

# La persona y la interpretación

Giuseppe Riconda

## I. Persona e interpretación: la persona como perspectiva viviente sobre la verdad.

El vínculo entre personalismo y hermenéutica y persona e interpretación es esencial según mi parecer: creo que es posible sostener el personalismo rechazando una gnoseología de la interpretación, y que es asimismo posible sostener una teoría de la interpretación rechazando el personalismo. El sentido que doy a estos términos, persona, interpretación, personalismo, hermenéutica, surgirá poco a poco de mi discurso que se propone, entre otras cosas, sostener la actualidad del personalismo subrayando los aspectos que hacen posible su afirmación en el contexto cultural en que vivimos, aspectos que, como veremos, hacen que el término pueda ser usado adecuadamente sólo si va acompañado de ciertas determinaciones.

Buscaré ante todo mostrar el nexo que liga persona e interpretación y lo haré a través del comentario de una célebre máxima: el "*Genoi ohios essi*: llega a ser lo que eres" de Píndaro<sup>1</sup>.

Esta frase de Píndaro, que en la historia del pensamiento occidental la han repetido pensadores como Goethe y Nietzsche, casi como un mensaje que atraviesa siglos (y que, por desgracia, ha conocido en nuestros días, como tantas otras cosas, el envilecimiento comercial), no es menos paradójica que aquella otra, *gnothi sayton*, concóctete a ti mismo, con la cual, según la interpretación tradicional ha nacido la filosofía como ejercicio de humanidad. En efecto, ¿qué mayor intimidad se podría pedir al concóctete a ti mismo que la de nosotros con nosotros mismos? ¿No es acaso el yo de cada cual lo que es más cognoscible o disponible para la conciencia, lo que nos es inmediatamente presente tal que no sólo Descartes con el *co-gito ergo sum*, sino también San Agustín con su *si fallor sum* ha podido ver en esta presencia inmediata el punto de partida para una oposición a

---

<sup>1</sup> Píndaro: II Pítica, v. 70

todo escepticismo? Y de modo similar, el llega a ser lo que eres, con el carácter imperativo que connota, ¿no suena como algo contradictorio? Pues ¿cómo podríamos escapar a nuestro ser? Si nuestra vida es, como la frase de Píndaro parece sugerir, un destino, ¿podría jamás darse de otro modo que como lo hace en su desarrollo?. ¿Cómo es posible llegar a ser algo diverso de lo que se es, supuesto que se sea algo? La idea de una construcción de sí, ¿no implica quizás la de una creatividad humana que se afirma como negación de todo ser constituido, la de una libertad que no tiene otra relación sino es con la nada? ¿No es el hombre aquel "para sí", como ha dicho Sartre, que surge absolutamente libre como negación de todo "en sí", hasta tal punto que precisamente esto se ha afirmado muchas veces como el carácter de la humanidad respecto de la naturaleza -las cosas, los seres naturales son, según se ha dicho tantas veces, sólo el hombre deviene libremente y no posee una naturaleza prefijada-?

En realidad, la certeza que yo tengo de existir es en verdad tan incontestable que puedo dudar de todo excepto de mi duda y del yo que duda. Pero es fácil mostrar que se trata de una certeza formal y vacía, que como conocimiento es el más cierto pero a la vez el menos adecuado, tanto que si me observo a mí mismo, lejos de encontrar una transparencia de mí a mí mismo, encuentro toda una serie de candidatos al yo, y este yo que me parecía tan sólido como para procurar el punto de apoyo para desafiar toda duda, se desvanece ante mis ojos en una pluralidad de direcciones a menudo diversas y contradictorias, de esbozos de vida a menudo caducos pero que reclaman desarrollos y de inhibiciones de impulsos que son embargo siento como profundos. La relación que tengo conmigo mismo no es en verdad una relación necesaria, a no ser por el aspecto formal mencionado, al punto que no sólo puedo querer o no querer ser yo mismo, no sólo puedo mantener relaciones de amor y odio en confrontación conmigo mismo, sino que me encuentro en todo caso no frente a una puntualidad a partir de la cual debo trazar una línea, sino frente a una multiplicidad que de inmediato me plantea problemas.

A partir del siglo XIX, la psicología ha insistido largamente sobre todo esto. Recuerdo que el célebre Musatti solía contar que al fin de una conferencia suya una voz se elevó en la sala. "¡pero entonces cada uno de nosotros es muchos!". Precisamente, "cada uno de nosotros es muchos", lo que no es óbice para que esta multiplicidad sea vivida problemáticamente y transida de la necesidad de unidad. La relación de nosotros con nosotros

mismos, necesaria en el plano formal, es problemática en el plano existencial: si nos limitásemos a ser muchos, si el yo se resolviese en la mencionada multiplicidad, no existiría ese doloroso esfuerzo que acompaña la vida de cada hombre en la búsqueda de sí, en la construcción y realización de un sí mismo a partir del material presente que se caracteriza por la extrema abundancia, más bien que por la deficiencia, incluso en el (espiritualmente) más pobre de los seres humanos. En realidad, a cada momento de nuestra vida, lo querramos o no, nos encontramos frente a una tarea ardua y difícil: la de interpretarnos a nosotros mismos. Interpretar, la gran palabra del pensamiento del novecientos en el contexto del cual, cuando se haga la historia de manera que se revelen los rasgos característicos -dejando de lado cuanto no constituye novedad respecto a siglos pasados-, será asignado un lugar de relieve a la hermenéutica como teoría de la interpretación. Interpretarnos a nosotros mismos: esto significa que no estamos frente a nosotros mismos en una relación simple y directa, pero significa asimismo que no nos agotamos en la relación con nosotros mismos: la interpretación no puede ser abandonada a sí misma, de lo contrario, se reduciría a una transcripción de datos y se evaporaría el carácter problemático que le ha de ser reconocido. Interpretar significa trascender la inmediatez del dato, presuponer que éste lleva consigo algo que lejos de ser inmediatamente dado ha de ser descubierto en aquello que se anuncia, por poco que cada cosa guarde su secreto. Pero este trascender es posible sólo si el proceso interpretativo puede a su vez culminar en el fracaso o en el logro, en el reconocimiento de su fracaso o de su logro, lo cual implica que el proceso interpretativo en su tentativa no trascendible no sea abandonado a sí mismo sino sujetado por una norma que lo dirija: la verdad. Interpretar significa entonces captar las cosas en su verdad que no es nunca inmediatamente patente, que se da sólo en un proceso abierto al logro o al fracaso, y que está presente en el proceso interpretativo como una presencia que lo guía sin poder jamás agotarse u ocultarse por completo en él. Con esto, no hago más que referirme a una experiencia que tenemos siempre ante los ojos: quien en este momento sigue mis palabras, busca asir su significado, pone en movimiento un proceso interpretativo que no se agota en la constatación de lo que digo, sino que lo valora en términos de verdad: la verdad es el criterio común a mí que construyo este discurso y a quien lo sigue: no se puede dar una figura precisa a esta verdad, ella es la que estimula a juzgar mi discurso a quien me escucha, a valorarlo, a tomar acaso caminos diver-

