

El yo como raíz ontológica de la persona. Reflexiones a partir de John F. Crosby

*The Self as the Ontological Root of the Person.
Reflections inspired by John Crosby*

JUAN MANUEL BURGOS*

Resumen: La filosofía personalista considera al hombre como alguien irreplicable, pero resulta complejo establecer en qué consiste esa irrepeticibilidad. John Crosby considera que está asociada con la “yoidad” (*selfhood*) cuyas características serían la incomunicabilidad y la subjetividad. Aceptando básicamente el análisis de Crosby, el autor considera que el término *incomunicabilidad* es confuso, debe ser abandonado, y propone al yo, definido como autopertenencia autoconsciente, como un modo de caracterizar lo personal de la persona. Finalmente sugiere que no se debe buscar un sustrato ontológico que soporte al yo (sustancia, *suppositum*) porque esto significaría que lo personal se funda en lo no-personal. El mismo yo es el que debe tener profundidad ontológica.

Palabras clave: persona, incomunicabilidad, yo, subjetividad, Crosby.

Abstract: Personalistic philosophy regards man as a “who” unrepeatable, but it is difficult to establish what that unrepeatability is. John Crosby considers that it is associated with the “selfhood” whose characteristics would be incommunicability and subjectivity. The author agrees with the analysis of Crosby, but considers that the term incommunicability is misleading and so, it should be given up. And proposes the self, defined as self-conscious self-belonged, as a way of characterizing what is personal in the person. Finally, he suggests that one should not seek an ontological substrate that supports the self (substance, *suppositum*) because this would mean that the personal is based on the non-personal. The same self is the one who must have ontological depth

Keywords: person, incommunicability, self, subjectivity, Crosby.

Recibido: 27/05/2017
Aceptado: 27/07/2017

* Universidad CEU San-Pablo (Madrid). E-mail: juanburvel@gmail.com

Una de las aportaciones básicas de la filosofía personalista ha consistido en la toma de conciencia radical de que la persona es *alguien*, no *algo*, un ser particular, irrepitable, hecho que ha podido ser definido como el *giro personalista*, el paso, en filosofía, del *qué* al *quién*¹. No es nada simple, sin embargo, intentar fijar temáticamente en qué consiste esa singularidad o especificidad del ser personal o, en otros términos, establecer qué es lo que hace que un ser humano sea persona, un ser irrepitable, irreductible, un yo único en el mundo.

La centralidad de este tema hace que esté presente en la obra de casi todos los pensadores personalistas, pero pocos lo han tratado con detenimiento, dada la dificultad de la cuestión. Entre estos últimos hay que destacar a John Crosby, que ha afrontado el tema directamente en su obra *The selfhood of the human person*, cuyo objetivo expreso es intentar aclarar “qué significa decir que cada ser humano es una persona”². Por eso, vamos a tomar esta obra como punto de referencia para intentar ahondar en esta cuestión tan compleja como apasionante.

1. La “yoidad” (*selfhood*) o lo personal de la persona

Crosby considera que existe un núcleo particular dentro de la persona humana considerada en su globalidad, al que ha denominado *selfhood* o *personhood* que es lo que lo constituye en alguien irrepitable. Y su escrito trata de determinar en qué consiste y cuáles son sus características³. Comenzaremos nuestra reflexión siguiendo lo más esencial de su argumentación.

A modo de introducción, Crosby indica que uno de los rasgos centrales de la persona parece estar basado en su cualidad de “estar en sí misma”, de “pertenecerse a sí misma” de un modo radical, lo que hace que vaya contra su esencia ser tomada como parte o instrumento, como ya anotara Kant. Ismael Quiles ha formulado ontológicamente una idea

¹ Cfr. J. M. BURGOS (ed.), *El giro personalista: del qué al quién*, Mounier, Salamanca 2011.

² J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, Catholic University of America Press, Washington DC 1979, p. 1. Existe traducción española: *La interioridad de la persona humana. Hacia una antropología personalista*, Ediciones Encuentro, Madrid 2007, traducción de Araceli Herrera; pero en este escrito citaremos por la edición original.

³ La expresión *selfhood* ha sido traducida por “interioridad”, término que probablemente no hace justicia a la expresión original inglesa y, sobre todo, a la intención de Crosby. Lo que este autor pretende expresar con el término *selfhood* es todo aquello que constituye al hombre específicamente como persona, de la que la interioridad, sin duda, constituye una parte, pero no el todo. Por eso, en este escrito, hemos preferido denominarla “yoidad”, expresión que no existe en español (y, probablemente, no es muy adecuada para titular un libro), pero que nos parece que refleja más adecuadamente (más ampliamente) la idea original de Crosby.

semejante a partir de su antropología de la “in-sistencia”⁴ y Wojtyla a través de su concepto de *inseidad*: “El hombre existe ‘en sí’ y sus acciones tienen por eso una dimensión de *inseidad*, o sea, de in-transitividad. Sin embargo, precisamente una interioridad y una *inseidad* así entendidas del obrar y del ser del hombre no son otra cosa que una definición más puntual de lo que virtualmente está contenido en el concepto de *suppositum humanum*”⁵. La persona es “en sí” de un modo muy especial que implica la autoposesión y la no disponibilidad externa para otros; la “incomunicabilidad” en términos clásicos. De aquí deriva la dignidad de la persona y, a nivel jurídico, los derechos humanos, cuya violación consiste en disponer de aspectos esenciales de la persona, o de la persona misma, sin su consentimiento. Se atenta así a lo más nuclear del ser humano, su radical “estar en sí” del que solo él puede y debe disponer.

Sobre esta clave ontológica, en la que Crosby no se detiene particularmente, emerge la antropológica que, en esta primera aproximación, es caracterizada por “la yoidad (*selfhood*) y soledad de la persona humana”⁶. El concepto de soledad no debe malentenderse. No implica ningún tipo de “a-relacionalidad” estructural, individualismo, desprecio o infravaloración de las relaciones humanas. Esto, dentro del pensamiento personalista, en el que se encuadra Crosby, no es posible. La persona es, esencialmente, un ser relacional. Pero, siendo esto cierto, también lo es que posee una especie de “soledad”, de “intimidad”, de “ensimismamiento”, que implica una prioridad ontológica sobre la relación. La persona humana está con sí misma de un modo previo y más fundamental que con los demás.

El peso de la relacionalidad en la constitución de la persona es una cuestión discutida en el interior del personalismo⁷. Pero para Crosby no admite dudas. La persona posee una “soledad ontológica” asociada a su subjetividad. Idea que, en términos muy parecidos, plantea Wojtyla con su concepto de “soledad originaria”, que “significa también subjetividad del hombre, la cual se constituye a través del autoconocimiento”⁸. Y, en la misma línea, comenta María Zambrano: “Solemos tener la imagen inmediata de nuestra persona como una fortaleza en cuyo interior estamos encerrados, nos sentimos ser un ‘sí mismo’ incomunicable, hermético,

⁴ Cfr. I. QUILES, *Antropología filosófica in-sistencial*, Depalma, Buenos Aires 1983.

⁵ K. WOJTYLA, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2005, p. 57.

⁶ J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, cit., p. 23.

⁷ Cfr. S. LOZANO, *La interpersonalidad en Karol Wojtyla*, Edicep, Valencia 2016, donde se discute esta cuestión en el marco de la posición de Wojtyla.

