

CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone. Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebecca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Dra. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), P. Sergio Schmidt (Mendoza), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

<i>Moral, Conciencia y Derecho</i>	3	
<i>Oliver O'Donovan</i>	5	Una ética evangélica
<i>Servais Pinckaers</i>	17	La conciencia y el error
<i>Raúl P. Valdez</i>	31	Investigación médica en humanos
<i>Karl-Josef Schippergers</i>	39	La sociedad igualitaria y sus peligros
<i>Ludovico Videla</i>	59	Chiapas y sus interrogantes éticos
<i>Ricardo Irigaray</i>	71	La dimensión teológica de la obra de J. R. R. Tolkien
<i>David Schindler</i>	81	Norris Clarke: La persona, el ser y Sto. Tomás

Norris Clarke: La persona, el ser y Sto. Tomás

*por David Schindler**

El P. Norris Clarke ha publicado recientemente un importante libro sobre la metafísica de la persona humana en Sto. Tomás (Person and Being (=PB), Marquette University Press, 1993). El libro, presentado por Marquette en la distinguida serie de conferencias sobre Sto. Tomás, amplía considerablemente un artículo de Clarke, que apareció en *Communio* ("Person, Being, and St. Thomas" (=PBST) (Winter 1992): 601-18). Clarke llama a sus reflexiones una "creativa recuperación y terminación" de la propia y dinámica noción de ser de Sto. Tomás: aunque el Aquinate entendió el ser como intrínsecamente autocomunicativo y con expresa relación a la acción (cf. la obra de Finance y Gilson) nunca desarrolló esto temáticamente en su noción filosófica de la persona. Por ello Clarke procura remedio a esto.

Muy en deuda con el P. Clarke durante años en mis propios estudios de metafísica, querría con esta nota intentar impulsarlo aún más adelante en el estimulante camino que ha abierto en el tomismo.

El tema a destacar es básico para el proyecto de Clarke: ¿dónde arraigar primero la relacionalidad¹ en la persona humana, y en qué sentido son la aptitud de autocomunicación y la receptividad perfecciones complementarias de la persona humana? Quiero diseñar primero la posición de Clarke en este tema, y luego indicar mis propias preguntas y propuestas, para concluir con comentarios acerca de por qué el tema es de especial significación hoy.

I

La posición de Clarke —pienso— es resumida correctamente en las siguientes proposiciones:

"No sólo es la actividad, la autocomunicación activa, la consecuencia natural de poseer un acto de existencia (esse); Sto. Tomás va más allá hasta sostener que la autoexpresión a través de la acción es de hecho toda la cuestión, la perfección natural o el florecimiento del mismo ser..." (PBST 604).

"Está claramente implícito, no explícito, sin embargo, el corolario de que la relacionalidad es una dimensión principal de todo ser real, inseparable de su sustancia, como la acción lo es de la existencia" (PBST, 607).

"Pero puesto que 'toda sustancia existe por causa de sus operaciones', como acaba de decirnos Sto. Tomás, ser como sustancia, como existir en sí mismo,

* Profesor de Teología en el Instituto Juan Pablo II, de Washington. Editor de la versión inglesa de *Communio*.

¹ Hemos traducido del inglés "relationality" por "relacionalidad" en castellano, conscientes de que es casi inaceptable.

deriva naturalmente hacia ser con relación a la acción, vuelto hacia otros por su acción que se autocomunica" (PBST, 607).

"Para Sto. Tomás, la personalidad en el sentido ontológico, esto es, ser una persona, está arraigado en el existir: ser una persona es ser una naturaleza intelectual que posee su propio acto único de existir de modo tal que sea la fuente autónoma de sus acciones propias" (PBST, 609).

"El Aquinate llama ciertamente al acto de existir por el cual un ser es presente a sí mismo, como estando fuera de la nada, el 'acto primero' del ser, y a la acción u operación que procede de él, que funda su capacidad de relación su 'acto segundo'. Hay aquí ciertamente una prioridad de dependencia: el acto segundo arraiga en y deriva del primero. Pero esto no significa que este acto segundo sea secundario en importancia, o puramente accidental en el sentido de que el ser puede ser un ser real sea que él se exprese en acción o no. Por el contrario, el acto segundo es el mismo fin y la realización en el ser del acto primero, su última *raison d'être*. La relacionalidad, es, en consecuencia, en principio para el mismo Sto. Tomás, una dimensión del ser igualmente primordial que la sustancialidad. Sea dicho así explícitamente" (PB, 14-15).

La interpretación del Aquinate por Clarke parece clara: el *esse* que hace ser simplemente a la sustancia, esto es, el acto por el cual la sustancia existe en sí misma, no es indiferente a la relación. Por el contrario, el *esse* está ordenado a sus operaciones, hacia el *agere*, que es concebido como acción que se autocomunica. La sustancia actual no es completa hasta que se vuelve hacia los otros mediante la acción.

Además, Clarke avanza hasta decir que la "receptividad es el complemento necesario de la autocomunicación activa y de igual dignidad y perfección que ella. La autodonación sería incompleta sin la receptividad propicia del otro lado de la relación personal. Y esto pertenece a la perfección misma de la misma relación de amor" (PBST, 612; cf. PB, 82 ss.).