sos y está ante todo presente en nosotros como una exigencia vivida de la que no sabemos ni siquiera darnos plenamente cuenta. En el diálogo no se está jamás sólo de a dos, está siempre presente la verdad como instancia de apelación última a la que referirse, sólo en base a la cual el diálogo puede ser instaurado y desenvolverse y sin cuya referencia aquél de diluiría en una relación de chato y acrítico conformismo, como sucede a menudo cuando se reconoce en ideas comunes que se trata de cosas largamente aceptadas o difundidas, o de antagonismos en los que el que vence es el más fuerte (y se puede ser el más fuerte en la argumentación aún no teniendo razón, si no se tiene la humildad de someter el propio discurso al criterio de la verdad). Ciertamente, la verdad está presente en el diálogo más como "fuente y origen que como objeto a descubrir" (Pareyson), como una figura muda y misteriosa que solícita sostiene y dirige nuestro discurso. Esta es la única manera en que la verdad puede estar presente en el proceso de interpretación: he dicho que la interpretación presupone que toda cosa contiene en sí un secreto que se trata de desvelar, pero el proceso interpretativo es verdaderamente tal si reconoce que este desvelamiento no puede ser jamás agotado, que en cada cosa se adensa una vida inagotable. En el caso en que se pensara la interpretación únicamente como el llevar a su plena y total manifestación aquello que es oculto, se haría de la interpretación un proceso subordinado a esa transcripción de datos que mencionáramos y se dejaría escapar su originalidad. Es preciso subrayar este punto, en cuanto es esta la cuestión central de la hermenéutica contemporánea, y de cuya solución depende su destino. La verdad ¿se confía a la interpretación o se resuelve en la interpretación? La segunda alternativa parece llevar a su culminación la hermenéutica al afirmar que no se dan más que interpretaciones de interpretaciones en un juego de infinitas referencias, lo cual, a mi parecer, anula el concepto mismo de hermenéutica. Ésta no se resuelve en el registro de una multiplicidad indefinida y fluida, con lo que la filosofía de la interpretación sería reducida a craso empirismo, sino que es el movimiento del pensamiento vuelto a desvelar algo que permanece siempre velado en un horizonte de ulterioridad, una ulterioridad que es índice de aquella inagotabilidad del ser que se desvela en la interpretación de cada ente.

Para permanecer en el tema de la persona, digamos que hay una pasividad inicial de la interpretación que no es sólo la pasividad constituida por la experiencia de aquella multiplicidad de datos de la que hablábamos, índice de una situación ya atravesada por mis precedentes actividades o por

actividades externas inducidas sobre mí, sino una pasividad mucho más radical (en cuanto de ninguna manera puede ser entendida como resultado de mi actividad o de actividades externas a mí porque toda actividad la presupone) que se encuentra en el corazón de la misma actividad que se avoca a juzgar tales datos para poner en marcha el proceso de construcción y realización de sí en el que la persona precisamente consiste, una pasividad como experiencia de un sentido que guía y hace posible este proceso, un sentido que el proceso no crea sino que simplemente desvela. Pasividad y actividad se encuentran así en la persona de manera indisoluble: la construcción y la realización de sí es guiada por un sentido que por otra parte sólo en sí se revela. La inagotabilidad de este proceso es ella misma manifestación de la inagotabilidad del sentido que es garantía de su trascendencia.

Si la relación que mantenemos con nosotros mismos es interpretativa en el sentido indicado, conocerse a sí mismo y llegar a ser aquello que se es, pueden ser comprendidos en toda la riqueza de su significado. También aquí la relación no es sólo de mí mismo conmigo mismo, sino al propio tiempo de mí mismo con la verdad: ésta, se podría decir parafraseando una célebre frase de San Agustín, es *más íntima* a mí mismo que lo que yo mismo lo soy a mí mismo. Creo que es importante subrayar con San Agustín esta mayor intimidad porque si la verdad fuese íntima a mí mismo *sólo* como yo lo soy a mí mismo, no podría tener ese carácter de guía en el conocimiento y en la construcción de mí mismo que en cambio se le debe atribuir en base a cuanto he precisado hasta aquí; se equipararía a mí mismo y, nuevamente, no se tendría el trabajo de la interpretación sino una cómoda transcripción de datos. Entonces no nos quedaría más que vivir en la multiplicidad de impulsos de los que he hablado antes (y no faltan hoy filosofías que a esto invitan precisamente). Pero quedaría por explicar cómo es que el hombre llega a hacerse a sí mismo, como dice San Agustín, una *magna quaestio*, a menos que conciba esta *magna quaestio* como índice de un comportamiento neurótico a ser disuelto con una referencia a la naturaleza pensada precisamente como multiplicidad indefinida e indefinible.