⁸ K. WOJTYLA / JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2000, p. 81; vid. los cap. 5-6 para una visión completa de este concepto.

del que a veces querríamos escapar o abrir a alguien; al amigo, a la persona a quien se ama, o a la comunidad. La persona vive en soledad y, por lo mismo, a mayor intensidad de vida personal, mayor es el anhelo de abrirse y aun de vaciarse en algo; es lo que se llama amor, sea a una persona, sea a la patria, al arte, al pensamiento (...). Allá en el fondo último de nuestra soledad reside como un punto, algo simple, pero solidario de todo el resto, y desde ese mismo lugar nunca nos sentimos enteramente solos. Sabemos que existen otros ‘alguien’ como nosotros, otros ‘uno’ como nosotros”⁹.

¿Cuál es el nombre adecuado para este núcleo de lo personal? ¿Cómo llamar a aquello que, por así decir, hace persona a la persona? Crosby, como hemos visto, lo ha denominado *selfhood* y *personhood*, que puede traducirse –como hemos hecho nosotros– por “yoidad”, pero no por “personalidad”, porque no se trata de una dimensión psicológica, sino constitutiva. También ha indicado en otro momento que se puede acceder al sentido que quiere transmitir a través de un doble sentido del término persona. Se puede entender a la persona como un *todo* y, en este caso, se hace referencia al ser humano completo. O se puede entender a la persona dentro del binomio persona-naturaleza. En este caso, “persona” remitiría solo a aquellas dimensiones que el hombre es capaz de controlar mientras que “naturaleza” remitiría a lo que, con terminología wojtyliana, “sucede en el hombre” escapando a su control, como, por ejemplo, sentir hambre y sed. “Persona, en este sentido de persona-naturaleza, no expresa una sustancia, un ser distinto, expresa más bien un polo del obrar humano, una dimensión fundamental de la persona humana”¹⁰. De todos modos, y aunque los contenidos de los dos sentidos puedan distinguirse, afirmar que la persona es el núcleo de la persona no parece terminológicamente muy logrado. Es mucho más preciso y claro el concepto de “yoidad” (*selfhood*).

Otra posibilidad, empleada por Julián Marías, es referirse a ese rasgo como *lo personal* de la persona. Marías tiene la convicción de que existe un núcleo especial dentro de la persona responsable de lo más propiamente personal que se distingue de la globalidad del ser humano, porque “el hombre es persona, pero no todo en él es personal”¹¹. Es más,

⁹ M. ZAMBRANO, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Anthropos, Barcelona 1992, p. 17.

¹⁰ J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, cit., p. 38. Crosby sigue aquí la posición de Wojtyła en *Persona y acción*, quien no usa el concepto de naturaleza en sentido metafísico, sino en el de lo humano, no disponible para el hombre. Sobre el tema vid. J. M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, Eunsa, Pamplona 2007.

¹¹ J. MARIAS, *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid 2006, p. 12.

Mariás considera que “lo personal es una zona bastante limitada de lo humano”¹² y ha dedicado su espléndido libro *Mapa del mundo personal* a cartografiar lo personal de la persona¹³. Personalmente consideramos que se trata de una terminología bastante acertada porque permite usar el término *persona* de modo unívoco, al mismo tiempo que remarca que existe un núcleo peculiar (lo personal) que convierte a ese ser humano en persona, es decir, en *un alguien*. En cualquier caso y más allá de la terminología –cuestión importante, pero no decisiva–, el asunto en el que hay que profundizar es este: ¿En qué consiste exactamente la “yoidad”, lo que constituye en persona a la persona?

2. *Sui iuris et altera incommunicabilis*

Crosby ha tomado como punto de partida de esta investigación la conocida expresión que afirma que la persona es “*sui iuris et altera incommunicabilis*”, muy usada en la escolástica, y que podría traducirse diciendo que la persona “se pertenece a sí misma y por ello es indisponible para los otros”¹⁴. Y le concede tanto valor que dedica todo el primer capítulo de su obra a analizar el término “incomunicabilidad”. ¿Cuál es el sentido preciso de este término y, más en general, de esta expresión?

Dos ideas principales parecen hacerse hueco aquí. La primera es el *autocentramiento*: la persona existe para sí misma, no en vista de la especie, de algún tipo ideal¹⁵, o incluso de Dios. La persona habita en sí misma y se centra en sí misma. Y lo hace con tal radicalidad que, como dice Newman, actúa en ocasiones “como si fuera el único ser en el mundo”, como si los demás no existieran. “Él tiene sus propias esperanzas y sus propios miedos, deseos, juicios y objetivos; él es todo para él mismo y nadie más es realmente nada. Nadie fuera de él puede realmente tocarle, tocar su alma... Tiene dentro de sí una profundidad insondable, un abismo infinito de existencia”¹⁶. En estas hermosas expresiones detectamos autocentramiento e incomunicabilidad. La persona posee tal profundi-

¹² *Ibid.*, p. 138.

¹³ La nomenclatura al respecto es amplia. Wojtyła, como veremos, lo ha intentado fijar a través de su concepto de “suppositum”; Zubiri, de “personidad”, etc.

¹⁴ Es común afirmar que esta expresión procede del derecho romano. Sin embargo, parece que este se limitaba a utilizar la expresión *sui iuris* para referirse a aquellos ciudadanos que dependían jurídicamente solo de sí mismos y que, en Roma, se limitaba exclusivamente a los varones libres sin ascendientes masculinos vivos.

¹⁵ “Persons do not exist as replaceable specimens or as mere instances of some ideal or type, but exist rather for their own sakes, each existing as incommunicably his or her own” (J. F. Crosby, *The selfhood of the human person*, cit., p. 41).

¹⁶ J. H. NEWMAN, “The individuality of the soul”, en *Parochial and Plain Sermons*, Rivington, London 1860, IV, pp. 81-83; citado por J. F. Crosby, *The selfhood of the human person*, cit., p. 52.

dad en su ser que puede vivir de sí misma, independientemente del resto del universo, alimentándose de su “abismo infinito de existencia”. Un abismo, por otro lado, clausurado y cerrado, y de ahí la incomunicabilidad. Nadie puede tocar mi alma, encerrada de algún modo en sí misma, hermética, inaccesible excepto para el propio sujeto.

La incomunicabilidad y el autocentramiento apuntan al segundo rasgo central: la particular “irrepetibilidad” del sujeto humano, que lo hace radicalmente insustituible, y que, a su vez, “justifica” el autocentramiento. No hay otro como él en toda la superficie de la tierra y, por eso, es, de algún modo, un centro absoluto que puede y debe vivir para sí mismo, en coherencia con aquello que es. Una hormiga de un hormiguero o una abeja en una colmena puede ser perfectamente sustituida por otra, y, por ello, su vida está sometida a la especie a la que debe servir incluso con su existencia. Pero no es así en el caso del hombre, que nunca es un mero caso concreto del género hombre, sino un quién irrepetible e inalcanzable (incomunicable) que existe por sí mismo y para sí mismo.

Crosby es consciente de que este modo de describir al hombre plantea algunas dificultades. La primera es que parece un canto al individualismo, al egoísmo, e incluso podría sugerir hacia una cierta “divinización” de la persona como ser autosuficiente. Pero, a pesar de ello, asume ese riesgo sin retroceder en sus afirmaciones. Es más, apunta que la primera “dificultad” es justamente uno de los puntos válidos del individualismo, que apuesta por el valor de cada individuo humano frente a todo tipo de colectivismos. Y, por lo que respecta a la cuestión de la “divinización”, apunta que el peligro no parece realmente grave, vistas las enormes limitaciones humanas, lo cual no obsta para que el hombre sea, de hecho, algún tipo de absoluto, como bien refleja Newman en sus textos¹⁷.

