

# Persona<sup>1</sup>

Sergio Cotta

Catedrático de la Universidad  
La Sapienza de Roma

*SUMARIO:* I. UNA AVENTURA SEMÁNTICA.—II. LA OPOSICIÓN DE LA PERSONA AL INDIVIDUO.—III. UNIDAD DE PERSONA E INDIVIDUO.—IV. LA PERSONA Y LA RELACIÓN CON LOS OTROS.

## I. UNA AVENTURA SEMÁNTICA

La noción de persona ha pasado por una larga historia filosófica, marcada por profundizaciones, pero también por equívocos y por caídas en el discurso retórico. Es aquí imposible trazar el complejo itinerario, del cual por eso me limitaré a señalar aquellos momentos que pueden contribuir a clarificar la cuestión del significado jurídico de la persona. Pero desde el exterior: esto es quedándose en el ámbito filosófico general, sin pretender elaborar una teoría general de la persona en sentido jurídico.

El primer punto a resaltar es que la historia de la noción filosófica de persona está cambiantemente entrelazada —también por la notable influencia de la elaboración jurídica del término— a la aventura semántica de la palabra misma, hasta a llegar a su actual indiscutida fortuna.

---

<sup>1</sup> Artículo publicado en la *Enciclopedia del Diritto* (Giuffrè, Milán), vol. XIX y en *Diritto, Persona, Mondo Umano*, G. Giappichelli Editore, Torino, pp. 59-82. Traducción del Prof. Dr. Juan Antonio Martínez Muñoz. N. del t.: El artículo 6 de la Declaración Universal de Derechos Humanos establece que «Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica»; siendo la noción de persona una cuestión básica cuya falta de clarificación conceptual introduce un sinsentido en el derecho, parece oportuno insertar aquí el artículo de Cotta que es, sin duda, una de las más significativas aportaciones al esclarecimiento del significado de la persona.

Hoy, en efecto, persona es un término dotado generalmente de una apreciación intensamente favorable, siendo usada para designar una realidad humana poseedora «de por sí» de sentido positivo. Sin embargo, en reconstrucciones históricas que se imponen, se suele subrayar que, no solo no ha sido siempre exactamente así, sino que tal noción fue ignorada (aparte de las culturas orientales) en la culturas occidentales antiguas, como la griega y romana clásicas. Habría sido introducida por el cristianismo en el lenguaje culto (teológico primero, filosófico después), y consiguientemente en el común. La afirmación es drástica: por un lado filológicamente exacta, pero por otro bastante discutible, porque tiene más en cuenta el léxico que el núcleo conceptual, no siempre incluíble o reconducible, de modo nítido, bajo un término lexical único o equivalente. Conviene por tanto detener la atención al inicio sobre la vicisitud semántica, indicando resumidamente los momentos más relevantes.

En griego persona es en primer lugar *prósopon* que, del significado de máscara teatral (literalmente aquello que se pone «delante de los ojos»), viene a designar al actor teatral, que lleva precisamente la máscara. Como tal no designa en absoluto al hombre (*ánthropos*) ni en sentido general, o también físico, ni mucho menos en sentido ético-espiritual, sino al «personaje», la parte recitada por el actor, que recurre a la máscara, apareciendo aquello que no es «en propia persona», como hoy se diría, con un cambio radical de sentido evidente. También en latín persona es la máscara, la cual, como dice Aulo Gellio sobre la escucha de Gavio Basso, «*magis claros canorosque sonitus facit*»<sup>2</sup>. Por eso persona es llamada «*a personando*» y por lo mismo pasa a designar la parte teatral, el personaje y no el hombre. Mientras lo real es el hombre, la persona, sea *prósopon* o *persona*, es apariencia ficticia y lúdica tanto más que, permaneciendo el uso de no permitir recitar a las mujeres en el teatro, la máscara permite a quien es

---

<sup>2</sup> *Gell.* 5, 7, 1-2.

hombre parecer mujer. Nada más lejano del significado actual.

Sin embargo *prósopon*, siempre fiel a su significado teatral, suministra ya a Epicteto una imagen valiosa y afortunada para expresar sintéticamente su interpretación antropológica y ética de la condición humana. «Sabed —afirma el filósofo estoico— que sois el actor (*prósopon*) de un espectáculo, elegido por el director del teatro, breve, si lo desea breve, largo, si lo desea largo; y si quiere que tu hagas de pordiosero, debes hacer bien esta parte; y lo mismo si se trata de un cojo, de un príncipe o de un ciudadano privado. Tu deber consiste en hacer bien la parte que te ha sido asignada; escógela pero pertenece a un astro»<sup>3</sup>. Por lo que aquí interesa, el texto no tiene necesidad de largas glosas o de sutiles interpretaciones: El hombre es «como» un actor, porque no se ha creado a sí ni ha elegido su propia condición, está «arrojado» al ser mundano, se podría decir modernamente con Heidegger. Por tanto, con una aceptación del destino que progresivamente desaparecerá (pero no en cualquier caso), ha de vivir bien la condición que le ha tocado en suerte: según los «deberes del propio estado» como se dirá todavía en tiempos recientes, teniendo en mente, en cualquier caso, una idea fisicista de la Providencia.

Pero *prósopon*, en el pensamiento cristiano, asume progresivamente un significado netamente personalizante (en el sentido moderno). Por ejemplo, designando el «rostro», permite a Clemente de Alejandría determinar, en la Trinidad divina, la persona del Hijo (y por tanto el Cristo) como rostro del Padre<sup>4</sup>. En la larga reflexión teológica trinitaria, desarrollada por la Patrística griega, *prósopon* adquiere definitivamente el nuevo valor semántico (no ya metafóri-

<sup>3</sup> EPICTETO, *Manuale*, 17. En el bagaje metafórico del deísmo del siglo XVIII, junto al «Gran Arquitecto», al «Gran Relojero», se retoma también el «Gran Titi-ritero».

