

LA LLAMADA DE DIOS COMO CONSTITUYENTE
DEL SER DE LA PERSONA
LLAMADA DESDE EL FINAL Y A TRAVÉS DE LA HISTORIA,
LLAMADA INTERIOR Y LLAMADA EXTERIOR

EDUARDO TERRASA

Instituto de Antropología y Ética. Universidad de Navarra (Pamplona)

A la hora de definir los rasgos fundamentales de la idea cristiana del hombre, creo que es necesario esbozar la estructura esencial de la existencia humana. Se trata, tal vez, de una tarea pretenciosa, porque exige abordar el núcleo de la cuestión. Con esta expresión, estructura esencial, me refiero a la cualidad determinante que hace que el ser humano se constituya en persona libre, única e irrepetible, protagonista de su propia vida. Esta cualidad no se reduce a una cualidad entre otras, por importante y esencial que sea, sino que consiste en un modo de ser que se encuentra, a la vez, en la base y por encima de todas las cualidades esenciales del ser humano. Y, como veremos, esta estructura esencial tiene un carácter teológico.

*Visiones sustancialista y personalista sobre la identidad humana**

Para comprender en qué consiste esta cualidad esencial, es necesario que antes neutralicemos una confusión omnipresente en la filosofía. Esta confusión estriba en concebir al ser humano como un sujeto completo en sí mismo, es decir, entenderlo propiamente como *individuo*, de un modo que podríamos llamar *sustancialista*. El hombre sería, según esta visión, un ser cerrado en sí mismo, casi autosuficiente, sobre el que incidiría, a modo de accidente, todo lo demás: relaciones humanas, historia personal, vocación divina... Esta visión, llevada al extremo, ha desembocado en el individualismo y en el inmanentismo, propios del pensamiento moderno. Así, resulta muy difícil para esta mentalidad pensar que el ser humano (en su existencia y en su dignidad) se fundamenta en su relación con Dios, no sólo por vía de crea-

*. Los títulos intermedios no son del autor; han sido añadidos al preparar la edición (N. E.).

ción (afirmar que Dios crea una naturaleza humana y luego ésta funciona por sí misma sería también una forma de *sustancialismo*), sino que esa relación sigue vigente durante todo el curso de la vida humana y afecta de una manera esencial a su estructura. Para comprender la existencia humana, resulta necesario precisar qué significa que el hombre sea un ser constitutivamente *relativo* a Dios.

Por otra parte, esta confusión trae como consecuencia que se entienda que la persona se relaciona con su naturaleza humana de una manera reductiva, que la persona no tiene propiamente una *titularidad* o *señorío* sobre su naturaleza, algo que la distancie de ésta y le permita afirmarla, orientarla y realizarla con libertad: la persona sería sólo un ejemplar de esa naturaleza humana. Precisamente ser persona es radicalmente más que ser un simple sujeto humano. Spaemann expresó con claridad este problema¹. Pero criticar esta confusión no significa afirmar que la persona sea una entidad que se encuentre más allá de su naturaleza concreta, como si fuera un habitante de su humanidad (aunque a veces, en algunas religiones, se haya entendido el *yo* humano o el *alma* humana de esta manera). No. La persona *es* esta naturaleza concreta, pero al mismo tiempo la posee: la persona *tiene* su propia natura-

1. «La idea que se presenta en el Nuevo Testamento es que el hecho de que la exigencia incondicional de lo bueno, en tanto que lo racional, se imponga en el hombre, no es asunto de un destino natural, ni es asunto de genes o de educación, sino que la razón para que siga el bien se halla en el hombre. El Nuevo Testamento, y después el cristianismo, llama a este fundamento *corazón*. A diferencia de lo que ocurre con la razón, que es *per definitionem* racional, aunque a veces no sea suficientemente clara y demasiado débil para dominar, el corazón gobierna siempre, y decide así mismo por quién quiere dejarse gobernar. ¿En qué se apoya para decidir? ¿En su modo de ser, en su naturaleza, frente a los que nada puede? No. El corazón, según este modo de entenderlo, no es naturaleza. No hay ningún modo de ser, ninguna determinación cualitativa, que pudiera ser fundamento para evitar el bien, para amar las tinieblas. El corazón es fundamento sin fundamento, en un sentido del que en el pensamiento antiguo no hay ningún equivalente intelectual ni conceptual. La identidad del corazón se halla en un lugar más profundo que el de cualquier determinación cualitativa. Lo que con esto se expresa es un descubrimiento antropológico, pues responde a una experiencia. Agradecemos efectivamente a un hombre bueno el que sea como es, y reprochamos a otro, o a nosotros mismos, que seamos como somos. En el Nuevo Testamento el mal también se halla vinculado estrechamente, sin duda, con la ignorancia. Pero en el Nuevo Testamento es él, el mal, el fundamento de la ignorancia, mientras que para el Sócrates platónico ocurre al revés. Así se explica también el duro lenguaje de Jesús frente a sus adversarios, y el amable e irónico de Sócrates.

