

tancia de los temas prometidos y en la continuidad en el tiempo futuro. Es preciso subrayar, además, la valiosa actualización conceptual y de orientaciones sobre cuestiones fundamentales en *medievalia* y en la bibliografía correspondiente que ofrecen las recensiones que coronan este volumen. Una nota final que tiene que ver con el agradecimiento que inspira esta obra en todos aquellos que, en este país y sus peculiares dificultades que afectan gravemente la vida científica y académica, podrán utilizar este libro con enorme provecho para el estudio personal y los cursos y seminarios de una historia de la filosofía *comprehensiva* y siempre actual.

Héctor Jorge Padrón

ROBERT SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, tr. y estudio preliminar de José Luis Del Barco, Pamplona, Eunsa, 2000, 236 pp.

Permitásenos exponer brevemente el importante estudio preliminar del Prof. Del Barco quien sobresale por su vocación de verdadero *servicio intelectual* ya que no sólo ha traducido sino que ha introducido entrañablemente esta obra tan valiosa de R. Spaemann. En efecto, explica Del Barco, que hacia el fin del milenio, más allá de su inocultable cansancio, el tema de la *persona* ha mantenido un interés vivo que se refleja en publicaciones recientes de la misma editorial que publica el libro que presentamos aquí: FALGUERAS, I. *Hombre y destino*, Pamplona, Eunsa, 1998; POLO, L. *Antropología trascendental*, I, Pamplona, 1999; ID. *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1999, 2ª. ed.

La realidad de la *persona humana* sigue siendo una fuente de asombro inacabable y, así también, de búsqueda incesante dentro de una profundidad que cabe iluminar siempre más y mejor. Más allá de las *declaraciones* de la postmodernidad en el sentido de que ha acontecido el fin de la historia, la perención de los grandes relatos, el agotamiento del sentido, ahí está la realidad del ser, del bien, de la belleza y de la *persona* en una invitación constante a ser pensados y vividos *renovadamente*.

Atentos a las características más importantes y vastamente conocidas del momento presente, se podría decir que la realidad de la *persona* urge una reflexión que acoja tanto su dignidad cuanto sus peligros y amenazas más serias. En efecto, hasta hace muy poco, decir *persona* era provocar en el oyente una actitud de *respeto, nomem dignitatis* (p. 11-12).

Ser *persona* era un *honor* que poseía el hombre, era también el *emblema* de ser hombre, la garantía de un *fuero intangible* contra la pretensión de toda violación posible. SPAEMANN, R. *Personen, Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" un "jemand"*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1996, p. 10, escribe: "El empeño intelectual en aclarar el concepto de *persona* parecía ser hasta ahora un interés más teórico-académico". Y en aquella situación evocada por el Prof. Spaemann *bastaba con la teoría*. Sólo era necesario *demostrar con razones propias de la teoría* por qué la *persona* era una realidad excelente e intangible cosa que, por otra parte, se reconocía espontáneamente en la *praxis*. Los filósofos, a través de la historia, coincidieron en juzgarla -con razón- como un ser que *trasciende* el mundo. Hoy, sin embargo, el estudio *teórico* de la *persona* resulta insuficiente. Sin duda, es preciso y todavía tiene sentido ahondar su estudio, perfeccionarlo, pero junto con este propósito, hoy la *persona* reclama una *reflexión práctica*. Hoy se ha llegado a afirmar que "[...] no todos los hombres, ni en todas las fases de su vida, ni en cual-

