música y la matemática, y la vida comunitaria.

El noble efesino Heráclito (s. -V), enigmático filósofo del fluir universal, habló de un Logos, al que metafóricamente llama fuego. Un fuego que, como una divinidad, mueve y ordena el mundo entero, y de una chispa de ese mismo Logos que ha prendido en el hombre y que es su alma. Bellísimamente escribió: “Por mucho que viajes, aunque recorras todos los caminos del mundo, nunca abarcarás los confines del alma: tan profundo es su Logos.” A Heráclito se suele contraponer la figura del filósofo del ser, Parménides de Elea, del siglo -IV. En su ciudad ya había despuntado la primera crítica del antropomorfismo religioso, de la mano de Jenófanes; pero Parménides fue el primero en reclamar los derechos de la razón humana a la hora de pensar el ser en su totalidad. Ella dicta su primer principio filosófico: “el ser es y el no ser no es”; y éste es el inapelable camino de la ciencia verdadera (episteme) que nos libra de las apariencias y de la ignorancia

(doxa). Difícilmente escaparía de las redes del materialismo tal modo de pensar, como tampoco el de su contrincante se libra de las del panteísmo.

Las cosas mejoraron con Anaxágoras de Clazomene (Asia Menor; s. -IV), el primer filósofo ateniense y maestro de Pericles, quien para explicar el ordenado movimiento del cosmos material nos propone la existencia de un *Nous*, una mente inmaterial que todo lo rige, siendo ella misma distinta (“separada”, solían decir los griegos) de todo lo movido.

Algo más tarde los sofistas, volviendo su atención desde la naturaleza al sujeto humano, a su actividad intelectual y a su vida cultural y social, adoptaron una postura antropocéntrica de la que el célebre aforismo de Protágoras es paradigma inolvidable: “El hombre es la medida de todas las cosas”. De ahí una dura crítica de lo religioso, de lo institucional, cuando no la audaz propuesta de manipularlo al servicio de los propios intereses.

Frente a ellos se alzó la noble figura de Sócrates, el “sofista bueno”, que se propuso la salvación del alma inmortal por el cultivo de la virtud ajustada a la verdad. Su discípulo el ateniense Aristocles, más conocido por su apodo Platón, hondamente influido por el testimonio moral y la trágica muerte del maestro, en el marco de una ontología pretendidamente monista-espiritualista que, en definitiva, se resuelve en dualismo, presentó a la divinidad como Bien ideal al que todos los bienes imitan y del que todos participan, y al hombre como un alma inmortal (*Fedón*), ciudadana del mundo inmaterial de las formas (*Fedro*) que, accidentalmente caída en lo mundano-material, pugna por librarse de ello mediante el saber y la virtud. Este idealismo de tan buenos propósitos encalla, sin embargo, en el dualismo, el prejuicio de maldad arrojado sobre lo corporal y en el totalitarismo del proyecto político de la *República*, que incluye y justifica el clasismo social y la esclavitud.

El mejor filósofo griego, Aristóteles, discípulo tan sincero como crítico de Platón, se impuso un nuevo método de filosofía para corregir los defectos del sistema surgido de la dialéctica de su maestro. Era necesario retornar a la realidad sensible de las sustancias, y controlar el valor de nuestros conceptos universales para no incurrir en un esencialismo que atribuya indiscriminada y arbitrariamente realidad ontológica a todas nuestras ideas.

Su *Filosofía Primera* o *Sabiduría* le permite pensar todo lo real, también lo invisible, en su verdadera entidad y sin confundirlo con nuestros pensamientos. Así alcanza a concebir intelectualmente a Dios como “*Nóesis noeseos*” (el pensamiento que se piensa a sí mismo), cumbre del ser y del humano pensar teórico. Este ser en acto perfectísimo, totalmente intelectual, que tiene como objeto de su pensar su propio ser, ignora, sin embargo, todo lo demás. No mantiene relación alguna con un mundo eterno e incausado. Su influjo se limita a “mover como lo amado”, por atracción. Es un ser ontológicamente personal, pero, a la vez, permanece prisionero de su propio solipsismo.