Un problema más difícil de resolver lo plantea la irrepetibilidad. Que esta existe, es indudable, como refleja con enorme fuerza Guardini: “Aquel que dice yo existe solo una vez. Este hecho es tan radical que surge la cuestión de si la persona como tal puede ser realmente clasificada, o qué tipo de clasificación se debe hacer para que se pueda situar en ella a la persona. ¿Podemos –tomando una forma elemental de clasificación– contar personas? Podemos contar *Gestalten*, individuos, personalidades. Pero, ¿podemos, haciendo realmente justicia al concepto de persona, hablar con sentido de ‘dos personas’? Aquí la razón balbucea...”¹⁸. Son

¹⁷ Zubiri habla de un “absoluto relativo”. Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 3ª ed., Alianza, Madrid 1985, p. 376.

¹⁸ R. GUARDINI, *The world and the person*, Regnery, Chicago 1965, pp. 215-216; Citado por J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, cit., p. 51.

expresiones fuertes y... enigmáticas. Porque, cabría responder, por supuesto que podemos contar personas. De hecho, lo hacemos habitualmente. Pero, si cada persona es realmente irrepitable, respondería Gardini, ¿qué es lo que estamos contando exactamente? Las cuentas son mucho más complicadas de lo que le parece a una mirada superficial. Ahora bien, ¿es esto realmente cierto? O, más precisamente, ¿cuál es el grado de complicación que puede añadir la irrepitibilidad humana a esa contabilidad? Porque, sin duda, podemos afirmar que todo hombre es irrepitable, pero sucede que cualquier ser, de algún modo, también lo es. Hasta la más humilde hormiga o las todavía más humildes bacterias. Todos los seres existentes son irrepitibles y no comparten su ser con nadie. Entonces, ¿dónde radica la incomunicabilidad?, ¿qué hace al hombre particularmente irrepitable? No es sencillo encontrar una respuesta convincente a esta pregunta y Crosby es consciente de ello.

Cerramos estas reflexiones sobre la incomunicabilidad advirtiendo de un posible equívoco. Este término parece sugerir la “i-rrelacionalidad”: el individuo estaría naturalmente centrado en sí mismo y en sus cosas, y aislado del resto de la humanidad. Pero se trata de un equívoco. La incomunicabilidad no se opone a la relacionalidad. Al contrario, es su fundamento. Solo un ser que se posee a sí mismo –argumenta Crosby– puede relacionarse como un yo, como un alguien. Para lo cual necesita, a su vez, de otro “tú” que posea la misma interioridad ontológicamente indisponible. Solo los “yos” indisponibles e “incomunicables”, en este preciso sentido, pueden establecer auténticas relaciones personales. Es más, añade Crosby, solo a través de este tipo de relación pueden llegar a ser realmente conscientes de su radical indisponibilidad ligada a su irrepitibilidad, lo que acontece cuando alguien es amado de verdad por la única razón de ser quien es¹⁹.

3. Subjetividad

Otro de los rasgos centrales que Crosby asigna a la “yoidad” (*selfhood*) es la subjetividad, punto en el que sigue casi literalmente el análisis que Wojtyła realiza en el importante artículo *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*²⁰. Wojtyła parte de la definición aristotélica del

¹⁹ Cfr. J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, cit., p. 67.

²⁰ Crosby reconoce expresamente que “this study owes so much to the original personalism of Wojtyła” (J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, cit., p. 5). Por eso, resulta particularmente pertinente usar la obra de Wojtyła como instrumento de aclaración y elucidación. No pretendemos, sin embargo, interpretar a Crosby a la luz de Wojtyła, sino analizar un asunto complejo, lo personal de la persona, sirviéndonos de ambos autores. Nuestra posición concuerda en la mayoría de los casos con ambos, especialmente con Wojtyła, y disiente de este ligeramente, como se verá, en la cuestión del *suppositum*.

hombre como animal racional, y comenta: “esta definición no solo corresponde a la exigencia aristotélica de definir la especie (hombre) a través del género más próximo (ser viviente) y el elemento que distingue una especie dada dentro de su género (dotado de razón); esta definición está estructurada, al mismo tiempo, de tal modo que excluye –al menos cuando la asumimos inmediata y directamente– la posibilidad de manifestar lo que es *lo irreductible en el hombre. Esa definición contiene* –al menos como evidencia primordial– *la convicción de la reducción del hombre al mundo*. La razón de esta reducción era, y sigue siendo, la necesidad de comprender al hombre. Este *tipo de comprensión* podría ser definida como *cosmológica*”²¹. Wojtyła añade que no se puede dudar de la utilidad de esta definición a lo largo de la historia, en particular, en la formulación de la teoría tomista; pero eso no obsta para que se tenga la convicción de que debe ser *superada* por otra que muestre la originalidad de la persona humana y su irreductibilidad al mundo. Algo que solo es posible si se tiene en cuenta la *subjetividad* porque esta muestra “lo que es originaria y fundamentalmente humano, es decir, lo que constituye la originalidad plena del hombre en el mundo”²².

Crosby asume plenamente este análisis y acepta la tesis wojtyliana de que en la subjetividad radica uno de los elementos que definen la originalidad e irrepetibilidad del ser humano, es decir, su “yoidad”, pero intenta dar un paso más y se pregunta: ¿qué es la subjetividad? Su respuesta es la siguiente: “La relación mía conmigo como sujeto, que constituye la interioridad de mi existencia y de mi acción”²³. Parece una buena definición de algo tan difícil. La dimensión subjetiva tiene siempre un punto de reflexividad; implica la conciencia o, más bien, la vivencia de lo que se hace, realiza o siente. Por eso, Crosby la tematiza como una relación del sujeto consigo mismo, es decir, *como una relación sujeto-sujeto*, no sujeto-objeto. La subjetividad no acontece porque el tema de la acción sea yo mismo, sino cuando me tomo a mí mismo como sujeto. Si miro mi cuerpo desde fuera, no genero una vivencia

²¹ K. WOJTYŁA, “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, en K. WOJTYŁA, *El hombre y su destino* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2005, pp. 27-28. Wojtyła precisa que la definición Boeciana de persona da un paso adelante en relación a la aristotélica, pero sigue sin tener en cuenta la subjetividad. La definición de Boecio “expresaba sobre todo la individualidad del hombre en cuanto ser sustancial que posee una naturaleza racional o espiritual, y no todo lo específico de la subjetividad esencial del hombre como persona. De tal modo, la definición de Boecio determina sobre todo el ‘terreno metafísico’, o sea, la dimensión del ser en el que se realiza la subjetividad personal del hombre, afirmando la condición para ‘el cultivo’ de este terreno sobre la base de la experiencia” (*Ibid.*, p. 30).

²² *Ibid.*, p. 27. “Subjetividad es, en cierto sentido, sinónimo de todo lo irreductible en el hombre” (*Ibid.*, p. 29).

²³ J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, cit., p. 85.

subjetiva, sino objetiva. Y, de hecho, los demás pueden generar una acción idéntica a la mía, por ejemplo, al mirar el color de la piel de mis brazos. En otros términos, que yo sea el tema de la acción no “produce” automáticamente subjetividad. Esta “solo” se da en aquellas “acciones” en las que me relaciono conmigo como sujeto, lo que implica, en el caso de la corporalidad, que tengo que percibirla desde dentro, como parte de mí mismo. Significa, en otros términos, que mi corporalidad forma parte de mi subjetividad, en la medida en que puedo vivirla o sentirla como parte de mí, como cuando estoy cansado o, al contrario, me *siento* fuerte y ágil²⁴.