<sup>4</sup> *Excerpta*, 11, 2 y 12, en MIGNE, *Patrologia Graeca*, t. 9, 662. En nuestros días N. BERDIAEV repropone el nexo entre persona («imagen total del hombre») y rostro humano («culmen del proceso cósmico»); cfr. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, París, 1946, pp. 31 y ss.

co) de persona individual e individuada. Para san Juan Damasceno, «es aquello que se expresa a sí mismo por medio de sus operaciones y propiedades y ofrece de sí una manifestación que lo distingue de los otros de su misma naturaleza»<sup>5</sup> Pero otro término viene pronto a combinarse con *prósopon* y, en definitiva, a sustituirlo: *ypóstasis*, que sufre un notable cambio semántico. Del significado originario lexical de substrato (en latín: *sub-stancia*) —del verbo *yphístamai*, subsistir— viene a diferenciarse de *ousía* (esencia) y de *physis* (naturaleza) para designar además la persona: las tres hipóstasis trinitarias tienen la misma naturaleza<sup>6</sup>. Es interesante notar que, mientras *prósopon* puede llegar a significar la persona en el sentido actual y sigue un itinerario semántico de la apariencia a la realidad individuada, *ypóstasis* llega al mismo resultado individualizante partiendo de significar la realidad general no material.

Una análoga e imitativa aventura tiene el término latino de persona: máscara primero, como se ha dicho, parte y personaje teatral después, en fin hombre, como registra, ahora sin dificultad, Gayo: «*summa divisio personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi*»<sup>7</sup> Por el contrario, santo Tomás de Aquino, precisamente utilizando el primitivo significado de máscara, podrá valerse de él para subrayar la dignidad de la persona: «*quia enim en comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen, persona, ad significandum aliquos dignitatem habentes*», por esto el término «*maxime Deo convenit*»<sup>8</sup>.

En esta primera larga fase de la vicisitud semántica, el concepto ha acabado prevaleciendo sobre la etimología y, en el puesto de la apariencia, ha colocado la realidad más

<sup>5</sup> *Dialectica*, 43, en MIGNE, *Patrologia Graeca*, t. 94, 613.

<sup>6</sup> Distinguiendo hipóstasis de *ousía*, Juan Damasceno escribe: «aquella [hip.] designa al individuo numéricamente diferente de cualquier otro, por ejemplo Pedro, Pablo, o a aquel cierto caballo» (*Dialéctica*, 42 en MIGNE, *Patrología Griega*, t. 9, 612).

<sup>7</sup> *Inst.*, 1, 9: persona, hombre, aunque también el esclavo.

<sup>8</sup> *Summa theologiae*, 1, 29, 3, ad. 2.

individuada y, al mismo tiempo, más alta. Si, siguiendo a Heidegger, se piensa que el lenguaje es «la morada del Ser», entonces esta vicisitud no parecerá un mero ejercicio lingüístico-filológico, sino (y sobre todo en el largo y refinado análisis de la Patrística griega) una de las confirmaciones más altas (pero ignorada por Heidegger) de la tesis del filósofo alemán según la cual «El Ser aprendido, viene al lenguaje»<sup>9</sup>.

Durante siglos, en el campo filosófico general, el término no parece destacarse sensiblemente del significado adquirido, no suscita importantes discusiones. Sin embargo, su aventura semántica no se detiene aquí, sino que toma otra dirección bajo la influencia de la progresiva precisión de la noción de persona en la terminología jurídica. Ésta provoca, aunque sea de modo indirecto y en una larga decadencia, una singular inversión de tendencia. Designa juntamente al hombre en cuanto tal (como se ha visto en el texto de Gayo); la persona viene a colocarse en el centro de la experiencia y de la reflexión jurídica: es el agente primero, no el actor ficticio titular de derechos y de responsabilidad sin los cuales el actuar del hombre no se distinguiría de movimientos de los animales. No en vano filósofos como Kant y Rosmini sitúan la persona como fundamento de sus teorías ético-jurídicas; son conocidas las incisivas tesis rosminianas: «el concepto del derecho supone primeramente una persona, un autor de las propias acciones», por eso «la persona del hombre es el derecho humano subsistente»<sup>10</sup>. Pero entre tanto dos vías son trazables en el desarrollo del concepto jurídico de persona que llevan, en fin, a su desvalorización.

A lo largo de la primera vía la persona irá progresivamente restringiéndose en su ámbito de significado a aquellos que tienen capacidad jurídica, para los cuales —como afirmará ejemplarmente Donello en el siglo XVI— «*servus*

---

<sup>9</sup> *Lettera sull'umanismo*, en HEIDEGGER, *La doctrina de Platone sulla verità - Lettera sull'umanismo*, trad. it., Torino, 1975, 98 e 131. Sobre el cual vid., *In cammino verso el linguaggio*, Milano, 1973.

<sup>10</sup> *Filosofia del diritto*, Ed. Nazionale, I, Padova, 1967, 106 y 191.

[...] *homo est, non persona; homo naturae, persona iuris civilis vocabulum*»<sup>11</sup>. E incluso, a través de una profundización iusfilosófica, para la cual hombre es aquél que tiene *dominium sui* y por tanto *dominium rerum externarum*<sup>12</sup>, la persona en sentido jurídico llegará a asumir un prevalente, aunque no siempre exclusivo, contenido económico en sentido lato: tanto la Segunda Escolástica en su elaboración jurídica, como Locke en la política, operan en tal sentido<sup>13</sup>. En su esfuerzo de captar la realidad fenoménica del actuar, la reflexión jurídica moderna, en especial en el siglo XIX, viene a concretar ideológicamente, aunque no siempre jurídicamente, la persona en la figura dominante del propietario. En este sentido, la persona resulta el fruto del considerado «individualismo jurídico». Por otro lado, en una larga vía entrelazada a la primera, precisamente la misma consideración de la centralidad de la persona en la experiencia jurídica, como su agente principal, llevará a un resultado de alguna manera opuesto. A partir de la reflexión de los canonistas medievales, persona no designará ya solamente al hombre singular, sino a cualquier ente al que sea imputable la acción y por tanto la capacidad jurídica. Primero por metáfora, por «ficción», el léxico jurídico extiende el término a las *personas fictae*, a las *universitates*<sup>14</sup> y por tanto a la figura dogmática de las consideradas «personas jurídicas» en cuanto distintas, con expresión no muy feliz, de la consideradas «personas físicas». Se llega finalmente, también por razones sistemáticas, a una definición unitaria completamente formal (en el sentido del formalismo jurídico) de la persona, sea individual o colectiva, como centro de imputación de deberes y derechos establecido por el ordenamiento jurídico. Se recuerda la defi-

<sup>11</sup> *Commentaria iuris civilis*, II, 9.

