Persona y naturaleza

Contenido

Tema 1: Persona (quién) y naturaleza (qué)

- Noción de persona
- Noción de naturaleza
- Dignidad y derechos del hombre

Tema 2: Principios de la naturaleza humana: unidad en la dualidad

- Unidad de la persona: el hombre como "carne"
- El cuerpo personal humano
- El alma espiritual humana. Espiritualidad y trascendencia de la persona
- Unidad en la dualidad de co-principios
- Notas sobre la antropología bíblica y Magisterio de la Iglesia

Tema 3: Dinamismo de la naturaleza humana: facultades del hombre

- El hombre y el animal: facultades vitales básicas, parentesco y diferencia
- Facultades exclusivas de la persona humana
- Persona y libertad

una dignidad tal que merecemos todo respeto y nunca deberíamos ser utilizados como meros medios: somos personas. La profundización en las nociones de persona y naturaleza y su articulación en nosotros constituyen la materia del Tema 1.

- *2º Profundizamos en el porqué somos así, en los fundamentos y principios de nuestra naturaleza. Mirar la persona en su unidad sin obviar, pasar por alto simplificando nuestra rica complejidad, es decir con mirada atenta que dé cuenta de los fenómenos en su pluralidad sin reducirlos (fenómenos corporales-anímicos-unitarios), nos lleva a descubrir que somos principiados en la unidad de nuestra naturaleza por dos co-principios esenciales: cuerpo y alma, en una unidad sin dualismo. En el Tema 2 estudiamos la dimensión corpórea o corporalidad de la persona, la cuestión del alma humana desde la unidad entre ambas.*

- *3º Por último nos viene exigido mostrar, desde el cómo actúa la persona, las capacidades o facultades de que consta y con las que se expresa la naturaleza humana. Dedicamos a esto el Tema 3 donde estudiaremos los dinamismos más básicos tanto como los más elaborados: las capacidades de conocer, de amar y de afectividad. También prestaremos atención a su recíproca articulación que nos permite entender ese rasgo esencial de nuestro ser personal: la libertad.*

Tema 1

Persona (quién) y naturaleza (qué)

En este tema estudiamos quién y qué somos, la articulación entre el quién del hombre (persona) y el qué en que esta subsiste y se apoya (naturaleza). Por un lado, descubrimos la persona como un quien absoluto que posee una naturaleza a la que en cierta medida trasciende. Por otro lado, queremos hacer luz en la noción de naturaleza dentro de la situación actual para ofrecer una noción capaz de albergar la persona sin disolverla ni aprisionarla. Esta noción es importante no sólo para la comprensión del hombre sino también por sus implicaciones teológicas para la Trinidad y la Cristología, tanto como para la ética: fundación de la ley natural moral y de los derechos humanos. Procedemos en 3 pasos.

Esquema

I. Noción de persona
   - Horizontes antropológicos: ¿desde dónde se piensa al hombre?
     - Horizonte del movimiento los griegos
     - Horizonte de la creación: pensamiento cristiano
     - Horizonte antropocéntrico moderno, ¿postcristiano?
     - Horizonte nihilista, postmoderno o neopagano
   - La persona como un quién, cuatro experiencias de apertura
     - Interpersonalidad: diferencia personalista
     - Apertura al ser: diferencia ontológica
     - Apertura a Dios: diferencia teológica
     - Auto-apertura: reflexividad
   - Noción metafísica de persona

II. Noción de naturaleza
   - Naturaleza *versus* individuo *versus* libertad
     - Colectivismo *versus* individualismo
     - Culturalismo *versus* naturalismo
   - Noción analógica de naturaleza abierta a la persona

III. Dignidad y derechos del hombre

I. Noción de persona

Nunca pensamos desde cero, a nuestras espaldas hay toda una tradición filosófica que ha pensado sobre el hombre y que aún de forma no explicitada condiciona y hace posible nuestra reflexión. Es necesario que nos hagamos cargo de sus líneas de fuerza de modo crítico para poder situar nuestra experiencia con justeza y delimitar las influencias desde las que nos pensamos a nosotros mismos. La noción de la dignidad de la persona y de su puesto en el universo, su relación con Dios no es captada de igual modo si el que reflexiona se mueve, por ejemplo, en una perspectiva centrada en los cambios físicos que si su preocupación central es la realidad divina y sus relaciones con el resto de realidades.