Podemos resumir así los principales elementos de la posición de Clarke del siguiente modo: (1) El *esse* o acto primero "fundamenta" la sustancia o la naturaleza sustancial de la persona: hace que la sustancia sea "en sí misma". (2) Este acto primero sin embargo no es completo hasta que él fluye en el *agere* o acto segundo, que fundamenta la relación de la sustancia a los otros. Esto es, la relación está propiamente arraigada en el *agere* y no en el *esse*, aunque el *esse* está ordenado intrínsecamente hacia el *agere*. (La relación pertenece así propiamente al acto segundo de la sustancia, aunque no por ello en un sentido que pudiera concretamente ser llamado accidental).

Es en este sentido que "ser una persona es ser una naturaleza intelectual que posee su único acto de existencia de modo tal que sea la fuente autónoma de sus propias acciones". Esto es, el *quid* es "autodominio para autodonación" (Maritain) (PBST, 610; PB, 77).

(3). Finalmente, la receptividad es el complemento necesario de la capacidad de autocomunicación, y debe ser entendida como activa y como perfección.

II

Hay mucha riqueza en la posición de Clarke como ha sido expuesta aquí: ha puesto claramente de relieve dimensiones de la metafísica tomista que hasta ahora no habían recibido adecuado énfasis: la relación y la receptividad. In-

cluir esos rasgos en nuestra noción de la persona humana no es solamente acomodarse a la sensibilidad contemporánea, aunque ello pueda ser importante: es naturalmente una cuestión de verdad —más aún, de fidelidad a una verdad que parece implicada por la misma fe cristiana. Hay sin embargo dos puntos cruciales en el modo en que Clarke introduce la relación y la receptividad que justifican a mi parecer mayor investigación. Ellos giran sobre su fundamentación de la relacionalidad en el acto segundo (*agere*), mas bien que en el acto primero (*esse*); y en su sentido de receptividad como un complemento de la capacidad de autocomunicación.

(1) Con respecto al primer punto: Clarke no deja claramente al *esse* indiferente de la relación. Ciertamente tiende por su propia dinámica interna hacia el *agere* que (en la persona humana) fundamenta la “relacionalidad”. Pero ¿qué hay en el *esse* que ya —de modo inherente— lo “inclina” hacia la relación? Según Clarke el *agere*, el acto (“segundo”) que funda la relacionalidad, está “arraigado en” el *esse*, el acto (“primero”) “por el cual un ser es presente a sí mismo”: ¿cuál es la implicancia de “arraigo en”? Finalmente, “arraigado en” implica o que la relacionalidad empieza ya en algún sentido significativo —tiene su fundamento en el *esse*, o no, en cuyo caso se sigue más bien que la relacionalidad empieza simplemente en el *agere*. Pero si esto último es verdad esto no quiere decir que la relación no es algo estrictamente “requerido” por la dinámica interna del *esse*, y en este sentido todavía demasiado “accidental”.

Mi pregunta entonces, se refiere a la vía en que Clarke distingue entre *esse* como la fuente de la presencia de un ser a sí mismo (“el ser en sí mismo”) y el *agere* como la fuente de apertura al otro (relación al otro). ¿Cómo puede decirse que la relacionalidad es de hecho —como el mismo P. Clarke dice que lo es— “una dimensión del ser igualmente primordial que la sustancialidad” si la relacionalidad comienza no en el acto primero sino en el segundo?

(2) El significado de esta pregunta requiere ser completado a la luz de la segunda pregunta enunciada más arriba: a saber, la que se refiere a la prioridad relativa de la receptividad y de la propia comunicabilidad.

Característicamente Clarke pone énfasis en la prioridad de la autocomunicación activa que es “la consecuencia natural de poseer un acto de existencia” (PBST, 604): esto es lo que nos mueve hacia los otros. La receptividad es entonces el complemento necesario de esta autocomunicación; una comunicación efectiva conlleva una receptividad correspondiente (PB, 83). Como un complemento necesario de la autocomunicación, la receptividad llega así igualmente a ser “una perfección positiva del ser” (PB, 83). Ciertamente es éste uno de los defectos de la metafísica clásica (por ejemplo en Aristóteles, y en el Aquinate siguiendo a Aristóteles): a saber, que la receptividad ha sido identificada “con el aspecto deficiente del ser, esto es, con la pobreza, la potencialidad, una carencia previa que luego debe ser colmada” (PB, 83).

Aunque Clarke parecería así ser inequívoco en su afirmación de la receptividad como una perfección positiva, debemos tener en cuenta lo que dice en otra parte; “La relacionalidad inicial de la persona humana hacia el mundo exterior de la naturaleza y de las otras personas es primariamente receptiva, en la necesidad de actualizar desde afuera sus posibilidades latentes. La persona humana como niño va primero hacia el mundo como pobre, como suplicante pero insistentemente menesteroso” (PB, 72-73). Clarke continúa: “Así la dimensión receptiva domina al principio en el desarrollo de la persona humana hacia la plena autoposesión y automanifestación. Luego el lado activo, la respuesta libre-

mente iniciada emerge más y más plenamente en la actualidad plenamente consciente, habilitándonos, a medida que nos aproximamos a la madurez personal, a avanzar *pari passu* con ambos lados de nuestro ser, el dar y el recibir"... (PB, 73).

