

Redescubriendo el concepto de persona

HACIA LOS ORÍGENES CRISTIANOS DE LA NOCIÓN DE PERSONA

Dr. Juan Carlos Alby

Introducción

A partir de algunos pasajes significativos de la Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, nos proponemos remontarnos hacia los orígenes de una intuición de origen netamente cristiano, como lo es la de —personal. El Papa nos invita a esta tarea al afirmar lo siguiente en el capítulo octavo sobre —Las religiones al servicio de la fraternidad del mundo:

—Los creyentes nos vemos desafiados a volver a nuestras fuentes para concentrarnos en lo esencial: la adoración a Dios y el amor al prójimo, de manera que algunos aspectos de nuestras doctrinas fuera de su contexto, no terminen alimentando formas de desprecio, odio, xenofobia, negación del otro¹.

A lo largo de esta reconstrucción histórica del concepto de persona notaremos que algunos párrafos de la Carta Encíclica revelan la orientación pastoral del Papa hacia esos significados originarios que fueron oscurecidos en ciertas definiciones filosóficas y antropológicas que perdieron de vista el núcleo esencial de la persona humana.

1. La insuficiencia del pensamiento griego

A pesar de la elevación del espíritu humano que la excelsa sabiduría griega produjo, esta no arribó al concepto de —personal. Fue el pensamiento cristiano en su profesión de fe en Dios como relación, como fecundidad y filialidad el que ha desarrollado esa concepción novedosa. Los griegos habían rozado el tema con la palabra *prósopon* (πρόσωπον), —rostro, —respecto del, pues la partícula *προς-* —al, —hacia, nos introduce en la dimensión relacional. El término hace referencia a las máscaras que los actores utilizaban en el teatro griego para representar la escena. El verbo latino *persono*, —percutir, —resonar, da lugar al sustantivo —personal en la que el prefijo *per-* indica —a través del, esto es, —resonar a través del, donde el énfasis está ahora en el aspecto de la comunicabilidad². La misma Escritura revela el carácter dialógico de Dios, tanto cuando habla consigo mismo en plural: —hagamos al hombre (Gn 1, 16) como en el enigmático

¹ *Fratelli Tutti*, VIII, 282

² Cfr. RATZINGER, Joseph, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1976 (3ª. ed.), p. 149.

pasaje del Salmo 110, 1: —Dijo el Señor a mi Señor^l. Esta mutua referibilidad entre un —yol y un —tull nos hace descubrir dynde descansa el concepto de persona: en la relación. De ahí que los términos con que los cristianos se refieran a las realidades divinas sean de naturaleza relativa, tanto —Padre^{ll} como —Hijo^l, pues se es padre en relación a un hijo y se es hijo en relación a un padre y a una madre.

Aristóteles considera a la relación como uno de los nueve accidentes que le advienen a la sustancia. Como accidente, la relación no tiene su ser en sí misma sino en la sustancia en la que inhiere. Como tal, resulta algo accesorio y que no afecta al ser de la sustancia. Una de las grandes revoluciones metafísicas de la inteligencia cristiana consistió en otorgarle a la relación una gravedad que la transporta más allá de la condición de mero accidente. El genio de Agustín lo percibió en su tratado sobre la Trinidad, cuando dice: —En Dios no hay accidentes, sino sylo sustancia y relaciyn^{l3}.

Y más adelante, agrega:

—El Padre dice relaciyn al Hijo y el Hijo dice relaciyn al Padre, y esa relaciyn no es accidente, porque uno siempre es Padre y el otro siempre es el Hijo [...]. Y si el Padre fuera Padre con relación a sí mismo y no con relación al Hijo, y el Hijo dijese relación a sí mismo y no al Padre, la palabra Padre y el término Hijo serían sustanciales. Pero como el Padre es Padre por tener un Hijo, y el Hijo es Hijo por tener un Padre, estas relaciones no son según la sustancia, porque cada una de estas personas no dice relación a sí misma, sino a otra persona. Pero tampoco se puede decir que las relaciones en Dios son accidentes, porque el ser Padre y el ser Hijo es en ellos eterno e inmutable. En consecuencia, aunque sea una cosa diversa ser Padre y otra ser Hijo, sin embargo no es diversa la sustancia, porque estos nombres se dicen no según la sustancia, sino según lo relativo; y lo relativo no es accidente, pues no es mudable^{l4}.