»Este concepto de corazón es el que se halla en la base del concepto posterior de persona. Significa el descubrimiento de la persona. Esto es subrayado por el hecho de que, decidirse por el bien o por el mal, por la luz o por las tinieblas, no es decidirse por una idea, sino por una persona, que es la revelación auténtica de la verdad, de suerte que Cristo, en el Evangelio de San Juan, considera que el único pecado es que “no creyeron en mí”, y en otro pasaje dice: “Si no hubiera venido, no tendrían pecado”. El conocimiento de la verdad es pensado como un acto personal de *fe*. La verdad no se presenta como lo genérico supraindividual, sino como el rostro concreto de otro individual», SPAEMANN, R., *Personas*, EUNSA, Pamplona 2000, pp. 40-41.

leza, no simplemente la *es*. La persona *tiene* lo que *es*, no se encuentra ciegameamente determinada y subsumida en lo que *es*. «La persona puede relacionarse libremente con su naturaleza. Ahora bien, eso no lo puede hacer por sí misma, sino por el encuentro con otra persona. La afirmación de otra identidad –como reconocimiento, justicia, amor– nos permite la autodistancia y la autoapropiación que es constitutiva de la persona, o sea, la libertad de nosotros mismos»². Es decir, la relación con otro es la condición de posibilidad de esa distancia o desprendimiento de sí mismo en la que se manifiesta la condición personal.

La confusión de la que hablamos (que deriva de una comprensión insuficiente de la definición boeciana de persona: *substantia individual de naturaleza racional*) suele conducir a otra reducción: como la cualidad más característica de la naturaleza humana es la conciencia, se termina por equiparar condición personal con autoconsciencia. En otras palabras, la esencia de la persona consistiría en poder decir, de una manera consciente, *yo*. Pero poder decir y ser *quien soy* no se identifica con ser consciente de mí mismo, con ser capaz de dar razón de mi nombre (entre otras razones, porque nadie se impone a sí mismo su nombre); ser persona es mucho más que ser autoconsciente.

Por otra parte, el recurso a la autoconsciencia resulta insuficiente: decir que ser persona significa ser autoconsciente significa dejar fuera de la persona la inmensa riqueza inconsciente del ser humano, todas aquellas realidades que duermen en su interior y todos los anhelos que aún no puede definir con claridad. La autoconsciencia es sólo un aspecto de la personalidad, y en absoluto es lo definitivo. La persona siempre está en proceso de realización, nunca se reduce a un simple dato fijo.

Ciertamente, la naturaleza humana puede ser entendida según un conjunto orgánico de cualidades esenciales que está ahí de una manera consistente, sustancial. Pero ser persona es algo más que tener un conjunto de cualidades esenciales, y la realización personal es algo más que la actualización de esas cualidades. Como se suele decir, el ser humano es sobre todo un *quien*, y no un simple *que*: la persona no es algo, sino alguien; no es la suma de unas cualidades, sino que tiene un nombre propio³.

2. *Ibid.*, p. 207. «Así es como el *tener*, que constituye el ser de la persona, se extiende también al alma. Los hombres *tienen* un alma. Pueden, como ocurre con frecuencia en textos arcaicos, *hablar con ella*. Quien habla en estos casos no es una entidad más allá del cuerpo y el alma, sino el hombre mismo, que puede adoptar una actitud respecto de lo que es. También ocurre lo contrario: los actos espirituales de la persona existen exclusivamente en la medida en que son vivenciados, o sea, en la medida en que son fenómenos anímicos», *ibid.* pp. 158-159.

3. «La pregunta que hay que plantear no es “qué” tipo de ser es el hombre, sino “quién soy yo”. La primera pregunta se la plantea la esfinge a Edipo; la resolución de su enigma tie-

Pero lo importante para nuestro tema no es simplemente esta manida cuestión entre el *qué* y el *quién*, sino establecer por qué un sujeto puede decir *quién es*. Es decir, se trata de responder a la pregunta por la propia identidad personal y, lo que es más esencial, por su fundamento. Aquí se encuentra la clave para entender la visión cristiana de la estructura esencial del ser humano. Y para entenderla necesitábamos despejar esa confusión de la que hablamos.

Demos un paso adelante. Desde el punto de vista teológico, se debe afirmar que la noción de persona es un concepto que presupone la trascendencia del sujeto (con respecto a esas cualidades), por una parte, y una llamada personalísima de Dios dirigida a él, por otra. Es decir, la noción de persona es una noción teológica. Como afirmaba Berdiaeff, la pregunta *quién soy* es, en el fondo, la gran pregunta teándrica.

Por eso, todos los intentos de fundamentar el carácter personal del sujeto espiritual en la simple naturaleza (y que hemos denominado *sustancialismo*) han resultado fallidos. Ante la inseguridad que rodea a la dignidad personal (dónde fundamentarla), algunos pensadores han recurrido a la autoafirmación (al control de la autoconsciencia): estoicismo, individualismo, voluntarismo; otros han intentado integrarlo en una explicación omniabarcante: idealismo, colectivismo; y otros han reducido el principio fundante a biología: biologismo, vitalismo, ecologismo.