Mi pregunta es si el énfasis de Clarke en estas últimas afirmaciones sobre la receptividad como signo de pobreza (inmadurez, potencialidad) que debe ser superado (madurez, actualización) o aún sobre el contraste de la receptividad primera con la posterior respuesta activa, libremente iniciada, no descubre una ambigüedad que es crucial, con respecto a su propia afirmación de la receptividad como una perfección positiva del ser. ¿Cómo puede la receptividad ser concebida como una perfección del ser, esto es —según lo entiende Clarke— como un complemento al agere autocomunicativo, y al mismo tiempo ser igualada a una potencialidad (pobreza) que necesita ser actualizada (enriquecida)? Yo no dudo de que la receptividad en la criatura ha de ser en algún sentido ambas cosas al mismo tiempo: hay un sentido en el cual la receptividad en la criatura es un signo de pobreza como "menesterosidad", pero también hay un sentido en que la receptividad —como el mismo Clarke quiere afirmar claramente— sigue siendo una perfección positiva a medida que el niño llega a la edad adulta. Mi pregunta es si esos sentidos diferentes no necesitan ser más clarificados: en el presente contexto, respecto a los distintos significados de la receptividad como una perfección propiamente metafísica.

Aquí entonces, está el camino en el que yo querría impulsar a Clarke más hacia adelante. Lo que su posición requiere todavía, me parece, es una más completa explicación de cómo la receptividad es apropiada para actuar como una perfección positiva. Clarke debe todavía mostrarnos por qué recibir-de, y en esta medida "vacío" y "pobreza", pueden ser calificados como siendo "actuales" y por tanto "perfectos".

No pueden hacerse ilusiones sobre la delicadeza y la dificultad del tema aquí planteado. Para llegar a su preciso significado, acudo al teólogo a quien Clarke expresa que es deudor en el tema de la receptividad (PB, 86; PBST, 612), a saber, Hans Urs von Balthasar. Para Balthasar la noción de receptividad como una perfección deriva de la comprensión cristiana de Dios como trino. Pertenecce a la misma naturaleza del Hijo (Logos) el ser eternamente desde el Padre, aunque como el Hijo sigue siendo igual al Padre en esta eterna diferencia como receptivo. Ser receptivo —ser desde otro: por tanto ser un "hijo"— es revelado por tanto el ser algo positivo, no negativo.

¿Qué sucede cuando nos volvemos al orden de la creación? Primero, debemos recordar que todas las cosas son creadas en el Verbo encarnado, en Jesucristo (Jn. 1: 1-3). Todas las cosas, por tanto, son creadas en la imagen de Jesucristo (en la imagen de Cristo que él mismo es "la imagen de Dios invisible y el primer-nacido de toda la creación" (Col. 1;15). Todas las criaturas hechas en y por Cristo, "reflejan" por ella a El —precisamente en su receptividad hacia el Padre. Seguramente sólo hay una unión hipostática: sólo Cristo es desde el Padre. El quid es simplemente que la realidad de Cristo no obstante consiste siempre en ser desde el Padre y así siempre en ser un "Hijo": Cristo es perfecto (divino) precisamente en su condición filial.

A luz de esto, lo más básico que se ha de decir sobre las criaturas es que son "hijos" en el "Hijo". Las criaturas reflejan a Dios no en primer lugar como Padre (aquel que surge de sí mismo, que se produce a sí mismo, que se comunica), sino como Hijo (aquel que recibe de otro, que es comunicado). Ellos reflejan la per-

fección de Dios no primero como “agente” sino como “paciente”: ellas tienen posibilidad de “reflejar” la calidad de “agente” del Padre sólo en y a través de la calidad de “paciente” del Hijo. En una palabra ellas “reflejan” primero a Dios, que se ha revelado en Jesucristo ser receptivo y así como un Hijo; sólo entonces (esto es, siempre en y por virtud de la receptividad propia de la condición filial) reflejan ellas la actividad autocomunicativa propia de la paternidad.

Ciertamente hay mucho todavía que debe ser esclarecido: la “pobreza” de Cristo que aquí se indica como una perfección, por cuanto ella coincide con la absoluta igualdad de Cristo con el Padre, debe ser distinguida de la pobreza de la criatura, que, en cuanto ella coincide con la absoluta desigualdad de la criatura con el Padre, debe por tanto en algún sentido esencial ser un signo de deficiencia (De acuerdo con el principio de analogía afirmado en el Cuarto Concilio de Letrán, toda semejanza entre la criatura y Dios debe ser vista a la luz de su diferencia siempre mayor (*maior dissimilitudo*) (cf. Catecismo de la Iglesia, párr. 41-43). Sin embargo —a pesar de esta diferencia siempre mayor— el ser-desde de la criatura, en cuanto refleja el propio ser-desde de Cristo, sigue por ello siendo primero una perfección.

Esta es en resumen la posición de Balthasar respecto a la perfección de la receptividad. Ciertamente, el tema es central en su obra. Como él dice en un pequeño libro escrito al fin de su vida (Si no os hacéis como este niño (Herder, 1991)), el nacimiento desde Dios —la infancia— es el mismo leitmotiv del cristianismo (43-44). Así no es en absoluto accidental que dos de los filósofos (“tomistas”) que han influido más en Balthasar hicieran de la infancia un tema central de sus escritos: a saber, Gustav Siewerth (cf. *Metaphysik der Kindheit* (Johannes Verlag, 1957), y Ferdinand Ulrich (cf. *Der Mensch als Anfang: Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit* (Johannes Verlag, 1970). Estos libros ayudan a mostrar (inter alia) el sentido en que la receptividad-pobreza propia de la niñez es una “perfección” que nunca debe ser desalojada por ninguna conciencia en desarrollo o madura (cf. Balthasar, *The Glory of the Lord* (= GL) V (Ignatius Press, 1991), 616, 633).