Si los méritos del Estagirita son grandes en metafísica no son menores en antropología. En su imprescindible tratado *Sobre el alma*, tras recorrer los grados de vida vegetal y animal, atribuyéndoles sus respectivas causas proporcionadas (el alma vegetativa y la sensitiva), busca la causa de la vida intelectual y libre del hombre, y la denomina “alma racional”. Un alma dotada de Nous, facultad dianoética (cognoscitiva), que, en continuidad con los niveles inferiores pero sin confundirse con ninguno de ellos, hace posible la vida humana en el terreno teórico y en el práctico, así como en el de nuestras relaciones sociales y artefactos culturales y técnicos. De dicho Nous, que incluye lo pasivo (*pathetikós*) y lo activo (*poietikós*), afirma que es “inmortal y divino”, aunque en otros pasajes de sus obras restringe la inmortalidad al entendimiento agente y aún muestra dudas acerca de la inmortalidad individual. Así alcanzó, por lo menos, a corregir el dualismo platónico y a pensar la unidad del “animal racional” con la ayuda de su esquema ontológico aplicable a todas las sustancias mundanas: el hilemorfismo. Cada ser humano es una única sustancia naturalmente compuesta de materia y forma: el cuerpo y el alma. Está abierto a conocer y a amar todo, es libre y se relaciona con todos, también con Dios. Pero veamos en qué manera.

En sistemática coherencia con esta metafísica y antropología, la *Ética* aristotélica se centra en el Bien, en la felicidad del hombre, en la virtud propia de la naturaleza humana en cuanto tal, que incluye expresamente la relación interpersonal que es la amistad, y, en el cúlmen de la actividad más propiamente humana, la contemplación de Dios (*Ética a Eudemo y a Nicómaco*). Recordemos que el “animal naturalmente político” se realiza gracias a la familia, al “*demos*” (grupo más amplio

que podría corresponder al clan, al pueblo y al barrio urbano), y a la ciudad-estado. Este bien incluye ordenadamente riquezas y placeres, exige la educación y se desarrolla en un currículum ciudadano de guerrero, magistrado y sacerdote (*Política*). Pero no olvidemos que el Dios aristotélico no conoce nada salvo a sí mismo, con lo que ni conoce al hombre ni provee a su favor, y que su concepción social tampoco excluye la esclavitud.

En el pensamiento helenístico posterior, fruto de la explosiva expansión de horizontes surgida de las conquistas de Alejandro Magno, van imponiéndose el escepticismo teorético, el enciclopedismo científico, una incipiente filosofía de la religión y de la cultura más bien crítica y de escasa base metafísica, y el desarrollo historicista de las grandes escuelas clásicas. Los estoicos degeneraron en una teoría del conocimiento sensista, a la vez que reviven viejas y superadas teorías como la de las ideas innatas y cierto racionalismo, con el consiguiente empobrecimiento de su concepción metafísica acerca de Dios y del hombre. Sin embargo, desarrollan una noble visión ético-religiosa que, junto a la “recta ratio”, incorpora la noción de providencia (Séneca, Epícteto, Marco Aurelio) y un cosmopolitismo que llegará a socavar la esclavitud. Algo semejante sucedió con los epicúreos, cuya ética del placer no era tan burda como podría parecer a primera vista. Menos heroica que la estoica, no puede negarse que su ética era también humanista. Estas escuelas morales desarrollaron aspectos éticos y religiosos que acaso entrevieron como precontenidos en Platón y Aristóteles, pero en detrimento de la metafísica que los debía fundar.

El canto del cisne de la filosofía helenística es el neoplatonismo. En dicho grandioso sistema de pensamiento el esfuerzo por unir lo mejor del platonismo y del aristotelismo con las aportaciones humanistas de su tiempo, condujo a concebir al hombre como un alma espiritual arrebatada por el fuego del amor que tiende a purificarse y liberarse de lo material, cuerpo incluido, y a ascender por la iluminación, para llegar finalmente a fundirse místicamente con lo Uno, la divinidad. Su noción de lo Uno, fuente universal del ser, la verdad y el amor, es, sin embargo, clamorosamente impersonal: todo lo que dimana de esa fuente procede de ella de manera necesaria, sin ninguna decisión creadora ni libertad. El regreso al Primer Principio es igualmente necesario y, por tanto, impersonal a fin de cuentas.