quier situación de conciencia, son personas" (*Ibid*). Todo ocurre *como si* el concepto de persona que antes aseguraba la naturaleza intangible del hombre, *ahora* fuera el medio para proceder a su derrumbe bajo la fuerza y el peso de *determinadas circunstancias*; en otros términos: el *renversement* del concepto de persona, contraponiendo en grupos antagónicos *hombres y personas*. De estos dos grupos desiguales por la cantidad y la cualidad, sólo las personas -se dice- serían *titulares de derechos*. Los *hombres*, en cambio, sin otro valor que el *biológico* aparecen en esta perspectiva, como *material biológico disponible*. Persona -*ahora*- es un nombre que señala la realidad de una multitud de peligros para el hombre: los dementes, los comatosos irreversibles persistentes, los deshauciados, los grandes inválidos, los idiotas, los no nacidos, para citar sólo algunos de los casos más notables. Así T. Engelhardt declara que no *se justifica* gastar dinero en niños con síndrome de Down, cuando la misma suma se podría invertir en salvar a especies en peligro de extinción. Peter Singer -un hombre delicado- sostiene que los animales tienen derechos superiores a los de los niños y que el infanticidio o el aborto no son crímenes, ya que estos seres humanos -que nos provocan una ternura irracional- todavía *no son personas*, en cuanto les falta la conciencia de su propio yo. Parfit llega a decir que un hombre dormido o aquel otro que ha experimentado un desmayo carece de conciencia y, entonces, del atributo que garantiza su ser persona. En consecuencia, aquel que impidiera -para siempre- que volviera a despertar no cometería crimen alguno. Según estos pensamientos que proceden de filósofos conocidos y respetados, *persona* -*ahora*- es nombre de *orfandad extrema*.

Surge entonces la pregunta inevitable: ¿qué hacer? Y las respuestas más diversas: resistir, no rendirse (H. Lübbe) cuando en la cultura contemporánea se pretende enfrentar de manera irreconciliable *personas y hombres*. Lübbe habla de *Verblüffungsresistenz*, resistencia

ante el estupor que provoca el actual ensalzar lo inicuo. Pero, esta *resistencia* no basta.

Elisabeth Anscombe -más decidida- declara que si alguien habla en voz alta de la persona, ella siente deseos de desenfundar una pistola. El nombre de persona es experimentado como una amenaza que merece la fuerza de las armas frente a un privilegio que unos tienen y "otros" no. Si sólo "algunos hombres" son realmente personas y, por tanto, poseen derechos inviolables y todos los demás son meros *especímenes biológicos* sin ningún valor ni dignidad específicos, ¿cuál es la garantía -en nuestros días- de seguir perteneciendo al número de las personas cuando se sigue siendo hombre, lo cual significa, inevitablemente, *infirmo*? En conclusión, cuando se trata de defender, como hombres, nuestra inclusión en el rango de personas, tampoco la *violencia* es suficiente, a pesar de la comprensible ira de Anscombe.

Recuperar la inteligencia perdida respecto de la realidad de la *persona* exige dos tareas: (1) pensar dicha realidad como ella lo exige a partir de su propia naturaleza, (2) empeñarse en su defensa cada vez que esto sea necesario. Spaemann, por su parte, lleva a cabo esto mismo, a través de lo que él denomina una *teoría práctica*.

En efecto, una teoría práctica es como una doble visión: la teoría que indaga y la práctica que cambia, a fin de recuperar la unidad perdida entre el hombre y la persona. La teoría tiene que hacer *ver claramente* su ser de excepción; con la práctica se *hace ver en los hechos* que *todo hombre inmediatamente es persona* sin que para esto deba cumplir con requisitos *extra*.

Un hombre puede perder muchos de los atributos que un día lo adornaron, la inteligencia, el valor, la belleza, la salud y la fuerza, ser una sombra de lo que fue; un hombre puede hundirse en el pozo más abyecto de las infamias y la vileza en el que puede arrojarse el

corazón humano; un hombre puede llegar a ser éticamente un residuo. Un hombre puede perder el habla, la conciencia, la autonomía de sus movimientos y aun el respeto de sí mismo por un tiempo o largamente, pero un hombre jamás dejará de ser un *quien*, una *persona*. Un hombre puede ser un genio o un infradotado, un *recordman* en algún deporte de competición para la sociedad de masas o un enfermo incurable, en todo caso será siempre una persona. No son esas cualidades, que tanto aprecia la sociedad del *tener*, las que lo hacen persona sino, antes bien, su naturaleza. Estos hombres, bajo determinados aspectos tendrán mucho, poco o nada, pero no son esas cantidades las que *cuentan* para definir su ser persona humana sino, ante todo, su naturaleza. Cada hombre es único, impar, es persona. "La persona es irreductible" (L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 92). El denominado "ser personal" es, en efecto, el ser de cada uno, de cada "quien". Ninguna persona puede ser "algo" de otro, quien, por su parte, es persona.