<sup>12</sup> SUÁREZ, *Quaestiones de iustitia et iure*, q. 12.

<sup>13</sup> Para la primera, V. GROSSI, *La proprietà en el sistema privatistico della Seconda Scolastica*, en *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno* a cura de P. GROSSI, Milano, 1973, 117-222; de LOCKE, v. *Secondo trattato sul governo civile*, cap. 5.

<sup>14</sup> Cfr. ORESTANO, *Il «problema delle persone giuridiche» en diritto romano*, Torino, 1968, 20-78.

nición de Kelsen: «La persona física o jurídica que tiene (como titular de los mismos) deberes jurídicos y derechos subjetivos, es estos deberes jurídicos y estos derechos subjetivos, esto es, un complejo de deberes jurídicos y de derechos subjetivos, cuya unidad se expresa de modo figurado en el concepto de persona»<sup>15</sup> Tal definición formal es capaz tanto de desvincular la persona de una exclusiva determinación socio-económica, como de extenderse a cualquier ente al que sea imputable el cumplimiento de actos. Al final de esta segunda fase de la aventura semántica, el término lexical ha perdido el significado general, adquirido al culminar su conceptualización filosófica, según la cual la persona equivale a hombre en cuanto «ser racional», como todavía Kant repite fielmente con Boecio. Por un lado, bajo la creciente presión de la actividad económica (en gran medida traducida en el derecho vigente), ésta recae en la particularidad: no todo hombre es persona (ayer el esclavo, hoy el *nasciturus*). Por otro lado, en la investigación de una adecuación jurídica a la realidad del actuar y de los intereses, siempre menos imputable en vía preferente al individuo particular, cae en la abstracción de un conceptualismo formal, para el cual no toda persona (en sentido jurídico) es hombre.

Esta doble y opuesta valencia semántica (restrictiva una, extensiva otra) viene divulgada por ideologías, recibidas también por la ciencia jurídica, y resulta operante por el completo monopolio de una intromisiva normación jurídica que el Estado moderno-contemporáneo se ha atribuido. Persona viene por esto a significar, de un lado, el concreto propietario, de otro el abstracto y casi deshumanizado «actor» jurídico. Se determina, por tanto, en nuestros días una difusa reacción filosófica, que niega al primero la capacidad de resolver en sí la integridad de la persona, porque advierte la dependencia última de las cosas, la heteronomía. Y crítica el segundo, porque privado de consistencia existencial, mera apariencia artificial, como ya

---

<sup>15</sup> *La dottrina pura del diritto*, trad. it., Torino, 1966, 197.

había puesto de relieve Hegel en su dura crítica al *Rechtszustand*<sup>16</sup>, de nuevo máscara como en la antigüedad: y la máscara puede esconder el duro rostro del propietario, del hombre «del tener»... el término persona reclama ahora una nueva definición. Es preciso retornar a la filosofía.

## II. LA OPOSICIÓN DE LA PERSONA AL INDIVIDUO

La más divulgada vía hoy propuesta para llegar a una renovada definición de la persona, que no caiga en las citadas salidas reductivas o abstractas de su evolución semántica, no es la de la profundización de la comprensión de la realidad estructural expresada o expresable con la noción de persona. La vía es otra, que tiene su punto de partida en la *distinctio per oppositionem* entre persona e individuo. Este último y no aquélla encarnaría ya la particularidad del propietario ya la formalidad extrínseca del «actor» jurídico, que viene pensado representando fielmente el desarrollo histórico fenomenológico de la sociedad occidental moderna. Es claro: los términos persona e individuo son atribuidos al mismo ente, al hombre, del cual designan dos modos de ser, distintos a otros títulos a los que es reconducible *in apicibus*, a la categoría de autenticidad (definitoria de la persona) o de inautenticidad (que define al individuo). Se trata de categorías introducidas por el existencialismo filosófico, pero que hoy no le pertenecen de modo exclusivo, habiendo devenido de uso común en el lenguaje culto (y también en el cotidiano) y hechas propias más o menos explícitamente por el llamado «personalismo».

Como se verá *infra* § 3, entre persona e individuo la distinción es antigua, clásica, pero no equivale a oposición. Para comprender cómo viene determinada conviene poner en claro las perspectivas filosófico-metodológicas, por medio de las cuales se llega a la identificación de los dos opuestos modos de ser. Son principalmente dos, distinguibles pero en cierto modo comunicadas.

<sup>16</sup> *Fenomenologia dello Spirito*, II, trad. it. Firenze, 1970, 36-41.



A) La primera perspectiva comporta la prevalencia del criterio «valorativo» sobre el «cognoscitivo». Esto es en suma comprender el *iter* interpretativo. Persona e individuo son materialmente el mismo dato existencial, que incluso va apreciado positiva o negativamente (desvelándose auténtico o inauténtico) según tenga o no valor. Pero que el individuo «sea» es indubitado: Lo que se le contesta es precisamente que tenía valor, de igual modo que la persona sea «también» individuo es indubitado: lo que se le atribuye es un «plus», el valor, individuo más valor. Se menciona por todos a N. Berdiaev: «la persona no es una categoría biológica o psicológica, sino una categoría ética y espiritual»<sup>17</sup>; en cambio «el individuo es una categoría naturalista, biológica y sociológica [...] El hombre es también un individuo, pero no solamente un individuo [...] El individuo y la persona se encuentran unidos en el mismo hombre, no como dos entidades distintas, sino como dos calificaciones, como dos fuerzas [...] El hombre-individuo vive en el aislamiento, preocupado egocéntricamente de si mismo [...] El hombre-persona es el mismo hombre pero que busca superar el propio aislamiento egocéntrico, de descubrir en sí al Universo»<sup>18</sup>.