De nuevo, el sentido de receptividad como una perfección, afirmado por Balthasar tiene sus orígenes en la teología. Sin embargo, como es ilustrado en las obras de Siewerth y Ulrich, esa teología tiene implicaciones ontológicas, y por tanto claramente filosóficas. La revelación en una lectura católica nunca tiene que ser interpretada de modo positivista. En todo caso, Clarke mismo parece aceptar en principio la noción de filosofía cristiana que aquí es requerida: a saber, que la fe anticipa verdades a las que luego puede ser dado un sentido inconfundiblemente filosófico (cf. p. ej. PBST, 617-18). Mi pregunta es, entonces, cómo la perfección de receptividad indicada por la interpretación de Balthasar de lo cristiano se traduce en términos propiamente metafísicos. Más precisamente, mi pregunta es qué ocasiona este sentido de perfección respecto a la metafísica de la relación y receptividad de Clarke.

(3) Recordemos los principales elementos del argumento de Clarke. El se propone afirmar la relación como una perfección primordial de la persona humana. Para realizar esto, él distingue el *esse* como el “fundamento” del “ser en sí mismo”, del *agere* como el “fundamento” de la relacionalidad entendida primero como autocomunicabilidad (movimiento hacia). Luego complementa la autocomunicabilidad con la receptividad (movimiento desde). Claramente en sus propios principios, la receptividad es por tanto incluida en la significación del *agere*, y de ese modo es una perfección. Pero no obstante subsiste una ambigüe-

dad precisamente en este punto: la receptividad en cuanto es una perfección, tiende a ser tan sólo como (ontológicamente) “consecuente” a la comunicabilidad; la receptividad, en cuanto ella “precede” a la comunicabilidad, tiende todavía, por el contrario a ser vista como una deficiencia (cf. la inmadurez del niño).

Mi pregunta es si esta metafísica de la relación y la receptividad es adecuada a la vez al sentido de la creación como ha sido arriba esbozado, y a la propia intención de Clarke de afirmar a la relación —en ambas dimensiones, comunicativa y receptiva— como una perfección primordial del ser.

(a) Mirar a nuestra creación en el Logos, que ha llegado a encarnarse en Jesucristo, ¿no implica esto que nosotros “reflejamos” a Dios primero en su sentido trinitario como revelado en Jesucristo: que nosotros así “representamos” la comunicabilidad propia al Padre sólo en y mediante la receptividad propia al Hijo? En una palabra ¿no recibimos todo lo que somos del Dios Trino en Jesucristo?

En términos metafísicos, esto parece indicar a la vez una relación que comienza ya en la construcción del ser de la criatura, y una relación que es allí primordialmente receptiva en su naturaleza. Esta parece requerir por tanto: (I) que la relación está ya inscrita en el acto por el cual la criatura es - por tanto en el *esse*; y (II) que la receptividad signifique el primer sentido de la relación en la criatura.

Mi pregunta a Clarke en este contexto es si su fundamentación de la relación en el *agere* y ciertamente en el *agere* entendido primero como autocomunicación no hace (I) la relación en la criatura en primer lugar una materia de construcción de la criatura - esto es una materia de hacer lo que podría implicar (II) que el reflejo de Dios de la criatura es primero de Dios como Padre, y ciertamente primero de un Dios “monopolar”, más bien que del Dios trinitario revelado en Cristo. Es una relación fundada en un *agere* que es primero autocomunicativo, suficiente para el radical sentido de relación indicado en el recibir nuestra existencia de Dios en Cristo?

(b) Aún entonces, en cuanto a la intención de Clarke de afirmar la relación-receptividad como una perfección del ser: ¿puede decirse finalmente que la relación es una perfección del ser si ella no es una perfección de ser, si ella no ha comenzado ya en el existir, el acto por el cual el mismo ser es primero “perfecto”? Ciertamente si, como el mismo Clarke afirma “el ser personal es el modo más alto de ser, la más perfecta expresión de lo que significa ser” (PBST, 601), ¿cómo puede la relación que él quiere calificar como una perfección de la persona no estar —en algún sentido significativo— grabada ya en lo que significa ser? En el caso del ser creado, de uno cuyo ser es ser-desde (que refleja el propio ser-desde de Cristo: *maior dissimilitudo*). ¿Cómo puede esta relación que es una perfección de la persona no ser primero receptiva?

Mi pregunta a Clarke respecto a esta cuestión es si su radicación de la relación en el *agere* no importa con ello que la relación es en cierta medida una imperfección: por cuanto se vincula propiamente a un acto que es segundo y no primero. Esta pregunta cobra vigor a la luz de la comprensión de Clarke del *agere* primero como autocomunicativo, y sólo en cierto modo ambivalente (según la vía indicada) como también receptivo. ¿Cómo puede decirse que una relación receptiva, entendida aún como imperfecta, refleje la relación receptiva, que en Jesucristo, es revelada en principio —en su sentido primero y más básico— como siendo “perfecta”?

(c) ¿Qué alternativa metafísica de relación y receptividad debe proponerse entonces, para ser adecuado a la doctrina de la creación y a la noción de relación receptiva como una perfección primordial del ser? (I) La receptividad debe comenzar ya en el *esse*, y no recién en el *agere*. El *esse* de la criatura humana es primero *esse-ab*. (II) La receptividad (*esse-ab*) es así anterior (ontológicamente) a la comunicabilidad (*esse-ad*) en la criatura humana, el ser receptivo (*esse-ab*) es la condición anterior para “poseer” primero el ser (*esse-in*) o ciertamente para ser-para-otros (*esse-ad*). (III) El sentido primitivo de *agere* es dado en esta triple estructura del *esse*: el *agere* consiste propiamente en tomar posesión y “recapitular” en libertad, el ser-desde y así la receptividad, que sigue siendo la condición anterior para “poseerse” o “ser dueño” de sí activamente, y por tanto para comunicarse a los otros, en una palabra el *agere* humano es estructuralmente contemplativo antes de ser activo, y debe seguir siendo contemplativo en su acción.