Una teoría práctica -tal como la propone Spaemann- no es ni una contradicción en los términos ni, tampoco, un capricho sino, más bien, la expresión de una necesidad: por un lado, la de cultivar la mirada de la cima y, por otro, poder iluminar la acción transformadora en la sima. La idea fundamental de Spaemann en la que se apoya su teoría de la persona cabe en dos palabras: *diferencia interna*. Ahora hay que mostrar en qué consiste esta expresión.

No se trata de un rasgo accidental, accesorio, prescindible sino, por lo contrario, cardinal y necesario para la definición de la persona. Escribe Spaemann: "Nadie es pura y simplemente lo que es" (*Personen...*, ed. cit. p. 21). "Quiénes somos no se identifica con lo que somos" (*Ibid.* p.19).

La *primera diferencia interna* constitutiva que marca un abismo entre el hombre y los demás seres del mundo es *el lenguaje*. El *substantivo* "persona" tiene un

sentido que depende del contexto. En general se usa para designar al hombre, en rigor a todo hombre. (*Ibid.* p. 13). Se dice habitualmente: "es una persona triste", o bien "es una persona sin entrañas", "hacer eso a una persona es tratarla como a un perro" y expresiones análogas. Otras veces la palabra "persona" se utiliza para nombrar al "personaje", o sea la "figura notable" por el valor de su ser o de sus obras en la ficción de las artes (literatura) o en la vida misma. Finalmente, también se usa la palabra persona con un uso *predicativo*: "A es persona", en este caso se trata de un *nomen dignitatis*, con este nombre se quiere indicar un valor que trasciende absolutamente el *mundo*.

Este empleo es manifiestamente *axiológico*. Persona no es expresión específica ni tampoco un predicado. Una *expresión específica* es la que corresponde a algo en su esencia a los fines de su identificación. El sustantivo persona, no sirve para esto.

Sea el caso de un naufrago que se agita en el mar y que es, felizmente, divisado por un marino, quien, a su vez, comunica "la novedad" al capitán para que ordene el salvataje. El marino en cuestión no dice: "es una persona" sino, simplemente, "hombre en el mar". Spaemann aclara esta experiencia: "es preciso saber de antemano si se trata de un hombre o de una lámpara para saber si es una persona" (*Ibid.* p. 14). "Persona" es un nombre que permite designar a alguien -irreductible a otra cosa que él mismo- que previamente ha sido identificado como un hombre.

El sustantivo "persona" tampoco es un predicado. Cuando llamamos persona a un ser particular de la especie humana, no le estamos atribuyendo alguna cualidad, como cuando decimos que es alto, moreno, o inteligente, porque ninguna de las cualidades que adornan al hombre se llaman "ser personal". Más bien ocurre lo contrario, es en virtud de ciertas cualidades y de ciertos rasgos que en su conjunto reciben el nombre de esencia humana, que decimos que ciertos seres son

“personas”.

¿Qué agrega a la esencia humana el ser “persona”? No le añade “algo” en el sentido de alguna cualidad suplementaria sino, más bien, le añade “ser alguien único”. Ser persona es realizar la *esencia común humana* de un modo absoluto y *radicalmente nuevo*, según la realidad de un *yo inaudito, insólito, irrepetible*. El ser del hombre y su *esencia* son cosas muy diferentes. He aquí la *diferencia interna*: “Persona sería alguien que es lo que es de otro modo a como las demás cosas y seres son lo que son” (*Ibid.* p.15). El hombre no sólo *vive* como lo hace el resto de los *vivientes*, en la satisfacción de los instintos que aseguran su supervivencia sino que, además, *conduce* su vida y esto, precisamente, lo obliga a *desdoblarse* en la vida que *dirige* y la vida *dirigida*. Los demás *vivientes* son *casos* de una *especie* que no significan otra cosa que *uno más* en una cantidad variable. Lo mismo puede pensarse de los seres inertes. “[...] el hombre no es un mero caso inmediato de su concepto específico” (*Ibid.* p.16). Con el hombre ocurre como con las “fechas”: se dan sólo una vez”. La experiencia de esta situación es la que hace posible que el hombre pueda decir: “yo” en cuanto “pronombre”. “Yo” significa “alguien” que dice “yo” al margen de cualidades, atributos, ornamentos, méritos, carácter. “Yo” nombra a quien pronuncia, más aún: a *quien se pronuncia*. Está claro que cuando “alguien” dice “yo”, éste no ignora que es un ser con cualidades y defectos, vicios y virtudes y que este ser es distinto al de los demás. Sé que tengo un “ser impar” respecto al de los demás y que, inmediatamente, no soy (todavía). No ser el que se es, aún, es una forma de declarar la existencia de la *diferencia interna*. “El hombre no es lo que es del mismo modo que las demás cosas con las que nos encontramos. Hablar de personas tiene que ver con este fenómeno” (*Ibid.* p.18).

