

LA FUNDAMENTACIÓN DEL CONCEPTO DE «PERSONA» EN H.U. VON BALTHASAR

ELLERO BABINI

¿Qué tipo de fundamentación tiene el concepto de «persona»: filosófica o teológica? A esta cuestión clásica y hoy nuevamente actual, ha dado una interesante y singular respuesta aquél que es unánimemente reconocido como uno de los más grandes teólogos y filósofos cristianos de nuestro siglo: Hans Urs von Balthasar.

Consideramos importante, por tanto, presentar un breve análisis de su argumentación, subrayando entre su vastísima producción aquellos pasajes en los cuales ha afrontado esta cuestión.

La primera ocasión en la que Balthasar ha tratado este problema se remonta a 1965: un artículo aparecido en la revista *Concilium*, con el título «Gott begegnen in der heutigen Welt» (Encontrar a Dios en el mundo actual). El ensayo se encuentra también después en el volumen *Spiritus creator* (vol. tercero de los *Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln 1967).

La respuesta que Balthasar da a nuestra cuestión emerge aquí de manera clara: el fundamento del concepto de persona no puede ser filosófico, sino solamente teológico. La filosofía encuentra justamente en la pregunta sobre qué sea la persona su confín intraspasable. «¿Dónde está la distinción de los individuos?» se pregunta Balthasar. *Ratione materiae* es la respuesta clásica. Pero con esto no está planteada todavía «la cuestión más difícil: ¿dónde está la distinción y la contraposición de los sujetos?. Precisamente aquí se encuentra el límite de toda filosofía. Por ésta, un yo puede distinguirse sólo “accidentalmente” de otro. Por eso, la filosofía continua hablando sólo del “yo”, del “sujeto”, de la “conciencia” en general, y hasta el final elude el problema de cómo sea posible que la conciencia de un yo encuentre “otra” conciencia de un yo» (*Spiritus creator*, p. 262).

Lo que la filosofía puede hacer es solamente delinear una antropología general, junto a una psicología general, una sociología general, etc... Pero el hecho de que la persona pueda tener un valor eterno

e insustituible «no se puede sostener con una fundamentación filosófica ni en la filosofía precristiana ni en el idealismo post-cristiano, y todavía menos en el materialismo y en el evolucionismo biológico. Eso que no es yo, es no-yo, que está proyectado en vista del yo y superado por él» (Ibid., p. 263).

Contrariamente y por su parte, la Revelación cristiana empieza y termina repitiendo que el Dios infinito ama infinitamente al hombre singular, y lo demuestra con los hechos, sobre todo desde el momento en que Dios, hecho hombre, muere en la cruz para redimir a cada «tú» humano. He aquí que «quien sea “yo” no se me es dado a conocer por un universal *gnothi sautòn* y *noverim me*, sino precisamente por la repercusión del acto de Cristo, que me dice de una vez dos cosas: cómo soy yo digno de Dios y cuánto me he perdido de Él» (Ibid.).

He aquí la conclusión que extrae Balthasar: «Mi “yo” es por tanto el “tú” de Dios, y puede ser un “yo” sólo porque Dios quiere hacerse un “tú” para mí» (Ibid.).

Esta solución había sido preparada e introducida en aquellos mismos años con la obra programática *Glaubhaft ist nur die Liebe* (1963) (trad. italiana, *Solo l'amore è credibile*, Torino 1965), que presentando el cristianismo como un personalismo fundado sobre el amor (el amor como expresión de la esencia de Dios y también del hombre) allanaba el camino a la gran «Estética teológica» balthasariana: «Herrlicht keit».

* * *

En 1971 estas ideas fueron retomadas en los capítulos iniciales de los *Punti fermi* (*Klarstellungen*, Herder, Freiburg 1971), en particular en el capítulo «El Dios personal» (p. 63-74 de la edición italiana: *Punti fermi*, Rusconi, Milano 1972). Pero ha sido después sobre todo en la *Teodrammatica* (el primero de los cinco monumentales volúmenes que componen esta obra maestra es de 1973) cuando Balthasar ha desarrollado y ha profundizado definitivamente en ésta su concepción de fondo sacando también todas las consecuencias de la fundamentación teológica de la «persona» humana.

Antes de poder hablar de persona en sentido propio, recuerda Balthasar, existe el concepto de «individuo» dentro de una especie natural (considerando el reino animal en su totalidad; recordemos que Aristóteles describía al hombre como animal racional, o político: *zòon politikòn*).

Respecto al ser humano más precisamente, existe para Balthasar el concepto de «sujeto espiritual» (*Geistsubjekt*).

Todos los seres vivos muestran la enigmática característica de participar de una naturaleza o especie idéntica en todos los individuos, los cuales sin embargo la poseen de manera siempre única e incommunicable. Cada uno, aun formando parte de una común especie, tiene un incommunicable «ser para sí», que es suyo, y que excluye a todos los demás. En lo que respecta al hombre vemos la inclusión de todos los sujetos espirituales (los «Geistsubjekt») en la común naturaleza humana, la cual a su vez existe sólo en individuos singulares que se excluyen recíprocamente.