Dos visiones del hombre han atravesado nuestro Occidente. La primera es aquella que llamaré tradicional, porque se forma en la patrística y en la escolástica en el encuentro de la tradición judeo-cristiana con el pensamiento griego y que, si está presente en la modernidad, está presente en

una modernidad que se plantea no como ruptura sino como profundización de la tradición. Esta visión define al hombre ante todo por su relación con la verdad, una relación que es reconocida como problemática en cuanto que pasa a través de la libertad ya que es susceptible de ser oscurecida o traicionada (piénsese en el tema del pecado, sobre el cual volveremos), pero en base a la cual el hombre debe de todos modos juzgar y construir sus relaciones consigo mismo y con el mundo, definir su posición en el cosmos como ha dicho un fenomenólogo contemporáneo, Max Scheler. La otra visión, que en cambio ha tenido su desarrollo en el pensamiento moderno en oposición a la tradición, define al hombre sobretodo y antes que nada por sus relaciones con el mundo, ora celebrando su capacidad para trascenderlo y dominarlo, ora reabsorbiéndolo en el mundo. Esta visión que define al hombre únicamente por su relación con el mundo ha tenido ante todo versiones idealistas que han cedido luego el lugar a versiones materialistas prácticas (marxistas) y cientificistas, pero se debe decir que el aspecto hoy predominante es el de la reabsorción del hombre en la naturaleza, en su animalidad, en la cotidianidad de sus relaciones de vida media, en polémica con la invitación a trascender este nivel pregonado como azaroso y desestabilizante por una humanidad ya cansada, aún cuando luego estos pensamientos conviven con la aceptación de los impulsos prometeicos que la biotécnica no cesa de hacer posibles incitando a proseguirlos.

He hablado de una profundización moderna del pensamiento tradicional: pienso que, en lo que concierne a aquella imagen tradicional del hombre a la que me he referido, ha habido en el pensamiento moderno una profundización al haber sido puesto a la luz el carácter problemático de esta relación como precisamente se evidencia en el concepto de interpretación y en la acentuación (del todo moderna, se debe reconocer) del hecho de que esta relación pasa de todos modos a través de la libertad, libertad bilateral, como habría dicho Rosmini, libertad como facultad del bien y del mal, como diría Schelling.

De cuanto hemos dicho, podemos concluir que el yo es dado inmediatamente a sí mismo como tarea (*compito*) y que ésta es un proceso de autointerpretación y al mismo tiempo de autoconstrucción; que uno de los caracteres entre otros de la interpretación es precisamente el que en ella se tiene una unidad de teoría y praxis a nivel originario, es decir, a nivel de quien atendiendo a la verdad, toma inmediatamente posición respecto de

sí y del mundo.

Es preciso tener muy presente dos puntos:

1.- La comprensión de las relaciones del hombre consigo mismo y con el mundo, con el ser -como se dice en jerga filosófica- no puede ser comprendida en el esquema sujeto-objeto, sino que éste debe ser sustituido por el que sólo atiende a la concreción persona-verdad. La persona no puede reducirse a pura subjetividad, en cuanto su carácter esencial es la intencionalidad, la apertura al otro, al ser. La verdad no puede ser reducida a objetividad, pues como se ha visto es fuente y origen capaz de darse a aquellos infinitos procesos interpretativos que suscita, sin reducirse a ninguno de ellos ni a su totalidad. Esto es a mi parecer uno de los motivos por el que el concepto de persona no puede ser en ningún modo abandonado no obstante las exhortaciones en sentido contrario. En el ámbito del esquema verdad-persona se puede encontrar y tratar una riqueza problemática que se pierde si se lo sustituye por el de sujeto-objeto e incluso ya por el de finito-infinito (cuyas exigencias deben ser sin embargo satisfechas). Un personalismo sin hermenéutica corre el riesgo de ocluir la relación verdad-persona con el de sujeto-objeto, de yuxtaponer eclécticamente el concepto de persona como pura subjetividad reducida al elemento psicológico despojado de todo alcance metafísico, a una noción de verdad como pura objetividad que amenaza más que promueve la vida de quien la atiende. Una hermenéutica sin personalismo amenaza con establecer un concepto de interpretación autorreferencial, en el que tanto la verdad como la persona sean completamente absorbidas en el evento interpretativo disolviéndose ambas en una multiplicidad que puede ser sólo registrada degradando aquel empirismo superior, para decirlo en término schellingianos, que es la hermenéutica, en un empirismo chato. A mi parecer, la filosofía moderna ha dado un paso adelante decisivo al iluminar la relación verdad-persona introduciendo el concepto de perspectiva. La persona puede ser definida entonces como una libre perspectiva viviente sobre la verdad, y su vida como una indefinida y libre profundización de esta perspectiva. Cada uno de nosotros es, por así decir, un personalísimo modo interpretativo de la verdad y la verdad se revela en infinitos modos interpretativos los que, siendo siempre modos interpretativos de la única verdad que en ellos se revela, están abiertos a la comunicación interpersonal.

2.- El proceso de interpretación y autoconstrucción de la persona tiene en su base una opción originaria por la verdad: toca a la persona elegirse como la perspectiva de la verdad que ella es, haciendo de su vida temporal (de su historicidad) el órgano de revelación de la verdad, la sede en que ésta puede manifestarse, o vivirse en la banalidad de la dispersión de sí, en un tiempo vacío de verdad poblado por los fantasmas de la omnipotencia y de la depresión. Pero hay más; si no hay otro modo de conocer la verdad si no es a través de aquella indefinida profundización de la perspectiva de la verdad que somos, es necesario reconocer que esta profundización corre a cada instante el riesgo del extravío, la tentación de la traición y la opción originaria debe ser continuamente renovada. Se configura así la tarea de una comunidad de seres que tiene una vocación y un destino comunes como es precisamente la comunidad humana: ésta es una exhortación a la verdad y a la capacidad de cada persona en vista de aquella indefinida profundización de la verdad que es la obra común a la que es llamada la humanidad.