Como se ve por los fragmentos de este texto ejemplar, la oposición no es estructural (no estamos ante dos entes sino ante uno solo), sino axiológica: persona es «categoría ética», en cuanto se presenta ya en la superación del egocentrismo, ya en la «libertad adquirida» mediante «una elección»<sup>19</sup> Sin duda, esta perspectiva axiológica desemboca en una descripción fenomenológica de las dos «figuras» opuestas —una abierta y la otra cerrada—, que parece hacer prevalecer en definitiva la operación cognoscitiva sobre el inicial sentido axiológico. Sin embargo, eso sucede según un procedimiento que es la exacta inversión del de

---

<sup>17</sup> *De l'esclavage*, cit., 25.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, 36-8.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, 51, cfr: también LAVELLE, *Les puissances du moi*, Parigi, 1948, 165 y ss.: la persona «es síntesis del individuo y de la libertad [...] La persona es fruto de una libertad que choca en nosotros contra las tendencias».

Bergson y Husserl, para los cuales el análisis fenomenológico (si es lícito extender también al primero este término) es la condición para la individuación de los diversos comportamientos éticos. Tal inversión confirma la primacía de la óptica axiológica en los críticos del individuo; esto da la impresión de una cierta prejudicialidad y arbitrariedad en la individuación de la oposición.

En cambio, aparte el susodicho relevo de método, sucede de hecho que no se ve por qué el individuo deba ser calificado como «egocéntrico» si no egoísta, «cerrado», «subordinado al Todo» cósmico y social<sup>20</sup>, que no toma «decisiones»; en resumen: inauténtico. Lo que se traduce en que: se dice auténtico un cuadro cuando es original, no una copia o una reproducción, cuando por así decir, es él mismo. Pues bien, el individuo es indudablemente un sí mismo; lo confirma el antiguo *principium individuationis*, cualesquiera que sean (en sus diversas formulaciones) los referentes que recorra. Por cuanto banalizado y masificado, «un» individuo no es nunca «uno, ninguno o cien mil» sino es, como precisa en Pirandello, un «juego de las partes», que tiene también siempre en «Él» su actor. Por cuanto desteñado, queda «uno» bajo todos los perfiles esenciales: genético, psíquico, emotivo, intelectual. No se ve por qué se debe aceptar la condena pronunciada por Gabriel Marcel, según el cual «el individuo no es más que un elemento estadístico y, de otro lado, no hay posibilidad estadística más que sobre el plano del *se [on]*», o sea de lo inauténtico<sup>21</sup>. El individuo podrá ser resto estadístico, puro número, pero precisamente a través del proceso de desindividualización, según la acertada observación de Capograssi, operado por tantas fuerzas masificadoras actuales; e incluso, observa aún Capograssi, «las exigencias de vida del individuo sin individualidad» quedan y se manifiestan<sup>22</sup>. Resulta claro: es innegable que se dan, hoy como ayer, un modo de vida auténtico y otro inauténtico, pero no está justifica-

<sup>20</sup> Así de nuevo ejemplarmente BERDIAEV, *Op. cit.*, 36.

<sup>21</sup> Cfr. *Du refus à l'invocation*, Parigi, 1940, 151.

<sup>22</sup> Cfr. *Incertezze sull'individuo*, en *Opere*, V, Milano, 1959, 445 y 455.

do encarnarlos, por así decir, aquél en la persona y éste en el individuo. Las definiciones opuestas resultan meramente estipulativas, convencionales, por no decir arbitrarias.

**B)** La segunda perspectiva definitoria comporta la prevalencia del criterio del actuar sobre el del ser (entendido en el sentido más general y genérico de los términos). Bajo este perfil, el individuo es presentado como un dato naturalístico, como pasividad. Así se expresa drásticamente Maritain: «en cuanto individuos, estamos sometidos a los otros»<sup>23</sup> Sin embargo la persona es definida por su hacer, por su dinámico «hacerse», según la incisiva fórmula de Renouvier: «hacer y, haciendo, hacerse», de la cual no está muy distante la posición de Giovanni Gentile (aparte su inmanentismo radical), para el cual «la persona no tiene plural», pero poniéndose se universaliza<sup>24</sup>. El tema renouvieriano es retomado y reformulado más tarde; así para Marcel la palabra de orden de la persona «no es *sum*, sino *sursum*»<sup>25</sup> y para Berdiaev «esta no es nunca un dato del todo ya hecho: es [...] el ideal del hombre», es «actividad creativa»<sup>26</sup> En síntesis: se «es» individuo, «se hace» persona. En este punto reaparece, más o menos abiertamente, el tema de la persona como valor que, por sí, como se ha visto, no lleva muy lejos mientras, insertado bajo el criterio del actuar, no adquiera mayor plausibilidad. Porque haciéndose, supera la facticidad naturalística, la persona es valor.

No se puede aún advertir a este propósito que, de nuevo, es arbitrario o meramente estipulativo afirmar *tout court* que sólo la persona se hace y no el individuo, o que éste se hace sólo naturalísticamente o sociológicamente, bajo la presión del conformismo social (o sea: es hecho),

---

<sup>23</sup> *Trois réformateurs*, Parigi, 1925, 17, e incluso: «yo soy todo individuo en razón de lo que me viene de la materia» (*La persona e il bene comune*, trad. it., Brescia, 1948, 19).

<sup>24</sup> *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, Firenze, 1938 (5ª ed.), 18 y 103-5.

<sup>25</sup> *Homo viator*, Parigi, 1964, 32.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, 22 y 24.

como indican más adelante Berdiaev y Marcel. Ciertamente se puede invocar en su ayuda la célebre VIª tesis sobre Feuerbach de Marx, según la cual el individuo fuera de la abstracción no es más que «el sistema de las relaciones sociales». Tal definición por Marx, en primer lugar, no es en absoluto desvalorativa, pero pretende captar lo concreto; en segundo lugar no deja ningún espacio para el hombre en cuanto persona. Ésta, por lo demás, para todos sus sostenedores es representada como «abierta», «no egocéntrica» y por consiguiente en relación con el otro, pero en una relación de tipo no sociológico, sino espiritual. Sin embargo, no se sabe por qué deficiencia intrínseca el individuo no puede ser capaz de esta última.