La idea de la metamorfosis literaria es importante aquí para tratar de comprender la denominada *diferen-*

*cia interna*. En efecto, en las fábulas los hombres pueden convertirse *en cualquier cosa*. Sin embargo, en estas conversiones se destaca una realidad desnuda, constante, inalterable: la identidad personal. El mundo del teatro, manifiesta, de una manera igualmente estética, que el ser persona del hombre es completamente distinto de las cualidades de los personajes que ha encarnado o encarna en un momento determinado de la *acción dramática*. En la historia de la palabra *persona* hay que retroceder al *teatro antiguo* -la tragedia-. Allí el término *persona* designaba el *papel del actor* en la obra. La *persona* era aquí algo secundario respecto del sujeto que, precisamente, *encarnaba* tal o cual papel artístico. Esto fue así -con el breve intervalo del estoicismo- hasta la llegada de la teología especulativa cristiana que tuvo como gran tema de meditación y explicación la realidad de un Dios Uno-Trino. Así entonces se abandonó el carácter secundario del concepto teatral helénico de *persona* y se colocó a ésta en el primer plano: *el ser de cada quien*.

Ciertamente existen muchas formas de adentrarse en la comprensión de esta *diferencia interna* que hace a la realidad de la persona. Pero, concretamente, ¿qué es esta *diferencia interna*? ¿En qué consiste este trecho entre lo que el hombre es y lo que está llamado a ser? La diferencia alude, por lo menos, a una *vocación*. *Ser quien se es*. Lo cual indica, inmediatamente, que el hombre no sólo es y está in-acabado sino que se halla *in via* y que, por tanto es *viator*. Hay una distancia ordinariamente egregia entre mí y la cima de mí; entre lo que es un ser vivo *verdadera* y *fácticamente* (*Ibid.* p.21). Esto es, precisamente, la diferencia interna. Quizá se pudiera decir que la diferencia interna es el *espacio ontológico* en el cual el hombre escucha su vocación a ser persona o, lo que es lo mismo: el lugar ontológico en el que escucha *la verdad que está llamado a ser*.

Por otra parte, *el dolor* es otra experiencia que da testimonio de la *diferencia interna*. Frente al dolor no



existen solamente estrategias para negarlo o evitarlo siquiera parcialmente, según sean los casos. El hombre puede disponerse conscientemente a la experiencia del dolor y, por ejemplo, “no querer lo que queremos, o no desear lo que deseamos o no conceder con lo que, precisamente, nos impulsa”; en suma: como hombres podemos decir sí o no a nuestros deseos, gustos, emociones, voliciones, recuerdos, intereses, apetitos, pasiones, para aprobarlos o rechazarlos. La ética como *disciplina* da testimonio de esta distancia interna que constituye a la persona. Ser ético consiste en *el poder de tomar distancia respecto de sí mismo*, lo cual quiere decir *vivir la experiencia de negarse a sí mismo*. Lo que Plessner llama “posición excéntrica”, lo que puede llamarse, en otro sentido, “extrañamiento”: “verse a sí mismo como si uno fuera otro para, así, poder juzgarse”; “esta capacidad de autobjetivación y autorelativización es lo que hace posible la moralidad” (*Ibid.* p.23). La *diferencia interna* hace posible, pues, *el lenguaje y la ética*. Se trata de la distancia que media entre el hombre y su naturaleza; esta distancia es la que autoriza a hablar de persona (*Ibid.* p.23). Por el contrario, *el animal es su naturaleza y no se distingue de ella*. Por eso el animal no es nunca *un sujeto que puede, legítimamente, decir yo*; por eso *nunca se desdobra* en sujeto que gobierna y naturaleza que es gobernada y obedece o se rebela.

