

LA DIALECTICA DE LA MISTICIDAD Y LA RELACIONALIDAD EN LA PERSONA HUMANA

John Crosby

1. INTRODUCCION:

Se ha tornado casi como una moda filosófica insistir en el poder de la persona para formar relaciones con otros seres y se persiste en esto con una arista polémica contra todos los que enseñan la mismidad y la substancialidad de la persona humana. De acuerdo con esta antropología filosófica, las categorías centrales en el estudio de la persona humana son: trascendencia, relación, interobjetividad, ser-para-otros y otra similares; y éstas son aseveradas para expresar la mismidad, subjetividad, autoposesión, incomunicabilidad. Cuando se trata de escritores cristianos que filosofan siguiendo estas orientaciones, generalmente se refieren a la vida íntima Trinitaria de Dios y luego aducen que, como somos creados en la imagen de Dios, nosotros, los seres humanos, debemos ser más relaciones que substancias. Así, recientemente, un teólogo, al afirmar la filosofía de la persona, que él vincula a la teología Trinitaria, dice: "Mientras la noción de incomunicabilidad pueda poseer un sentido legítimo global, tiene la desventaja de sugerir un concepto aislado de la persona. Parecería justificar la egocentricidad que se cerraría en sí misma en la posesión interior del sí mismo, invitando a la introversión y complacencia en su propia originalidad (. . .) Cuando hablamos de la persona como incomunicable, debemos agregar que, sin embargo, está orientada hacia la comunión.

Puede decirse sin duda que la incomunicabilidad sólo tiene significado en la medida que culmine en la comunión con otros. En realidad, la persona se define más por la aptitud para la comunión que por la incomunicabilidad (. . .) La persona sólo existe como un miembro de una comunidad, y debe actuar en consecuencia. Enfatizar demasiado el atributo de totalidad de la persona alentaría el individualismo"(1).

Este autor no niega precisamente la mismidad incomunicable de cada persona, pero, por así decirlo, la tolera; la verdad acerca de las personas, sobre la que realmente advierte, y que considera mucho más importante, no sólo para la teología sino también para la filosofía, es que las personas son sobre todo ser-para-los-otros.

Estoy en desacuerdo con quienes afirman la relacionalidad y la trascendencia de la persona de este modo, y estoy en desacuerdo no porque tome el partido de la mismidad y la substancia y las oponga a la relacionalidad, sino porque encuentro que las relaciones dialécticas que surgen entre la mismidad y la relacionalidad no son adecuadamente comprendidas por estos autores. Quiero decir que mismidad y relacionalidad son modos que ellos nos perciben.

También encuentro que hay un modo en el cual la mismidad es más fundamental para la persona humana que la relacionalidad, y este modo parece haber sido completamente subrayado por los autores con los cuales pienso discutir. Para este último punto seguiré los lineamientos consignados en los importantes escritos de Ismael Quiles, S.J. Quiles es uno de los filósofos cristianos latinoamericanos más sobresalientes de la actualidad, si bien su obra es aún poco conocida en el mundo de habla inglesa.

2. MALA RELACIONALIDAD:

Proponemos aproximarnos al tema considerando algunas formas de relacionalidad, o trascendencia, que no son más que deformaciones de la vida personal.

Luego nos preguntaremos por qué son deformaciones.

a) Max Scheler menciona frecuentemente un estado de conciencia en el cual estamos "estáticamente perdidos" en las cosas que nos rodean.