Para Crosby, la subjetividad tiene dos dimensiones: la autopresencia, de tipo cognitivo, que es la que solemos tener en mente habitualmente cuando pensamos en la subjetividad. Pero también existe una subjetividad de tipo volitivo: la autodeterminación.

La *autopresencia*, la presencia del sujeto a sí mismo, es, sin duda, una de las dimensiones centrales de la subjetividad en la que se manifiesta de modo especialmente intenso la “yoidad” del sujeto. Sin esa autorreferencialidad de tipo cognitivo el sujeto, al no tener conciencia de sí mismo, no podría existir. Una conciencia que, en términos wojtylianos, no significa mero conocimiento, mero darse cuenta de que yo soy o existo, puesto que, en este caso, estaríamos ante una simple objetivación cognoscitiva, sino la vivencia o presencia no-intencional de mi propia realidad humana. En las vivencias subjetivas no soy un objeto para mí mismo, sino que me vivo o me percibo a mí mismo como sujeto desde mi propia subjetividad (relación sujeto-sujeto).

Por su carácter autorreferencial, la subjetividad es, sin duda, una de las principales fuentes del “autocentramiento”, un rasgo que parece apuntar al egocentrismo, al individualismo o incluso al solipsismo. Pero

²⁴ Crosby apunta que algunos autores, como Ebner, llevados por el entusiasmo ante la subjetividad, señalan que *toda* mirada objetiva a la persona sería cosificante. Que la persona siempre debería ser considerada (hablando gramaticalmente) en segunda persona (como un tú), y que tratarla en tercera persona (como un él) siempre sería incorrecto (*Das Wort un die geistigen Realitäten*, par. 14; citado por J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, cit., nota 8, p. 157). Pero comenta con acierto que se trata de una exageración porque la persona, de hecho, tiene una dimensión objetiva. No es solo subjetividad. Es más, esa mirada objetiva puede aportar, justamente, una objetividad difícil de alcanzar para la misma persona, que no puede mirarse desde fuera de sí misma (es decir, objetivamente) más que de una manera muy limitada. Nuestra espalda solo la ven los otros. Lo que sería sin duda incorrecto es tratarla como un “ello”. “To conclude. We can say that intentional acting develops the selfhood of persons in two directions. By transcending myself towards the object of my intention, I am gathered into myself subjectively. But when this object is myself, so that I transcend myself towards myself, I also gain a certain objectivity in self-possession” (*Ibid.*, p. 160).

ya se indicó que esta perspectiva es errónea. El “autocentramiento” no solo no se opone a la trascendencia, sino que la posibilita. Es más, a mayor “autocentramiento”, mayor riqueza interior, mayor potencia subjetiva y, por tanto, mayor capacidad de trascendencia. Crosby lo tematiza a través de lo que denomina “subjetividad recogida (*recollected*)” que, aunque apunta tonos místicos, es concebida solo desde un punto de vista antropológico y conectada expresamente con el “ensimismamiento” tal como es entendido por Ortega, es decir, con la capacidad de entrar dentro de uno mismo²⁵. Solo aquel que posee esta capacidad puede trascenderse de modo auténtico sin dispersarse, o incluso perderse en ese proceso de trascendencia²⁶.

Junto a la autopresencia, Crosby señala una segunda dimensión de la subjetividad: la *autodeterminación*, entendida tal y como es desarrollada por Karol Wojtyła en el IV Capítulo de *Persona y acción*, titulado: “La estructura de la autodeterminación”. En este capítulo se muestra cómo, de la estructura de auto-posesión de la persona se deriva su capacidad de dominio con respecto a sí misma y, paralelamente, la capacidad de modificación de la propia persona. Se trata, en otros términos, de una volición reflexiva en la que el sujeto se vuelve sobre sí mismo, pero desde sí mismo; es decir, de una relación sujeto-sujeto. La autodeterminación, por tanto, no se produce cuando alguien actúa intencionalmente sobre sí mismo, porque se trata de una acción exterior (al menos a mi intimidad). La autodeterminación es la modificación *que el sujeto se causa a sí mismo* cuando realiza cualquier tipo de acción. Es, en terminología clásica (pero que no contempla al sujeto), la dimensión intransitiva de la acción²⁷.

La subjetividad se compone de modo indiviso de la autopresencia y la autodeterminación. No son estructuras separadas; se necesitan mu-

²⁵ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, “Ensimismación y alteración”, en *Obras Completas*, vol. 7, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid 1983.

²⁶ Porque no toda trascendencia es buena. Crosby analiza diversos tipos de trascendencia “mala” en la que el sujeto se deconstruye, des-integra o pierde su dignidad (Cfr. J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, cit., pp. 106 y ss.).

²⁷ Cabe indicar, de todos modos, que en Wojtyła la relación de las dimensiones intencionales y autorreferenciales de la acción humana está más integrada que en Crosby. Este, en efecto, parece distinguir entre acciones subjetivas y acciones intencionales, mientras que, en Wojtyła, estas solo son dimensiones de *una única acción*. Así, la experiencia se compone de dos aspectos inseparables, el objetivo y el subjetivo ya que “la experiencia de cualquier cosa que se encuentre fuera del hombre siempre conlleva una cierta experiencia del propio hombre. Pues el hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo” (K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., p. 31). Del mismo modo, la autodeterminación se da en el proceso electivo de la decisión o, en otras palabras, la acción libre, a la que Wojtyła llama decisión, consta de dos dimensiones inseparables: la elección (intencional) y la autodeterminación (autorreferencial o subjetiva).

tuamente y, más bien, hay que entenderlas como rasgos de la subjetividad, que, a su vez, es una de las características centrales de la “yoidad”. No cabe hablar de persona, y menos aún de un quién, sin constatar su realidad subjetiva²⁸.

4. El yo como núcleo esencial de la persona

Llegados a este punto, es el momento de intentar una valoración en profundidad de la propuesta de Crosby. Y comenzaremos por el análisis del término y de los contenidos del concepto de *incomunicabilidad*. Crosby parece muy apegado a esta noción, quizá por su tendencia a recoger todo el material posible de la tradición clásica en el que este concepto es usado con frecuencia. Pero el término, hoy en día, parece claramente desaconsejable. Existe, ante todo, un problema puramente *semántico*. Aunque ya hemos visto que su significado apunta a la peculiar indisponibilidad de la persona humana, a su auto-centramiento, su significación directa y natural, en el lenguaje común, es la incapacidad de comunicación. Por eso, Crosby se ve obligado una y otra vez a dar todo tipo de explicaciones sobre lo que *no* significa incomunicabilidad, es decir, a aclarar que la incomunicabilidad de la persona no está reñida con su estructural capacidad de comunicación. Pero, si este es el caso, ¿no sería mejor usar otra expresión, especialmente si tenemos en cuenta que el sentido que Crosby le asigna existe solo en el contexto filosófico de la escolástica?