Por tanto, porque el hacerse es efectivamente común a persona e individuo, es necesario recurrir a un criterio discriminatorio respecto al simple hacerse. En este sentido, la solución, en un análisis no ontológico, es obligada: el criterio discriminatorio del hacer es el valor. El de la persona es por tanto un hacerse «según un valor». Pero así se cae en un evidente círculo vicioso: la persona es valor porque «se hace», pero el hacerse es personalizante sólo si es conforme al valor.

Concluyendo sobre este primer punto: la tentativa de definir la persona mediante su oposición al individuo se manifiesta insatisfactoria, por estar privada de fundamento. Esto no significa en absoluto, valga repetirlo, que el análisis realizado sobre la modalidad de la existencia auténtica y de la inauténtica sean despreciables. Tienen el mérito de centrar la atención sobre las diversas posibilidades existenciales que abre al hombre su libertad. Pero comenten el error de resolver la cuestión de modo meramente nominal.

### III. UNIDAD DE PERSONA E INDIVIDUO

Se ha visto que la distinción-oposición propuesta en nuestros días entre persona e individuo no es convincente. Una somera reflexión histórica confirma este juicio negati-

vo. Se ha recordado al inicio que se suele negar la presencia del concepto de persona en la filosofía griega, atribuyéndole los orígenes a la reflexión cristiana. Pues bien, si la persona es valor o es aquello que se hace según valor, entonces, prescindiendo del término lexical, es absurdo negar que el concepto esté ausente, no sólo en la filosofía en sentido estricto, sino también más en general en la cultura, en el arte (¡pensemos en Fidias!) y en el modo de vivir griego. No tendría sentido siquiera la ética del «buen vivir» según virtud para llegar a la plenitud del hombre en cuanto *kalós kai agathós*, mediante una *paideia* entendida como «educación del hombre según su verdadera forma, su verdadera humanidad»<sup>27</sup> Baste recordar el tema del «asemejarse a Dios» de Platón<sup>28</sup> o su mito del carro alado y de la lucha entre las partes del alma y el auriga<sup>29</sup>; o bien la dimensión ética de la dialéctica de Plotino, entendida como ascensión «al Bien y al principio primero»<sup>30</sup> Esta concepción del hombre no ignora desde luego ni la tensión al valor (incluso si ni siquiera este término forma parte del léxico filosófico griego) ni el hacerse más allá de la facticidad naturalística: el hombre griego no es una máscara o personaje teatral, ni *homo oeconomicus* o abstracción formal.

Por otra parte, es ciertamente verdadero que la reflexión cristiana —más allá de haber fijado el valor semántico del término— ha puesto el acento más preciso y vigoroso sobre la persona, en cuanto que ha creado la noción que expresa la conjunción, por participación y analogía, del hombre con un Dios personal. Pero es igualmente verdad que tal distinción no traza ninguna diferencia entre individuo y persona. Cada hombre singular —sin distinción de edad, sexo, posición social, raza y cultura— y no solamente la persona es «imagen y semejanza de Dios». En todas

---

<sup>27</sup> JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I, trad. it., Firenze, 1953, 15.

<sup>28</sup> *Teeteto*, 175 b-176 c.

<sup>29</sup> *Fedro*, 246 a-d y 253 c-254 b.

<sup>30</sup> *Enneadi*, I, 3, 1.

sus formas (mística, teológica, filosófica) la reflexión cristiana repite y glosa esta expresión bíblica. Baste recordar a san Agustín: «Singulus quisque homo, qui [...] imago Dei dicitur, una persona est»<sup>31</sup>. No hay que olvidar la oposición paulina entre «hombre carnal» y «hombre espiritual» (de la cual es un desarrollo grandioso el *De Divitate Dei* agustiniano) pero aquél no es identificable con el individuo ni éste con la persona. Además, si se tiene en cuenta la cuidada distinción entre «imagen» y « semejanza », precisada por la Patrística griega y mantenida particularmente viva en la Iglesia ortodoxa<sup>32</sup>, la «imagen» es un dato ontológico, por tanto no es cancelada ni cancelable ni siquiera en el hombre carnal<sup>33</sup>, mientras la mayor o menor fidelidad de la «semejanza» está conectada al empeño personal del individuo. En síntesis: el hacerse «según la carne» o bien «según el espíritu», son dos itinerarios existenciales de la libertad, no reconducibles a conceptos, como precisamente son individuo y persona.

En realidad, la distinción entre los dos términos (antes descuidada) es señalada con precisión en la filosofía cristiana a partir de Boecio, siendo desarrollada después por la Escolástica. Pero se trata de una distinción de tipo lógico-clasificadorio y no de una oposición llena de validez axiológica. Individuo es un término genérico, predicable de cualquier ente indivisible y unitario, del que están compuestos todos los géneros y especies intramundanos: las cosas, los animales y el género humano. A su vez la persona designa al individuo perteneciente exclusivamente al género de los seres racionales. Sobre esto es clarísimo Boecio: «*Individuum pluribus dicitur modis. Dicitur individuum quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum quod ob soliditatem dividi nequit, ut adamas; dicitur individuum cuius praedicatio in reliqua*

<sup>31</sup> *De Trinitate*, XV, 7, 11.

<sup>32</sup> Cfr. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Parigi, 1961, 365-381; EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, trad. it., Bologna, 1965, 107-119; LOSSKI, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, trad. it. Bologna, 1967, 105-126.

<sup>33</sup> En este sentido también San Agustín, *De Trinitate*, XIV, 4, 6.

*similia non convenit, ut Socrates*»<sup>34</sup>. En cambio persona «*est naturae rationalis individua substantia*»<sup>35</sup>. Estas definiciones boecianas serán retomada por santo Tomás, para el cual el individuo se encuentra «*in omnibus generibus*», pero «*in substantiis rationalibus*» se encuentra «*quodam specialiori et perfectiori modo*», porque los individuos racionales «*habent dominium sui actus; et non solum aguntur sicut alia, sed per se agunt*»<sup>36</sup>. Por lo tanto, persona es el término específico correspondiente al individuo dotado de razón y, por ello, a «todo» hombre, independientemente del modo (y del valor) de su realización existencial. Mejor dicho, la precisa formulación tomista ilustra que la calificación de persona sirve únicamente para establecer la diferencia ontológica entre el hombre y los seres pertenecientes al mundo físico, los animales en particular. Este es el uso del término en una larga tradición de pensamiento que culmina en Kant<sup>37</sup> y Rosmini, para los cuales persona significa «autor de las propias acciones» y por eso no es predicable de los «seres materiales» y de las «bestias», porque comporta «el poder de determinar las acciones por la norma de la inteligencia»<sup>38</sup>.