Se refiere a un estado en el cual no permanecemos en nosotros mismos y nos dirigimos hacia otras cosas, pero de tal manera que estamos completamente absorbidos en ellas y casi nos olvidamos de nosotros mismos. Podemos pensar en la devoción del niño pequeño hacia los cubos con los cuales juega, o en la mirada congelada de los rostros de las personas (tanto adultos como niños) que miran televisión de un modo muy pasivo. Al estar así perdido entre las cosas, el propio sentido de distinción se debilita y uno se aproxima al sentimiento de ser "de una misma pieza" con ellas. La propia creencia no es la de la conciencia de un sujeto frente a un objeto, no es nada más que una conciencia en la cual el objeto proyecta su sombra. Una persona en tal estado no puede realmente originar vida y actividad alguna por sí mismo, sino que, por el contrario, tiende a estar limitado por lo que le acontece fuera y dentro de él mismo. Vive a disposición de sus urgencias e instintos. Ni bien se encuentra con cosas con algún grado de carácter y bondad, no puede resistir alcanzarlas; carece de un umbral en sí mismo que la atracción no deba atravesar; no es capaz de determinarse a sí mismo en relación con ellas, sino que, por el contrario, es determinado por ellas. Es evidente que para toda "trascendencia" de tal persona, para toda su relacionalidad con

otras cosas, no está realmente vivo como persona. En efecto, debemos decir que las cosas con las cuales está relacionado se tornan causas de una perjudicial heteronimia para él.

b) Esta heteronimia es peor cuando es con otras personas, con las cuales se relaciona una persona en este estado de conciencia. A estar "estéticamente perdido" en otras personas, se puede vivir una vida que es realmente la vida de otros y no la propia. Se expresan opiniones que son en realidad opiniones de otros, pero se las expresa como si fueran las propias, o quizás debería mejor decirse que si las expone de tal modo que se fracasa en distinguir uno mismo de los otros. Los anhelos que uno tiene para sí mismo no son más que los anhelos de los otros: la culpa que uno experimenta se basa totalmente en los estándares morales de algún otro, no son reconocidas como de otro, como que no son propios. Esta "identificación heteropática" con los otros, como Scheler la denomina al discutirla con gran vehemencia, es claramente una forma patológica de la existencia humana. Hay poco consuelo en el hecho de que esta persona no está encerrada en sí misma sino que está relacionada con otras y trasciende a sí mismo hacia los otros: esta relación con los otros es una relación de una heteronomía de lo más despersonalizante.

c) La relacionalidad con otros no implica necesariamente una autopérdida tan penosa, pero de todos modos puede ser muy perjudicial para las personas. Pensemos en ciertos ideales de altruismo de acuerdo con los cuales nunca debemos buscar nuestra propia felicidad cuando se ama a otra persona, y se debe desear solamente el bien para el otro. Ni bien deseamos la felicidad cuando amamos a los otros, emanamos nuestro amor con egoísmo. Un amor libre de egoísmo es un amor centrado exclusivamente en la persona amada, de tal manera que aquel que ama ha crecido indiferente ante su propia alegría en el amar. No es difícil advertir que este altruismo embarga en el momento de ser-para-los-otros en el amor, y lo afirma de tal manera que mutila la existencia humana de aquel a quien se ama.

3. MISMIIDAD Y SUBJETIVIDAD:

¿Por qué la existencia de la persona padece en cada uno de estos casos en los cuales está relacionada con otros seres u otras personas?

¿Por qué el momento de transcendencia, que parece tan fuerte en cada caso, no basta para dejar a la persona vivir y actuar como persona? Porque la transcendencia es afirmada en cada caso a expensas de la mismidad y subjetividad de la persona. Esto es particularmente claro en la identificación heteropática con otros, pues aquí la persona que se relaciona a sí misma con los otros es casi reemplazada por los otros.

En el altruismo extremo parece que uno desea resistir al egoísmo intentando extinguir la mismidad y la subjetividad distintas de aquel a quien se ama. Estas deformaciones nos permiten percatarnos de que las personas son tanto sí-mismos incommunicables como seres para los otros; que poseen su propia subjetividad en no menor medida que su apelación a la intersubjetividad.