Frente a estos intentos fallidos, existen unos intentos de fundamentación que coinciden en su rechazo del *sustancialismo*. Por una parte, nos encontramos con el intento de fundamentar la identidad en la historia individual (el cúmulo de decisiones que se han tomado, aunque sin una referencia a un final o juicio). Se trata de dar un fundamento narrativo a la propia personalidad. Pero al tener, en muchos casos, un carácter reductivo, este intento encierra la personalidad en lo histórico fáctico. Nos encontramos ante un positivismo y, por eso, ante un relativismo: cada uno sería sólo su historia, y si el sujeto cambiara el

ne cierto interés y, si se encuentra la solución, regocijo. Pero cuando después Edipo busca al culpable que infesta Tebas y todos los dedos inexorablemente apuntan a él hasta que tiene que arrancarse los ojos y es arrojado a un aislamiento total, acaba la alegría. No es ya un “caso de”, todo recurso a algo común (¿quizá al complejo de Edipo, en el que se vería solidario con otros?) queda prohibido. Él está solo con su destino. Y en esta soledad, para sí mismo y no para todos, tiene que plantear la pregunta “¿quién soy yo?” Todos tienen que hacerlo, pero cada uno puede hacerlo sólo en el aislamiento, para él solo. Que otro se pregunte quién es él, no me sirve en modo alguno para resolver mi propia pregunta. Si se me respondiera “tú eres un caso del hombre” (y toda ciencia me responderá de esta guisa), entonces yo sabría que mi pregunta ha sido mal interpretada o ha quedado sin respuesta. La ciencia me vuelve las espaldas: “quia particularium non est scientia nec definitio” (Tomás de Aquino, *S. Th.* I, 44, 3 obj.e) El “individuo” (como Kierkegaard lo llama, lo piensa y como él mismo quiere serlo) tiene su misterio inaccesible, que nunca abandona y que se lleva consigo a la tumba», BALTHASAR, H. U. VON, *Teodramática*, Encuentro, Madrid, vol. I, p. 467.

curso de esa historia, cambiaría de identidad sin más, y ninguna etapa de esa vida (o ninguna de esas vidas) sería mejor que las demás, ni siquiera constituirían una unidad vital⁴. Aquí radica ese curioso sentido del pecado que hoy encontramos: si me doy cuenta de mi error, cambio sin más, sin necesidad de traumas o arrepentimientos, y ya no hay culpabilidades ni culpables.

Pero la persona es también más que su historia, y por eso puede afirmarla o arrepentirse de ella, puede establecer una titularidad con respecto a ella, y, por eso, ésta puede constituir una unidad llamada a tener sentido y coherencia. La historia personal es la que es, el pasado no cambia, pero sí puede cambiar el sentido que la persona le da y, con ello, el sentido que se da a sí misma (por ejemplo, con el arrepentimiento). La persona se define por referencia a su historia, pero no queda absorbida por ésta. Por eso, hace falta un punto de referencia externo, trascendente, a esa historia, un ideal desde el que juzgarla y encontrarle un sentido⁵.

Por otra parte, nos encontramos con ese gran intento de fundamentar la dignidad absoluta de la persona que es el llamado *personalismo*. Pero incluso esta corriente de pensamiento y toda su teoría del diálogo fundante de la persona, aunque en gran medida se encuentra bien enfocado (precisamente por no caer en el *sustancialismo*), también resulta insuficiente. Porque el otro que me sitúa en el ser mediante su conocimiento y su amor, está conociendo y amando a alguien que estaba previamente constituido en su personalidad. Y porque ese diálogo humano, por seguro y firme que parezca, siempre presenta cierta precariedad. Buber ha visto la finitud y el desengaño que este diálogo implica en toda relación humana⁶. Y a los filósofos que rehuyen toda referencia a Dios no les queda otra posibilidad que la de instalarse en este frágil espacio interhumano, y en reservar este lugar a ciertas relaciones humanas (amistades, amores) excepcionales que se convierten entonces en arquetípicas, es decir, en ideales sin el suficiente fundamento real.

4. «En su angostura horizontal temporal y en la obligación de consumir ahí coherentemente una acción hasta su desenlace, el drama hace visible (metafóricamente) el sentido de la finitud humana en general, y en ella también un momento vertical de infinitud. Por eso Aristóteles exige que el drama sea “imitación de una acción completa y total, de una duración determinada y que tenga comienzo, medio y fin”. A la luz de la metafísica aristotélica se puede decir que el existente, en cuanto entelequia, tiene su fin en sí y se revela (en cuanto carácter) como ser precisamente en la marcha y en la tensión hacia el fin; el mero actualismo destruye al ser lanzado hacia adelante. Lo actual tiene sentido sólo como el ahora de algo que está en camino hacia su meta (y con ello hacia sí mismo)», *ibid.*, p. 333.

5. «Responsabilidad por la propia vida supone que las personas *tienen* su vida, aunque no en el sentido de que sean una entidad propia más allá de este tener. Por eso tampoco son la instancia ante la que han de ser responsables», SPAEMANN, R., *Personas*, op. cit., p. 164.