Esta universal paradoja de contemporánea inclusión-exclusión se puede también ver emblemáticamente a partir del término que Balthasar utiliza para expresar el modo en el que el individuo posee la especie común: «Je-meinigkeit»¹, apropiación «respectivamente mía»: es decir universal, común a todos, pero distinta para cada caso singular, inconfundible, única.

Ahora, respecto al ser humano más directamente, dentro de este contexto de diferencia entre individuo y especie (eco de aquella clásica «diferencia ontológica» entre ser y ente que Balthasar ha retomado y profundizado en otras ocasiones), podemos advertir que el hombre sabe que es un sujeto espiritual, pero no es capaz de llegar a saber «quién» es cualitativamente.

El sujeto espiritual «sabe “que” es tal, y por tanto que es hombre de modo único e incommunicable. ¿Sabe con ello también “quién” es? Cabe decir: ¿en virtud de qué se distingue no sólo cuantitativamente sino cualitativamente, de todos los demás sujetos espirituales?» (*Theodramatik*, II, 2, p. 187).

Es decir, puede atribuirse una *haecceitas* cualitativa, pero no puede describirla positivamente. Puede sólo aproximarse a ella a través de dos trayectos: el primero es aquél de la acumulación progresiva de señales empíricas (forma, figura, parentesco, nombre propio, lugar y fecha de nacimiento, etc.) que son propios de él como singular y circundan así su individualidad. Aun así él no aparece todavía definido en sentido estricto, sino solamente bosquejado, esbozado, como observa Balthasar retomando las intuiciones de Mario Vittorino, Casiodoro y Alberto Magno.

El segundo trayecto es el de la relación interpersonal, señaladamente la que se da entre la madre y el niño: cuando éste se oye llamar por la madre «¡tesoro mío!», se despierta en él la conciencia no sólo de su dignidad sino también de su unicidad.

1. Cfr. *Theodramatik*, II, 2, p. 187. Al respecto ver también *Verbum Caro*, p. 63; *Wahrheit der Welt*, p. 200ss.

Pero esto no es suficiente todavía para garantizarle una conciencia permanente de su cualitativa especificidad. Al fin y al cabo ningún hombre puede decir a otro quién es verdaderamente en sí mismo.

* * *

La más resuelta afirmación solamente lograría subrayar qué es él para aquél que lo estima o lo ama².

La única solución al problema se obtiene elevándolo a un nivel superior, es decir, pasando del ámbito filosófico al teológico. La individualización y la salvaguarda del «quién» sea propiamente el sujeto espiritual no puede llegar, afirma Balthasar, «a partir de la esfera del mundo impersonal (que solamente confiere señales empíricas) o de la esfera de la comunidad (donde uno no puede dar a otro más que incertidumbres, garantías precarias), sino únicamente a partir del sujeto absoluto, es decir, de Dios. Allí donde Dios le dice a un sujeto espiritual quién es él para Él, Dios verdadero que permanece eternamente, allí donde le dice al mismo tiempo para qué (wozu) existe él —confiriéndole así su misión autenticada por Dios—, allí se puede decir de un sujeto espiritual que es persona» (*Theodramatik*, II, 2, p. 189).

Más allá de toda señal empírica, que describe al sujeto espiritual sólo por aproximación, dentro de un género, «sólo a partir de Dios, dicho sujeto puede ser determinado y designado en su unicidad cualitativa y esta determinación expresa al mismo tiempo el “quién” y el “para qué”, el sentido, la tarea, la misión» (Ibid., p. 201)³.

Sólo Aquél que ha creado al hombre y le ha llamado, escogiéndole, elevándole a la comunión consigo, puede decirle quién es en realidad, habilitándole para ser su «partner» o más exactamente (como Balthasar se expresa en la *Teodrammatica*) «Mitspieler», co-actor del drama humano-divino universal.

A este respecto, notemos cómo justamente del ámbito del teatro, derivó, en el mundo greco-romano, el término «persona», que significaba originariamente máscara teatral. Pero al sentido actual del término se llegó, como especialmente ha documentado A. Grillmeier en sus estudios⁴, gracias al valioso e insustituible trabajo de reflexión teológica de los Padres de la Iglesia y de los primeros grandes Concilios, concretamente Nicea y Calcedonia.

2. Cfr. *Theodramatik*, II, 2, p. 188. Ver además *Wahrheit der Welt*, p. 233-246.

3. Ver también *Spiritus creator*, p. 274.

4. Cfr. A. GRILLMEIER, *Ermeneutica moderna e cristologia antica*, Queriniana, Brescia, 1973.

Así, Balthasar explícita el sentido de este proceso de profundización teórica, recorriendo el camino inverso. De la evidencia de la más profunda (y única posible) fundamentación teológica de la persona se pasa después a la descripción del hombre como actor, como protagonista del drama de la vida, y todavía más, como actor de la Alianza, del diálogo histórico-salvífico con Dios.