El hombre es ser de destino y de razón, es el único ser que *tiene* su naturaleza y con ella se relaciona como con sus pertenencias, la dirige hacia un fin, la gestiona para conservarla, perfeccionarla por medio del gobierno. Decía Proust que “la mayoría de nuestras facultades están adormecidas porque descansan en la costumbre, que ya sabe lo que hay que hacer y no las necesita”. Lo que Proust llamaba “facultades”, puede ser llamado nuestra naturaleza que, efectivamente, puede dormir o desarrollarse en el sentido de su plenitud

posible.

El hombre provoca siempre asombro precisamente por aquello que lo especifica y distingue de todos los demás seres del universo. El hombre trasciende todas las cosas y, además, trasciende la diferencia entre su ser y su naturaleza, entre el *ser* y el *tener*.

¿Dónde hay que buscar, entonces, la *persona*? Sin duda, en el *ser*. *Tener* es importante, “el hombre es el ser que *tiene* su propia naturaleza” (Spaemann). Pero sean cuales fueran los modos y los contenidos de lo que se tiene, *nada de lo que se tiene es una persona humana*. La persona trasciende todas sus pertenencias y atributos y esto quiere decir que no es ninguno de ellos. Mi persona, el ser que yo soy, no es ninguna pertenencia mía, ni siquiera mi conciencia u otra cualidad análoga. Para ser persona *no es necesario gozar de una esencia sin defectos*. Una naturaleza con mutilaciones severísimas y múltiples sigue siendo persona porque ninguna de ellas ni todas juntas afectan el ser personal, el ser que *no tiene sustituto*, el ser que al partir deja silencioso y huérfano al mundo. El ser personal *no mengua* porque la persona tenga poco. La persona es *siempre rica* (su riqueza no es venal) aunque no posea casi nada. La persona sigue siendo *la novedad en la historia*, el ser con un *lugar exclusivo en el mundo y en la historia*. Como un río, no dejar de ser río, porque esté seco. La persona es el ser que tiene su existencia como *encargo*. Pero en la *errancia* sobre esta tierra, las personas somos *frágiles* y esto quiere decir *indigentes*. Pero aun así, y por esto mismo, seguimos siendo personas. El demente que *se desconoce y que desconoce a los suyos* es una persona humana; el paciente terminal con el que *ya no se puede hacer nada ni científica ni técnicamente* y que ha perdido todas las cualidades que hacían de él alguien respetable y admirable, *es una persona humana*; el hombre aún no nacido que crece continuamente y que sin embargo aún no posee *biografía* aunque ya posea un nombre, el hombre absoluta-

mente dependiente e indefenso por nacer, *es una persona humana*; el anciano deforme, tiránico y egoísta, que babea y delira, en quien no se reconoce ya al mismo anciano del año pasado, *es una persona humana*. La persona humana, invariable, es la verdad del hombre, su identidad inalienable. Herir la persona es cometer un crimen. Despersonalizar las personas humanas a través de dispositivos cada vez más globales y pretendidamente personalizadores es no sólo una paradoja: es un verdadero genocidio político-social.

El trabajo de R. Spaemann está construido por una larga serie de meditaciones filosóficas -dieciocho- sobre el tema de la *persona*. En las tres primeras se suceden los siguientes títulos: *Por qué hablamos de personas* (pp. 27-36), *Por qué llamamos "personas" a las personas* (pp. 37-51), *Acerca de la identificación de las personas* (pp. 53-57). A través de estos capítulos se da cuenta de la cuestión de la *palabra* y la *realidad* antropológico-metafísica de la *persona* en una consideración no sólo lingüística sino, también, histórico-sistemática en la que se instala el diálogo constante con el pensamiento contemporáneo, especialmente el de la bioética anglosajona que, salvo excepciones, aparece tan restrictivo cuando no hostil al concepto filosófico tradicional de *persona*. Por otra parte, se atiende de modo preciso y profundo a la cuestión decisiva de la *identidad* de la persona en términos de una referencia absoluta. Como se recuerda, Duns Scoto hablaba de la *persona* como de *ultima solitudo* (p. 54. n.1) y, por su parte, Santo Tomás de Aquino (2 *sent.* 3,1,2), se refiere a la *incomunicabilitas* como rasgo esencial del *ser* de la persona; en un caso como en otro se destaca que las personas son individuos de una forma *incomparable*. Ahora bien, la *identificación* en la persona humana supone la existencia de otras personas. En efecto, la identidad personal no se construye o re-construye exclusivamente sobre la base de la conciencia y el recuerdo propios. El caso límite de la *esquizofrenia* muestra