## *II. Personalismo y hermenéutica: el sentido de la vida como consenso respecto de un don, otorgado para hacer fructificar*

Creo poder afirmar ahora que la concepción que he delineado, que radica la persona en el ser subrayando que ésta es al propio tiempo un proceso de autoconstitución y autointerpretación, traduce en términos de una filosofía de la interpretación lo que a mi parecer es el sentido fundamental de la vida que el personalismo como opción filosófica lleva en sí y que estaría tentado de decir que es precisamente en su relación con la hermenéutica que el personalismo se evidencia en toda su pureza.

Para ilustrar este punto me referiré a tres filósofos que han ilustrado muy bien este aspecto de la cuestión en el clima de la filosofía de la existencia, una filosofía que, a mi parecer, no ha agotado aún su fecundidad especulativa y que, más aún, es candidata a una reactualización, dado el fracaso de filosofías que han sido presentadas como alternativas a ellas (pienso, por ejemplo, en el marxismo y en sus derivados sociologistas y nihilistas). La referencia a la filosofía de la existencia es importante, porque el motivo de la relación ontológica, esto es, de la existencia misma como coincidencia de autorrelación y heterorrelación que la define, permite exorcizar



el peligro que amenaza al personalismo desde su nacimiento en el siglo XIX, como reacción a las tendencias inmanentista o necesaristas del idealismo y del positivismo: vuelto, en efecto, a salvaguardar ante todo los derechos de la persona contra toda tentativa de absorberla en el todo naturalista o idealistamente entendido, aquél casi se agotaba en esta reivindicación, concentrando su atención en una subjetividad cerrada sobre sí misma y despojada de toda relación con la alteridad, lo que mitigaba al asumir una dimensión de trascendencia por yuxtaposición ecléctica, una asunción que se producía en nombre de exigencias sociales o religiosas, más que por una efectiva mediación conceptual o especulativa. Ahora es claro que la persona puede ser negada, no sólo en cuanto es absorbida en el todo, sino incluso cuando en la preocupación de sustraerla en esta absorción se la cierra en sí misma, agotándola en su intimidad o puntualidad, como precisamente sucede en cierto espiritualismo o se disuelve su unidad como hace cierto finitismo. Ahora bien, si el peligro que corría la idea de persona en el siglo XIX era sobre todo el primero, hoy, con el surgir de un finitismo que no duda en disolver el concepto de persona en una multiplicidad indefinida, creo poder decir que es sobre todo el segundo peligro el que acecha, si bien siempre de manera sutil se alinea también el primero y por esta vía, se priva al hombre una vez más de defenderse de él. Como he dicho, ilustraré este punto refiriéndome a tres filósofos de la existencia. A Marcel, ante todo, que en mi opinión compartía la inspiración más profunda del personalismo y sus resultados últimos, si bien no quería usar para su pensamiento la etiqueta de personalismo y no le gustaba el término de persona por razones ligadas a contingencias históricas (la "confiscación" de tales términos por parte de corrientes de pensamiento que él no compartía precisamente porque habían cedido a aquel peligro del que hablaba, pero que habían ocupado prepotentemente la escena filosófica francesa por su impacto político).

Tras haber rechazado por juzgarla ruinoso la confusión a menudo asumida del "yo me confundo con la vida", como si el yo fuese una expresión más elaborada, una florescencia de ella, y el amor de sí o caridad hacia sí una simple prolongación del instinto vital, Marcel afirma: "No hay salvación para la inteligencia y para el alma más que a condición de distinguir entre mi ser y la vida; esta distinción puede ser por ciertos aspectos misteriosa, pero este misterio es fuente de claridad. Decir que *mi ser no se confunde con la vida* es decir esencialmente dos cosas. La primera, que en

un sentido quizás humanamente impenetrable soy anterior a ella, que soy antes de *vivir* - La segunda es que mi ser es algo que está amenazado desde el momento en que vivo. Y que se trata de salvarlo, que mi ser está en juego; y que el sentido de mi vida acaso esté allí; que desde este punto de vista no estoy más allá de la vida. El amor de sí que prescribe la religión cristiana -lejos de limitarse a sólo admitirlo- es precisamente este sentimiento de la íntima dualidad entre lo que soy en tanto ser vivo y esta realidad secreta que se llama comúnmente alma; que nos es dada y de la que habremos de dar cuenta el último día... Cuando Keats, quien ciertamente no es cristiano en el sentido estricto de la palabra, considera el mundo como el valle en el que se hacen las almas (*vale of soul-making*), declara (en una carta) "que tan variadas como son las vidas de los hombres son sus almas" y que es así que "Dios hace los seres individuales, las almas dotadas de identidad y las chispas de la propia esencia", tiene en vista la misma idea que yo: idea que en su lenguaje tiene una riqueza y un esplendor incomparables<sup>2</sup>.

Me refiero a Berdiaev, pues éste, retomando en su pensamiento temas de la patrística oriental y occidental afirma: "La personalidad es la idea divina, el diseño de Dios. Concebir la personalidad naturalistamente como substancia equivale a limitarla en la experiencia y en la vida espiritual. Toda experiencia religiosa, auténtica, testimonia el hecho de que la personalidad no es la substancia absoluta sino que lleva en sí posibilidades extraordinarias, que frente a ella hay un mundo infinito y que ella es la reserva de la energía espiritual". Y luego: "para comprenderse a sí mismo el hombre debe volverse hacia Dios, debe adivinar la idea divina que le concierne y orientar todas sus fuerzas hacia la realización de tal idea. Dios quiere que el hombre sea. Dios no quiere permanecer solitario. El sentido del ser espiritual reside en la victoria sobre la soledad. Tal es la esencia misma de la exigencia religiosa"<sup>3</sup>.

Pienso finalmente en Pareyson. Éste, en efecto, insiste mucho sobre el término de "don" en una perspectiva filosófica en la que Dios es concebido sobretudo como generosidad y libertad y en que la existencia humana es concebida esencialmente en términos de consenso respecto de un don: "mi inicio, mi ser principiado" -dice- "es un don de mí a mí mismo", "mi

---

<sup>2</sup> Marcel, G.: *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 291-292.