Por otro lado, la incomunicabilidad, aunque pretende remarcar una cualidad positiva del ser personal, es un concepto *negativo*. Parece que su primer uso remite a Ricardo de San Víctor, que quiso remarcar, dando un paso adelante sobre Boecio²⁹, que en la persona humana existía algo peculiar e irreducible. Y el modo de formular esta irreductibilidad fue indicar que existía en ella algo no común, no comunicable o compartible con el resto de hombres. Hasta ese momento, se partía de la conocida definición de Boecio “sustancia individual de naturaleza racional”. Pero Ricardo de San Víctor y otros filósofos medievales (Scoto, Tomás de Aquino) advirtie-

²⁸ Esta realidad se extiende también a las relaciones o interrelaciones entre los sujetos, y la tematización de este hecho puede permitir la realización de una “filosofía personalista de la intersubjetividad y de la colectividad subjetiva” (J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, cit., p. 115) que no vea lo colectivo como algo puramente objetivo, una unión de objetos o cosas, sino como una unión de personas que poseen una interioridad única.

²⁹ Cf.: A. CULLETON, “Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Scoto (incomunicabilidad)”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010), pp. 59-71. Más en general, vid. J. GRACIA, *Introduction to the problem of individuality in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag, Munich 1984.

ron que la sustancia es un concepto *común*, predicable de muchas realidades, mientras que la persona tiene *nombre propio* y, en este sentido, es radicalmente individual y, por tanto, no común con ninguna otra cosa, es decir, incomunicable, no predicable. De este planteamiento surgieron definiciones importantes en la historia del concepto de persona, como la de Ricardo de San Víctor: “Persona divina sit divinae naturae incomunicabili existentia”³⁰ o esta otra de Scoto: “Persona est incommunicabilis habens existentia in natura intellectualis”³¹. La persona, como ser único, no solo como sustancia individualizada, se abría paso en el panorama filosófico sin que ello implicara un rechazo del término “sustancia”. Este término resultaba adecuado para responder a la pregunta por “el hombre en general”, pero no para responder a la pregunta por la “persona individual”, por el alguien, por el hombre Sócrates. Para referirse a Sócrates –sujeto único en la historia– era necesaria una noción que mostrara esa irrepitibilidad. Y esta noción fue la de incomunicabilidad. El hombre Sócrates es único porque posee un rasgo no comunicable con cualquier otro ser o sujeto.

Estamos, sin duda, ante un avance histórico en la comprensión de la persona, pero, con nuestra perspectiva actual, una vez que esta nueva idea se ha consolidado en términos del giro personalista, cuando la comprensión de la persona como *quién* ha sido plenamente asumida, la aportación conceptual de este término, por su configuración negativa, parece escasa. ¿Qué significa, *positivamente hablando*, la incomunicabilidad? La tradición medieval, como hemos señalado, se centra en su carácter de no comunicabilidad, lo que resulta insatisfactorio³². Y tampoco parece que Crosby haya logrado extraer mucho de este término: la no disponibilidad, no compartir el ser con otros... Un bagaje, a nuestro juicio, insuficiente, que permite sugerir que podría abandonarse este antiguo y honorable término e intentar proceder hacia una definición *positiva* del núcleo de lo personal mediante otra terminología³³.

³⁰ R. DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, IV, 22.

³¹ Citada por A. CULLETON, *Tres aportes al concepto de persona*, cit., p. 67.

³² Para S. Tomás, la persona no reúne ninguna de las 6 comunicabilidades metafísicas (cfr. E. FORMENT, *El personalismo medieval*, Edicep, Valencia 2002, pp. 256-262). Pero falta una caracterización *positiva* de la comunicabilidad. El apunte probablemente más interesante es el siguiente: “Por el nombre de persona se significa formalmente la incomunicabilidad, o la individualidad subsistente, en la naturaleza” (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 9, a. 6, in c.). Pero se trata tan solo de una indicación que, por otro lado, no apunta directamente a la *subjetividad* personal (un hallazgo filosófico posterior), lo que se puede comprobar en el análisis realizado por P. FAITANIN, *El individuo en Tomás de Aquino*, “Cuadernos de Anuario Filosófico”, n. 138, Universidad de Navarra, Pamplona 2001.

³³ Remarcamos de nuevo que nuestra crítica a la noción de incomunicabilidad no se refiere a lo descubierto por los medievales, sino a lo no descubierto o no tematizado en una noción estructuralmente negativa.

Esto es lo que vamos a intentar a continuación, y, en este camino, *apostamos decididamente por el “yo” como estructura definitoria de lo nuclear de la persona*. Las principales ventajas, a nuestro parecer, son las siguientes. La primera es que es un término del lenguaje común, claramente comprensible y con una significación eminentemente positiva (lo que no significa que sea fácil de tematizar). La segunda es que resulta fácilmente accesible a partir de un análisis de la *experiencia*³⁴. Del yo, de nuestro yo particular, del quién que cada uno somos, tenemos autoconsciencia cotidiana y constante (excepto en los casos de pérdida de conciencia o sueño, cuestión sobre la que volveremos). Por eso, parece posible asentar en el yo otro de los rasgos principales de la “yoidad” (*selfhood*), la subjetividad. Por último, el yo también parece dar cuenta del núcleo último de nuestro ser personal, de la raíz o motor último de nuestras actividades y decisiones constituyéndose como depositario irremplazable de nuestra identidad personal. Es ese “punto, algo simple, pero solidario de todo el resto”³⁵ en el que parece instalado el núcleo definitivo de nuestra identidad de sujetos únicos. Y esto, justamente, es lo que estamos buscando³⁶.

5. El yo como autopertenencia autoconsciente

Uno de los rasgos que parecen más característicos y peculiares del yo humano, como se ha señalado, es la irrepitibilidad. Cada uno de nosotros nos sentimos y nos consideramos singulares y únicos, lo cual es, sin duda, cierto, y justifica, en su última radicalidad, el nombre propio, nuestro nombre, al que todos estamos apegados. Yo soy N., una afirmación que parece incluir, de modo implícito, una segunda: “y no hay ningún N. más, solo yo”, aunque el nombre, en sí mismo, Carmen, Pedro o Javier, puede ser compartido con otros. Ocurre, sin embargo, que esta “irrepitibilidad”, al menos si la expresamos en es-

³⁴ Cfr. J. M. BURGOS, *La experiencia integral. Un método para el personalismo*, Palabra, Madrid 2015.

³⁵ M. ZAMBRANO, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, cit., p. 17.

³⁶ La expresión “yo personal” podría considerarse redundante o tautológica a la luz de las reflexiones anteriores en cuanto que define el núcleo de lo personal mediante un yo *personal*. Es en el “yo”, sin necesidad de más apelativos, donde se encuentra lo radical o “irreductible” del ser humano. Pero, desde el punto de vista de la historia de las ideas, la expresión puede estar justificada como una apuesta por lo personal del yo frente a otras visiones en las que es considerado como una pura etiqueta (Hume, James) o una necesidad lógico-formal para unificar nuestras sensaciones (Kant). Esta es la posición que podemos encontrar en R. VERA, *Ontología y gnoseología del yo personal (en diálogo con la filosofía moderna y Paul Natorp desde la perspectiva de la fenomenología realista)*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2011 y en J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia* (6ª ed.), Palabra, Madrid 2017, cap. 7: “El yo personal”.

tos términos, parece insuficiente para caracterizar adecuadamente a la persona, porque, al fin y al cabo, como ya hemos dicho, todos los seres son irrepetibles: cada hoja, cada copo de nieve, cada hormiga, cada gota de lluvia es distinta y diferente, única. Sin duda, su irrepetibilidad es mucho menor que la de un ser humano; pero existe. Y, a menos que podamos tematizar en qué consiste la irrepetibilidad *humana*, la noción, por cierta que sea, aparece como un testimonio de la realidad no suficientemente aquilatado.