6. BUBER, M., *Yo y tú*, vol. III, Caparrós Editores, Madrid 1992.

Ante esto, podemos plantear una tesis, acudiendo al pensamiento de H. Urs von Balthasar: «Esta seguridad que se busca no puede surgir de la esfera del mundo impersonal (que aporta los rasgos empíricos) o de la esfera de la alteridad (en la que cada uno no puede dar al otro más que seguridades problemáticas), sino únicamente del sujeto absoluto, de Dios. Allí donde Dios dice a un sujeto espiritual quién es éste para Él, el Dios fiel y veraz, y donde en el mismo movimiento le dice para qué existe (pues le adjudica una misión acreditada por Dios), allí se puede decir de un sujeto espiritual que es persona»⁷. Sólo el Tú divino es quien establece la comunicación fundamental, y no deja que se rompa nunca esa comunicación.

Pero para ir desenredando este nudo argumental, vamos a dar un pequeño rodeo.

El hombre, desde el punto de vista psicológico, es un ser que nunca está absolutamente donde está. Hay en él un movimiento, una dirección, una búsqueda, un anhelo. «El hiato entre el ser y el sentido es esencial para todo ser humano. En un ser finito como el hombre, la existencia y la esencia no pueden ni deben coincidir y ser congruentes; por el contrario, el sentido debe preceder siempre al ser, porque sólo así puede el *sentido* ser aquello que es su propio sentido. Por el contrario, la existencia se desploma y se viene abajo cuando no se trasciende a sí misma, cuando no sale de sí misma para alcanzar algo que está más allá de ella»⁸. De hecho, el pensamiento clásico ha concebido la existencia humana como una búsqueda y una tarea: «Hombre, sé el que debes ser», escribió Píndaro. O la afirmación de Platón: «Quien no se pregunta por sí mismo, no lleva una vida humana» (*Apol.* 38a). Esto plantea que la estructura de la existencia humana es una estructura abierta, en fase de realización, y que aquello que se busca es, precisamente, terminar de realizar esta identidad. El *telos* de la naturaleza humana no consiste en alcanzar la perfección de todas sus cualidades in-

7. BALTHASAR, H.U. VON, *Teodramática*, vol. III, Encuentro, Madrid, pp. 193-194. «Más allá de todas las características del sujeto espiritual dentro de un género (hombre), características todas ellas empíricas y que no consiguen más que una delimitación aproximativa, es únicamente Dios el que puede determinar y designar a este sujeto en su peculiaridad cualitativa, y esta determinación expresa, en el caso arquetípico único, a un tiempo el quién y el para qué, el sentido, el cometido y la misión. *In Christo* subsiste para cada hombre la esperanza no de permanecer meramente como un sujeto espiritual individual, sino de convertirse desde la óptica de Dios en una persona con un cometido igualmente determinado *in Christo*», *ibíd.*, p. 205.

8. FRANKL, V., *Psicoanálisis y existencialismo*, FCE, México 1982, p. 111. «Siempre hay una brecha saludable entre el yo actual y el yo ideal, entre la existencia presente y la aspiración. En cambio, una satisfacción demasiado plena indica una patología», ALLPORT, G.W., *Personality and social encounter*, Beacon Press, Boston 1960, citado por FRANKL, V., *Psicoanálisis y existencialismo*, op. cit., p. 106.

herentes, sino en perfilar la identidad irrepitable de la persona. Y esta identidad es una identidad *en proceso*, una identidad que apunta a un final significativo. O dicho de otra manera, la persona se caracteriza por vivir en un proceso de identificación, al final del cual podrá decir y ser *quién es*⁹. Esto nos lleva a una nueva reflexión.

Esa identidad que se busca no se tiene en claro mientras se está buscando, no se reduce al lugar consciente y actual en el que me encuentro ahora (por eso el hombre va tanteando, se equivoca o acierta, se dan en él encuentros y reconocimientos, o extravíos y extrañezas). Si esto es así, significa que esa identidad que buscamos, esa realización personal, se encuentra de alguna manera en germen en el fondo de nuestra personalidad, es esa verdad íntima de la que hablan algunos poetas y filósofos (llámese *yo profundo*, *daimón*, o *personalidad escondida*, etc.) y que intentamos ir objetivando y realizando a lo largo de la propia vida.

Esta comprobación psicológica se podría explicar de dos maneras:

a) En la naturaleza de cada hombre habría un fondo que debe ir desplegándose desde dentro hacia su *telos*, como se desarrollan las plantas y los animales. Objeción: esta visión cae en un determinismo (bastante frecuente en ambientes científicos): la genética, en última instancia, determinaría necesariamente el despliegue de la personalidad. Incluso cuando se habla de que esa determinación genética entra en juego con la cultura y la educación, la personalidad no deja de ser la resultante de un choque de fuerzas más o menos determinables. Pero lo mismo se plantearía si se hablara de un fondo psicológico (el carácter, las tendencias, etc.) que va determinando el despliegue de la propia personalidad. La identidad, en ambos casos, sería algo que nos empujaría desde el origen biológico, psicológico y cultural. Pero, entonces, uno al buscar y al hacerse las preguntas fundamentales sobre su vida no estaría más que rastreando las huellas de su propio origen biológico y cultural; y esta búsqueda y las consiguientes respuestas no añadirían nada al empuje ciego de esas fuerzas¹⁰. O bien,