Echando la vista atrás observamos que si bien la filosofía clásica había obtenido los mimbres del personalismo, jamás alcanzó a formar con ellos el deseable cesto. Ni remotamente. Alcanzaron a concebir la intelectualidad y libertad del hombre y de Dios, tuvieron en ocasiones la corporalidad esencial del hombre y la trascendencia y bondad de Dios, pero no llegaron a encajarlas, a relacionarlas como es debido. Y es que, para ello, era menester lo que los griegos y latinos nunca tuvieron completamente: la idea cristiana de persona.

### III. El personalismo de la Filosofía Cristiana

Huelga decir que el cristianismo no es una filosofía. Los apóstoles no recibieron de Jesucristo la misión de enseñar un sistema de pensamiento como tal, sino la de comunicar una vida nueva y eterna, participación en la vida divina, que en el hombre se convierte en fe, esperanza y amor. Pero el cumplimiento de dicha misión, la evangelización de la humanidad “empezando por Jerusalén... y hasta los confines del mundo”, les llevó necesariamente a adoptar el lenguaje y la cultura de los destinatarios de la misma. Eso acarrecaba asumir una realidad humana en la que la filosofía ya había adquirido carta de ciudadanía. Y no digamos ante los ataques recibidos de judíos y paganos: para los apologistas fue una defensa legítima blandir las armas que, por así decirlo, encontraron esparcidas en el campo de batalla. Análogamente a como el Verbo se hizo carne en Cristo, el cristianismo se hizo cultura. Y así hasta el fin de los tiempos.

Pensar la fe, tratar de entenderla, es una necesidad humana natural y perfectamente correcta. Tanto como la pregunta de la Primera Creyente: “¿Cómo será esto, pues yo no conozco varón?” De entenderla surge formularla, precisamente para poder vivirla y transmitirla, como en los narrativos discursos kerigmáticos de los *Hechos de los Apóstoles*, y para profesarla, como en los sucesivos símbolos, empezando por los que aparecen en las cartas de San Pablo. Las ciencias bíblicas, la historia de la Iglesia y la de los dogmas lo testifican.

La necesidad de expresar el misterio de Cristo y de la Santísima Trinidad exigió a los hagiógrafos inspirados y a las primeras generaciones de cristianos el uso de la lengua griega de la que ya formaban parte términos de carga filosófica más o menos definida como, entre

otros, “*physis*” (naturaleza), “*ousía*” (esencia) e “*hypóstasis*” (sustancia, y en ocasiones “persona”). De ahí que los cuatro primeros concilios ecuménicos echaran mano de ellos. El caso del término ‘persona’ es especial. Los filólogos e historiadores de la teología suelen decirnos que la palabra griega “*prósopon*” significó originariamente la máscara usada por los actores en el teatro, con la doble finalidad de hacer resonar la voz y de identificar al personaje. Ambos sentidos parecen acumularse más tarde en la voz latina ‘persona’ que, de por sí, expresaba al portador de derechos y deberes, fuese un individuo o una persona moral o jurídica.

Los Padres, tanto latinos como griegos, muestran una firme recepción de la enseñanza bíblica sobre un Dios personal (más todavía: ¡Trino!) y del hombre como su interlocutor en la historia de la salvación. Esto es, para ellos, un presupuesto indiscutible que impregna toda su visión de la realidad y que no reclama ninguna demostración porque pertenece al contenido de la fe. También la praxis evangelizadora y pastoral de la Iglesia naciente lo presupone. Por mandato del Señor los apóstoles anuncian el evangelio y van formando comunidades, instituyen pastores (obispos, presbíteros y diáconos), ministros del culto y de la predicación, que ejercen la enseñanza y la incipiente teología; se practica la caridad y todo va progresivamente institucionalizándose. A ello se suma la iglesia doméstica fundamentada en el sacramento del matrimonio, el elocuente testimonio de los mártires, y, más tarde, la vida eremítica y monástica.