La clásica definición de persona que trae Boecio tiene el defecto de quedar congelada en la cosmovisión helénica, al poner el énfasis en la sustancia individual y no en la relación: —Persona es sustancia individual de naturaleza racional^{l5}. De este modo, pareciera que las personas divinas son realidades unitarias e individuales, a las que les acaece una relación, cuando, por el contrario es la relación misma la que actualiza y constituye la unidad divina.

Así lo comprendieron los pioneros de la intelectualidad cristiana que abrieron el camino hacia la consolidación de la fórmula trinitaria.

2. Los primeros documentos cristianos

³ —*In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur [...]*. S: AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 5, 6, en ARIAS, L. (Introducción, traducción y notas), *Obras de San Agustín V: Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Madrid, BAC, 1948, p. 401.

⁴ S. AGUSTÍN, *Ibidem*.

⁵ —*Persona est naturae rationalis individua substantialis*. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis*, III; PL 64, 1343D.

Mucho antes que San Agustín cristianizara la tríada neoplatónica ser-vida-conocimiento, los cristianos del siglo II ya habían adelantado las intuiciones de un Dios Unitrino y personal. En este sentido, la elaboración de la metafísica cristiana más completa respecto de la unitrinidad divina, la constituye el *Tratado tripartito* encontrado en Nag Hammadi en 1945, perteneciente al Códice I, escrito en el dialecto subacmímico del copto y traducido de un original griego. La inspiración de la obra es valentiniana y constituye una refutación gnóstica a las críticas que Plotino lanzó contra estos cristianos en las secciones de las *Enéadas* conocidas como la —Gran Tetralogía (Enn. V, 81, 3; V, 8, 12-13 y II, 9, 24). Tanto en su introducción como en su primera parte, el tratado afirma que en la consideración de los seres divinos hay que comenzar por el Padre, debido a los siguientes motivos: porque es la raíz del Todo, porque de él hemos recibido la comunicabilidad que nos permite hablar de él y porque nada diferente de él existía antes de que él fuera

—En cuanto a lo que nos es posible decir de las cosas que son eminentes, es conveniente que empecemos por el Padre que efectivamente es la raíz del Todo, de quién hemos recibido el don para hablar sobre él. Él existía antes de que nada diferente de él existiera. El Padre es Uno solo, como un número, puesto que es el Primero y el que es sólo él mismo. No es como un individuo solitario, de lo contrario, ¿cymo podría ser un padre? Porque siempre que hay un ‘padre’ sigue un nombre de ‘hijo’. Pero el Uno solo, que es únicamente el padre, es como una raíz con un tronco, ramas y frutos. Se dice de él que es con sentido propio padre, puesto que es inimitable e inmutable. A causa de esto es único en sentido propio y es Dios, ya que ningún dios ni padre hay para él⁶.

La fórmula que designa al Padre como —Uno solo por naturaleza y origen de generación, aparece en otros textos como el *Evangelio de la Verdad (EvV)* 23, 15 y 42, 15 y el *Anónimo de Bruce*. Pero en los dos contextos en que se suele repetir, el religioso — en el que se lo presenta como uno, singular e incomparable— y el filosófico —donde es uno simple y separado—, la condición de —solo no lo confina a la soledad, ya que en ambos casos el nombre de —padre reclama un —hijo. Así lo entiende también Orígenes en el contexto de su argumentación sobre la omnipotencia divina:

—Tal como alguien no puede ser padre si no hay un hijo, ni puede ser señor sin una posesión o un siervo, así Dios no puede ser llamado omnipotente si no hay nadie en quien ejercer su dominio⁷.

Luego de dejar en claro que el Padre no está aislado en su soledad ya que exige un Hijo, el anónimo autor valentiniano pasa a explicar cómo se produce esta generación.

⁶ *Tratado tripartito (TrTrip)* (NHC I 5), 51, 1 - 29, en GARCÍA BAZÁN, F. (Introducción, traducción y notas), en PIÑERO, A., MONTSERRAT TORRENTS, J., GARCÍA BAZÁN, F., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, Trotta, 2000 (2a. ed.), pp. 159-160.

⁷ ORÍGENES, *De Principiis* I, 2, 10, en FERNÁNDEZ, S. (Introducción, texto crítico, traducción y notas), *Orígenes. Sobre los Principios*, edición bilingüe, Fuentes Patristicas 27, Madrid, Ciudad Nueva, 2015, p. 195.

La sobreabundante bondad paterna tiende naturalmente a expandirse sin menoscabo de sí misma, por lo cual siempre quiere ser conocido. Se trata de una —difusión implosiva hacia adentro y no hacia el exterior⁸.