Más bien hay que destacar que la tematización de la persona en el pensamiento contemporáneo más valioso ha virado, no ya en contraposición al concepto abstracto o convencional del individuo, según la línea examinada antes, § 2, sino en contraste con la posición kantiana, considerada como el ápice de una reducción de la persona a la exclusiva dimensión racional, también en el campo de la ética (racionalismo ético). A Kant se le imputa el haber negado intelectualistamente cualquier validez a las di-

<sup>34</sup> *Commentaria in Porphyrium*, Basilea, 1570, 65.

<sup>35</sup> *De persona et duabus naturis*, 3, en MIGNE, *Patrologia Latina*, t. 64, 1343.

<sup>36</sup> *Summa theologiae*, I, 29, 1, c; de donde la definición «*omne individuum rationalis naturae dicitur persona*», *ivi*, 3, ad 2.

<sup>37</sup> *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it., Torino, 1954, 82 y s: «los seres racionales son llamados *personas*, porque su naturaleza les indica ya como fines en sí mismos». Kant precisa: «no como un fin a realizarse, sino como un fin existente por sí» (*ivi*, 98).

<sup>38</sup> *Filosofia del diritto*, cit., 1, 106 y 109.

mensionen y a las decisiones y las elecciones existenciales como del sentimiento y de la relación interpersonal interior e íntima. En esta dirección se desarrolla una riquísima y variada reflexión que, de Kierkegaard, atraviesa Scheler y Hartmann y llega a Heidegger, por recordar sólo los más representativos. En este marco resulta de extraordinaria actualidad, respecto al largo dominio del procedimiento racionalista de la Primera y de la Segunda Escolástica, el refinado análisis existencial de San Agustín (con el cual el de Kierkegaard presenta notabilísima afinidad), desarrollado especialmente en las *Confessiones* y en el *De Trinitate*, en el cual, como se ha dicho, persona e individuo (humano) coinciden.

Por lo que concierne a nuestro problema, algunos detalles se extraen aquí oportunamente. El «Único» (*Enkelte*), la categoría fundamental del pensamiento de Kierkegaard —en cuanto es «la determinación del espíritu, del ser hombre»— se opone de un lado tanto a la kantiana persona como puro «ser racional», como a la resolución hegeliana del hombre en la suprema eticidad política del Espíritu Objetivo; por otro lado se opone al anonimato de la «multitud» (*Maengde*) «determinación de la animalidad»<sup>39</sup>. Pero el Único además de individuo es para Kierkegaard la característica más propia al género humano: «En cualquier género animal la especie es la cosa más elevada [...] el individuo es siempre [...] realidad precaria. Sólo en el género humano la situación —a causa del cristianismo— es que el individuo es más importante que el género»<sup>40</sup>. A la par el término persona tiene algún relieve en el pensamiento de Heidegger. En el análisis existencial de *Sein und Zeit*, la decidida crítica del inauténtico mundo del «se» (man), no lo reconduce en absoluto a la figura empírica, o al concepto abstracto, del individuo, sino al conocido «olvido del Ser». De otro lado, Heidegger replantea vigorosamente la crítica a la persona en sentido kantiano: «la esencia (*We-*

<sup>39</sup> *Diario* a cargo de C. FABRO, Brescia, 1963, 11, 451 s.

<sup>40</sup> *Ivi*, 588; cfr. también Id., *La malattia mortale*, en *Opere*, ed. C. FABRO, Firenze, 1972, 686, en nota.



sen) del hombre consiste en el hecho de que es algo más que un simple hombre entendido como ser viviente dotado de razón [...]. El «*plus*» significa: más originario y por tanto más esencial en su esencia», o sea en relación con el Ser que ha estado olvidado<sup>41</sup>.

Sin duda en Scheler y Hartmann el término persona, y su interpretación, tiene un amplio y acentuado desarrollo; sin embargo en una explícita referencia antikantiana, que desplaza la «dignidad» de la persona del terreno de la razón al del sentir y el hacer éticos. Scheler insiste, más allá de la dimensión afectiva y simpatética de la persona, sobre su expresión vital —«La persona es la unidad inmediatamente vivida, del vivir espiritual, no una cosa pensada detrás y fuera de lo inmediatamente vivido»— y sobre la concreción de su acción: «en todo acto plenamente concreto está toda la persona»<sup>42</sup>. Para Hartmann, «“persona y cosa” forman una relación de oposición interna del mundo real [...] una oposición estructural», porque la persona es portadora «en su comportamiento de valores y disvalores morales»<sup>43</sup>. Valores y disvalores no separan pues en absoluto individuo y persona, pero se expresan en los actos de ésta, que es calificada «común a todos» los hombres mientras «solamente la persona individual es personalidad»<sup>44</sup>.

Se puede concluir sobre la cuestión debatida: por encima de las diferencias de orientación filosófica (racionalista, fenomenológica, existencial), la más seria y constante especulación teórica concuerda al afirmar la identidad real de persona e individuo humano. El verdadero viertea-guas en esta tradición común se establece entre los pensadores que ven la persona participando de la trascendencia divina (de san Agustín a Kierkegaard, de santo Tomás a Rosmini) o abierta a la trascendencia (Scheler, Hartmann) o en relación con el Ser (Heidegger) y aquéllos que al con-

<sup>41</sup> *Lettera sull'umanismo*, cit., 108 s.

<sup>42</sup> *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it. (parziale), Milano, 1944, 161 y 167.

<sup>43</sup> *Fenomenologia dei costumi*, cap. 24, trad. it., Napoli, 1969, 307 y 295.

<sup>44</sup> *Assiologia dei costumi*, cap. 57, trad. it., Napoli, 1970, 329.

trario la consideran resuelta en la inmanencia. Si bien en ninguna de estas corrientes se encuentra fácilmente la difundida oposición moderna entre persona e individuo. La persona es (el concepto, el nombre que designa) el individuo humano. Este preciso significado se sigue aquí al usar el término.