Por supuesto la deformación opuesta es también posible; uno puede afirmar la mismidad y la subjetividad a expensas de la trascendencia y del ser-para-los-otros. Scheler también advierte lo que él denomina "identificación ideopática" con los otros, de acuerdo con lo cual una persona sólo puede experimentar su propia vida interior, y puede aproximarse a las vidas de los otros solamente proyectando su propia experiencia en ellos. Aquí una subjetividad hiperdesarrollada engulle la trascendencia hacia los otros. Es también posible comprometer la trascendencia del amor, intentando el eudenomismo de acuerdo con el cual puedo amar a otro, no por su bien, sino con el propósito de alcanzar mi propia felicidad. Los amigos de la relacionalidad y trascendencia advierten contra estos peligros, y no podemos más que aceptar que éstos constituyan realmente peligros.

Pero no son los únicos los peligros involucrados en perderse uno mismo en las cosas que lo rodean a uno mismo, o en suprimirse a uno mismo altruísticamente en favor de un otro amado. En estos casos debemos prevenir sobre el peligro opuesto, el peligro de una suerte de trascendencia que engulle la subjetividad.

4. RECOGIMIENTO:

Si nos preguntamos qué es lo que debe ser curado en estas deformaciones de la existencia personal, hallaremos que la curación radica en el fortalecimiento de la propia subjetividad. La persona que está perdida en las cosas que lo rodean y en otras personas debe volver a sí mismo, debe recogerse en sí mismo, lo cual no significa recoger algo acerca de sí mismo, sino más bien recoger su propio sí mismo, recogién dose en sí mismo no como un objeto de un fervor sino más bien como sujeto. Al volver a sí mismo recogién dose en sí mismo, gana una cierta distancia espiritual con respecto a las cosas en las cuales estaba inmerso, reviviendo como un sujeto que se posee a sí mismo, toma una posición con relación a ellos. Todavía trasciende respecto de ellos, pero ahora, lo hace desde su centro interior. No está más completamente dominado por cosas atractivas, sino que, ahora, al estar recogido, posee los recursos internos para determinarse a sí mismo y afirmarse a sí mismo en relación con ellos. También ahora posee los recursos internos para preguntarse a

sí mismo, en el encuentro con otras personas: "pero ¿qué es lo que realmente pienso y deseo yo mismo?" Al amar a otras personas, no desea intentar aborlirse en pos de la persona amada, sino que sabe cómo dar cuenta de ambas personas en la relación de amor, no sólo del otro, sino también de sí mismo.

Lo que nos concierne es que la persona que vive estas relaciones con otros a partir de su subjetividad recogida nos parece íntegra e intacta como persona.

La mala trascendencia no se supera metiéndose en la trascendencia, y desarrollándose aún más; es por el contrario superada, y el equilibrio espiritual de la persona se restaura, al volverse a uno mismo en el sentido de recogerse uno mismo.

5. ¿COMO LA SUBJETIVIDAD Y LA MISMIIDAD FUNDAN LA POSIBILIDAD DE RELACIONAR EL UNO MISMO CON LOS OTROS SERES?

El autor citado más arriba, así como otros que son celosos del ser-para-los-otros de las personas, probablemente estarían en desacuerdo con lo que hemos manifestado hasta aquí. Difícilmente iré más allá de la afirmación según la cual el ser-para-los-otros debe simplemente reemplazar la mismidad y la subjetividad.

Pero seguramente estarían en desacuerdo con lo que estamos a punto de afirmar.

Al reflexionar sobre el acto significativo de la persona que se recoge a sí misma, no solamente hallamos que se desarrolla algo que nunca debe faltar en la vida de una persona, es decir la subjetividad de la persona; sino que también hallamos que perfecciona su poder de trascendencia en sí mismo y su relación de sí mismo con otros. Cuando una persona, en vez de estar estéticamente perdida en el mundo que lo rodea, llega a conocerlo a partir de su subjetividad recogida, entonces participa en ella más propiamente, es mucho más consciente de ello, su cognición llega a ser por primera vez un conocimiento real de ello; es decir, su objetividad se fortalece en proporción al desarrollo de su poder de relación con el mundo. Vemos la misma cosa con los seres buenos y atractivos: al estar recogidos no caemos fácilmente bajo su hechizo, sino que podemos mantener distancia, y así decidir libremente respecto de ellos; pero al decidir libremente respecto de ellos, podemos servirlos con mayor propiedad, y así nos trascendemos a nosotros mismos con mucha mayor autenticidad hacia ellos que cuando somos arrastrados y dominados por ellos. Con respecto a trascendernos a nosotros mismos en relación a otras personas, es evidente que ninguna trascendencia es realmente fiable en