Bajo la metáfora del beso, el Tratado sostiene que la relación entre Padre e Hijo es una mutua disposición eterna, sin comienzo y sin fin, que constituye la Iglesia arquetípica, preexistente o espiritual que pertenece al —seno del Padre⁹ porque en ella se posee la potencialidad de la simiente y del embrión:

—Innumerable, ilimitada e indivisible, no obstante, su prole, los que son provenientes del Hijo y el Padre, como besos a causa de la sobreabundancia de quienes se besan entre sí con un pensamiento bueno e inagotable, este beso siendo único, aunque envuelve una pluralidad de besos. Es decir, es la Iglesia de muchos hombres que existe antes que los eones, que se denomina en sentido propio —los eones de los eones¹⁰. O sea, la naturaleza de los santos espíritus imperecederos sobre la que descansa el Hijo, puesto que esta es su esencia, como el Padre descansa sobre el Hijo [...] la Iglesia existe en las disposiciones y excelencias con las que existen el Padre y el Hijo como he dicho, desde el comienzo⁹.

Estamos en los albores de la doctrina trinitaria a partir de la cual surgirá la comprensión que se da entre el Padre y el Hijo, pero ninguno llegó a expresarlo con la claridad y exhaustividad con que lo hizo el *Tratado tripartito*. Así, por ejemplo, Justino, empleará la distinción estoica entre *lógos endiáthetos* (λόγος ἐνδιάθετος) y *lógos prophorikós* (λόγος προθορικός), a saber, el Hijo inmanente al Padre, que —está en el seno del Padre¹¹ (Jn 1, 18) y el proferido hacia el exterior, palabra pronunciada en orden a la creación del mundo:

—En cuanto a su Hijo, Aquel que sólo es propiamente Hijo, el Verbo que está con él antes de la creación de todas las cosas, y es engendrado cuando al principio creó y ordenó por su medio todas las cosas¹⁰.

La misma distinción respecto del Logos es utilizada en la teología siria del siglo II, tanto por parte de Taciano, discípulo de Justino, como de Teófilo de Antioquía.

Taciano dice.

—Porque el Dueño del universo, que es por sí mismo soporte de todo, en cuanto la creación no había sido aún hecha, estaba solo; mas en cuanto con Él estaba toda potencia de lo visible e invisible, todo lo sustentó Él mismo consigo mismo por medio de la potencia del Verbo. Y por voluntad de su simplicidad, sale el Verbo; y el Verbo que no salta en el vacío, resulta la obra primogénita del Padre¹¹.

⁸ Cfr. GARCÍA BAZÁN, F., *Hitos escondidos de la cultura occidental. Consideraciones epistemológicas y filosóficas*, Cap. VII: —*Creatio ex Nihilo* y Trinidad. Los fundamentos arcaicos de la metafísica cristiana y su actualidad, Buenos Aires, Academia provincial de ciencias y artes de San isidro, 2018, p. 107.

⁹ *TrTrip.* 58, 20 - 59, 8, p. 164.

¹⁰ S. JUSTINO, *2 Apología (Apol.)* 5 (6), 3, en RUIZ BUENO, D. (Introducción, traducción y notas), *Padres Apologetas griegos (s. II)*, edición bilingüe completa, Madrid, BAC, 1996 (3ª. ed.), p. 266.

¹¹ TACIANO, *Discurso contra los griegos* 5, 2, en RUIZ BUENO, D., *Op. cit.*, p. 578.

En Teófilo de Antioquía, por su parte, encontramos con más fuerza esta distinción, con el agregado de que también emplea dos veces en el mismo párrafo el término técnico *πρόζωπον* para referirse al rostro de Dios, en cuanto a que Dios conversa a través de su Verbo:

—Mas su Verbo, por el que hizo todas las cosas, que es potencia y sabiduría suya, tomando el rostro (*πρόζωπον*) del Padre y Señor del universo fue el que se presentó en el jardín en rostro de Dios y conversa con Adán¹².

Antes de que *πρόζωπον* se convirtiera en el término que se empleará luego en las especulaciones trinitarias, ya había sido utilizado por Justino en referencia a la pluralidad de sujetos involucrados en las acciones divinas que se describen en la Biblia¹³. En el caso de Teófilo, el tópico de que Dios conversa a través de su Hijo, presente también en Justino¹⁴ y en Filón de Alejandría¹⁵, no se aplica de manera explícita en contexto cristológico.