que el paciente se experimenta a sí mismo como *dos personas* y que, en ocasiones advierte este hecho que es, precisamente, el que lo lleva a la consulta médica. La perspectiva exterior es decisiva para la configuración de la identidad personal. Los animales, en cambio, son completamente indiferentes a cómo se los perciba y describa exteriormente. Sólo los hombres hablan sobre otro hombre con él, y sobre sí mismos con otros hombres (p.54). La psiquiatría conoce hasta qué punto la perspectiva exterior es relevante para la perspectiva interior y la modifica, así como también es verdadera la inversa. Para la perspectiva exterior del terapeuta es indispensable recibir información sobre la perspectiva interior del paciente. La perspectiva exterior de la persona la proporciona, ante todo, el cuerpo en la *unidad* de la persona, determinando su *locación* en el mundo. En todo caso, la persona es una totalidad que se opone a toda *mediatización* respecto de ella y que, sin embargo, puede *servir* a una realidad que de suyo la trasciende (Dios, valores) sin que en ningún momento la persona pueda dejar de ser *alguien* irreductible e insustituible. La *personalidad* sólo puede existir en una pluralidad de personas (p.57).

Siguen, después, los trabajos dedicados a *Lo negativo* (pp.59-64), *La intencionalidad* (pp. 65-75), *Trascendencia* (pp. 77-91). En este último se examina el aporte substancial que presta el *realismo metafísico* sin que su mención prejuzgue aquí alguna concreta teoría del conocimiento (p. 90). Con este *realismo* no se trata de discutir acerca de *la cosa en sí*, *el fenómeno* o *las categorías* con las que se pretende conocer el mundo. Lo que se afirma es algo diverso: sin trascender el fenómeno *en dirección* al ser que, simultáneamente, se oculta y se manifiesta, *no hay persona*, porque las personas también son seres que se ocultan y se manifiestan, y no meros *sujetos* en relación con algunos *objetos*. La conciencia puede interrumpirse más o menos intensa y prolongadamente en el espacio y el tiempo -anestesia,

coma- pero la *persona* no se interrumpe en dichos lapsos o espacios: ella es substrato continuo y permite la re-identificación personal. Inmediatamente Spaemann estudia los siguientes temas: *Ficción* (pp. 93-101), *Religión* (pp.103-109), *Tiempo* (pp.111-120), *Muerte y futurum exactum* (pp.121-128). En todos y cada uno de los capítulos mencionados el eje de la consideración sigue siendo la realidad *multívoca* de la persona. Por muchas razones la historia de la filosofía se deja *medir* en el caso de cada filosofía por el modo concreto en que *da* una respuesta -o no- al tema de la muerte. Con razón, afirma Spaemann que “sólo las personas mueren” (p.121). La muerte ni se aleja ni se disuelve *razonando*, como pretendía Epicuro. La muerte es una realidad *excesiva* como para poder ser *desdramatizada* por ningún juego dialéctico de la razón, antes o ahora. De todos modos pensar la muerte introduce una radical discontinuidad en nuestra experiencia de ser. En efecto, somos capaces de pensar el mundo y a los otros *sin nosotros*. Esta mirada *sin ningún sitio* es la mirada de la razón. Una persona no es *un caso* de una clase o especie a la que pertenece; no es un ser vivo que suplementariamente posee una *cualidad*, a saber: *la racionalidad* separada de la propia vida. Más bien, lo contrario es lo verdadero. La razón es *la forma* de nuestra vida (p.122). La vida de la persona no está curvada sobre sí misma en una voluntad ciega de autoconservación sea de sí misma, sea de la especie. El rasgo distintivo de la vida personal es el *trascender*, cuya forma más elevada es ciertamente el *amor*. La muerte significa, concretamente, que lo que llamamos mundo es una realidad absolutamente personal. Mundo es el mundo *de alguien*. Mi muerte significa *el fin de mi mundo*. Existirá, sin duda, en el mundo *otro alguien* igualmente finito. El conocimiento de la muerte se distingue, entonces, de todos los demás porque es *incommensurable* con todo lo que decimos que sabemos o pretendemos saber.