<sup>3</sup> Berdiaev, N.: *Filosofija svobodnogo ducha. Problematika y apologia christiansva*, Paris, YMCA Press, 1927-1928, I, p. 43.

iniciativa, mi comenzar es un consentir el ser (*conseso ad essere*). Se trata de un dativo y de un acusativo (*me, mihi*) que se hacen nominativo (*ego*): yo soy principiado en el sentido de que el primer acto de la libertad que soy consiste precisamente en recibirla, y yo comienzo a ser con un acto de consentimiento en el que consiste precisamente mi ser". Pareyson cita a propósito de esto una frase del *De diligendo Deo* de San Bernardo: "¿Qué daré jamás a Dios por todas las cosas que me ha dado? En primer lugar me ha dado a mí mismo, en segundo lugar a sí. Y cuando se ha dado, me ha dado a mí a mi mismo. Me le debo por mi como dado y como restituido a mí mismo, le soy doblemente deudor"<sup>4</sup>. Al profundizar la temática de la persona como autoconstrucción, Pareyson observa que ésta presupone a cada instante el carácter definitivo del propio producto y el carácter incesante de la propia aplicación, refiriéndose al "no cesar de construir la estatuilla de sí mismo" de Plotino (I, 6, 9, 13), que retoma a su vez uno de los pasajes más sugestivos del *Fedro* platónico (252 d), mostrando así donde pueden encontrarse las raíces de esta visión, que por lo demás acaso no esté ausente en los versos de Píndaro con los que he comenzado.

La idea que mancomuna todos estos pasajes es, según mi parecer, la idea de existencia como don que puede ser aceptado o rechazado, como un legado que debe hacerse fructificar, tal como la chispa divina de Keats introducida por Marcel, las idea divina del hombre de la patrística oriental a la que se refiere Berdiaev, el yo (*me*) y el sí (*se*) de San Bernardo citado por Pareyson. La idea de don y de legado son ya de por sí significativas. El don presupone la libertad no sólo de quien da sino también de quien acoge y solo si alguien la acoge surte efecto la generosidad del donante, el legado es por cierto una posesión, pero se trata de una posesión que se reduce a nada si no se la hace fructificar, y el hacer tal nos compromete en un proceso en el que aquella es continuamente puesta en juego y amenazada. En esta perspectiva, interpretar nos a nosotros mismos y a los otros según la verdad significa hacer emerger en sí y ver en los otros posibilidades ideales más allá de la mera facticidad, captar en sí mismos y en los otros aquella estructura real ideal, nunca solo real, que la humanidad connota, de una idealidad capaz de penetrar y transfigurar lo real al encarnarse en ello. La fórmula kantiana que indica actuar de modo que se trate a la humanidad en sí mismo y en los otros siempre como fin y nun-

---

<sup>4</sup> Pareyson, L.: *Esistenza e persona*, Genova, Il melangolo, 1985, pp. 238 y 280.

ca sólo como medio, conserva aquí todo su valor. La humanidad no puede ser situada en una abstracta racionalidad, sino en la capacidad de verdad de cada persona, una capacidad que se puede explicitar a todos los niveles (afectivo, práctico y racional), haciendo de cada uno de nosotros aquella fuente de valores que, en el contexto en que cada uno vive, cada cual solo y nadie más en su lugar puede realizar. Escapar a la consideración que reduce la persona a pocos rasgos repetitivos o a su función en el contexto social que nos llevaría a demorarnos con similares relaciones nuestras meramente instrumentales para realizar la realidad viva en su individualidad inagotable: he aquí la tarea de la interpretación. Tarea tanto más urgente cuanto que hoy, lo que antes que cualquier otra cosa nos amenaza es el llamado "fundamentalismo de mercado" o totalitarismo tecnocrático, que lleva a concebir cada realidad en términos de relaciones instrumentales, sustituyendo la vivacidad de las relaciones personales por transacciones abstractas. Y aquí el motivo de la interpretación se encuentra con el del amor: la opción por la verdad puede y debe hacerse para garantizarse la vida y el amor de la verdad: amar quiere decir descubrir posibilidades ideales en quien se ama además de lo que es, e incitarlo a su realización. La psicología contemporánea ha evidenciado cuán ruinosos son los actos faltos de amor, pero es necesario descender más profundamente y subrayar el empobrecimiento substancial de la humanidad, la sistemática destrucción de valores, ligada a esta carencia.

Ahora bien, lo que sugiero es que esta idea no es una *trouaille* filosófica, sino que es antes bien una interpretación de la existencia inmanente a la existencia misma y que, por muy susceptible que sea de diversas conceptualizaciones filosóficas o más generalmente culturales, constituye su fondo común. Este es el motivo por el cual no creo que se deba renunciar al personalismo.

### III. *La libertad como punto de encuentro entre hermenéutica y personalismo: la dimensión antinómica y escatológica de la persona.*

La profundización de esta temática nos lleva al concepto de la libertad, ante todo en su sentido bilateral, como facultad del bien y del mal. Este poder enigmático, terrible, desconcertante que tenemos, al que nos hemos referido ya diversas veces, como la apertura ontológica o la relación con

la verdad, está tan ligado al concepto de interpretación y al de persona, que puede ser considerado con todo derecho el punto de encuentro entre hermenéutica y personalismo.