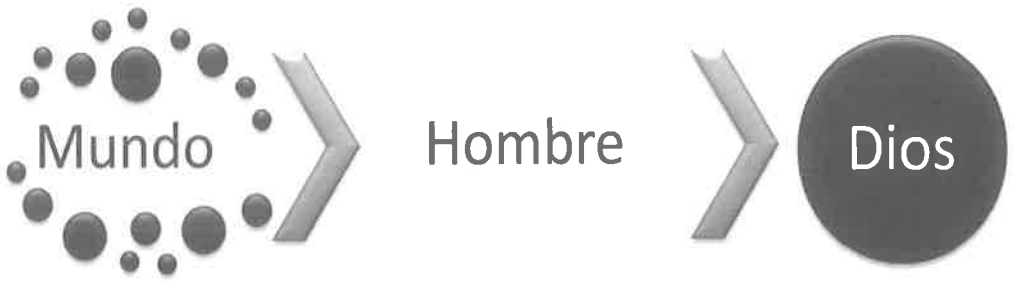
Por eso vamos a comenzar con un recorrido esquemático y valorativo de alguna de las aproximaciones a la persona realizadas a lo largo de la historia de la filosofía. Cada época tiene unas coordenadas desde dónde se piensa la realidad y desde las que se formula su comprensión del hombre. Se pueden caracterizar los cambios en la historia de la filosofía por el orden y articulación que en cada momento hay entre tres ideas centrales: Dios, el hombre y el mundo. Su ordenación nos sitúa en lo que suele llamarse horizonte del pensamiento pues toda la realidad es pensada bajo esas coordenadas que constituyen como el horizonte visual dentro del cual hay luz y posiciones correlativas determinadas, puntos de enfoque, pudiendo quedar fuera del horizonte realidades importantes. Estos horizontes no irrumpen repentinamente, a veces conviven en los diversos autores coetáneos -incluso un mismo filósofo puede verse influido por dos en una época de cambio-. Nuestra pretensión consiste tan sólo en obtener una visión de conjunto, además no se trata de una clasificación cerrada y exhaustiva. Siempre hay quien escapa, como es lógico, a la rigidez de los esquemas pedagógicos. No olvidemos que el hecho de que un horizonte venga detrás de otro no implica mayor o menor verdad o acierto, sino mera dominancia cultural de un paradigma o modelo; no está escrito que el progreso intelectual sea una ley de la historia de modo que lo último siempre sea lo mejor, en la historia del pensamiento puede haber avances y retrocesos, globales o parciales, dependerá de lo que los hombres hagamos con lo heredado y con nuestras capacidades.

Horizontes antropológicos

Horizonte del movimiento: los griegos

En el alba de la filosofía es el cambio, el movimiento, la unidad de la realidad cambiante y diversa, la pregunta por lo que permanece en medio del devenir, el problema que ocupa el primer plano en la reflexión de los pensadores. Los ojos del filósofo griego se fijan en el mundo inicialmente como Cosmos ordenado frente al caos. Piensan todo desde esta realidad del mundo físico que ven en movimiento, plural, vivo y ordenado y se preguntan por las causas de su unidad y estabilidad: la naturaleza (*fisis*) y el principio (*arjé*). Desde este mundo de lo dado y fáctico, del eterno retorno, se piensa y comprende al hombre como parte suya. Desde el hombre, al mirar el mundo se remontan hasta Dios como fuente de todo: el Uno, el Bien, el motor inmóvil, el ordenador del caos. Pero suele ser un Dios que no interviene en la historia personal. El hombre con su razón es capaz de captar la unidad en la multiplicidad del cosmos, descubrir el puesto altísimo que ocupa en el mundo y mirar a lo divino cara a cara.

Desde el mundo se piensa al hombre como parte suya y se llega a lo divino como origen:



- Cosmos móvil y ordenado
- Vivientes: Vegetales y Animales

- Animal especial con Logos o razón y lenguaje que es político y social
- Ético y Trascendente, casi un Dios

- Perfección, acto puro, Belleza y Bondad
- Autoconocimiento, gobernante y meta del cosmos

Para los filósofos paganos griegos el hombre es pues un animal especial. En comunión con el resto de animales y vivientes, se diferencia de éstos en que posee *logos* (razón y lenguaje), en que es social (no solo gregario) y en que es político. Hombre es el animal racional, el animal social, el animal político, el animal que habla.

Ven al hombre como abierto a la trascendencia, a lo divino. Con la esfera de lo divino el hombre mantiene una relación paradójica. Por un lado, depende de lo divino y está más cerca de los dioses que del cosmos material, se asemeja a ellos y busca relacionarse con lo divino. Pero por otro el hombre se ensoberbece al ver su grandeza y su puesto en el Cosmos (la famosa *Hybris* griega) y se diviniza a sí mismo pensándose como un dios que ha de ocupar el Olimpo, resultando entonces un antropocentrismo exagerado. Como contrapartida nos encontramos con pensadores que niegan lo divino y el carácter peculiar del hombre. Es una tensión entre la grandeza y miseria del ser humano que no logran resolver de modo satisfactorio.

Sócrates descubre la dignidad moral del hombre, su inmortalidad, su vocación social. Su discípulo Platón subraya la naturaleza inmaterial o ideal del hombre cuyo lugar natural está entre los dioses, su plenitud es comunión con lo divino, cierta divinización. Aristóteles analiza al hombre en su vinculación con el resto de vivientes y en su diferencia por ser racional, social y ético, un animal racional cuyo deseo imposible sería mantener una amistad con Dios, un ser constituido por una forma sustancial que aúna lo material y lo espiritual. El neoplatonismo (Plotino) descubre la presencia interior de la divinidad en la persona.

Horizonte de la creación: pensamiento cristiano

Con la expansión del cristianismo se extiende la visión del hombre como persona, cuya dignidad radica en su relación de origen con un Dios que lo ha querido por sí mismo y lo ha creado (donación del ser) a su imagen (en cuanto relacional y familiar: hombre y mujer los creó, imagen que abarca al cuerpo, pues el Verbo en quien fue creado se haría carne), comprometiéndose con él en una historia de plenitud. La persona tiene una dignidad absoluta por su relación con Dios, un hombre vale

más que el Cosmos, pues el Cosmos ha sido creado para el hombre que es su señor, el mundo es relativo al hombre. Es un horizonte teológico que amplía el filosófico estirando de él, ayudándole a crecer.



Desde Dios se piensa el hombre como persona y el mundo como creado para el hombre.