El hombre pasa así de ser sujeto espiritual a ser persona gracias a la llamada de Dios y a la recepción de la misión, de la tarea para la cual ha sido hecho. Sin embargo, el «Wer» y el «wozu», la definición y la destinación, sólo coinciden perfectamente en un único caso, que por este motivo se convierte en arquetípico: Jesucristo. Sólo Él se ha identificado plenamente a sí mismo con la misión recibida del Padre.⁵

En esta plena identidad de «wer» y «wozu» está la diferencia entre Jesús y los otros sujetos dotados de cualquier otro encargo personalizador, como por ejemplo los Profetas. «Él no es simplemente el canal de transmisión de un encargo divino, sino que habla como la personal Palabra de Dios. Pero en Cristo está para cada hombre la esperanza de no permanecer como un simple sujeto espiritual individual, sino de llegar a ser una persona a partir de Dios, con un encargo igualmente determinado en Cristo» (*Theodramatik*, II, 2, p. 202).

* * *

Quienquiera que junto a Jesús pretenda aún reivindicar la definición de «persona» puede apelar a este derecho «sólo a causa de su relación con Él y de su provenir de Él. No se puede hablar de identidad entre el yo y la misión, como existe en Jesús, en ninguna de estas otras personas; pero se puede ciertamente hablar de participación en su sujeto espiritual y en una parte o aspecto de su misión universal» (Ibid., II, 2, p. 190).

Dentro de la incomparable unicidad de Cristo, que es el único que representa plenamente a Dios y a su Reino en el mundo, hay espacio para otras análogas misiones personales (y personalizadoras), las cuales no constituyen, como en Cristo, una síntesis a priori con su persona, sino que «pueden llegar a ser sintetizadas, a posteriori, con las personas espirituales (Geistpersonen) creadas y elegidas; y pueden ser aceptadas y cumplidas por los pecadores —aunque sólo parcialmente— o rechazadas del todo» (Ibid.). Advirtamos cómo en este caso Balthasar usa el término «Geistperson», que está significativamente a medio camino entre «Geistsubjekt» y «Person».

5. Cfr. *Theodramatik*, II, 1, p. 13; II, 2, p. 47. 142ss. 190. 202.

Esta posibilidad, fundada en Cristo, de que un «Geistsubjekt» pueda por encima de su ámbito natural ser elevado a persona, presupone la base creatural en el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios.

Se trata por tanto de un proceso de personalización de naturaleza eminentemente teológica: en la medida en que los sujetos espirituales aceptan entrar (con su respuesta a la vocación divina) en el espacio de la persona irrepetible del Dios-hombre, son «personalizados» también ellos en sentido teológico; es decir, no sólo —en términos negativos— redimidos del pecado, sino «positivamente dotados de misiones (carismas), lo que les convierte —dentro de la misión originaria de Jesús— en personas cualitativamente determinadas, naturalmente en dependencia y en participación de la omnicomprensiva misión originaria (de Cristo) que es la única en ser idéntica con el yo enviado» (Ibid., II, 2, p. 212).

Todo esto, es decir, la necesidad de pasar del campo filosófico al campo más puramente teológico, no había sido comprendido ni realizado suficientemente, según Balthasar, ni por la Patrística ni por la Escolástica (y todavía menos por la Segunda Escolástica), puesto que «el material conceptual filosófico subyacente se movía exclusivamente en el marco del sujeto espiritual natural, entre naturaleza genérica (Artnatur) e individualidad. La Patrística no avanza más allá de la definición de persona (sin distinguirla del “m” sujeto espiritual) como lo “específico”, aquello que es “indivisible e incomunicable”, como aquello que existe por sí o está en sí» (Ibid., II, 2, p. 192). Respecto a este problema el juicio sobre la Escolástica es análogo: «las teorías (neo)escolásticas permanecen dentro del horizonte “Artnatur-Individuum”, y por ello no son capaces de introducir en su campo visual la diferencia cristológica entre sujeto espiritual humano y persona divina» (Ibid., p. 200). Sin embargo, podría haber una excepción en S. Buenaventura, en cuanto que Balthasar, en una nota más adelante, citando un estudio de Robert Rast, menciona el pasaje de 2 Sent d 3 p 1 q 3, por el cual y «según Buenaventura, el ser persona es una distinción esencial (y no simplemente un casual ser esto) de cada espíritu. Por encima de la individualidad, ser persona es la dignidad de la inmediata ordenación a Dios. Ser persona es algo de más que se añade al individuo; ser individuo determinado materialmente tiene una demasiada escasa integridad conceptual»⁶.

* * *

6. Cfr. *Ibid.*, II, 2, p. 456 nota 4.

El concepto de persona deriva, por tanto, de Cristo: Él es el caso único, singular y arquetípico, en el cual se da la identidad plena, la coincidencia de sujeto y misión. Los demás sujetos espirituales llegan a ser personas, de modo análogo a Él, en la positiva relación con su misión y su vocación divina, con su «Bestimmung». Obtienen una dignidad singular, superior a todo lo que es simplemente «individual», en la medida en que tras el sujeto espiritual que son, brilla una eterna decisión positiva, una aprobación, por parte de Dios.