Hacemos hablar entonces a los autores antes citados. En primer lugar a Marcel, cuyo discurso, a primera vista tan solar en referencia a Keats, se enciende y adquiere profundidad precisamente cuando es llevado sobre este punto: "nuestras posibilidades radicales de destrucción de nosotros mismos, ¿no serán como la medida interna invertida de una potencia positiva que cesa de reconocerse como tal en el momento en que rompe sus vínculos con el ser...?"<sup>5</sup> y luego: "Posibilidad de desesperación ligada a la libertad. Pertenece precisamente a la esencia de la libertad el poder ejercerse traicionándose. Nada externo puede cerrar para nosotros la puerta de la desesperación. La vida es abierta... Continuamente se producen en el mundo eventos que, se diría, nos aconsejan sumergirnos en ella"<sup>6</sup>. Asimismo, Berdiaev escribe: "El hombre lleva en sí la imagen divina, el diseño divino, sin ser por propia naturaleza divino, pues en tal caso no habría sido jamás libre. La libertad del hombre presupone la posibilidad de su divinización tanto como la posibilidad de anonadar en sí la idea y la imagen divina. El hombre privado de la libertad de hacer el bien y el mal se reduciría a un simple autómatas del bien"<sup>7</sup>. Finalmente, Pareyson dice: "decir don y gratuidad significa no atenerse a la contingencia, ligada simplemente a la categoría modal de la posibilidad, ...sino a la libertad, vinculada a la categoría modal de la realidad, que es siempre posibilidad positiva y posibilidad negativa"<sup>8</sup>.

Hemos partido de afirmar que la persona es relación originaria con la verdad. Agreguemos ahora -aún cuando la expresión puede parecer un poco oscura-, que es asimismo, como ha afirmado Kierkegaard en su célebre obra *la enfermedad mortal*, el primero y no superado tratado de filosofía existencial, una relación que se relaciona. "Dios -dice Kierkegaard- que creó al hombre para la relación (consigo), lo deja casi escapar de su mano...la relación que él (el hombre) es se pone en relación consigo mismo"<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Marcel, G.: *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 185.

<sup>6</sup> Marcel, G.: *Être et avoir*, ed. Cit. p. 138

<sup>7</sup> Berdiaev, N.: *Filosofija svobodnogo ducha*, ed. Cit, I, p. 193.

<sup>8</sup> Pareyson, L.: *Esistenza e persona*, ed. Cit, p. 280.

<sup>9</sup> Kierkegaard, S.: *Die Krankheit zum Tode*, Düseldorf, Diedrichs Verlag, 1957, p. 11 (Samlede Verker, Kopenagen, 1901-1906, XI, p. 130).

Esto es: Dios constituye al hombre en la autorelación, le confiere la libertad, una libertad de relacionarse consigo mismo, que permite explicar cómo el puede vivir la relación originaria con Dios que él mismo es y que, por cierto, es humanamente indestructible, en la aceptación y en el rechazo. La libertad misma es para el hombre un don divino y se podría explicitar cuanto se ha dicho anteriormente precisando que Dios me da a mí mismo en la libertad y que lo que recibo no es sólo la verdad, sino también la libertad, inseparable de aquella en el don.

El retorno a sí mismo, aunque para quien vive obsesionado por el éxito exterior o por la afirmación del mundo del tener, sume el aspecto de una distensión espiritual, no se agota en una quieta posesión de sí mismo. La persona es lugar de compromiso, un compromiso que se explica, como hemos dicho, en un proceso de autoconstrucción en la fidelidad a la verdad, cual tiene lugar en un contexto de libertad abierto al riesgo del extravío o la tentación de la traición. La traición de la verdad se configura así en traición de sí mismo en la propia relación con la verdad y esta es la traición primera y única, en el sentido de que todas las otras dependen de ella: en esto consiste "aquella falsa relación de una relación que se pone en relación consigo misma" de la que habla Kierkegaard. Las formas concretas de esta traición y de esta falla son la pérdida de la medida humana en sueños de omnipotencia o la banalización de la propia vida en una reabsorción en la cotidianeidad tendiente a negar toda tensión hacia la trascendencia y sus proyecciones sociales que deforman gravemente las relaciones humanas. La conocida crítica pascaliana al *divertissement* y la visión kierkegaardiana de lo demoníaco, según la cual el hombre tiende a hundirse en lo finito en su esfuerzo por sofocar esa inquietud que ya la sola idea de bien suscita en él, pueden ser tomadas como puntos de partida de un análisis que busque las raíces profundas de la excentricidad del hombre contemporáneo, que parece haberse construido un mundo para evitar el encuentro de sí mismo consigo mismo y al propio tiempo el encuentro con la verdad y que tiende a evadirse de las consideraciones inquietantes que ello implica. En necesario, pues, insistir: en esta fidelidad o traición de sí en la propia relación con la verdad se explica la libertad como el momento más profundo de la persona: aquí el yo es llevado verdaderamente a confrontarse consigo mismo y llamado a decidir sobre sí: de su respuesta a este llamado depende su actuación, es el "plus" que cada uno de nosotros puede agregar o sustraer al universo y que en último término de-

pende de que cada cual haga tal en un acto que nadie puede llevar a cabo en su lugar. Es aquí donde la gran fórmula personalista de Lequier, *faire et en faisant se faire* (hacer y, haciendo, hacerse), cobra toda su relevancia. Es el momento sublime y trágico de una soledad que cada hombre lleva consigo.

La consideración de la libertad como "facultad del bien y del mal" es esencial a la persona que, como dice Berdiaev, "se temple" cuando hace la distinción entre bien y mal y sabe delimitar este último. "El hecho de no ver el mal vuelve al hombre superficial, le impide alcanzar la profundidad de la vida: la fuerza de su conciencia está ligada a la denuncia del mal, y cuando los límites quedan abolidos, el hombre se encuentra en un estado de confusión e indiferencia, su personalidad comienza a disgregarse: en la confusión y en la indiferencia, en la pérdida de la noción de mal, el hombre es desprovisto de la libertad del espíritu: comienza a buscar la necesidad que garantiza el bien y a transferir el centro de gravedad de la vida desde lo profundo a lo exterior, cesa de determinarse desde dentro"<sup>10</sup>.