¿Por qué la irrepetibilidad humana es distinta de las otras irrepetibilidades? ¿Qué es lo que la hace tan diferente? Este es el punto que nos parece que hay que abordar porque, de otro modo, podríamos estar en un proceso circular: la persona es un ser absolutamente singular porque es un quién irrepetible que consiste en ser persona. ¿Es posible, al menos en cierta medida, salir de este círculo? Vamos a intentarlo proponiendo una caracterización del yo como *autopertenencia autoconsciente*.

5.1. Autopertenencia

Entendemos por autopertenencia ser dueño de uno mismo, tener la capacidad radical y exclusiva de disponer de la propia persona, de ser dueño de sus acciones y de su destino³⁷. Yo soy el dueño de mí mismo y nadie puede modificar este hecho sin violar mi estructura esencial, sin alterar lo más hondo de mi ser personal y, en cierta manera, de destruirme como persona. Es lo que sucede, por ejemplo, en la esclavitud, o, de modo más limitado, en la violación de derechos humanos menos esenciales. El esclavo, formalmente hablando, no es una persona, es una cosa. Y, por ello, puede ser comprado, vendido y usado. No es dueño de sí mismo, sino que tiene un dueño, un amo del que depende para la vida y para la muerte. Por eso la esclavitud es, probablemente, la violación más profunda de la realidad humana al atentar contra el rasgo absolutamente estructural de la autopertenencia. El esclavo, en cuanto hombre, debería poder decidir por sí mismo; pero se le impide por medio de la violencia. Su humanidad es alienada, usurpada por

³⁷ “Persona es quien se posee a sí mismo y a la vez es poseído solo y exclusivamente por sí mismo (...). Los pensadores medievales lo expresaban con la proposición ‘sui iuris’” (K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., p. 168). “A la pregunta ‘¿qué es tu persona?’ no puedo contestar ‘mi cuerpo, mi alma, mi razón, mi voluntad, mi libertad, mi espíritu’. Todo eso no es mi persona, sino, por así decir, la materia de la que está hecha; la persona es el hecho de que existe en la forma de pertenecerse a sí misma (*in der Form der Selbstgehörigkeit*)” (R. GUARDINI, *The world as the person*, cit., p. 118; citado por Crosby).

su dueño, que se apodera de ella, y, al hacerlo, lo transforma en cosa. Aunque no del todo, ciertamente, puesto que la autoposesión es un rasgo ontológico (no psicológico) y, por ello, nunca puede extirparse de manera radical. Puede impedirse su ejercicio, causando una brutal distorsión interna a la persona, pero no erradicarse. El hombre siempre será dueño de sí mismo. Por eso puede ser libertado, con la voluntad de los dueños o contra ella. Lo que no ocurre con los animales. Tienen, evidentemente, una autonomía propia, menor o mayor según las especies, pero su estructura interna no implica una autopertenencia como la humana. Un animal puede tener dueño, y eso no viola su modo de ser. Puede ser comprado y vendido, e incluso empleado para la experimentación. El animal no es una cosa, pero tampoco es una persona; puede estar al servicio de otros.

Si esto es así, parecería que en la autopertenencia hemos encontrado lo que estábamos buscando: un rasgo exclusivo del ser personal. Un rasgo, además, capaz de recoger otras características apuntadas en las reflexiones anteriores. En primer lugar, el *autocentramiento*, que se mostraba con especial fuerza en los comentarios de Newman. Existimos, de algún modo, solo para nosotros mismos, independientemente del resto del mundo. Tenemos la capacidad de sentirnos solos en el universo, radicados tan solo en nuestra mismidad personal. Y no necesitar de más en esos instantes. Yo solo conmigo. La expresión puede aparecer egocéntrica, pero no lo es necesariamente. Apunta a la *clausura* frente al resto del mundo que se aloja en la autopertenencia, en el autocentramiento (en la incomunicabilidad). En la medida en que yo soy el dueño de mí mismo, soy un centro radical en el que nadie puede intervenir más que desde fuera. Soy una fortaleza (Zambrano), un castillo en el que solo yo decido si bajo o no el puente levadizo para permitir el acceso a los que están fuera. Pero, aunque lo haga, aunque rellene el foso y destruya los baluartes, en realidad nunca nadie va a conseguir entrar realmente en el interior del castillo; siempre estarán fuera, porque la autopertenencia impide estructuralmente el acceso radical a la interioridad. Solo yo dispongo de mí mismo. La torre del homenaje siempre estará cerrada; es inaccesible, indisponible, incomunicable. Yo soy el único habitante y, por eso, vivo en *ultima solitudo*³⁸.

³⁸ “Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae” (DUNS SCOTO, *Opus oxoniense*. Ord. III, dist. 1, q. 1, n. 4).

5.2. Autoconsciencia

La autopertenencia es inseparable de la autoconsciencia o vivencia de sí³⁹. ¿Cómo disponer de aquello que se desconoce, de aquello que se ignora? No puedo ser dueño de mí mismo si no me conozco a mí mismo, si no sé quién soy, ni lo que soy. Pero la autoconsciencia, tal como aquí la entendemos, no apunta al conocimiento aun siendo este imprescindible, sino a un rasgo más último, y, probablemente, más decisivo en el ámbito de la “yoidad” o ultimidad personal. Apunta a la capacidad del hombre de estar presente a sí mismo, de poseer un espacio interior en el que puede tener presente aquello que él mismo es en cuanto sujeto. La autoconsciencia, por tanto, es otro nombre de la subjetividad, de la capacidad de tener presentes las vivencias que configuran mi interior, mi identidad personal. Pero *la autoconsciencia, estrictamente hablando, es una región limitada de la subjetividad, aquella que se refiere exclusivamente al yo*. La subjetividad recoge *todo* mi mundo interior; la autoconsciencia tan solo las vivencias subjetivas en su dimensión identitaria. Es el vértice último e irreductible de la subjetividad, el *yo* consciente de sí mismo o autoconsciente. Si me acontece algo positivo me alegro y lo experimento interiormente; pero en esa experiencia cabe diferenciar la alegría y el *yo* que la experimenta. Yo estoy alegre, del mismo modo que puedo estar triste. Mi *yo* está alegre, pero no es la alegría. Es el vértice que permite la conciencia de alegría o de cualquier otra vivencia. Mediante la subjetividad, en definitiva, vivenciamos todo aquello que habita en nuestro interior. Y el *yo* en cuanto autoconsciencia es el origen que posibilita cualquier vivencia de esos contenidos.

Esa autoconsciencia o autopresencia, ya lo apuntaba Crosby, no es intencional. Se produce en el marco de la relación *sujeto-sujeto*, no *sujeto-objeto*. Cuando me miro a mí mismo como a un objeto, he salido del marco de la subjetividad. Por eso, la autoconsciencia o autosubjetividad (subjetividad del *yo*), al igual que la autoposesión, es inaccesible en cuanto subjetividad (en realidad lo es toda subjetividad). Solo cada persona singular tiene acceso a su propia intimidad, al castillo inaccesible, a la torre del homenaje. Los otros, aunque se trate de los más cercanos, siempre se quedan fuera. Incluso la empatía más potente, la materna, que puede penetrar de modos insospechados en la subjetividad de sus hijos

³⁹ El término “consciencia”, en Wojtyła, implica ya esta dimensión, porque “indica la vivencia en la que se hace palpable de modo particular (puesto que es experimental), la subjetividad del hombre como sujeto de vivencias” (K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 87). Pero aquí preferimos la expresión autoconsciencia porque queda más clara la autoreferencialidad que, según se entienda la expresión “consciencia”, puede quedar oscurecida o incluso confundirse con la conciencia moral ajena a estas consideraciones.

encuentra, finalmente, una barrera insuperable. El *yo* filial es, al fin y al cabo, un *yo* diverso y su autoconsciencia inaccesible, indisponible, incommunicable. Es, también, *solitudo ultima*.