En todo caso, hay una ignorancia grave y culpable:

imaginar que la vida humana pueda existir como "algo general". Es una ficción peligrosa porque nos persuade de que nosotros tenemos *un criterio* para juzgar de la vida como un todo, como si nosotros verdaderamente *estuviéramos fuera de nuestra vida* y pudiéramos hacer un balance inapelable. Se conocen los suicidios *por balance* de la propia vida, cuando ésta después de cierta edad comienza, inevitablemente, a desmejorar. La situación se complica más aún, porque la muerte no se halla al *final* como nos permitimos suponer sino - como querían los antiguos- *media in vita in morte sumus*. El conocimiento de la muerte que sólo posee el hombre en cuanto *persona* es, en suma: el conocimiento de *finitud de lo finito* (p.125). Esto significa que la persona puede optar por otra dimensión que la del absurdo y la desesperación y *reconocer* que "es bueno y que seguirá siendo bueno que haya habido este o aquel momento fugaz y que manifieste como relevante" (p.126). Dicho en otras palabras: que es bueno y seguirá siendo bueno que nosotros como personas hayamos descubierto el sentido relevante aunque finito de determinados instantes. Lo inane en el tiempo *se puede convertir en precioso*. No existe solamente el *futurum* sino, además, el *futurum exactum* como la forma de la perpetuación. Como futuro deviene presente, como presente deviene pasado, pero como pasado permanecerá en el futuro si, y sólo si, está lleno de sentido y relevancia (*Ibid.*). La persona descubre, entonces, que hacer promesas "para siempre" es hacer promesas *hasta la muerte*. La muerte, precisamente, es la que nos permite adoptar una actitud que considera a la vida como un todo que se puede *ofrecer* en un acto rigurosamente personal. Ni vivir como persona es mera prolongación de la vida, ni morir para la persona es desnudo *sucumbir*. La muerte, como la vida -cuando se trata de personas- exige ser vivida, es decir: exige una actitud personal frente a ella. Hay, entonces, diversas formas posibles de morir: el suicidio, en el que el autor de la muerte y la víctima es

el mismo. Pero en tal caso, la vida no se ofrece, simplemente el hombre se la *quita*. El suicidio más o menos asistido, donde esta *quita* se encarga a otro de una manera más o menos dulce. En ninguno de las dos posibilidades *se da* el acto humano de *padecer la muerte*. He aquí la estructura del *morir de la persona*. *Padecer*. Los hombres *tenedores* de la vida, son en tanto que *han recibido la vida*. Decía el viejo Aristóteles que “vida significa para el viviente ser”. En este sentido *ser* para el hombre es algo que *le sucede* pero de tal modo que él tiene que *realizarlo*. El morir humano, será el tener que *devolver*. Las personas tienen su vida *como si no la tuvieran*, porque les es arrebatada y la tienen como arrebatada. El morir no exige entregar solamente la vida *presente*, que es lo que hemos hecho en nuestra vida hasta ahora, sino la vida *pasada*, la que se ha convertido en memoria. Así como *dar* es el modo excelente de la preservación del *tener*, el anticipar el morir en la reflexión nos persuade de que vivir es, ante todo, *entregar y entregarse*, devolver, agradecer; en suma: lo que abre y consume la experiencia de la totalidad del sentido de la persona en el tiempo (p.128).

El libro continúa con los capítulos que sólo indicamos: *Independencia del contexto* (pp. 129-136), *El ser de los sujetos* (pp. 137-148), *Almas* (pp.149-162), *Conciencia moral* (pp. 163-175), *Reconocimiento* (pp. 177-190), *Libertad* (pp. 191-211), *Promesa y perdón* (pp. 213-225), *¿Todos los hombres son personas?* (pp. 227-236). Un largo y sabroso itinerario que puede ser leído y entendido como un *elogio y defensa* -justos- de la realidad y el significado de la persona en un tiempo que la niega o la ignora y en ambos casos la *humilla* mientras, por otro lado, a grandes voces proclama su *humanismo*.

Héctor Jorge Padrón