El cristianismo introduce en el mundo filosófico griego la noción semita de creación de la nada[4]. Las cosas deben justificar su existencia, pues son vistas como contingentes, no están de hecho indefinida y fácticamente en la existencia. Dios es el centro que crea todo, de él pende todo. El hombre y el mundo se comprenden teocéntricamente: ambos podrían no haber existido. Desde la relación con Dios se profundiza en la dignidad de la persona, imagen suya y cumbre de la creación, irreducible a ella. El hombre, todos y cada uno, es persona con dignidad absoluta por su relación con Dios que además recibe por gracia otra elevación: ser hijos en el Hijo, y al mismo tiempo somos criaturas, no necesitamos ser los dioses de la *Hybris* griega para defender nuestra grandeza, se alcanza un equilibrio estable. El tiempo se descubre como lineal, sin carácter cíclico, la historia es Historia de la Salvación con un principio y un final: el amor de Dios. La materia es descubierta en toda su bondad y grandeza, pues el mundo es bueno, el hombre está hecho del "barro" y, sobretodo, el Verbo se hará carne, una carne que no abandonará jamás, la imagen de Dios en el hombre incluye toda la dimensión material.

Dentro de este contexto iluminativo teológico se elabora la noción relacional y metafísica de persona incluyendo de modo radicalmente novedoso la comunión con los otros y con Dios (relacionalidad del hombre vertical y horizontal). Por su relación única con Dios la persona descubre su carácter absoluto y se ve dueña de sí misma, ya no es parte de la naturaleza, por especial que sea, sino que ella tiene su propia naturaleza[5], a la vez que es responsable de la naturaleza creada. La profundización de los Padres de la Iglesia en el misterio de Cristo y de la Trinidad permiten y empujan a la razón filosófica a ampliar y afinar nociones como hipóstasis, sustancia y naturaleza y afirmar a la persona humana como el quién que tiene un qué de modo similar a como la persona del Verbo tiene una naturaleza humana y otra divina.

4. Por eso algunos también llaman a este horizonte "nihilista" porque el mundo fue creado *ex nihilo*.
5. San Agustín afirma que la persona tiene naturaleza (memoria, entendimiento y voluntad) sin ser ninguna de estas tres facultades tres, por eso la persona es el 'quién' que las tiene.

La fe influye positivamente en la filosofía permitiendo que desarrolle filosóficamente posibilidades, anunciadas unas e inéditas otras. Que el horizonte sea teológico no quiere decir que lo que se hace sea teología. La filosofía sigue siendo filosofía, rigurosamente racional, y en serio diálogo con la fe. Su articulación más acabada con la teología como saber autónomo se logrará con las dos grandes síntesis de filosofía cristiana: la de San Agustín en la Patrística y la de Santo Tomás de Aquino en la Escolástica. En este horizonte se producen logros filosóficos que son válidos para cualquiera, tenga o no tenga fe, logros propiciados por la relación entre fe y razón. Es así como Boecio formula su noción de persona como "sustancia individual de naturaleza racional", como Tomás de Aquino y la Escuela de san Víctor, profundizan en la persona como amor, y la articulación entre naturaleza y ser. La fecundidad de este horizonte se manifiesta también con la formulación más adelante de las primeras leyes internacionales que fundan la igualdad jurídica entre los hombres, se trata del *Derecho de gentes* formulado con gran seriedad por la Escuela de Salamanca.

Horizonte antropocéntrico moderno, ¿postcristiano?

El albor de la modernidad viene marcado por el racionalismo y la razón ilustrada que culminan un giro de la cosmovisión hacia el hombre, un giro hacia su subjetividad que, en parte, se había anunciado en algunos aspectos del Renacimiento. Se va a ir produciendo una secularización de los logros filosóficos de periodos anteriores, buscando una fundación extraña al cristianismo, desde las aportaciones del empirismo y el racionalismo. En Antropología Filosófica va predominando un antropocentrismo que adolece del dualismo cuerpo – alma y que coloca la conciencia y la libertad como base del saber, a la vez que esencia del hombre, mientras lo corporal y material se entiende como máquina, como extensión, una realidad que se explica con la física y las matemáticas, privada de toda animación y principio vital.



Se coloca al hombre como centro del Cosmos y su conciencia, Razón absoluta y divinizada, como la vía de acceso a la realidad. El hombre se concibe como subjetividad individual, como "yo" hecho de conciencia y voluntad alrededor de la cual gravita todo. Desde el hombre, mediante su razón convertida en Razón absoluta se concibe la naturaleza de modo instrumental y sin referencia al creador. Se relega la reflexión sobre Dios a un tercer lugar. Todavía muchos piensan un Dios real pero

ya con Descartes surgen sospechas sobre Él. Por eso, incluso cuando Dios sea mantenido, suele quedar al margen del mundo material, del hombre y de su historia. Surgen los teísmos, los deísmos y los ateísmos para defender la independencia y dominio absoluto y maduro del hombre. Descartes afirma al hombre como alma, Rousseau al ciudadano modelo y lleno de un sentimiento ético bueno y constructivo, Kant habla del sujeto trascendental y proclama con fuerza que la persona no tiene precio sino un valor absoluto.

Este horizonte moderno tiene un fondo profundamente cristiano ya que la afirmación del hombre como centro desde la racionalidad sólo ha sido posible históricamente desde la fe cristiana. Se piensa al hombre 'cristianamente' sin el cristianismo. Y, por perder su raíz, acabará corriendo el riesgo de destruir al mismo hombre.