9. Cuando se concede una importancia primordial a la capacidad activa propia de la criatura en relación con el logro de la felicidad, se tiende a olvidar que lo más importante en la criatura no es el despliegue de esa capacidad activa, sino su respuesta a la llamada de Dios. Poner el acento en la actualización de las potencias activas, como si su perfección consistiera en un despliegue desde dentro de la mayor actualidad posible, supone perder de vista lo que es esencial en la misma noción de persona. Lo que la acción humana realiza no es sólo la actualización, sino lo que se ha llamado vida personal. La «vida» en esta expresión es la historia de la persona, la biografía en la que se realiza y se expresa su identidad. Efectivamente, la persona no puede ser concebida adecuadamente sólo desde el punto de vista ontológico, concepción que permanece siempre en el ámbito de los componentes formales actuales.

10. «En el sistema cerrado de un «aparato anímico» dominado por el principio del placer, no hay ningún lugar para lo que nosotros llamamos voluntad de sentido, que ordena y orienta al hombre hacia el mundo. No debe entenderse equivocadamente este concepto en

b) Esa identidad que buscamos no se encuentra en el pasado, sino en el futuro, es algo que nos reclama desde el final, y ese reclamo lo vamos descubriendo (o perdiendo) a través de nuestras decisiones históricas. Pero entonces eso que *estamos llamados* a ser está fundado por alguien, no es la resultante ciega de fuerzas que empujan desde atrás, sino la idea de alguien que llama y nos atrae desde el final, es decir, desde nuestro ideal o perfección personal. Existe Alguien que es capaz de nombrarnos de una manera radical.

La llamada a la existencia

Esta segunda explicación es la que define la visión cristiana del hombre. Según ésta, el hombre es un ser *llamado a la existencia*. Es decir, no es un ser creado de la misma manera en que son creadas las demás realidades del mundo (que son creadas según la especie y en función de la totalidad), sino que es querido por sí mismo, en su identidad irrepetible e irremplazable¹¹. Es *llamado* en el sentido más pleno de la palabra. Y llamar es siempre poner un nombre, un nombre que de alguna manera describe y representa la identidad (como se ve en el Antiguo Testamento). La forma de existencia del ser humano es la de una relación con Dios, y una relación muy especial. «Si la vida histórica tiene valor es por su intrínseca conexión con la plenitud a la que apunta, pero en sí misma no tiene ni la razón de ser, ni su inteligibilidad, ni su razón de bondad y de valor. Ciertamente es algo, pero es más “camino hacia el ser” que “ser definitivo”: por eso, aún puede frustrarse. Lo característico de la situación presente es que no se trata de una vida distinta a la vida cumplida, sino que es la misma vida que está llamada a la plenitud, pero todavía sólo incoada. Por esto encontramos en nuestra situación aspectos de plenitud, y por tanto de bien absoluto, mezclados con aspectos irremisiblemente precarios»¹².

un sentido voluntarista. El que hablemos de una “*voluntad* de sentido” y no, por ejemplo, de una “*propensión* al sentido” no significa de ninguna manera tolerar un voluntarismo; más bien, por este camino no se debe perder de vista el hecho de la intención (primordialmente) directa al sentido, es decir, del hecho de que lo que le *importa* al hombre es primero y en último término *el sentido y solamente el sentido*: porque, si se tratara realmente de una propensión o impulso, entonces el hombre realizaría el sentido exclusivamente para deshacerse del aguijón del impulso y recuperar su equilibrio. Pero entonces, el hombre ya no estaría actuando por el sentido, y nuestra teoría de la motivación vendría a reducirse de nuevo al principio de la homeostasis», FRANKL, V., *Psicoanálisis y existencialismo*, op. cit., p. 108.

11. Cfr. Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, cap. I.

12. RUIZ RETEGUI, A., *Deontología Biológica*, Pamplona, p. 24. «Si el hombre se advierte a sí mismo como dotado de una dignidad inviolable, y a la vez se detecta como tarea o proyecto a realizar, ha de ser porque lo que Dios ha querido al crearnos no ha sido simplemente la persona humana en sus contenidos esenciales, sino el hombre cumplido, en la ple-

Esa llamada no hace referencia a una identidad ya lograda, sino a una identidad que está en proceso, y cuya plenitud o ideal se encuentra al final. Nuestro ser completo, nuestra identidad cumplida, se encuentra en un designio personalísimo de Dios para cada uno, que es un designio eterno. Y esta eternidad no significa que se dé antes del tiempo o independientemente de él, sino a través y al final del tiempo. Por es, la identidad no es algo que esté al margen de la propia historia (y mucho menos al margen de nuestra libertad), no es simplemente un resultado: se realiza en el tiempo, cuenta y se compone con nuestras decisiones, es histórica; pero lo que da sentido a esa historia y fundamento a la identidad es ese final o proyecto desde el que se juzga la historia y la identidad¹³. Y esto concuerda con la afirmación cristiana de una llamada desde el final¹⁴.

Para entender este punto, nos puede servir una apreciación acertada que Max Scheler plantea en su *Ética*, y que después ha sido recogida y completada en el ámbito personalista. La expondré a mi manera.