También se hace necesario mencionar a San Ireneo, quien a pesar de no haber llegado a una concepción en términos de —personal para las realidades divinas, utiliza un antropomorfismo interesante por el que llama al Verbo y al Espíritu Santo —las manos de Dios, acercándose de este modo a un tratamiento personalista de la tríada: —Al hombre, lo plasma Dios con sus propias manos...¹⁶, debe leerse en combinación con un pasaje anterior de la misma obra:

—Ahora bien, ya que el Verbo establece, es decir, realiza las obras del cuerpo y otorga la consistencia a cuanto es, allí donde el Espíritu pone en orden y en forma la múltiple variedad de las potencias, justa y convenientemente el Verbo es denominado Hijo, y el Espíritu, Sabiduría de Dios¹⁷.

El Obispo de Lyon rechaza la distinción interna del Logos —inmanente y proferido— aceptada por sus predecesores, pero Tertuliano la volverá a emplear e introducirá el término —personal, extraído del lenguaje jurídico, para expresar la distinción que existe entre las tres realidades divinas en una unidad de sustancia, con lo cual se aparta del riesgo modalista implicado en el vocablo griego *πρόζωπον*¹⁸. Se ha dicho con

¹² TEÓFILO de ANTIOQUÍA, *Ad Autolyicum* 2, 22, 2, en MARTÍN, J. P., *Teófilo de Antioquía. A Autólico*, edición bilingüe, Fuentes Patristicas 16, Madrid, Ciudad Nueva, 2004, p. 153, n. 117.

¹³ Cfr. JUSTINO, *1 Apol.* 38, 1; *Diálogo con Trifón (Dial)* 36, 6.

¹⁴ Cfr. JUSTINO, *1 Apol.* 63, 4; *Dial.* 60, 2.

¹⁵ Cfr. FILÓN de ALEJANDRÍA, *De Somniis (Sobre los sueños)* 1, 192.

¹⁶ S. IRENEO, *Epideixis (Epid.)* 11, en ROMERO POSE, E. (Introducción, traducción y notas), S: IRENEO DE LIÓN. *Demostración de la predicación apostólica*, Fuentes Patristicas 2, Madrid, Ciudad Nueva, 1992, p. 79.

¹⁷ S. IRENEO, *Epid.* 5, p. 61.

¹⁸ Cfr. MATEO-SECO, L., *Dios Uno y Trino*, Pamplona, EUNSA, 1998, p. 249.

frecuencia que el primer documento en el que Tertuliano introduce el término Trinidad es el *Adversus Praxean*, escrito en su período montanista hacia el 213. Sin embargo, dieciocho años antes de este tratado, el Africano ya había anticipado sus intuiciones trinitarias en el *Adversus Hermogenem*.

Consideraciones finales

En el Capítulo III de la Carta Encíclica titulado —Pensar y gestar un mundo abierto, el Papa aborda la condición esencial por la cual un ser humano se realiza, para lo cual evoca un documento del C. Vaticano II:

—Un ser humano está hecho de tal manera que no se realiza, no se desarrolla ni puede encontrar su plenitud —si no es en la entrega sincera de sí mismo con los demás— (C. Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 24). Ni siquiera llega a conocer a fondo su propia verdad si no es en el encuentro con los otros: —Solo me comunico realmente conmigo mismo en la medida en que me comunico con el otro¹⁹. Esto explica por qué nadie puede experimentar el valor de vivir sin rostros concretos a quienes amar. Aquí hay un secreto de la verdadera existencia humana²⁰.

Estas reflexiones están en la línea de las primeras intuiciones cristianas respecto de la naturaleza y acción de las realidades divinas en su unidad de sustancia. La filosofía cristiana es de un indudable carácter metafísico, cuyo origen hay que rastrear antes de la aparición de Justino de Roma. El *Tratado tripartito* constituye un fenómeno literario único en este sentido, que anticipa la noción de persona a los grandes concilios en los que las controversias trinitarias se fueron dilucidando, desde el *homoúsios* de Nicea (325) hasta los posteriores. Por vía paralela, aunque incompleta, los apologistas también vislumbraron la superación del pensamiento griego respecto de las hipóstasis, sustancia y accidente. El impacto de estas conclusiones se dejará ver más adelante en la ética cristiana, pues cuando el cristiano ve al prójimo no advierte en él un individuo, sino una persona, con todas las connotaciones divinas que dieron origen a esta concepción.

¹⁹ MARCEL, G., *Du refus à l'invocation*, Paris, NRF, 1940, p. 50 (Hay edición castellana : *De la negación a la invocación*, en *Obras selectas*, Vol. 2, Madrid, BAC, 2004, p. 41.

²⁰ *Fratelli Tutti*, III, 87.