En suma mi propuesta alternativa a Clarke es que el *esse* que “funda” la sustancialidad (“identidad en sí”) de la persona humana (por tanto el *esse-in*) es en sí mismo, anterior y distintamente, un *esse-ab* (ser desde), aunque él sea distinto pero simultáneamente, también un *esse-ad* (ser para/hacia). Hay así una triple dimensión estructurada ya en el *esse* de la criatura, con prioridad (ontológica) del *esse-ab*.

Yo no veo cómo pueda asegurarse simultáneamente, el sentido y la perfección propia del ser creado, precisamente en su carácter de creado, si uno no construye *ab* (movimiento desde) y por tanto una relación que es receptiva, y de este modo ya en el *esse*.

(d) Permítasenos concluir esta sección recordando todavía otra enseñanza cristiana. Juan Pablo II en su *Mulieris Dignitatem*, dice que María es el arquetipo de todos los seres humanos (v. pars. 4, 5, 29). Ella es arquetipo primero en su *fiat* receptivo. Claramente, el *fiat* es un acto libre (*agere*). Pero él sirve como arquetipo del ser de la criatura en cuanto, como acto libre, confirma y recapitula la verdad previa del ser creado como don: el *fiat* “repite” en libertad la relación receptiva (hacia Dios) que es ya constitutiva del sentido propio del orden creado. En una palabra, el *agere* de María llega a ser el arquetipo de todo *agere* humano precisamente en su asumir y afirmar el *esse-ab* que es estructuralmente primero en la criatura.

III

Naturalmente esta propuesta, con toda su brevedad y rigor, suscita a su vez una multitud de cuestiones ulteriores que exigen ulteriores distinciones y calificaciones. Séame permitido anticipar sólo algunas de las mayores cuestiones.

(1) Primero, la propuesta no implica en ningún modo el rechazo de la distinción entre *esse* y *esencia* o *sustancia* que es fundamental al sentido de la condición de criatura. Si yo puedo poner al tema en un contexto histórico: quiero afirmar el sentido de Gilson de la primacía del *esse* en relación a la *esencia* (como distinta, por ejemplo, del sentido de William Carlo en esa primacía, que reduce finalmente la *esencia* al *esse*). Al mismo tiempo, yo quiero incorporar en el *esse*, en un modo temático, lo que no hace Gilson, los rasgos distintivos de *ab* (desde) y *ad* (hacia), con una prioridad acordada al *ab* (desde).

Para Gilson, *esse* tiene prioridad sobre *esencia* o *sustancia*, en un sentido que requiere que el *esse* afecte a la *sustancia* desde su núcleo, aún si el *esse* no

destruye por ello a la sustancia en su integridad. Lo que yo estoy haciendo temático es que el *esse* que es previo de este modo es a la vez *ab*, *in* y *ad*: la misma integridad de la sustancia “en sí misma” (*in*) es así ya inclusiva siempre de una relación que es anteriormente receptiva (*ab*) aún cuando ella sea simultáneamente comunicativa (*ad*).

(2) Se vincula con esta cuestión de la distinción *esse*-sustancia el temor de que el fundar la relación en el *esse* conduzca a la disolución de la sustancia o de la identidad sustancial; esto llevaría a una visión “procesual” de la realidad.

La acusación de “proceso” envuelve a mi parecer una *petitio principii*, en cuanto ella sea formulada sin una argumentación que muestre lo contrario de lo que he propuesto. Esa acusación, en otras palabras, requiere una prueba que muestre por qué *esse-in* es o debe ser excluyente de *esse-ab* y de *esse-ad*.

Ciertamente, este es exactamente el centro del tema: la acusación parece presuponer desde el principio una relación inversa más bien que directa entre “en su mismidad” y la “relacionabilidad con los otros”: al menos hasta llegar a admitir que ambos rasgos no pueden arraigarse primariamente, y por tanto simultáneamente, en el mismo acto (*esse*). Pero tal relación inversa parece no ser justificada, (a) por nuestra experiencia, y (b) por un sentido del *esse* como reflejo del *Esse* divino.

Con respecto a (a), ¿qué aspecto de nuestra identidad no lleva huellas de una relación con los otros, lleva evidencia de una relación que ni deja intacto el núcleo de nuestra identidad, ni aviene en alguna forma después de la constitución de ese núcleo? La profundidad de la relación indicada aquí parece sugerir que la aptitud para relacionarse está ya ínsita en el primer acto de la sustancia (*esse*) y que el primer acto de la sustancia es por tanto ya en principio abierto a los otros (*ab* y *ad*), aunque este primer acto haga simultáneamente que la sustancia misma sea (*in*).

En una palabra, el temor de que la afirmación de la primacía del *esse*, coincidente con una estructuración de la relación (desde y hacia) ya en el *esse* podría ocasionar una disolución de la identidad sustancial me parece presuponer lo que precisamente está en cuestión: a saber, si un acto que “determina” a la sustancia en la forma, que lo hace el *esse*, no puede al mismo tiempo —de modo inherente y dinámicamente— abrir la sustancia a los otros.