Todos tenemos una verdad íntima: aquel que realmente somos, aquello de lo que en el fondo somos capaces, aquel que podemos llegar a ser. Es ésta una verdad peculiarísima, singularísima, que encierra todo el valor incomparable de la persona. Pero por ser como una fuente de donde va surgiendo paulatinamente nuestra personalidad (es decir, algo que aún no está terminado y fijo), esta verdad íntima se nos presenta borrosa, misteriosa. Por eso, muchas veces se encuentra escondida; en ocasiones la llegamos a intuir, pero no la vemos con claridad, no nos la terminamos de creer, nos parece un sueño lejano que ni nos atrevemos a confesar a otros; y con facilidad nos damos por vencidos.

itud de vida propiamente humana. [...] Sólo en la consideración del destino trascendente del hombre se esclarece el sentido y el alcance de la creación como acto amoroso de un Dios personal», *ibíd.*, p. 22.

13. «¿Somos alguna vez lo que somos? La posibilidad de la interpretación descansa en el hecho de que nosotros, como personas, representamos siempre un papel. La identidad de una persona es, por una parte, la de una cosa natural, la de un organismo vivo. Como tal es en todo momento reconocible desde fuera. Pero esta identidad natural básica encierra sólo un indicio para el camino de la búsqueda de una identidad que, simultáneamente, tiene el carácter de fundación de una identidad. La persona no es el resultado de esa fundación, ni el final de ese camino, sino el camino mismo, la biografía entera, cuya identidad esencial, por otra parte, está asegurada biológicamente. Las personas no son roles, pero sólo son lo que son interpretando alguno, es decir, estilizándose de algún modo», SPAEMANN, R., *Personas*, op. cit., pp. 95-96.

14. «Pero sólo en la medida en que el hombre cumpla el sentido se está realizando a sí mismo: la autorrealización se presenta después por sí misma, como efecto de haber cumplido el sentido, y no como su fin. Solamente la existencia que se trasciende a sí misma puede autorrealizarse, mientras que si se pusiera a sí misma o a su autorrealización como objeto de su intención, ésta se malograría. Corresponde a la esencia del hombre estar subordinado, ordenado o dirigido a algo o a alguien, a una idea o a una persona», FRANKL, V., *Psicoanálisis y existencialismo*, op. cit., p. 109-110.

Otras veces ni siquiera la hemos intuitido, y se queda dormida en el fondo de nuestra alma, esperando que alguien la despierte.

Hasta que alguien nos descubre. Ha leído en nuestro interior mejor que nosotros mismos y que nadie; ha tenido un presentimiento, una feliz y certera corazonada. Y eso que ha visto le ha gustado de una manera definitiva: le ha convencido. Esta conexión se realiza de un modo misterioso. ¿Qué ha visto esa persona que no hayan visto los demás? Ésta es la pregunta que muchas madres hacen a sus hijas: «¿y tú qué has visto en ese chico?». Pero el interesado sí sabe qué ha visto, aunque muchas veces no sepa explicarlo. Quien nos quiere ha atisbado en unos cuantos rasgos nuestros el verdadero ser que se esconde detrás de las apariencias. No ha necesitado acudir a un análisis psicológico pormenorizado, no se ha fijado en lo que otros se fijan: con una destreza misteriosa, ha ido directo al núcleo, a la fuente misma de nuestra personalidad. Desde ese momento, esta persona posee mi mejor y más verdadera imagen, sabe mejor que yo lo que en el fondo siento y lo que quiero decir; incluso se adelanta muchas veces a mis propios pensamientos.

La verdad íntima de una persona no es lo que se ve a simple vista, muchas veces pobre (un hombre fracasado, o con defectos, o inmaduro: esto lo ve cualquiera). Fijarse únicamente en estas cosas parece lo propio de un miope, que sólo distingue detalles, pero no percibe la totalidad. La verdad no se reduce al cúmulo de defectos, o de frustraciones, o de caídas: la verdad más íntima es el ideal, lo que uno puede llegar a ser si alguien le ayuda, si alguien le da fuerzas, si alguien confía en él. Lo que necesita uno es sentirse mirado como promesa. Y una promesa que se tiene que cumplir. Triunfar no sólo en un proyecto profesional concreto, o en la sociedad, sino en aquello más íntimo y valioso que él es en germen y que debe culminar. Y esa promesa —ese núcleo de la personalidad— no es algo que se pueda formular o definir: siempre resulta inefable. Así lo vio Vladimir Holan¹⁵:

«El ser más profundo
consiste precisamente en la inconsciencia vencida por el amor...
Me bastaba sentir que te necesitaba
para que estuvieras de nuevo a mi lado, me envolvieras,
irradiaras todo aquello que no puedo llegar a saber
acerca de mí mismo».

La persona amada se siente al fin conocida, reconocida en su identidad, afirmada y confirmada: «eres así y está bien que seas así». El ama-

15. HOLAN, V., *Dolor*, Hiperión, 1986.

do se ve introducido en el santuario del corazón del amante y allí comprueba cómo se despliegan todas sus cualidades, todas sus virtudes, todas sus posibilidades. Es más: muchas veces descubre, cobijado en la intimidad del que le ama, cosas sorprendentes acerca de sí mismo, encuentra una imagen de sí que hasta ahora desconocía. Igual que un árbol se maravillaría si pudiera comprobar la belleza que adquiere en nuestros ojos, así el amado ve este despliegue de su propia personalidad como un milagro.