La comprensión eclesial del dogma de la creación experimenta ciertas dificultades iniciales, cuando todavía es concebida como emanación necesaria por Orígenes (S. III), bajo el poderoso influjo de la filosofía neoplatónica –prácticamente la única disponible–, hasta que San Gregorio Niseno, en el siglo IV, la afirma como acción libre por parte de Dios.

El caso de san Agustín es paradigmático. Sus *Confesiones*, de carácter autobiográfico y glorificador del Dios que le ha salvado, rebosan personalismo. El hombre busca la verdad, que es Dios, y, merced a su graciosa iluminación, la encuentra. Su contemplación es beatificante. Con su luz Dios comunica certeza y un sinfín de contenidos al afán humano de verdad. El Dios de Agustín es creador y contiene en su

Verbo eterno las ideas ejemplares, verdad ontológica, que plasma libremente y por amor en todas sus obras. Conoce todo en sí mismo y a todo provee, incluso a los actos de la libertad creada. La teología de la gracia permite al de Hipona entender dicho conocimiento no como una amenaza para la libertad humana sino como su salvación.

En la antropología de san Agustín se percibe todavía la lucha entre los moldes de la filosofía platónica y el dogma cristiano que dichos moldes están destinados a contener. Paso a paso, el vino nuevo irá transformando los viejos odres. El hombre es pensado como la cumbre de la creación visible. Está formado por un cuerpo y un alma racional, ciertamente inmortal, aunque el hiponense todavía se exprese a veces diciendo que es un alma que se sirve de un cuerpo. Tal inmortalidad, aunque es firmemente creída, también puede ser filosóficamente demostrada: reactualizando los argumentos del *Fedón* o con el argumento psicológico del deseo de felicidad. La vida humana está toda marcada por un deseo de felicidad que sólo se sacia en Dios, un dinamismo humano-divino siempre sostenido por la gracia de Cristo. La condición de criaturas libres nos abre a acogerla y nos inclina hacia Dios, aunque también acarrea la triste posibilidad de frustrarla. La dimensión social e histórica del ser humano encontró su expresión agustiniana en la *Ciudad de Dios*.

Las posibilidades de la filosofía neoplatónica al servicio del pensamiento cristiano quedan manifiestas en san Agustín. Anteriormente en Orígenes y más tarde en el Pseudodionisio, se evidencian sus limitaciones. Este enigmático autor del siglo V es dudoso en su visión de la Trinidad y escaso en la de la Encarnación.

En este proceso de comprensión del personalismo cristiano merece especial mención “el último romano”, Boecio (S. VI), de azarosa biografía, quien gracias a su incorporación de elementos aristotélicos y estoicos, transmitió a la posteridad un tesoro de verdades generalmente poco explotado, aplicó (no siempre con fortuna) la terminología aristotélica al tratamiento de problemas dogmáticos y, finalmente, nos legó la célebre definición de persona como “*naturae rationalis individua substantia*”.

Los sucesivos avatares del pensamiento medieval, en el renacimiento carolingio por ejemplo, no variaron sustancialmente la situación heredada

de san Agustín: una aplicación creyente del neoplatonismo para pensar la personalidad de Dios y del hombre, más presupuesta que investigada. Juan Escoto Eriúgena (S. IX), de más claro platonismo que cristianismo, nos ayuda a caer en la cuenta de este fenómeno: La tendencia platónica a atribuir realidad ontológica a todas nuestras ideas y su escaso sentido crítico inclinado al fideísmo, le conducen a postular más que a investigar el estatuto ontológico de la persona. Esto se manifiesta todavía más en su llamativa reedición de la protología origeniana y de su escatología, *apokatástasis* incluida. Según él, los hombres regresan a Dios espiritualizados, descorporalizados, y todas las sustancias espirituales, también las moralmente perversas, retornan al fin último al verse privadas del uso desviado de su mala voluntad. A fin de cuentas: la eliminación de la corporalidad humana y de la libertad de las sustancias espirituales es, en opinión del autor, “non ita non sint, sed ut melius sint”. O, dicho de otro modo: es mejor para el hombre perder la corporalidad y para cualquier sustancia espiritual perder la libertad. De esta manera el platonismo mostraba su incapacidad para pensar los seres personales. Este es el fruto de una hermenéutica idealista, no controlada por la realidad.