Pero por otra parte, precisamente la experiencia del mal, de la que soy responsable y co-responsable con los otros, una vez vivida en toda su extensión y profundidad, parece poner en cuestión a la persona misma por esa capacidad suya de verdad que le es esencial. El clima de la interpretación está pues siempre acompañado por la conflictividad y teñido de angustia. También esto debe ser subrayado contra aquellas hermenéuticas que, perdido el nexo verdad-libertad, no logran sustraerse verdaderamente al *everything goes*.

Vivimos una vida auténtica y relaciones personales auténticas en los que la verdad, empero, sólo se nos da y trasluce de manera fragmentaria. Piénsese cuan poco logramos ver en los otros un rostro, quizás la esencia de la santidad es precisamente la de ver en todo hombre un rostro. Pienso en aquel gran santo y poeta del Cottolengo que sabía descubrir un rostro en las deformidades humanas más terribles, pero pienso asimismo en aquellos raros momentos de comunicación interpersonal profunda, que todos hemos experimentado en algún momento de nuestra vida y que, por muy fragmentarios, raro y elusivos que puedan ser, son los que nos abren al amor, a la amistad, a la confianza. Vivimos en un mundo en el que la traición no sólo es posible, sino que es experimentada continuamente como real y cuya estructura, como dice Marcel, parece invitarnos a la traición.

---

<sup>10</sup> Berdiaev, N.: *Filosofija svobodnogo ducha, I*; ed. Cit., p. 254.

"No basta decir que vivimos en un mundo en el que la traición es posible a cada momento y bajo todas las formas: traición de todos por parte de todos y de cada uno por parte de sí mismo. Lo repito: parece que la estructura del mundo recomienda esta traición. El espectáculo de la muerte como invitación constante a renegar. Quizás la traición es la esencia de nuestro mundo. Pero a su vez, ¿no nos hacemos cómplices nosotros mismos de esta traición proclamándola?"<sup>11</sup> El personalismo que hemos dilucidado hasta aquí como ontológico (definición del hombre por su relación con la verdad) se vuelve antinómico, la invitación dirigida al hombre de volverse sí mismo se encuentra frente al obstáculo del mal, un mal que experimenta en sí antes aún que en los otros. Surge así la exigencia de una hermenéutica de lo negativo y del mal a la que no cabe sustraerse limitándose simplemente a registrar su posibilidad.

La tradición judeo-cristiana interpreta esta situación a la luz de la Revelación como estado de naturaleza caída. La referencia a la Revelación puede ser también justificada filosóficamente por su relevancia para la comprensión del hombre, en pos de la cual va el filósofo. Justamente Ricoeur ha hablado en este sentido de una "apuesta hermenéutica", en la cual lo que hay de arbitrario a primera vista en esta apertura a los símbolos religiosos me es restituido en términos de inteligibilidad; me comprendo así mejor a mí mismo y mis relaciones con el mundo.

He hablado antes de una doble visión antropológica que divide a Occidente. Esta doble visión adquiere toda la magnitud de su significado si es confrontada con el problema del mal, en cuanto los sostenedores de la antropología que han roto, como decía antes, con la tradición, han rechazado la explicación del mal bíblica. Hay pues, substancialmente dos interpretaciones del mal: la del filósofo griego Anaximandro, para quien el mal inherente a la propia finitud humana, dándose entonces un nexo necesario entre finitud, mal y muerte, y la interpretación bíblica para la cual el mal ha sido introducido en el universo -entendido éste en términos de *plenitudo bonitatis*-, por un acto irreversible de libertad. Toda nuestra vida cambia si la interpretamos a la luz de una o la otra visión. En efecto, si el mal es inherente a la finitud, la liberación del mal no podrá ser entendida de otro modo que como anulación, la muerte tendrá la última palabra en el Universo. En la visión bíblica, en cambio, será posible pensar en una liberación del mal que no sea anulación de lo finito, que abra en esta vida

---

<sup>11</sup> Marcel, G.: *Être et avoir*, ed. cit. p. 140.



de miseria y de muerte una perspectiva de redención que va más allá de ellas. Precisamente frente al problema de la muerte las dos posiciones si hacen claras en su resultado existencial profundo evidenciando cómo aquí el hombre se encuentra frente a un problema que no puede ser eludido, que impone una elección a la que de ninguna manera cabe sustraerse. Tal es mi convicción, a favor de la cual he argumentado a menudo, aunque aquí no puedo recorrer aquí tales argumentos y me veo constreñido a proponer únicamente como tema de reflexión última este tema de la superioridad de la visión bíblica sobre la visión naturalista. Piénsese, en efecto, cuál ha sido el resultado último de aquella antropología que ha roto, como decía, con la tradición en nuestros días. Es necesario ante todo subrayar que la misma es una elección que apunta a organizarse en una visión de la realidad y no una simple transcripción de ésta, como sin embargo se la presenta. Se debe agregar además que, circumscripita en el pensamiento de una idea de redención que no puede ser pensada de otro modo que como anulación, ha buscado eludir el problema esforzándose en extinguir la necesidad a través de un movimiento de pensamiento vuelto hacia la banalización del mal, a atenuar al máximo el sentido para hacerlo soportable y eliminar así ese movimiento inevitable de trascendencia que la experiencia del mal lleva consigo y que como tal no permite la realización plena del hombre en un horizonte mundano hacia el que en el fondo tal concepción se encamina. Ésta ha desembocado a menudo en una aceptación conformista de lo existente dejando como única virtud un horizonte de ilimitada tolerancia fundada sobre el vaciamiento de significado de toda posición. Quien se mueve, en cambio, en el ámbito de la antropología tradicional, puede acoger la tendencia humana a la plenitud de la verdad y del bien, la humana nostalgia por la justicia perfecta y consumada: es bien consciente de que las realizaciones humanas de estos valores son siempre sólo fragmentarios y parciales, pero no ve en ello motivos para abandonarlos sino más bien el signo de un destino trascendente del hombre. El compromiso de nuestra libertad en la realización de apertura humana hacia la verdad que constituye la esencia más íntima de nuestra persona asume entonces un significado escatológico, colocándose como sostén de una esperanza que en último análisis no puede ser sino escatológica. Un personalismo auténtico no puede ser sólo ontológico (definición del hombre a partir de su relación con la verdad) y antinómico (experiencia de la libertad como facultad del bien y del mal), sino que para afirmar-