¿Es la autoconsciencia un rasgo específicamente humano, al igual que la autopertenencia? Sin duda, pero su justificación como rasgo exclusivamente humano es mucho más ardua porque los animales superiores poseen un cierto grado de consciencia o autoconsciencia. Probablemente nunca sabremos con exactitud en qué consiste, ya que los animales nunca nos lo podrán transmitir, lo que indica ya una cierta debilidad en esa interioridad⁴⁰. Pero la consecuencia para nuestros intereses es directa. Identificar la autoconsciencia como rasgo específicamente humano parece más difícil que en el caso de la autopertenencia. Así como no hay duda de que nadie puede ser dueño de otra persona y sí de un animal, también lo es que ambos poseen un cierto grado de consciencia. La singularidad humana en este caso depende de la existencia de un *yo personal*, de un *quién*, con una intimidad particularmente profunda e irrepetible. Pero tematizar lo *específico* de la autoconsciencia humana no es tarea de a poco.

6. El yo como raíz ontológica de la persona

Una vez presentada nuestra propuesta de caracterización del yo, queda un último paso por dar: analizar su estructura ontológica⁴¹ y las consecuencias que de ella se derivan.

6.1. Yo y persona

Aunque es una consecuencia prácticamente evidente de lo dicho hasta el momento, podemos comenzar afirmando que, desde nuestra perspectiva, *el yo se distingue de la persona*. El *yo* es el núcleo esencial de la persona, la raíz del *quién* o, incluso, el mismo *quién*, pero no la persona. Y esto es así porque la persona es el ser humano *global* con el que nos encontramos frente a frente en nuestra existencia cotidiana. Y este ser es mucho más que un *yo*: es corporalidad, inteligencia, sentimientos, libertad, etc. Todas estas dimensiones no pueden existir ni estar activas sin la

⁴⁰ Ortega indica que el "sí mismo" es exclusivo de los hombres mientras que el animal "vive desde lo otro, traído y llevado y tiranizado por lo otro, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva alteración" (J. ORTEGA Y GASSET, *Ensimismación y alteración*, cit., p. 85). Y, cuando la alteración no existe, a falta de sí mismo, cae en la somnolencia, "la modorra inhumana, que continúa en parte en el hombre primitivo y, opuestamente, el insomnio creciente del hombre civilizado" (*Ibid.*, p. 85).

⁴¹ Sobre la diferencia entre ontología y metafísica remito a J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., pp. 188-211.

presencia del *yo*; de hecho, no pueden separarse de él, pero tampoco se confunden con él. Soy yo quien soy libre; pero mi libertad no se identifica con mi *yo*. Y lo mismo sucede con la inteligencia o la corporalidad. Yo soy corporal, pero el cuerpo no es el *yo*.

Crosby, que se identifica con esta postura, la ha tematizado desde lo que denomina el debate entre “substancialidad y subjetividad”, indicando que *la persona es más que su subjetividad*. Y para sostenerlo ha aportado una interesante serie de argumentos, entre los que destacan los que parten de la misma subjetividad porque, en su opinión, no es necesario mirar al hombre “desde fuera”, objetivamente, para poder constatar su carácter extra-subjetivo. *La misma subjetividad* permite llegar a esa conclusión cuando advertimos, por ejemplo, las variaciones del grado de autoconsciencia. “¿Cómo puede existir una experiencia subjetiva más o menos adecuada de nosotros como personas si en nuestra ‘yoidad’ (*personhood*) no hay nada más que auto-experiencia subjetiva?”⁴². Si este fuera el caso, la persona no podría más que coincidir con su subjetividad, puesto que persona y subjetividad serían una y la misma cosa. Las variaciones en la captación de nuestra subjetividad solo pueden explicarse por la existencia de un ser personal que no es solo subjetividad. En palabras de Crosby: “la vida consciente de la persona no es toda la persona”⁴³. La consciencia, cuando se activa, hace presente a la persona a sí misma, pero no podría hacerlo si esta no existiera previamente como algo distinto. Si la persona se identificara con su conciencia, debería estar siempre en acto. Pero, como esto no sucede, la diferencia entre conciencia y persona queda confirmada⁴⁴. Lo que implica, en otros términos, que existe una “yoidad ontológica” (*ontological selfhood*)⁴⁵, es decir, una estructura que soporta a la subjetividad. ¿Cuál es esa estructura?

6.2. De la sustancia al suppositum

Crosby, de un modo sorprendente, a nuestro juicio, ha apostado por el concepto de sustancia como sustrato de la “yoidad”. Y la sorpresa se funda en que este concepto parece presentar un grave problema que él

⁴² J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, cit., p. 129.

⁴³ *Ibid.*, p. 134.

⁴⁴ Quienes niegan este hecho y pretenden hacer coincidir a la persona con sus cualidades en acto (Singer, Engelhardt) deben enfrentarse al difícil problema tematizado como “el caso de la persona dormida”. La misma persona, despierta y dormida, sería y no sería persona. Cfr. J. M. BURGOS, *Persona vs ser humano. Un debate bioético*, en *Reconstruir la persona*, Palabra, Madrid 2009, pp. 71-95. Más en detalle vid. F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*, Herder, Barcelona 2005.

⁴⁵ J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, cit., p. 127.

mismo ha formulado con nitidez. “Si no hubiera en la sustancia aristotélica nada más que independencia en el ser, entonces habría poca controversia sobre la substancialidad de las personas; prácticamente todo el mundo afirmarí­a que las personas son sustancias. La controversia surge porque la sustancia aristotélica da la impresión de ser incurablemente ‘cosmológica’, hostil a la subjetividad personal”⁴⁶. Esta es la razón, en efecto, por la que los personalistas, en general, han rechazado el empleo de esta noción. No parece posible asumir la subjetividad de la persona humana a partir de la noción aristotélica (tomista) de sustancia. Crosby es plenamente consciente de este problema y de encontrarse contracorriente⁴⁷ en el marco del personalismo en el que él mismo se sitúa; pero, a pesar de ello, considera que la definición de Boecio (fundada en la noción de sustancia) es capaz de superar estas limitaciones y, por lo tanto, resulta adecuada para definir a la persona. Por eso, después de diversas argumentaciones, concluye, sin ambigüedades, que “tenemos ahora el derecho de seguir adelante y asumir la definición de Boecio; ni la sensibilidad personalista ni nuestro interés por el misterio de la subjetividad personal nos pueden permitir de ninguna manera echarnos para atrás”⁴⁸.

Compartimos, en profundidad, la inmensa mayoría de los análisis de Crosby, pero en este punto no podemos seguirlo. Para nosotros –como para la mayoría de los personalistas– el concepto clásico de sustancia es, como él mismo ha dicho, hostil a la subjetividad, lo que implica que fundar a la persona en la sustancia conduce inevitablemente a infravalorar la subjetividad, como ha ocurrido, de hecho, en la tradición tomista.