tanto y en cuanto yo mismo no me distinga del otro; la identificación heteropática con otro no es nada más que autoperdición en otro, y no trascendencia hacia el otro. Si debo trascenderme a mí mismo hacia otro, o relacionarme a mí mismo con otro, debo ser consciente de mí mismo al punto de distinguirme de los otros, de lo contrario no estoy todavía en una situación espiritual en la cual la trascendencia tenga algún significado. Con relación al amor hacia otros, parece claro que sólo puedo amar a otra persona, si yo que amo estoy plenamente vivo como yo. También parece claro que si intento extinguir mi propia subjetividad, entonces apenas puedo recibir el amor de otro hacia mí. Y hay algo más que Dietrich von Hildebrand ha mostrado en su poderosa crítica del altruismo externo: uno de los principales regalos que podemos hacer a una persona amada es el regalo de dejarlo ser a él, o a ella, la fuente de nuestra alegría; pero no podemos dar este regalo a nadie si hemos desvalorizado todo el interés en nuestra propia felicidad como una forma de egoísmo. Con el amor, también, hallaremos nuestro estar recogido subjetivamente en mí mismo para relacionarme a mí mismo con otro.

En una de sus obras Josef Pieper expresa bien el fundamento de la trascendencia en la subjetividad y la mismidad. Al discutir lo que denomina la apertura nombrada de la persona, y al explicar la enseñanza de Aristóteles de que el alma es en algún sentido todas las cosas -sin duda una expresión muy fuerte del poder de la persona para entrar en relación con otros seres- afirma:

"...the greater the power of establishing relations, the greater the degree of inwardness; the lowest degree of relations corresponds... to the most restricted form of inwardness -while spirit, which corresponds to the totality of being, is also the highest form of inwardness, what Goethe called 'wohnen in sich selbst' "- dwelling in oneself. The more encompassing the power with which to relate oneself to objective being, the more deeply that power needs to be anchored in the inner self of the subject so as to counterbalance the step it takes outside. And where this step attains a world that is in principle complete (with totality as its aim) the highest possible form of being established in oneself, which is characteristic of spirit, is also reached. The two together constitute spirit: not only the capacity to relate oneself to the whole of reality, to the whole world, but an unlimited capacity of living and being in oneself, of standing in oneself as a being of one's own-the very traits which, in the philosophical tradition of Europe, have always been ascribed to being a person. To have a world, to be related to the totality of existing things, can only be the attribute of a being whose substance is within himself. . ."(2)

Aquí también hallamos el punto de vista según el cual hay una cierta prioridad de la subjetividad y la mismidad respecto de la trascendencia; leemos que Pieper afirma que la mismidad personal es la que funda la trascen-

dencia de la apertura mundana, y no esta trascendencia la que funda la mismidad personal. Pero, para entender la prioridad, con la precisión que requiere, debemos distinguir entre: a) la mismidad ontológica de la persona y b) la actividad subjetiva de la mismidad personal.

Obviamente la mismidad de la persona no se agota en la subjetividad recogida; la persona posee un ser que no va y viene como van y vienen los estados de recogimiento y dispersión. En vez de utilizar los términos de mismidad y subjetividad indistintamente, como hasta ahora lo hemos hecho, debemos quizás distinguirlos, dejando que la mismidad exprese a), y la subjetividad exprese b). Por cierto, aquí sólo podemos suponer esta distinción y no justificarla.