Con respecto a (b), ¿por qué debemos asumir a priori que el *esse* debe ser “monopolizador” en su carácter? ¿No debería la fe cristiana que nos dice que el *esse* refleja al *Esse* únicamente en y por medio de Jesucristo —y así en y por medio de uno cuyo mismo ser es ser-desde y hacia, dirigirnos más bien a esperar de otro modo? Ciertamente, necesitamos aquí una noción de analogía que, de nuevo, reconozca la siempre mayor diferencia entre *esse* creado y *Esse* increado (*maior dissimilitudo*). Pero no es claro en absoluto por qué esa analogía debe requerir que la imagen de Dios que comienza ya en el *esse* de la criatura (en el *esse* como fuente del ser de la criatura y por tanto de su perfección) deba ser restringida a una función “determinante” (o monopolizadora), y no incluir también (en algún modo significativo) el movimiento desde y hacia que caracteriza al *Esse* en su concreta plenitud trinitaria como ha sido revelado en Cristo.

(3) La sugestión de que el *esse* refleja un *Esse* que es trinitario, de un modo que incluye una *maior dissimilitudo*, nos recuerda de nuevo que nosotros debemos todavía desarrollar el sentido en que la relación, y especialmente la relación de receptividad, es, en la criatura, un signo de profunda deficiencia. Ciertamente, las relaciones propias del *esse* creado incluyen la “menesterosidad” de un

modo que no es incluido en las relaciones dentro del *Esse* increado. Pero esto es precisamente el tema de conservar la fundamental distinción entre el *esse* y la esencia. La “menesterosidad” que significa deficiencia en la criatura deriva propiamente del lado de la esencia —y ciertamente de la “materia”: esto es, de la que es “potencial” con respecto al *esse* y así lo limita.

Seguramente esto deja todavía mucho por desarrollar con respecto al significado de “potencia”; y de la relación “acto-potencia”. Sin perjuicio de ello basta aquí recordar meramente el peso de mi argumento, que no es que la relación en la criatura no es también defectiva, o también, que no está también ligada intrínsecamente a la “potencia”. El argumento insiste simplemente en que la calidad de defectivo y de este modo la potencia no significa el primer sentido de la relación a los otros, aún en la criatura. Además lo contrario —esto es, asumir que una relación que es siempre (también) defectiva, debe de tal modo ser primariamente o exhaustivamente defectiva— es pedir precisamente lo que está en cuestión.

(4) Todavía subsiste una ambigüedad crucial en aquello a que me he referido en todo lo anterior como relatividad a los otros: ¿quién o qué es significado por los “otros”? Por ejemplo, aún concediendo la verdad de cuanto he dicho en cuanto concierne a la relación de la criatura (de la persona humana) con Dios, ¿qué se sigue de ello para la relación de la criatura con otras criaturas?

Claramente, la relación de la persona humana con Dios es constitutiva de un modo como no lo es la relación con las otras personas humanas, y el sentido de esta siempre mayor diferencia, debe, una vez más, ser elaborada cuidadosamente. Mi suposición ha sido que una relación constitutiva desde y hacia Dios (*Esse*) establece en la criatura —en algún sentido significativo: en principio— también una relación intrínseca desde y hacia todo lo que participa en el *Esse*. En otras palabras, la relación constitutiva desde y hacia Dios, imprime en la criatura algo así como un movimiento “trascendental” desde y hacia todo lo que es creado en el *Esse*, en y por medio de Jesucristo. En lugar de desarrollar el argumento necesario en este tema profundamente difícil e importante, señalo de nuevo algunas anticipaciones de su verdad como dadas en la fe cristiana.

En el concreto orden histórico, las personas humanas llegan a la existencia ya (en algún sentido significativo) en solidaridad con “Adán” y con Jesucristo (“el segundo Adán”). ¿No presupone la doctrina del pecado original que cada uno de nosotros ya recibe de los otros antes de que “hagamos” algo con relación a ellos? ¿No somos todos receptores del pecado antes de que nosotros lo efectuemos (*agere*)? ¿No implica nuestra solidaridad en Cristo (cf. Jn. I, 1-3; Col. I, 15-18: “Antes que nada fuera creado, él existía y tiene todas las cosas en unidad”) una unidad entre todas las personas que precede a su propia acción (*agere*) —esto es, una unidad que está fundada no en el principio del panteísmo sino en la unión hipostática (cf. Balthasar GL 1 (Ignatius Press, 1982), 679), pero que por todo esto tiene todavía implicaciones para el orden real del ser?

Mi suposición es que nosotros no podemos comprender adecuadamente nuestra solidaridad con Adán o con Cristo si no arraigamos primero esa solidaridad en el *esse* —dado el sentido radical de la relación requerido, y el significado del *esse* como el acto que está primero y más profundamente en la constitución de nuestro ser.

(5) Mi argumentación no ha tratado temáticamente la distinción en el orden creado entre seres humanos y subhumanos. El presupuesto de la argumen-

tación a este respecto ha sido doble: primero, todas las criaturas en virtud de su misma ratio como criaturas, tienen ínsita en su *esse* la relación receptiva. Todas las criaturas llevan así la dimensión de interioridad, y por tanto la inmaterialidad, necesaria para adaptarse a esa relación (cf. Kenneth L. Schmitz, *The Gift* (Marquette University Press, 1982). Segundo, la interioridad, en el caso de los seres humanos, es claramente espiritual. Sólo así en el caso del ser humano la relación receptiva ya incluida en el *esse* puede ser recuperada libremente y por tanto se puede entrar plenamente en ella. En otras palabras, sólo en el ser humano la relación receptiva llega a ser propiamente personal.