Horizonte nihilista, postmoderno o neopagano

La Razón Absoluta de Hombre fracasa como proyecto siglos después. Es la historia dramática del s. XX donde ocurren las mayores guerras (dos mundiales), los campos de exterminio, los genocidios, etc. Este fracaso de un mundo iluminado por la razón es acompañado por una nueva conciencia de los límites de la razón científica (como el principio de indeterminación de Heisenberg, que aparte de su valor científico implica el reconocimiento de que no podemos conocerlo todo, ni siquiera podemos calcular con exactitud la posición y velocidad de un electrón a la vez, y no por insuficiencia de medios sino por intrínseca limitación teórica, resulta imposible). Además, la globalización se suma en una marcha hacia el relativismo como remedio de todo dogmatismo que podría generar violencia intentando imponer su verdad al resto.

Este movimiento hacia el relativismo fue preparado por los tres maestros de la sospecha[6], Freud, Marx (Feuerbach) y Nietzsche[7] que instalan al hombre en actitud de alerta ante el engaño: lo que parece real y verdadero no lo es, por debajo hay otras fuerzas ocultas que son las decisivas. No son la razón, la cultura y el amor los motores de la historia sino el inconsciente, la economía, y la voluntad de poder. Nos instalan en la duda frente a la verdad: "no te fíes de lo que parece importante, sospecha y acertarás con lo que hay debajo". Algunas de las líneas de estos pensadores se llevan a la práctica en Occidente el famoso movimiento de *Mayo del 68*[8].

Por este camino se avanza hasta la renuncia a la verdad y a la misma razón, con la noble pretensión de salvar al hombre de carne y hueso frente a una Razón Absoluta y Metafísica provocadora de guerras. Solo un pensamiento débil estaría libre de incurrir en las terribles violencias del pasado. En este movimiento también Dios es reducido a mi o a tu "dios" en mi o en tu conciencia, o bien es negado. Cualquier religión o pensamiento que tenga pretensiones de universalidad y verdad es visto como una amenaza peligrosa contra la tolerancia y la convivencia. Sin Dios y sin verdad el nihilismo, el vacío, la desesperación y el absurdo cobran fuerza. Una libertad ilimitada, sin guía y sin fundamento se proclama como lo único realmente humano (Sartre).

6. Expresión acuñada por el filósofo P. Ricoeur.
7. Con su famoso: "Dios ha muerto, viva el superhombre" creador de valores, no su descubridor y realizador.
8. Marcuse lo fundamenta uniendo elementos marxistas, freudianos y de bienestar materialista.

Se pasa así de pensar al hombre como un Yo absoluto y racional a la disolución del sujeto desde la razón débil del relativismo postmoderno[9], los estructuralismos y el deconstructivismo[10]. Junto a ellos perviven las líneas modernas en el cientificismo[11] y el materialismo.



La riqueza de la antropología en esta época es inmensa. Se dan fuertes y fructíferas reacciones desde el tomismo (Maritain[12]), la fenomenología (Scheler)[13], su complementariedad (Stein y Wojtyla), la ética (Lévinas[14]), los personalismos (Buber y Mounier[15]), la hermenéutica (Ricoeur), en nuestra patria son proféticas y está aún por fructificar las propuestas superadoras de la llamada Escuela de Madrid[16]. Pero, por el momento, todas estas corrientes con su gran riqueza, no logran la expansión e influencia deseables como para configurar la opinión pública y la convivencia.

Por eso el pensamiento dominante muestra un hombre independiente y fragmentado en un mundo que queda sin sentido trascendente y sin Dios.

El hombre ya no es el hombre racional que tiene una dignidad personal trascendente, frente a él aparecen otros paradigmas que podemos sintetizar en tres imágenes:

- El "**hombre de agua**", que se amolda a las circunstancias sin tener una naturaleza que lo sostenga y empuje en un proyecto de futuro, el hombre se diluye en la vida y la historia sin puntos de apoyo internos.
- El "**hombre cebolla**", hecho de las complejas capas y estructuras materiales: capa físico-química, capa genética, neuronal, lingüística, cultural, técnica; pero sin

9. Heidegger, desde su fundación fenomenológica de la hermenéutica y su lucha contra una razón cosificadora del ser, es el padre del contemporáneo relativismo, que han abanderado: Lyotard en Francia, Vattimo en Italia, Rorty en USA.
10. Foucault, Derrida.
11. Neurocientificismo y "Nuevo" Ateísmo.
12. Fabro, Gilson, Pieper, Spaemann son otros autores que merecen ser citados.
13. También pueden citarse: E. Lévinas, M. Henry y J. L. Marion.
14. La persona como ser responsable desde la defensa de la alteridad radical del otro inmanipulable como se percibe en la experiencia del cara a cara, donde ve al otro como rostro personal que pide respeto.
15. La defensa de la primacía del personal Yo-Tú frente al cosista yo-Ello. El personalismo comunitario.
16. Ortega y Gasset, con la razón vital, que desarrolla su discípulo Julián Marías, X. Zubiri con la inteligencia sentiente y M. Zambrano con la razón poética, ensanchan la razón más allá de la modernidad y la postmodernidad y abren vías para llegar al núcleo metafísico de la persona.

un fondo que lo sustente, ocurre como si, al ir pelando una cebolla, nos quedásemos al final con las manos vacías. Se propone un modelo de hombre que se puede deconstruir para volverlo a montar a capricho, modificarlo, recrearlo, etc., aunque sea una pretensión que puede acarrear gravísimas consecuencias.