Lo mismo podríamos decir a propósito del problema de los universales, admirablemente estudiado por Gilson. No entramos en detalles por mor de la brevedad. Baste recordar que los bandazos entre los ultrarrealistas, que “filosofaban como lógicos”, y nominalistas, alérgicos a la metafísica, no hallaron solución hasta la plena recepción del aristotelismo. San Pedro Damiano (S. XII) bramó contra estos dialécticos restituyendo el lugar propio de la filosofía como “ancilla theologiae”, por escandaloso que resulte a los oídos modernos.

Las cosas siguen igual en san Anselmo, cuyo argumento del *Proslogio* (mal llamado “ontológico”) vuelve a evidenciar los insuperables defectos del platonismo. Lo mismo sucede en las contemporáneas escuelas humanista de Chartres y mística de san Víctor, hasta los albores del siglo XIII.

Hasta la recuperación occidental del aristotelismo, por obra de los filósofos árabes y judíos y de las traducciones del Filósofo en oriente y en los territorios fronterizos, no se hizo consistente la posibilidad de utilizar su hermenéutica para elaborar una sólida metafísica realista

que permita pensar adecuadamente el ser personal. Guillermo de Auvernia (S. XIII) es un buen testigo de esta progresiva incorporación de Aristóteles.

Ni siquiera Alejandro de Hales ni san Buenaventura (S. XIII), meritorios en otros aspectos, y a pesar de su parcial acogida de elementos del imparable aristotelismo, consiguen alcanzar una comprensión suficiente del ser personal debido a su lastre agustiniano, es decir, neoplatónico.

Una comprensión de este género no la hallamos hasta llegar a santo Tomás de Aquino. Instigado por el proyecto albertino de “*facere Aristoteles intelligibile ad latinos*”, el Aquinate logró encajar el personalismo cristiano en una metafísica realista y explicitar sus consecuencias. Según él la personalidad de Dios, la de los ángeles y la de los hombres responde siempre a la definición boeciana de “*rationalis naturae individua substantia*”, reinterpretando extensivamente el “*rationalis*” como “*intellectualis*” para poner de relieve que lo esencial de la persona es su capacidad de conocer la verdad del ser, sea cual sea el modo (divino, angélico o humano) de dicho conocimiento. Esta capacidad esencialmente inmaterial (‘espiritual’, solemos decir), acarrea la de amar el bien, dada la convertibilidad trascendental de ambos.

El discurso tomasiano sobre la personalidad de Dios puede distinguirse en dos niveles: el teológico y el filosófico. La teología nos permite decir que Dios es, en sí mismo, Trinidad de personas que comunican (no comparten) una sola sustancia y esencia divina: el Padre engendrando, el Hijo siendo engendrado por vía de conocimiento, y el Espíritu siendo coespíritu por el Padre y el Hijo por vía de amor. Tomás es aquí heredero de la teología agustiniana del *De Trinitate*, cuyo analogado más conocido para nosotros es nuestra propia psicología: yo me conozco, tengo una imagen inteligible, un verbo mental, de mí mismo, y amo conocerme. El misterio de la Trinidad, sin embargo, añade la diferencia de que lo que en el hombre son actos de una sustancia y no personas subsistentes, en Dios son tres personas distintas. Lo único distinto en el seno de la simplicidad divina son las relaciones entre las personas; pero las relaciones siempre exigen términos de relación, de modo que, contra todo modalismo, debe decirse que hay Uno que se conoce (el Padre), Otro que es conocido (el Hijo) y Un Tercero

que es espirado por amor (el Espíritu), y que las tres Personas son un mismo y único Dios. Esta Trinidad inmanente actúa hacia fuera creando, redimiendo y santificando al mundo (y al hombre) por el Hijo Encarnado y la gracia del Espíritu Santo, a través de la Iglesia y de sus sacramentos, y de esta manera nos lleva a la consumación.