Wojtyla también está preocupado por la fundamentación ontológica de la persona, pero, para solventarla, no emplea el concepto de *sustancia*, sino el de *suppositum*. La elección de este término puede considerarse peculiar puesto que se emplea mucho menos que el de *substancia*, aunque ambos expresan el mismo contenido: la permanencia de un substrato en los cambios. Pero en Wojtyla nada sucede por azar y esta sutileza terminológica tiene, a mi juicio, un objetivo: intentar establecer una fundamentación óntica de la persona distanciándose del término *substancia* y de la definición boeciana, porque, si bien Wojtyla respeta profundamente esta definición, también tiene muy claros sus límites. “La

⁴⁶ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁷ Él mismo menciona a Scheler y Ratzinger como contraejemplos de su posición. Pero a la lista se podrían añadir Wojtyla, Mounier, Edith Stein, Stefanini y muchos otros. Prácticamente todos.

⁴⁸ J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, cit., p. 140.

persona es algo más que una naturaleza individualizada”⁴⁹; es una realidad *personal*, un *quién*, un *alguien*, aspecto que la definición boeciana no parece capaz de reflejar de manera adecuada. Por eso se distancia de ella y de la noción que la fundamenta: la *sustancia*.

El término *suppositum*, sin embargo, presenta mayor ambigüedad conceptual. No está tan marcado técnicamente y no forma parte de ninguna definición famosa. Quizá por eso Wojtyła considera aceptable admitir que el hombre es *suppositum*, pero con matizaciones. Sigamos, en cualquier caso, su argumentación. El *suppositum*, afirma, es el sustrato óntico que subyace o sustenta toda la actividad humana y tiene su fundamento último en el clásico principio *operari sequitur esse*. Si hay una acción (o actividad, más en general), debe haber un sujeto óntico que la sustente, porque nada puede actuar si no existe previamente. Y ese sustrato es el *suppositum*. Por eso, en “una primera y básica aproximación el hombre-persona hay que identificarlo con el *suppositum*”⁵⁰. Pero, siendo esto cierto, también lo es que el hombre no es un *suppositum* cualquiera, sino uno muy especial. Por eso, comenta, se debe emplear esta noción de modo *analógico*, de forma que muestre la proporción que existe con el resto de *suppositum* existentes (plantas, animales, etc.) y la *desproporción*, habida cuenta de que la persona humana es un *alguien*, lo que le acontece solo a ella. En definitiva, concluye, “el hombre como persona es un *suppositum*, es un sujeto que existe y actúa, pero con esta nota, que su existencia (*esse*) es personal y no tan solo individual en el sentido de naturaleza individualizada”⁵¹.

6.3. Del *suppositum* al yo como raíz ontológica

El problema, por tanto, parecería resuelto. El fundamento óntico del *yo* es el *suppositum*, base de los dinamismos en los que el *yo* actúa como agente y de aquellos en los que el sujeto percibe, pasivamente, que “algo sucede en el hombre”. Pero ¿está el problema realmente cerrado? Porque, de un modo algo sorprendente, el mismo Wojtyła afirma también que “el término *suppositum* nos sirve para significar *de modo enteramente objetivo al sujeto, abstrayendo de su aspecto vivencial* y, en particular, de esa experiencia de la subjetividad en la que un sujeto es dado a sí mismo como su propio ‘yo’. El término *suppositum* abstrae, por tanto, del aspecto de la conciencia gracias al cual un hombre concreto –objeto que

⁴⁹ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 129.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 129.

⁵¹ *Ibid.*, p. 130.

es sujeto– se vivencia como sujeto, al experimentar vitalmente su propia subjetividad; y esa vivencia le proporciona los fundamentos para definirse a sí mismo con ayuda del pronombre ‘yo’. (...). Nótese que el término ‘yo’ tiene un contenido más rico que el término *suppositum*, porque el primero entrelaza el momento de la subjetividad vivida con la objetividad óptica, mientras que *suppositum* se refiere solo a esta segunda: al ser como fundamento del sujeto que existe y actúa”⁵². En definitiva, el término *suppositum* parece estar limitado estrictamente a lo objetivo; pero como la subjetividad es esencial en la persona, en este texto –si nuestra interpretación es correcta– Wojtyla parece decantarse por el término yo –en vez del de *suppositum*– para indicar el núcleo de lo personal.

Nos encontramos, a mi juicio, en el centro de un problema que suele plantearse una y otra vez cuando se busca un anclaje ontológico a la antropología personalista: la dificultad que plantea el empleo de las nociones de la metafísica clásica por su clausura a los aspectos estrictamente personales. Entendemos que Wojtyla ha intentado superar este problema usando el término *suppositum*, menos cristalizado y definido que el de *sustancia*; pero, al final, el problema, aparentemente solventado, reaparece de modo inesperado. En última instancia, la cuestión que hay que dilucidar es la siguiente: cuando empleamos la expresión *suppositum*, ¿estamos incluyendo *explícitamente* al yo humano? Porque, de no ser así, todo el esfuerzo realizado para identificar el núcleo esencial de la persona correría el peligro de evaporarse al expresarlo mediante una terminología que lo excluyera. Pero, si respondemos positivamente, si consideramos que el *suppositum* incluye *explícitamente* un “yo”: ¿no sería este su nombre más adecuado? Porque ¿puede existir algo *diferente* al “yo” que le sirva de fundamento *último*? Nos parece una tesis difícil de sustentar porque implicaría, en última instancia, que *lo personal se fundaría en lo no-personal*, lo cual es imposible. Todo lo cual conduce a la conclusión de que, en definitiva, el yo tiene que ser, de algún modo, *la realidad última de la persona y, por ello, debe poseer, él mismo, carácter ontológico*⁵³ o último.

Cabría objetar que el yo no siempre está activo y, por eso, no puede ser un fundamento óptico último; pero *cabe distinguir entre autoconciencia del yo y existencia del yo*. El yo humano no es siempre autoconsciente, porque es limitado, pero siempre es el mismo y, evidentemente, sigue existiendo –esencialmente intacto– en los periodos de pérdida de conciencia. De otro modo, cada día despertaría una persona diferente. Somos siempre el mismo yo; y, siendo este el núcleo de nuestra identi-

⁵² K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., p. 88 (cursiva nuestra).

⁵³ Esta es también la posición de R. VERA, *Ontología y gnoseología del yo personal*, cit.

dad, no parece que se pueda buscar en otro lado el fundamento ontológico de nuestro ser persona. Y, si esto es cierto, hay que afirmar también que es en el *yo* donde radicaría, en última instancia, la inseidad o insistencia del ser humano, el peculiar modo de ser para sí-mismo propio de la persona que mencionamos al inicio de estas páginas. El *yo* no constituiría solo el fundamento fenomenológico o experiencial de ese auto-centramiento, sino que proporcionaría también su raíz ontológica. Dicho de otra manera, no habría disociación entre la experiencia de la autovivencia y algo diverso que la sustentara, sino que el centro de la autovivencia, es decir, el *yo*, sería el núcleo ontológico de la persona⁵⁴.

⁵⁴ No existe aquí peligro alguno de idealismo, porque no estamos sosteniendo que el *yo* subjetivo constituya la realidad, sino algo totalmente diferente, que el *yo* es el núcleo ontológico de la persona, la raíz que fundamenta su existencia como sujeto entre el resto de seres, pero como *quién* o *alguien*, no como *algo*.