- El "***homo oeconomicus-politicus***", un hombre mudable para el que absolutamente todo es negociable porque todo es relativo y depende del interés personal, llegando aún más lejos que *El Príncipe* de Maquiavelo.

En cualquiera de los tres casos la persona no encuentra una base sobre la que armonizar y articular sus dimensiones para realizarse en plenitud.

> *En esta situación el pensador cristiano tiene la posibilidad y la responsabilidad de discernir, dialogar y construir aportando la apertura y confianza en la razón purificada por la fe que ha recibido. De este modo contribuirá a la generación de un nuevo horizonte en que todas, y no son pocas, las aportaciones de la modernidad sean asumidas y salvadas. Despertar la confianza en la verdad, sin soberbias ni violencias, fue uno de los objetivos de Juan Pablo II en* Fides et Ratio, *salvar la razón. Si se salva la razón se puede salvar al hombre.*

La persona como un quién: de la experiencia a la fundamentación metafísica

Conociendo la situación filosófica en que nos encontramos vamos a intentar, usando la razón con humildad y profundidad, descubrir ese quién que somos, la respuesta desde la que ir construyendo nuestra identidad y nuestra historia.

Nos inspiramos en el filósofo Siewerth[17] para analizar tres experiencias que se dan durante el crecimiento de la persona y que permiten acceder progresivamente al núcleo metafísico del hombre. A lo largo de la maduración del ser humano estas tres experiencias nos muestran a la persona como un quién absoluto que está esencialmente abierto 1) a los demás, 2) al mundo y 3) a Dios. Desde ellas se descubre la fundación metafísica de la persona en Dios y que somos un quién irreductible e incomunicable y por eso portador de una dignidad absoluta. Estas tres experiencias se pueden denominar: experiencia de la diferencia interpersonal, de la diferencia ontológica (o entre el ser y las cosas), y de la diferencia teológica; se trata de tres diferencias de alcance metafísico pues tocan el ser de la realidad y del hombre, son tres diferencias metafísicas por las que accedemos a la noción de persona. Aunque se presentan al analizar etapas de la vida, la verdad que manifiestan y nos permiten adquirir es independiente de la edad en que se dan, son válidas para pensar la persona humana en sí.

Diferencia interpersonal

Se trata de la experiencia originaria de donación —el otro que se me dona— y acogida con carácter absoluto, sin condiciones, del niño por parte de la madre; dentro

17. Cf. G. Siewerth, *Metaphysik der Kindheit* (Einsielden 1957). (Metafísica de la infancia).

de esta donación aprendemos a diferenciar el tú y el yo en un contexto de amor y confianza. El mundo inicial que el niño tiene consiste en su madre que lo quiere y protege. Gracias a ella dirá 'yo' desde su 'tú'. Dentro del mundo inicial la primera diferencia que se vivencia es la diferencia entre el tú materno que se entrega, acoge, protege y socorre y el propio yo. Es una diferencia entre personas, interpersonal, previa a la diferenciación entre cosas. Todas las cosas del mundo gravitan, están incluidas en el entorno personal de la madre y el niño. Nuestro primer mundo es un mundo primariamente de personas, no de cosas.

Descripción de la experiencia: El niño experimenta, desde su venida al mundo, la acogida amorosa de la madre que en el seno de la familia le protege, le cubre las necesidades[18] y le trata como un alguien absoluto merecedor de todo cuidado, sin que aún haya realizado nada para ganárselo. En este ambiente de un nosotros amoroso, el niño aprende a decir 'yo', desde el 'tú' personal y personificador que la madre pronuncia sobre él. Este primer mundo del niño es personal, acogedor y positivo. El horizonte inicial está llenado por la presencia de la madre. Desde ahí el niño va captando y construyendo su identidad, su yo es un yo reconocido por los otros, el niño va desgajando en ese mundo el tú de la madre y los 'tú' del resto de la familia por ampliación de esa experiencia básica. En ese horizonte van apareciendo las cosas que inicialmente también van recubiertas con cierto carácter personalizado, antropomórfico. Esta experiencia básica de la interpersonalidad por la que se nos reconoce y admite como personas marcará y se hará presente en las sucesivas experiencias. Somos animales de familia y de tribu: ¡soy un quién!, no soy el gato de la casa ni un mueble del salón. El hombre descubre su identidad desde esta primera experiencia de la apertura al otro que se hace presente en él como comunión y donación. Es ahí donde por primera vez dirá "no"[19] —"no quiero", "no me apetece"— como vía para afirmar desde sí mismo lo que los otros ya han dicho sobre él amorosamente: eres un tú pleno. El niño se afirma a sí mismo como un yo que se desgaja y diferencia en su interior del ambiente, del "entre", familiar.

Hay ocasiones en que, en la práctica, esta experiencia puede realizarse de forma negativa: casos de abandono, orfandad, soledad. Todos sabemos lo profundas que pueden ser esas heridas. Pero la experiencia natural es la interpersonal, positiva y familiar. Basta ver como un bebé usa todos sus recursos comunicativos para interactuar positivamente con la madre y vincularse con ella de modo afirmativo, para comprender lo radical que puede ser una vivencia defectuosa en un momento tan temprano. Las heridas muestran en su negatividad precisamente este hecho, en sus consecuencias desestructurantes lo confirman: somos 'quienes' para la comunión interpersonal.