La filosofía de Tomás hereda la gran intuición aristotélica del acto puro y perfectísimo, pensamiento que se piensa a sí mismo, le añade la tradición agustiniana de que ése es el Bien infinito, y de que precontiene en su mente toda la verdad y bondad que sus criaturas imitan y participan, pero las contiene por vía de simplicidad. Es el creador que libremente ha dado participación en su ser a múltiples modos de ser (esencias) posibles, y tales son sus criaturas. Es sabio, bondadoso y providente en relación con todo lo que ha creado, especialmente con el hombre. Es un ser personal. Si el conocimiento teológico de la santísima Trinidad no se lo prohibiera, la filosofía cristiana de Tomás diría: es una Persona.

El hombre, por fin, es, por la sabia y bondadosa creación de Dios, una única sustancia compuesta de cuerpo y alma como coprincipios de su ser. El alma es el principio vital racional, voluntario y libre, que comunica a la materia (primera o segunda) el acto de ser por ella recibido del Creador, convirtiéndola en cuerpo humano. El hombre, corporalidad incluida, es persona, no sólo su alma inmortal. Este hombre es capaz, en cierto modo (sensitivo, causal, racional: humano) de conocer todas las cosas, de alguna manera las ama todas sobre el trasfondo del amor necesario al Bien Infinito y, precisamente por eso, es libre. Mantiene relaciones de conocimiento y de amor con todos los seres personales: sus semejantes, las sustancias separadas o ángeles (*De substantiis separatis*) y, a última hora, Dios. En virtud de estas relaciones se constituye naturalmente en sociedad y genera la ciencia, las artes y toda la cultura. Para su actuar goza, como todas las causas segundas, del concurso del Creador, de una providencia especialísima (*Compendium theologiae*) que no rivaliza con su libertad sino que la hace posible porque la conduce, por la gracia y las virtudes, al fin último, a la beatitud de la contemplación de Dios.

Es cierto que nuestra sensibilidad contemporánea echa de menos en la magna construcción del personalismo tomasiano las dimensiones

relacionales, vitales e históricas que actualmente solemos valorar como esenciales para hablar de la persona (Mounier). Pero he de declarar que lo relacional y lo vital están no sólo suficientemente esbozados en santo Tomás sino que se hallan ontológicamente sustanciados por el personalismo tomista, trascendente, creacional, y quedarían infundados sin una metafísica de la persona como la de Tomás. Acerca de lo histórico, acepto la objeción, con tal de que se reconozca que es igualmente extensible a todos los pensadores de su época, hasta llegar al historicismo (Dilthey), y que en el pensamiento de Tomás dicha realidad se encuentra subsumida bajo las categorías filosófico-teológicas de “vida humana” y de “gobierno providencial”.

#### IV. Conclusiones

La Filosofía no logró por sí misma pensar adecuadamente el ser personal. Lo hemos visto en el caso greco-latino, el único en la historia en que, por razones cronológicamente obvias, la filosofía se desarrolló sin influjo del cristianismo. Se aproximó, lo barruntó, pero cuando acertaba en un aspecto fallaba en otro.

La filosofía cristiana, la que se hizo bajo el influjo explícito de la revelación culminada en Cristo por su Espíritu, avanzó progresivamente hacia una verdadera comprensión humana de lo personal, y la obtuvo, en la medida de lo posible, merced a la fe, a la asunción de la tradición griega y, especialmente, del pensamiento aristotélico operada por santo Tomás de Aquino.

Aunque el límite temporal impuesto a esta conferencia nos ha impedido tratarlo, añadamos esta última consideración. Es del dominio de todos los que han estudiado nuestro asunto en la modernidad y en nuestros días: La verdadera concepción de la persona ha ido desvaneciéndose con la secularización-des cristianización de la cultura y de la filosofía. Quedan restos desarticulados, contradictorios: “ideas cristianas que se han vuelto locas”, al decir de Chesterton. Prueba de ello, a mi juicio irrefutable, es el hecho bochornoso de que nuestra sociedad, tan ufana de haber eliminado la esclavitud, acepte hoy y pretenda justificar, entre imperturbable y enloquecida, el horror del aborto.

DR. JORDI GIRAU REVERTER  
*Facultad de Filosofía San Dámaso (Madrid)*