se debe hacerse escatológico (apertura y referencia a una vida ultramundana). No tenemos otro modo de testimoniar nuestra apertura hacia la verdad que este compromiso y el testimonio es la única respuesta humana a la tradición. La renovada elección por la verdad más allá de toda concesión mundana que el ambiente histórico en que nos encontramos pueda sugerir, no obstante ser ella continuamente pisoteada y el mal resurja siempre bajo nuevas formas, constituye nuestra tarea, al igual que la lucha constante contra éste (recordemos que la línea entre el bien y el mal pasa ante todo por nuestros corazones). Por muy pobres, parciales y limitadas que puedan ser las realizaciones humanas, para quien vive este compromiso, son en extremo preciosas en cuanto le aparecen como anticipaciones de aquella vida que le será dada en su plenitud y bastan para mantener viva la esperanza. El símbolo de la Cruz asumido, como dice Berdiaev, como un libre acto de heroísmo en la esperanza de la resurrección es el que mejor caracteriza la situación humana permitiendo dar sentido a una vida que se constituye como lucha contra el mal y que conoce el sufrimiento y la muerte. La hermenéutica, llevada al plano ético, desemboca de este modo en una teoría del testimonio que asume un valor religioso.

Para concluir este punto tenemos, de parte de la antropología que ha roto con la tradición, una tendencia a afirmar dogmáticamente las propias tesis, acompañada de una banalización del mal y de una visión hartamente simplista del hombre y de su historia. En cambio, de parte de la antropología tradicional, tenemos la clara conciencia de movernos en el horizonte de una elección a ser profundizada de manera de tornarla lo más responsable posible y motivada sin perder nunca su carácter de elección, en una apertura dialógica hacia lo otro y en una apertura a lo real que no retrocede frente a sus aspectos más inquietantes y no busca refugio en un ateísmo ni reconfortante ni mistificante. Séame concedido que al menos la presunción de criticidad habla más a favor de la segunda posición que de la primera.

Tales las líneas de un personalismo ontológico, antinómico y escatológico que tiene su centro en la hermenéutica como teoría de la interpretación, tanto que podría configurarse críticamente como desenvolvimiento de las implicancias que una teoría de la interpretación consciente comporta para mantener el mismo concepto de interpretación que teoriza, preservándolo de toda desnaturalización.

¿Cuál es su futuro, sus posibilidades de realización?

Hemos visto el carácter ineludible de elección inherente a esta posición que obliga a su vez a hablar simplemente de esperanza, o en términos más filosóficos y mundanos, de apuesta, en el sentido pascaliano y dostoiévskiano del término. En estos inicios de siglo, los mitos de los que ha vivido el siglo XIX y que ya a su término habían sido puestos en crisis (el mito del progreso, de la revolución política o científica) han perimido definitivamente y las tinieblas se adensan. Han surgido filosofías que proclaman la muerte de Dios como resultado último de la historia de Occidente y se habla ya del ultrahombre en términos ya no de potenciamiento sino de despotenciamiento de una humanidad crepuscular como única vía a recorrer, como si todo gesto humano hacia la trascendencia estuviera destinado a resolverse en fracaso y no le quedase al hombre más que una moralidad mínima en que devenir lo que se es no significa nada más que devenir un buen animal, devenir lo que se es por naturaleza, en el sentido de dejarse reabsorber en ella. En realidad, también esta interpretación de Occidente suena dogmática en la presunción de una ilusoria autotransparencia de la historia en un sentido único y necesario y cabe preguntarse si podrá jamás el hombre, animal inquieto por esencia, aquietarse en su ser natural (en el sentido antes aludido) y apagar en sí todo anhelo de trascendencia, si no es en suma también esta una utopía. Tras los mitos del progreso y de la revolución tendríamos entonces la utopía nihilista. Pero el significado del fin de los mitos del siglo XIX podría ser en cambio el de una emergencia, más allá de todo mito, de la que es la situación humana de siempre en su radicalidad extrema (y en este emerger en su radicalidad habría que ver su única novedad): el estar la humanidad en una situación de irreductible ambigüedad y misterio que hasta donde sabemos podría prolongarse hasta el fin de los tiempos y su deber de elegir en esta situación entre construirse a sí misma sobre aquella vocación suya hacia la verdad que hemos descrito dando testimonio de ésta y el significado último de la vida o el abandono o la deserción de semejante tarea. En éste último caso se tendría finalmente el fin del hombre, resta decidir si en la violencia de la guerra o en el desastre ecológico o en el gran bostezo de un cansado aburrimiento, como sugiere un terrible grabado de William Hogarth. Podría ser que los verdaderos intérpretes del hombre contemporáneo fueran Pascal y Dostoiévsky con la apuesta y no Nietzsche con la muerte de Dios. Así como la dialéctica pascaliana de la grandeza y la miseria del

hombre ha demostrado ser superior y más adecuada a la situación del hombre que la dialéctica marxista que ha pensado en un demasiado fácil superación de su miseria o de la dialéctica nihilista que quisiera resolverlo en su miseria ni siquiera sentida como tal. Por esto pienso que más allá de todo triunfalismo, en un horizonte de pura esperanza escatológica, cada hombre comprometido en esta construcción puede aun decirse a sí mismo (he comenzado con el griego de Píndaro, quiero ahora finalizar con el griego de los Setenta): *megale he aletheia kai hyperischyai*, grande es la verdad y vencerá<sup>12</sup>; todo aquello que se haya hecho y se haga en esta dirección, por muy pobre, fragmentario y episódico que haya sido y sea en el futuro, no se habrá perdido.

*Traducción de Alberta Constanica Pérez Sanz*

---

<sup>12</sup> Esdra III, 4,41.