#### IV. LA PERSONA Y LA RELACIÓN CON LOS OTROS

La reafirmada identidad conceptual, y estructural, de persona e individuo permite enfocar mejor, por encima de nominalismos o de consideraciones meramente empíricas, la fundamental cuestión de la relación entre persona y persona. Verdaderamente, no hay doctrina filosófica seria que haya sostenido la posibilidad para la persona de una vida realmente irrealizada, cerrada en sí misma. El «estado de naturaleza» del iusnaturalismo moderno —aparte de su escasa credibilidad y fundamentación— viene configurado como una condición en la cual está aún ausente la organización política, no cualquier relación interhumana. Poco importa que sea (en Hobbes o Spinoza) una relación dominada por impulsos pasionales y por la fuerza bruta, o bien esté guiada (en Locke) por una razón natural todavía no asegurada respecto a su subjetividad: la presencia de la relación, si bien no tematizada, es dada por indiscutida. Sólo en el Rousseau del *Discours sur l'inégalité* encontramos la idea de una existencia originaria aislada y autosuficiente de la persona. Si bien él mismo la declara no una verdad «histórica», sino una «hipótesis convencional», necesaria sólo como parámetro para juzgar la sociedad actual<sup>45</sup>.

Esta innegable relacionalidad ha sido no obstante interpretada y tematizada, en la edad moderna, a lo largo de tres líneas filosófico-culturales que contrastan entre sí, a las que se dan o se pueden dar, los nombres de indivi-

---

<sup>45</sup> *Discours sur l'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, ed. Pléiade, III, Paris, 1964, 123 y 132 s.

dualismo, societarismo y comunitarismo. Cada una de éstas comprende en sí una notable variedad de posiciones sincrónicas y diacrónicas, de las cuales no es posible dar cuenta aquí. Baste recordar aquello que identifica esencialmente a cada una de las tres líneas.

El «individualismo» —del que participan el iluminismo y sobre todo el pensamiento empirista anglosajón, pero también, a su modo, Kant— considera la persona como unidad en sí completa, origen completamente autónomo de cualquier actividad cognoscitiva y práctica. Sin duda se le reconocen necesidades, inclinaciones, laboriosidad y deberes sociales: pensemos en la «simpatía» de la teoría de Hume y de A. Smith<sup>46</sup>, o la «utilidad social» de Bentham. Pero persona va a dar origen y forma a las relaciones sociales por iniciativa autónoma de la propia voluntad: sea utilitaria (como en Hobbes, Locke, Voltaire, Bentham, etc.) o bien racional (Kant). Por eso la persona no sólo es el creador de la sociedad en sus diversas formas, sino también el supremo criterio axiológico.

El «societarismo» parte a su vez de la crítica de la anterior posición, porque sostiene que la persona no puede venir considerada independientemente de la sociedad, sino que traza la propia concreta realidad sólo en y desde ésta. Por eso la persona no constituye la sociedad, sino que la sociedad constituye a la persona y es el criterio axiológico. Es la completa inversión de la tesis precedente. La principal expresión del societarismo son el voluntarismo político de Rousseau, el historicismo idealista de Hegel y el materialista de Marx. Para Rousseau el contrato social consiste en la voluntaria «alienación total de todo asociado con todos sus derechos a la comunidad entera» pues de ésta «el individuo recibe de cualquier modo la propia vida y el propio ser»<sup>47</sup>. En Hegel, crítico tanto del individualismo de Kant, tachado de abstracto universalismo formal, como del voluntarismo contractual, la persona no es anulada en

<sup>46</sup> Cfr. BAGOLINI, *La simpatia en la morale e nel diritto*, Torino, 1966.

<sup>47</sup> *Contrat social*, I, 6 y II, 7; cfr. COTTA, *Rousseau ou de l'insuffisance de la politique*, en *RIFD*, 1978, 847-60.

el Estado, como muy superficialmente se repite. En el Estado, síntesis de la «Eticidad» del Espíritu objetivo, la persona asume eticidad concreta, mientras le viene dialécticamente «adquirida», sea la particularidad naturalística que tiene el «Derecho abstracto», sea la abstracta universalidad que tiene en la «Moralidad». En Marx, en fin, suprimidos los pasajes dialécticos hegelianos, la persona es completamente disuelta en la sociedad actuante, como se dice en las *Tesis sobre Feuerbach*, en particular en la sexta: «la esencia humana no es algo abstracto que sea inmanente al individuo singular. En su realidad es el sistema de las relaciones sociales». A pesar de su relevante diversidad, se trata de tres versiones de la misma línea societaria. De ella, junto al organicismo social de Comte, forman parte opiniones sociologistas recientes, según las cuales el hombre se haría persona sólo en cuanto fuese «socializado» o «culturizado» en la concreta sociedad en la cual viene a encontrarse arrojada su vida. Es evidente en tal caso la violencia ilimitada, y por tanto monstruosa, que ejercitará la sociedad empírica sobre el hombre, cuya esencia de persona y por tanto su misma vida estaría a merced de los conformismos, de las discriminaciones, y siempre de los arbitrios, de una anónima e indefinible voluntad «social», de hecho encarnada en los detentadores del poder.

El «comunitarismo» intenta superar las dos posiciones precedentes, apoyándose sobre la ya examinada oposición nominalista entre persona e individuo, que presenta a éste, de un lado como «egocéntrico» y utilitarista, y de otro lado como plasmado conformistamente por la sociedad. A la persona en cambio, en su unicidad ideal-axiológica, no le viene negada la relacionalidad, porque de lo contrario caería también ella en el egocentrismo, sino que viene atribuida al origen de una relación más alta de la social-sociológica, una relación interpersonal, a la que se da el nombre, tampoco exento de ambigüedad, de «comunidad»<sup>48</sup>. Ésta estaría compuesta de personas, mientras la

---

<sup>48</sup> Cfr. COTTA, *Comunità*, en *Diritto, Persona, Mondo umano*, pp. 31-58.

sociedad de los individualistas o de los societaristas estaría compuesta de individuos. A la luz de cuanto se ha dicho en los párrafos precedentes, la distinción no aguantaría porque es meramente nominalista. Por otra parte, en el incierto lenguaje de los comunitaristas, no se llega nunca a comprender bien si la comunidad es una unión pneumática de «animas bellas», una amistad entre sabios al modo de la delineada en la cultura griega antigua<sup>49</sup>; o bien una concreta «ciudad política» de buenos ciudadanos, para definir la cual prevalece, una vez más, el criterio valorativo sobre el cognoscitivo.