Lo que mi argumento requiere todavía es así dar cuenta de la interioridad, y a fortiori, de la espiritualidad, en términos de cómo es necesario contar con ellas (en modos proporcionados a lo subhumano y lo humano respectivamente) para una relación que (como receptiva) es verdaderamente interna al ser de la criatura, pero que por todo eso no destruye la identidad sustancial de la criatura. Este pleno dar cuenta excede la finalidad de esta nota, aunque sea esencial para completar finalmente mi argumento.

IV

En conclusión ofrezco algunos textos que indican por qué los temas suscitados son de especial significación para nosotros, en América hoy. El primer grupo de textos es de John Courtney Murray, cuya obra ha influido profundamente el compromiso del catolicismo con la cultura americana en las recientes décadas. No me ocupo directamente de la dimensión política de las posiciones de Murray, sino de la ontología de la persona humana que interviene en su más general aproximación a la cultura. Esa ontología se refleja en las proposiciones siguientes:

“(Lo que) es jurídicamente relevante, y relevante en el sentido más fundamental, es la autonomía personal que es constitutiva de la dignidad del hombre. Más exactamente, reside en la dignidad del hombre, la exigencia de actuar por su propia iniciativa y bajo su propia responsabilidad... Y esta exigencia es el fundamento ontológico básico, no sólo del derecho a la libertad religiosa, sino de todos los derechos fundamentales del hombre” (*The Declaration on Religious Freedom*) (=DRF) en *Vatican II: An Interfaith Appraisal*, ed. por John H. Miller (Notre Dame: Assoc'd Press, 1966) 565-76 en 572).

“La exigencia básica de la persona es la de la inmunidad de la coerción...” (DRF, 572).

“(La noción de persona humana) es evidentemente conocida por la razón, pero también es conocida por la revelación, cuando se proclama claramente que ha sido creada a imagen de Dios: esto es decir que el hombre es una criatura de inteligencia y de libre voluntad llamada a tener dominio sobre sus propias acciones y que dirige el curso de su propia vida” (“*Religious Liberty and Development of Doctrine*”, An interview with John C. Murray, by Edward Gaffney, *The Catholic World* 204 (February, 1967): 277-83, en 282).

El segundo grupo de textos es de Juan Pablo II:

“La Iglesia de nuestro tiempo asigna gran importancia a todo lo afirmado por el Concilio Vaticano Segundo en su Declaración sobre libertad religiosa, tanto en la primera como en la segunda parte del documento. Percibimos íntima-

mente que la verdad revelada a nosotros por Dios nos impone una obligación (Redemptor Hominis (=RH), par. 12).

“Jesucristo encuentra al hombre en todo tiempo, incluso el nuestro, con las mismas palabras: ‘Vosotros conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres’” (Jn. 8: 32). (RH, par. 12).

“Cristo, el Señor, indicó el camino, cuando, como enseña el Concilio, ‘por su encarnación, Él, el Hijo de Dios, se unió a sí mismo en cierto modo con cada hombre’” (Gaudium et Spes, par. 22) (RH, par. 13).

“No estamos tratando con el hombre ‘abstracto’, sino con el hombre real, ‘concreto’, ‘histórico’. Estamos tratando con ‘cada’ hombre, porque cada uno está incluido en el misterio de la Redención y con cada uno se ha unido Cristo mismo para siempre por ese misterio... Este hombre en toda la plenitud del misterio en el que ha llegado a ser partícipe en Jesucristo, el misterio en el que cada uno de los cuatro mil millones de seres humanos que viven en nuestro planeta ha llegado a participar desde el momento en que ha sido concebido en lo más hondo del corazón de su madre” (RH, par. 13).

“María depende totalmente de Dios y está dirigida completamente hacia Él, y junto al Hijo, es la imagen más perfecta de la libertad y de la liberación de la humanidad y del universo” (Redemptoris Mater, par. 37, citando a la Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación (marzo 22, 1986), 97).

¿Qué se sigue de un mutuo ajuste de esos dos grupos de textos, cuando son interpretados a la luz de la pregunta antes planteada respecto a la relación y la receptividad?

Nótese el énfasis de Murray sobre la autonomía: la exigencia de la persona es actuar por su propia iniciativa, y esa exigencia es el fundamento ontológico para todos los derechos humanos, incluso el derecho a la libertad religiosa. Ciertamente, actuar por su propia iniciativa es lo significado por ser creado a imagen de Dios: “el hombre es una creatura de inteligencia y de libre voluntad llamada a tener dominio sobre sus propias acciones y que dirige el curso de su propia vida”. Se sigue de la prioridad de la iniciativa de la persona humana que su exigencia básica es la de la inmunidad de coerción —esto es— de la indebida influencia de los otros.

Murray pone énfasis entonces, primero en lo que la persona hace (agere) y ciertamente considera que esto es la imagen fundamental de Dios en la creatura. En consecuencia define a un “derecho” primero en términos de una relación que es negativa: inmunidad de. Puesto que el primer acto de la persona es dirigido hacia afuera, se sigue que el derecho de la persona debe ser ideado en términos de un despegar del propio camino, por así decir, de modo que uno pueda moverse de hecho hacia afuera sin impedimento.

Diferentes presupuestos actúan en los textos de Juan Pablo II. El peso de su afirmación parece ser precisamente que la participación de la persona en la comunidad precede a su propia iniciativa, y que la más básica exigencia de la persona es entonces recibir lo que ya siempre le ha sido dado. El ser de la persona individual está constituido ya en la relación hacia Dios en Jesucristo, y esa relación es en cierto modo participada con las otras personas humanas. La receptividad incluida aquí, sobre todo en la relación hacia Dios pero también en cierto sentido en relación a los otros, debe ser recapitulada en toda acción humana.