Pero además, en esa inesperada revelación de sí mismo, el amado reconoce en los ojos del amante su propia verdad: «¡sí, éste soy yo!». Cuando la conexión ha sido verdadera, cuando se ha producido un verdadero descubrimiento, el amado lo sabe, aunque a veces le cueste reconocer que esa persona le conoce hasta el fondo, que le está diciendo la verdad sobre su vida. Sólo esa persona conoce su verdadero nombre, el más certero y familiar, con el que le pronuncia entero. Él sólo tiene que dejarse impregnar por la sabiduría y la fuerza creadora de esa mirada. Todos sus deseos e ilusiones, que hasta ahora habían permanecido ocultos, salen a la luz y se hacen realidad en los ojos del que le ama: sólo son visibles para aquel que cree en su realización. El amado *es* de verdad —alcanza su perfección— en la intimidad del amante.

Ahora bien, este carácter relacional de la persona (para conocerse debe saberse conocido, para aceptarse debe sentirse amado) no es algo original, no está en el fundamento de la personalidad, como hemos visto. La verdad que se conoce del otro no se crea en el acto de conocer, el nombre con el que se acierta a llamar a la persona amada no es una invención del amante (si esto fuera así, todo sería pura ilusión, y estaría avocado al desengaño).

Pero este carácter relacional que hemos descrito responde a lo que sí es original o fundamental en el ser humano: su ser único e irrepetible (no genérico en cuanto perteneciente a una especie) consiste en ser llamado/creado por Dios. Dios conoce y ama a cada uno, y este conocimiento y este amor se identifican con su llamada creadora: llama a la persona amada al ser. A cada uno lo llama (lo crea) por su nombre irrepetible¹⁶.

16. «Puesto que la palabra que Dios dirige al hombre es siempre a un tiempo participación en la esencia divina, el individuo que la acoge adquiere una nueva categoría, la de persona irrepetible. Esta categoría sólo cobra plena luz en el ámbito bíblico-cristiano; antes del cristianismo, ni siquiera el individuo proclamado como héroe o rey en representación del “gran-yo” del pueblo ante dios, era persona en este sentido. La persona brilla con un resplandor singular en el individuo cuando Dios, el único por excelencia, se dirige a ella otorgándole un nombre también único (por haber sido elegido por Dios), un “nombre nuevo que sólo sabe el que lo recibe” (Ap. 2, 17). [...] Algo del resplandor de este carácter único de la divinidad se proyecta sobre el ser y la faz del elegido, le eleva por encima de su especie natural y le aparta para un cara a cara con Dios, situación que, por otra parte, no le arranca del mundo,

La llamada como final significativo

Ahora bien, esta llamada de Dios no puede ser algo meramente interior. De ser así, su despliegue histórico (que resulta esencial, ya que la persona es libre y protagonista de su vida) quedaría desorientado. Esta llamada de Dios debe tener también una componente externa.

De hecho, cuando queremos distinguir algo de una manera clara, con perspectiva, necesitamos tener dos puntos de vista. Si la llamada de Dios no se encuentra también en la historia, la historia de cada uno no aportaría casi nada al despliegue de la propia personalidad, y esto no es así. Dios llama desde el final del tiempo, pero, a la vez, a través del tiempo. Es decir, esa llamada de Dios es simultáneamente interior (configura mi verdad íntima, aquella que no puedo negar sin destruirme) y exterior o histórica (todo lo que me sucede tiene un sentido, forma parte de esa llamada). El cúmulo de acontecimientos que componen mi historia forma parte esencial de esa identidad a la que estoy llamado. Y también mis decisiones, esas que van configurando mi propia vida de una manera libre, deben integrarse en esa identidad a la que estoy llamado; también aquellas que han supuesto una equivocación o un extravío, ya que, precisamente por que soy persona (y, por eso, titular de mi vida), puedo reorientarlas hacia aquello a lo que estoy llamado, y así convertirlas en parte esencial y personalísima de mi identidad/vocación (baste con pensar en *Las confesiones* de San Agustín)¹⁷.

Así pues, podemos concluir que lo que define la personalidad (no de un modo necesario, sino libre por parte del ser humano) es esa lla-

sino que le capacita para realizar la tarea confiada por Dios en medio de sus hermanos los hombres. Vocación en sentido específico significa siempre equipamiento para una misión en el mundo, cuyo contenido forma parte del proyecto de Dios sobre el mundo. [...] El imponer al hombre un nombre nuevo, proveniente directamente de Dios, que le permite participar en su propia vida personal, tiene necesariamente que responder a un «lugar» en esta vida (como punto de inserción), donde sea posible la imposición de un nombre para toda la eternidad («Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy», Sal. 2, 7), vinculado al don del Espíritu Santo («el Espíritu del Señor está sobre mí porque el Señor me ha ungido y enviado», Is 61, 1), en una misteriosa vitalidad, para la cual la comunión entre las criaturas, en el grado que sea, no puede ser más que un pálido reflejo», BALTHASAR, H.U. VON, *Teodramática*, vol. II, op. cit., pp. 374-376.