Ahora bien, b) parece subyacer todo nuestro actuar hacia otros seres; si hasta cierto punto no morimos en nosotros mismos, si hasta cierto punto no vivimos a partir de nuestro centro interior, entonces no podemos actuar hacia otros seres, como vimos más arriba. Pero debemos cuidarnos de afirmar que nuestro actuar respecto a otros seres siempre depende de nuestros recursos subjetivos interiores. Pues constituye una bien conocida experiencia que mi encuentro con otros seres y con otras personas puede actuar sobre su propia subjetividad permitiéndome "volver a mí mismo" como se dice con elocuencia. Al amar a otra persona, por ejemplo, no sólo se sufre la subjetividad para la verdadera probabilidad de amor, de la cual hablamos más arriba, sino que también hay subjetividad, el despertar del propio yo, que se gana en el amar y en el ser amado. En este último momento del amor parece que el acto de auto-trascendencia determina mi subjetividad, más que lo contrario.

Pero si volvemos nuestra atención de b) a a), es decir, de la actualidad subjetiva de la mismidad a la mismidad ontológica de la persona, entonces hallamos que la mismidad siempre funda nuestro accionar hacia los otros seres. No tenemos que realizar la distinción que ya realizamos recién con relación a b); nunca ocurre que la mismidad ontológica esté fundada en nuestro actuar hacia otros seres.

Es una prioridad muy específica de la mismidad y la subjetividad sobre la trascendencia la que proponemos afirmar; no es una prioridad con relación al valor o la dignidad, sino en relación con el ser fundamental. En varios sentidos -tanto en el sentido existencial como en el ontológico- mismidad y subjetividad fundan la trascendencia y no a la inversa.

6. CONFIRMACION DE NUESTROS RESULTADOS DE ACUERDO CON LA ANTROPOLOGIA EXISTENCIA DE ISMAEL QUILES

Al comienzo de su antropología filosófica Quiles presenta la pregunta sobre la esencia del hombre.

Explica que no está haciendo meras notas y características que pertenecen esencialmente al hombre y que no podrían faltar al hombre sin abolirlo; afirma en cambio que está haciendo la nota central, a partir de la cual surgen las otras.

“Buscamos el *‘primum esse’*, el primer principio óntico. Nos preguntamos, por consiguiente, por la ‘esencia de la esencia’ del hombre; por ese núcleo central del hombre, en el cual se apoya toda la realidad. (. . .) buscamos ahora el *‘arkhé’* del hombre, es decir, aquel primer principio óntico y constitutivo del hombre en el cual se funden y del cual brotan las demás determinaciones del hombre mismo”.

(*La esencia del Hombre* (3) 320-21).

Autores tales como el citado al principio responderían probablemente esta pregunta nombrando la inter-subjetividad o ser-para-los-otros, o trascendencia. Quiles, sin embargo, responde que el *arché* del hombre yace en su interioridad óntica, o en su ser in-sistencial, o simplemente en su insistencia. Con esto significa simplemente que la persona humana, antes que nada, está recogida en sí misma, establecida en un centro interior a partir del cual vive. Uno de los modos mediante el cual justifica esta tesis central de su antropología filosófica consiste en examinar a otros candidatos al título de *arché* del hombre, y mostrar que cada uno de ellos presupone el ser in-sistencial del hombre, que debe, por lo tanto, ser más fundamental que lo que ellos son. Así, al considerar la pretensión de que el *arché* del hombre radique en su poder de trascendencia a sí mismo en el sentido de relacionarse a sí mismo con otros seres, Quiles dice: “Yo me experimento unido a otra persona en una esencial comunidad con ella (. . .) Pero, si mi yo esencialmente tiende hacia otro, si mi yo necesariamente es un ‘hacia’, es porque mi yo tiene un ‘desde’ donde. Todo entre ‘hacia’ presupone un ‘desde’; y por tanto, si analizo cómo tiendo a otra persona, a vivirla y convivirla, veré que lo que he de hacer siempre yo, pero sólo desde mí puedo ir hacia ella. Entre el ‘hacia’ y el ‘desde’ hay una prioridad en este último. Hablamos de una prioridad óntica, de un presupuesto necesario. Onticamente parece, pues, que es más originario el ‘desde’ que el ‘hacia’ (. . .) en tanto la realización de la trascendencia es auténtica en cuanto la cumplo desde mí, desde mi centro interior y en cuanto yo la controlo, la afirmo y la asumo, desde mi centro interior, desde mi ‘mismidad’.”(350)