Hay muchas experiencias que confirman la radicalidad de la interpersonalidad, veamos tres:

- **Dualidad sexual**: Nuestro ser cuerpo de hombre y cuerpo de mujer manifiesta que somos un quién para la comunión y la complementariedad. Soy en referencia a otro, necesitado de otro, abierto a otro; aunque lo pueda vivir de formas

18. Colabora el hecho, no casual, de que los hombres tengamos una infancia larga, somos mucho tiempo indigentes por la insuficiencia de nuestros instintos del socorro y ayuda maternos.
19. Cf. J. Guitton.

deficientes e incluso aberrantes. Esta referencialidad al tú está dada originariamente ya en mi biología y forma parte de mí como dador-receptor de comunión y generador de la especie humana, soy potencialmente madre o padre. La persona no es autorreferencial ni autosuficiente.

- **La entrega libre en el amor que lleva a dar la vida**, es la experiencia de dar el alma y el cuerpo totalmente; experiencia que se vivencia como camino de plenitud en la donación. Esta experiencia se tiene, p. e., en el enamoramiento, que se vive como ganancia y no como pérdida, aunque implique renuncia. También en la amistad, la fraternidad y otras relaciones aparece esta experiencia. Bastaría con fijarnos en cómo se quieren los amigos, cómo se arriesgan heroicamente bomberos, policías, papás, con su gustar la naturalidad de ser con y para otros.

- **Por contraste**, nos damos cuentas del carácter primordial de la interpersonalidad, de que el otro es un quién que pide respeto y comunión, en los "trucos" que usamos para despersonalizar al otro y así poder usarlo o maltratarlo. Como ejemplos tenemos: algunos anuncios publicitarios usan cuerpos humanos seductores a los que se les quita el rostro para volverlos impersonales; al reo que se va a fusilar se le vendan los ojos y el pelotón está formado por varios tiradores, no para evitar que esquive las balas y los tiradores no fallen porque sea difícil acertar, sino para que la acción sea impersonal, sin rostro y sin un único responsable, es muy difícil quitar o dañar a alguien mirándole a los ojos. También cuando "no vemos" los pobres y gente sin techo por nuestras calles estamos manifestando a la defensiva la primacía de la interpersonalidad, pues huimos del mirar natural, nuestra capacidad de negar su presencia reduciendo a mobiliario urbano a nuestros semejantes implica en su vivencia en la conciencia como remordimiento la afirmación de la interpersonalidad.

¿Qué contiene filosóficamente esta experiencia? Primero, que somos personas en un mundo de personas, antes que cosas en un mundo de cosas. Segundo, la experiencia de la donación originaria: la vida, mi existencia, es algo recibido desde un amor previo, anterior cronológica y fundacionalmente a mí mismo, somos esencialmente "seres-a-partir-de" esa donación. Tercero, nuestro ser personal es definitoriamente no autosuficiente, es un "ser-con". Descubrimos nuestro ser alguien y no solo algo, nuestro ser quién, al mismo tiempo que nuestro ser "con", por reconocimiento amoroso. Todas estas experiencias implican la apertura fundante y biográfica a los demás como absolutos, somos también "seres-para" los demás. El sujeto se constituye desde y para los demás. La grandeza de la persona se manifiesta en su carácter abierto en dirección a la donación y en su no autosuficiencia, es decir su indigencia constitutiva es el nombre negativo de su positiva receptividad del don del otro: reciprocidad[20].

Cualquier concepción egocéntrica y autárquica de la persona choca con la verdad metafísica que se manifiesta en la diferencia interpersonal, por eso queda clara su insuficiencia radical y su incapacidad para explicar las vivencias ordinarias de donación, teniendo que negarlas como locura o excepción.

(T.A) Muchos filósofos, por diferentes vías, afirman el carácter primero de la verdad interpersonal del hombre que se manifiesta en esta experiencia: antes que un qué somos un alguien

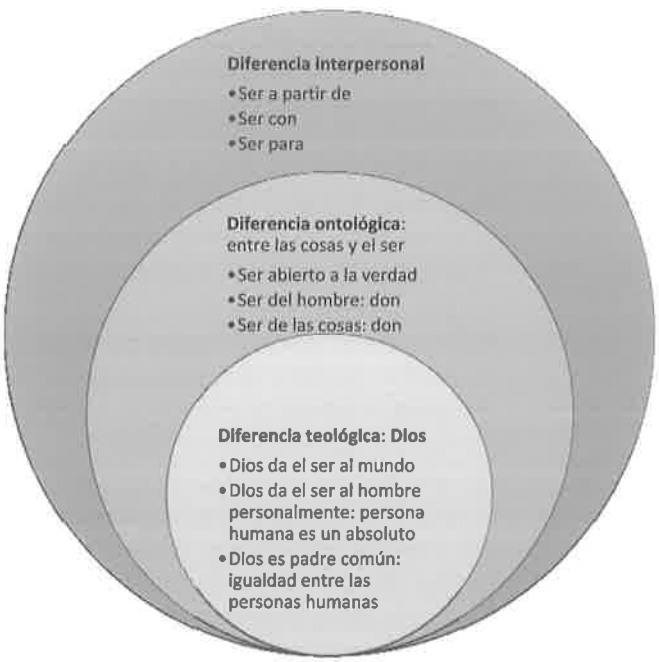
20. Cf. M. Nedoncelle.

reconocido por otros, un quién. Buber, personalista, lo sintetiza en su interpretación del hombre bajo la palabra fundante: Yo Tú y la importancia esencial del "entre" personal, que se establece como espacio primordial de convivencia, frente a la fría y vacía extensión geométrica. Lévinas filosofa desde el valor absoluto del otro, ante el que me descubro como responsable en la experiencia del necesitado, en el encuentro cara a cara con el rostro del huérfano, la viuda y el pobre. También Kant, detrás del imperativo categórico, se ha percatado claramente de este hecho, por eso las cosas tienen precio mientras que las personas somos un quién valioso. También reflexionando desde el multiculturalismo de la sociedad Ch. Taylor muestra el papel central del reconocimiento para la construcción de la propia identidad.