17. «Desde el principio, el mundo es ratificado por Dios (la vanidad ha entrado en el mundo por el pecado, no por su “distancia” de Dios), incluso en su finitud y diferencia, como “muy bueno”, y la meta final, por la que “gime”, no es una reabsorción en Dios, sino su plenitud en Dios, también en su finitud y diferencia. Realmente precisaba de semejante ratificación por la libertad infinita para saberse suficientemente seguro en su oscilación, dependiendo sólo de Dios. Y además, de una ratificación como no puede contemplarse en ninguna otra parte fuera de la Biblia y del cristianismo; incluso, de una ratificación del individuo en cuanto tal, que, en su diferencia irrepetible, es una imagen singular del Dios libre y del Hijo único, Cristo: “Le daré también un guijarro blanco; el guijarro lleva escrito el nombre nuevo que sólo conoce el que lo recibe” (Ap 2, 17)», *ibid.*, pp. 233-234.

mada singularísima de Dios, que se entiende como final significativo al que el hombre debe llegar. Nuestra verdadera identidad es la que tenemos delante de Dios, es decir, la que Dios crea llamándonos. A su vez, por ser una llamada que requiere una respuesta, la libertad humana y su historia personal entran en el contenido de esa llamada, es tenida en cuenta desde el final, desde la eternidad, que incluye todo tiempo. Esta inclusión (o conjunción) del tiempo en la eternidad, de la libertad humana en la voluntad divina, de la historia personal en el designio eterno de Dios, es un misterio, que ahora no es el momento de abordar. Pero esta inclusión, que no violenta ni merma ninguno de los dos términos, es un presupuesto imprescindible para entender la relación del hombre con Dios.

Ese final marca una dirección y da sentido a nuestras decisiones que, de una manera misteriosa para nosotros, deben ir adecuándose a ese final; de ahí que ese final tenga la estructura de un juicio, es decir, que plantee una adecuación a una verdad preestablecida¹⁸. Sin embargo, esa verdad no es algo ajeno a la propia personalidad ni a la propia historia, sino que ella misma constituye nuestra más íntima personalidad e incluye de una manera esencial la propia historia libre.

De ahí que haya que afirmar de manera rotunda que la obligación de ajustarse a este juicio no constituye una alienación de la propia personalidad, ya que ese juicio es la esencia de lo que somos en el fondo, el cumplimiento de nuestros deseos más profundos: lo que nos pide ese juicio es adecuarnos a lo que verdaderamente somos¹⁹. «Viniendo a

18. «Las descripciones del tribunal ante el que el alma es presentada, de la balanza en que pesan las obras buenas y malas, del libro en que todo está apuntado y que Dios abre para juzgarnos, son metáforas y símbolos del misterio del juicio. El juicio es, en definitiva, un misterio impenetrable, porque en él es el mismo Dios quien sale al encuentro del hombre. Durante su vida terrena el hombre practica el arte de olvidar sus malas acciones y, además, puede velar y deformar los verdaderos motivos de sus obras. Al encuentro de Dios y bajo la luz de la Verdad, el hombre no podrá apartar la vista de su vida ni de sí mismo, se verá perfectamente a sí mismo. La visión verdadera de sí mismo implica el juicio de sí. En este sentido puede decirse que al encontrarse con Dios en el juicio después de la muerte, el hombre se convierte en su propio juez. El juicio de Dios se convierte en juicio de sí mismo, al que Dios le obliga. El hombre no podrá contradecir el juicio de Dios, sino que tendrá que reconocer su justicia y validez, porque tiene que contemplarse y valorarse a la luz de Dios. El juicio de Dios le parecerá justísimo y no podrá ni querrá criticarlo», LLUCH, M., «Sobre el significado antropológico y ético del juicio particular y universal», en *Escatología y Actas del XV Simposio de Teología de la Universidad de Navarra* (en prensa).

19. «La posibilidad, fundada en Cristo, de que un sujeto espiritual pueda ser elevado por encima de su ámbito natural al (sobre-natural) de persona, presupone, desde el punto de vista positivo, la condición de imagen (imago) del espíritu creado en relación a Dios y, desde el punto de vista negativo, su deficiencia y su capacidad de ser consumada en la semejanza (similitudo) con Dios, que sólo puede ser otorgada por Dios (in Christo). Que en esta profundización o elevación no se dé en el sujeto espiritual ningún tipo de alienación, sino el retorno más íntimo a sí mismo, fue la convicción permanente de los Padres», BALTHASAR, H.U. VON, *Teodramática*, vol. III, op. cit., pp. 194-195.

Dios, viene el hombre verdaderamente a sí mismo. Sostenido por la personalidad primordial de Dios, el hombre llega a ser verdaderamente persona. La verdad de la naturaleza humana es la verdad divina» (Marheineke)²⁰.

20. Citado en BALTHASAR, H.U. VON, *Teodramática*, vol. III, op. cit., p. 195.