Quiles continúa observando que no es sólo al comienzo del movimiento hacia los otros que yo actúo a partir de mi centro interior, sino que es también a lo largo de la dimensión de este movimiento que yo actúo de ese modo (351) y así es conducido a la ley metafísica fundamental: “(. . .) el ser que está más replegado sobre sí mismo, que está más en sí mismo, no está sin salida, encerrado en la pura subjetividad; antes bien, tiende a la trascendencia, a la comunicación” (349).

El ser in-sistencial funde la trascendencia, y es, por lo tanto, en algún sentido interior a éste.

Quiles no afirma esto sobre la base de un fracaso para apreciar el lugar de la trascendencia en la vida de la persona: “(. . .) podría parecer que nosotros acentuamos, con cierta unilateralidad, la in-sistencia en relación con la trascendencia. Precisemos este aspecto. La trascendencia como apertura y comunicación con el ser, con el mundo (especialmente con las otras personas humanas) y con Dios, no sólo es espontánea, sino que pertenece a la esencia del hombre. Por eso aparece en nuestra experiencia concreta con una necesidad profunda y fundamental. Toda nuestra vida humana, en cuanto tal, se realiza en relación con la trascendencia. Más aún, la trascendencia es el ‘medium’ y la ‘condición’ para la plena realización de la in-sistencia”. (351-2).

Aquí Quiles parece reconocer, tal como hicimos más arriba, el sentido según el cual la in-sistencia o interunidad (no considerada ontológicamente sino subjetivamente o existencialmente) puede depender de la trascendencia. Por cierto esta dependencia en modo alguno excluye la otra dependencia que expresamos como una cierta prioridad de la in-sistencia sobre la trascendencia.

Proponemos concluir con el pensamiento de Quiles con relación al modo como esta prioridad existe en Dios y en su vida Trinitaria. Este último punto es importante para el diálogo con nuestros colegas de discusión, pues ellos, como decíamos más arriba, a menudo apelan a la vida de la Trinidad al argumentar que las personas humanas son en primer lugar y por encima de todo seres de relación o trascendencia.

“Dios es el ser que está máximamente en sí mismo, es la In-sistencia, la Interioridad, más perfecta. Pero, por lo mismo, de Dios brota también una esencial trascendencia que se manifiesta primero en su mismo interior, por la comunicación de la sustancia divina entre las Tres Personas, en una eterna e interna trascendencia divina. Pero también Dios tiende por su misma interna bondad, a comunicar su ser a los entes creados” (349).

NOTAS

1. Galot, Jean. *The Person of Christ*, Chicago, 1983, págs. 54-55.
2. Pieper, Josef. "The Philosophical Act", in *Leisure*, New York y Toronto, 1973, 90-91.

He corregido la traducción inglesa en varios lugares. El original alemán es *Was Heisst Philosophieren?*, München, 1963, y el pasaje citado comienza en la pág. 49 y siguientes.

Nota del Editor: se reproduce el texto en inglés.

3. En *Antropología Filosófica In-sistencial*, Buenos Aires, 1978, 317-360. Este es el primero de los 14 volúmenes de las Obras del R.P. Ismael Quiles, publicadas por Ediciones Depalma, Buenos Aires. Quiles es conocido no sólo por su propio trabajo original en la antropología filosófica, sino también por los estudios de las filosofías orientales, especialmente la filosofía budista.