La verdad de la diferencia interpersonal remite hacia su fundamento en el ser y en Dios. Desde esta diferencia fundante podemos decir que el ser y Dios deben pensarse en coherencia con la interpersonalidad, sin perderla nunca de vista. Si la diferencia interpersonal no es la más radical en el orden del fundamento, sí es, en cierto sentido, primera y determinante del horizonte desde el que hemos de pensar a la persona con justeza y acierto. Si somos capaces de pensar desde aquí, descubrimos importantes consecuencias: el mundo y el ser se piensan desde la persona, y el acceso a Dios queda marcado por este rasgo personalista.

Diferencia ontológica: el hombre distingue entre el ser y los entes (las cosas que son). La riqueza insondable de la creación.

En la 1ª diferencia la persona se descubre como un quien personal dentro de un ámbito interpersonal en cuyo seno se diferencia, la experiencia originaria es personalista. El mundo inicial del niño y del hombre es interpersonal. Este rasgo amoroso y personalista constituye el marco dentro del cual quedan inscritas las ampliaciones que el mundo infantil va a sufrir en el transcurso de la vida. Dentro de este marco se produce por ampliación la experiencia de la 2ª diferencia metafísica: la diferencia entre las cosas —los entes— y el ser.



Núcleo de la persona desde las 3 diferencias metafísicas

En la adolescencia se da el paso del entorno familiar al mundo, movimiento de salida. Esta ampliación supone una extensión de la zona de personas y cosas conocidas; pero sobretodo implica un darse cuenta de que todas las cosas juntas no agotan lo real, nos percatamos de que el mundo está abierto a que en él aparezcan siempre más cosas que todavía no conozco pero que puedo llegar a conocer. El ser —ámbito de todo lo que es y principio común a todas las cosas que son— es

abierto y distinto de cada cosa. Pues cada cosa (ente) es, pero es de un modo concreto y cerrado (esencia), a diferencia del ser. Así entre el ser y los entes hay una diferencia radical, el ser es abierto. El hombre está abierto al ser y se percata de la diferencia porque se da cuenta de que la verdad está tan abierta como lo está el ser. Por eso también se podría llamar a esta experiencia la experiencia de la apertura al mundo como realidad, de la apertura a la verdad por la que nos descubrimos como un quién capaz del ser y del infinito. Esta segunda diferencia fue popularizada con la denominación que le dio Heidegger[21]: diferencia ontológica.

Descripción: En la adolescencia suele haber dos experiencias significativas: la muerte de alguien cercano, que no analizamos ahora, y la ampliación del mundo por la que se descubre la inagotable fecundidad del ser. El adolescente explora más allá del núcleo familiar con esa mezcla de fascinación y temor[22]. Supera los límites de su bloque de pisos, sale al barrio, se sumerge en la ciudad, explora el campo, etc., deambula como intentando conquistar el mundo que lo atrae con su abanico infinito de contenidos. Es edad en que la curiosidad, que importa educar hacia la studiositas, empuja a mirar atlas, coleccionar monedas y sellos de lugares lejanos, ampliar las amistades con la ayuda de las redes, a interesarse por los misterios del mundo natural, como el mundo de los animales. No hay límite para el deseo de saber ni para la fascinación que ejerce el mundo y sus posibilidades. El planeta se queda pequeño, se investiga sobre la vida extraterrestre, los viajes espaciales, los fenómenos más allá de lo normal. La cabeza se llena de preguntas: ¿estamos solos en el universo?, ¿de dónde venimos? Lo esencial de esta etapa persiste en los adultos, por eso no nos quejamos, entre otras cosas, de los enormes presupuestos en investigación 'poco práctica' empleados para conocer el espacio y otros mundos, importante dato positivo a favor de la humanidad. Como contrapartida el adolescente descubre que papá y mamá no son omniscientes ni todopoderosos[23]. Eso sí, los padres le habrán dado la capacidad de realizar esta ampliación del entorno desde la confianza y la gratuidad, salvo que un exceso de proteccionismo paralice al adolescente en su salida al mundo.

El hombre se percata: estoy en un mundo que no controlo, que me desborda, que mi núcleo familiar tampoco es capaz de explicar de modo total, me encuentro ante un mundo abierto al infinito que pide más respuestas. Hay una remisión a un fundamento más radical y universal.

Entonces se percibe una segunda diferencia metafísica que se vive desde la anterior diferencia interpersonal. El hombre capta la diferencia entre cuanto existe y experimenta, incluyendo la apertura a todo cuanto puede existir, y el ámbito de lo real en sí mismo, independientemente de las cosas concretas que contiene, lo que llamamos el ser. Nos maravillamos no solo de que haya otro y otro y otro tipo de ser, sino del hecho de que algo "es" y podría "no haber sido". Cada cosa ha recibido el don de ser, el regalo de su existencia, también el mismo hombre descubre su ser como maravilla injustificada, como algo que él mismo no es capaz de darse.