Es por esto, para Juan Pablo II, por lo que María en su fiat es "la imagen más perfecta de la libertad y de la liberación de la humanidad".

Pero, si María es la imagen más perfecta de la libertad, y en el contexto del papa primariamente teológico se supone que implica (también) un sentido claramente ontológico (el papa no es teológicamente positivista), parece entonces seguirse que la exigencia más básica de la persona humana no es tener la iniciativa; que la persona humana no refleja a Dios primero al tener dominio de sus actos y dirigir el curso de su vida; que las exigencias de iniciativa, dominio y autodirección no son el fundamento ontológico más básico de los derechos; y finalmente, que la más profunda exigencia de la persona humana no es la de la inmunidad de (no es una relación negativa).

Es claro que todos los rasgos subrayados por Murray, son ingredientes esenciales en la concepción de la persona humana del papa, como lo son también de toda concepción adecuada de la persona. Sin embargo las afirmaciones del papa implican que esos rasgos llegan a su sentido propio sólo en un contexto donde la relación y por tanto la receptividad de los otros son anteriores. Estar vinculado en el amor —la "obligación" (obligo) es en primer lugar una cuestión de amor porque lo "dado" (datum) en la creación es un "don" (donum)— es el rasgo más básico del ser humano. Esta receptividad, y la obligación implicada en ella debe por tanto ser asumida y trasladada a cada una de las acciones del ser humano. Por tanto no hay agere humano respecto al cual sea exacto decir que él se inicia primero y se dirige a sí mismo, y, en consecuencia, cuya relación a los otros sea primero la relación negativa de inmunidad. La verdad del asunto es más bien que el agere humano, siempre y en todas partes, es anteriormente una respuesta a lo que ha sido dado, una respuesta que siempre lleva dentro de ella, radicalmente, la iniciativa del Otro (y verdaderamente, en cierto sentido, del otro).

Así cuando el papa nos recomienda en *Dignitatis Humanae*, y luego nos advierte el tomar en cuenta "tanto de la primera como de la segunda parte del documento", no está siendo redundante. Mas bien está introduciendo una corrección en la lectura de ese documento que ha prevalecido en los años posteriores al Concilio. La corrección consiste en dirigir la atención hacia la necesidad de interpretar "el principio general de libertad religiosa" (Parte I) "a la luz de la revelación (Parte II): ya que el acto de libertad presupone que uno haya estado vinculado (anteriormente) a la verdad de Dios revelada en Jesucristo".

El sentido de la corrección del papa naturalmente no se dirige sólo al sentido de la libertad religiosa, sino más generalmente al sentido de la libertad —agere como un acto libre e inteligente—. El correctivo en las vías que he indicado, afecta así a cada uno de los rasgos que Murray considera como concomitantes de la autonomía personal.

Volvamos a la pregunta con que empezábamos: si en la constitución de la persona humana situamos nosotros la relación, en particular la relación receptiva. Debería ser claro ahora que la decisión respecto a la distinción entre *esse* y *agere*, en cuanto implica la relación, y también en cuanto a la prioridad relativa de la receptividad y la comunicabilidad, no es una materia arcana, que importa seriamente sólo a los metafísicos. La decisión por el contrario está incorporada en el núcleo del proyecto de Murray y, más generalmente, en el núcleo del compromiso del catolicismo con la cultura liberal de América. La decisión está incorporada en el llamado del papa a una nueva evangelización de la cultura y a una auténtica liberación de la humanidad.

Pocos han de dudar de que las pautas americanas de pensamiento han sido afectadas profundamente por el activismo y la extroversión, y sus pautas de vida por el consumismo. La carga de mi propuesta es que, a menos que el catolicismo asegure que a la receptividad, con su implicación de interioridad y una prioridad de lo contemplativo, le sea dado su lugar anterior en la constitución del ser y en la acción, sus propias respuestas a la cultura, por ejemplo en términos de moralidad y política, dejarían intactos, más aún incorporarían (aunque inconscientemente) el mismo activismo, extroversión y disposición al “tener” y “poseer” que son la fuente del problema.

¿En qué medida una comprensión de la persona humana (cf. el énfasis de Murray) como una que “posee” primero su propio acto de existencia, que es la fuente autónoma de sus acciones, cuya relación con los otros está comprometida primero por un agere dirigido hacia afuera (comunicativo) nos ayuda a invertir esas pautas activistas, extrovertidas y consumistas de la cultura americana? ¿Qué revisiones en el sentido primitivo de “posesión”, “fuente autónoma” y agere son indicadas por un sentido diferente de la prioridad de la relación receptiva?

El estimulante y exigente libro de Clarke procura introducir en el tomismo un lugar más fundamental para la relación y la receptividad del que se presupone en la obra de Murray. Mi pregunta es sin embargo si ese lugar es todavía bastante fundamental. ¿No necesitamos inscribir en algún modo la relación del O(o)tro —y por tanto la receptividad— ya dentro del esse de la criatura humana, como la condición previa de todo ser-actuante humano, a la vez en sí mismo y hacia el O(o)tro?

Eso no es una cuestión mínima. Ella se sitúa en la intersección del liberalismo angloamericano, del tomismo y de la hermenéutica de Juan Pablo II del Concilio Vaticano Segundo.