El tratamiento común a estas tres posiciones es la consideración de la persona al nivel fenoménico y por tanto en su sentir o sentirse, en su hacer o hacerse, sin plantearse el problema de la razón por la cual sintiendo(se) y haciendo(se) la persona se descubre, y actúa, «siempre» en relación. Falta un análisis de la «estructura interna» de la persona que la clarifique, de modo menos superficial que la tradicional inclinación de *sociabilitas*, el fundamento de su relacionalidad, por todos de cualquier modo admitida. La esencia de tal análisis depende sin duda del moderno «olvido del Ser» señalado por Heidegger, y por tanto del olvido de la problemática ontológica. Pues bien, la más elemental observación empírica muestra la insuprimible relacionalidad de las personas: vida de vida, vida con vida, en toda la extensión y profundidad (biopsíquica, emocional, cultural, operativa) del término vida. Nuestro «ser» (*Dasein*) es un «ser-con» (*Mit-dasein*) como advierte Heidegger<sup>50</sup>. El dato empírico recibe un sentido más profundo mediante el análisis fenomenológico de Husserl, el cual muestra que la reflexión del yo sobre sí comporta el reconocimiento de la presencia de un otro, que es un *alter ego*, un «como yo»<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Sobre la cual v. LOMBARDI-VALLAURI, *Amicizia, carità, diritto*, Milano, 1969, 18-79.

<sup>50</sup> *Essere e tempo*, trad. it., Torino, 1969, 199-220; Cfr. PIOVANI, *Principi de una filosofia de la morale*, Napoli, 1972, 89: «la existencia es necesariamente coexistencial».

<sup>51</sup> HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Parigi, 1931, med. V, § 48-55 y 60.

Esto significa que la relacionalidad empírica se apoya sobre la paridad ontológica de las personas, por la cual ningún hombre puede negar dignidad y valor a otro (como sucede en Stirner, Nietzsche, Sartre y en las actuales tesis sobre la «socialización» de la persona) sin negarse a sí mismo. Por otra parte, tal paridad da razón de la comunicación y comprensión interhumana, de la dialogicidad de la existencia, de otro modo incomprensible: no hay diálogo con los animales. Pero hay más. La estructura ontológica de la persona es la de un ente que es síntesis de finito e infinito (en efecto no puede reconocerse finito sin pensar el infinito) de tiempo y eternidad (en efecto no se puede reconocer subsistente en el flujo del tiempo sin la encarnación del concepto de eternidad que es la duración existencial), como han puesto en la mayor evidencia san Agustín y Kierkegaard<sup>52</sup>. Por tanto, por un lado la finitud de la persona comporta que una no pueda hacer menos a la otra; por otro lado la comprensión recíproca resulta posible por la participación de la persona en el infinito, sin la que no se entiende cómo podrían comprenderse los entes integralmente finitos. Quedarían uno junto a otro, pasivamente determinados o inertes como cosas. En resumen: la persona es sí misma, y tiene íntegra conciencia de sí sólo como ente-en-relación. Tal relacionalidad no es el producto ni de la voluntad personal ni de la imposición de un ente colectivo ideal o histórico-sociológico. Es determinación ontológica y por tanto es condición intrascendible de la existencia humana. Podrá, sin duda, venir realizada de modo auténtico o inauténtico (o sea: consciente o superficial), pero en todo caso ofrece razón del despliegue y organización de las diversas formas de relación coexistencial<sup>53</sup>.

Contra las consideraciones fenoménicas de la persona y de su socialidad —que o consideran la sociedad una construcción voluntaria o resuelven la persona en la sociedad

---

<sup>52</sup> Del primero v. *Confessiones*, lb. XI y *De Trinitate*, lb. IX-XV; del segundo *El concetto dell'angoscia*, Firenze, 1968, cap. 3 y *Briciole de filosofia*, intermezzo, Bologna, 1963.

<sup>53</sup> Cfr. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1985.

histórica, hasta hacer depender la existencia de ésta, o colocan la persona en una indefinible comunidad— emerge la realidad estructural de la persona. Ésta es única e irrepetible, «superior a cualquier precio... no permite ninguna equivalencia, tiene una dignidad», como afirma Kant<sup>54</sup>. Pero al mismo tiempo, es relacional por estructura y no por arbitrio propio o ajeno. En tal concepción de la persona como relacional en sí concuerdan el pensamiento cristiano, con una fundante acentuación ontológico-estructural; Kant y, por otro lado, la filosofía de los valores (Scheeler, Hartmann y seguidores), sobre el plano ético; la fenomenología de Husserl, sobre el plano cognoscitivo; la ontología de Heidegger, sobre el plano existencial. A lo largo de un itinerario filosófico milenario, interrumpido y retomado más tarde, la persona ha sido concebida en su intrínseca síntesis de unicidad y relacionalidad.

En este sentido está plenamente justificada, desde el punto de vista filosófico, su carácter central —bien que realizada en formas históricamente diversas y de modo no siempre completo— en la experiencia jurídica. Realmente, el derecho, de cualquier modo que se entienda, constituye relaciones coexistentiales bajo el modo de una regularidad y objetividad sincrónica y diacrónica, que es garantía del ser y del hacer de la persona. Tal objetiva regularidad de las relaciones jurídicas —si en el plano histórico-empírico actual viene limitada, durante largo tiempo, a confines políticos (siempre menos compactos e inservibles)— en sí, en su estructura esencial, es potencialmente universal. De cualquier modo, porque excluye toda «acepción de personas», el derecho reconoce su fundamental paridad; por eso expresa fielmente, *pro suo modo*, aquello que es, juntamente, la condición primera y la más profunda exigencia del hombre.

---

<sup>54</sup> *Fondazione*, cit., 94.