21. Cf. *Ser y tiempo*, Heidegger describe el hombre como ser-en-el-mundo, arrojado, que se pregunta por el ser.
22. Estos dos rasgos los usa K. Otto en su fenomenología de la experiencia religiosa.
23. En relación con el 'despertar religioso' conviene marcar la importancia de que los padres no caigan en la tentación de pretender poseer y ser la última explicación ante su hijo, de dejarse idolatrar, sino que deberían antes de esta etapa irlo remitiendo a Alguien capaz de cuidar y crear todo.

(TA[24]) En la menor brizna de hierba, lo mismo que en un animal o en un hombre, la primera y radical maravilla es "que sean", su acto de ser. El ser es así la *primera energía* que habita en el corazón de cualquier realidad. Se puede comparar con la luz que permite a un paisaje manifestar la riqueza de sus formas. Dice Sto. Tomás de Aquino que "lo propio de la luz no es lucir, sino que por su participación otras cosas luzcan" (*In Boethii De Trinitate*, 1, 2, 3, 4). El ser es la *actualidad primerísima de cada cosa*, su sí más profundo, su triunfo sobre la nada. Tomás lo llama *forma de todas las formas, acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones (De Potentia*, 7, 2, 9).

Descubrimos que la realidad se nos dona en cada cosa, el ser aparece como nuevo en cada cosa, y siempre la realidad es susceptible de más novedad. Lo real, el ser, en que se nos dan los entes, las cosas, aparece como inagotable, inabarcable, infinito, misterioso, desbordante, trascendente a los entes. Se desvela el ser, el ser no se agota en las cosas concretas que se me dan; en el darse de cada cosa se manifiesta, se desvela, el ámbito del ser, que aparece como infinitamente amplio y superior a la cosa concreta. El ser está más allá de las esencias que determinan las cosas, es sobre esencial.

El ser se experimenta como trascendente a todas las cosas que son en y por él. Por el ser la persona se abre al mundo como totalidad infinita. El afán de verdad del hombre se descubre tan amplio como el horizonte del mundo y del ser: apertura infinita.

(TA) El horizonte de la inteligencia es el mismo horizonte del ser. Por eso Heidegger llamó al hombre Da-sein —'el ahí del ser'— pues solo en el hombre esta diferencia entre el ser y las cosas se manifiesta, nuestra inteligencia es donde acontece la manifestación del ser. Por la misma razón FR subraya que todo hombre es filósofo capaz de hacer metafísica, de pensar el ser.

La apertura de la persona consta de cuatro direcciones:

- **Horizontal o en extensión:** el hombre se abre a la infinita multiplicidad de cosas, cada una con su esencia. Pero no le basta con todas ellas.
- **Vertical o metafísica:** el hombre se abre al ser como ámbito en que se dan y fundan las cosas. En cuanto abierta no sólo a las cosas, a los entes, por muy numerosos que estos sean, sino al ser, **la persona es un abismo de infinitud**: dad al hombre un saber enciclopédico de los entes del mundo, que siempre buscará más lejos. Es que el hombre, en cuanto hombre, está hecho para el ser y no para los entes, ni siquiera para la suma de todos ellos. Esta es la que ahora pasa a primer plano.
- **Trascendente:** Dios como fuente del ser que hace reales a las cosas. Será la 3ª diferencia.
- ***Autos:*** el hombre está abierto a sí mismo: el yo autoconsciente.

24. Sigo aquí y en los TA siguientes de este tema las reflexiones de mi amigo el Prof. Dr. M. Cámara.

> (TA) Una comparación facilitará la comprensión de la diferencia entre el ser y las cosas. Si un paisaje está envuelto en la obscuridad nada aparece; y, sin embargo, aparecer es esencial a un paisaje. Surge la luz y cada rasgo -cada determinación- se dibuja, aparece. Esta imagen, que muestra la relación que hay en un paisaje entre los objetos que se manifiestan y la luz que les permite aparecer, ilustra la relación entre los entes y el ser. El ser no es "algo que existe", sino más bien "aquello por lo que" todo existe. No es "algo verdadero" sino el hecho mismo de la verdad, el horizonte de sentido en el que se destaca todo y cada elemento del paisaje.
>
> Lo mismo que la luz es infinitamente más que la suma de los objetos iluminados, lo mismo que podría iluminar mil objetos distintos de aquellos a los que de hecho está iluminando, así ocurre con la riqueza del ser: no agotaremos nunca la riqueza infinita del ser adicionando entes a los entes, coleccionando las esencias. Por eso, en el mundo hay siempre sitio para una novedad imprevisible, basada en el abismo infranqueable entre el ser y los entes.

Esta apertura toca todas las dimensiones humanas: mi inteligencia está abierta a conocer todo cuanto es y a pensar el ser mismo; mi sentimiento se puede ver afectado por todo cuanto hay en la realidad y por el mismo hecho de "ser" que produce vértigo y asombro; y mi voluntad, es capaz de querer todas las cosas y querer el ser mismo: querer ser, voluntad de ser.

Ser capaces de captar esta diferencia entre el ser y las cosas nos sitúa por encima de la naturaleza, no somos una cosa entre cosas, un ente entre entes, una naturaleza entre naturalezas, un algo concreto meramente hecho de naturaleza, un qué entre otros muchos qué. Por ejemplo, 'Puski', el gato de mi tía, es un gato privilegiado, pero en el fondo es como todos los gatos, arrastrado por su naturaleza gatuna se comporta gatunamente en el hábitat que le ha tocado, como cosa entre cosas, jamás se hará una pregunta y menos sobre el ser, en cambio cualquiera de nosotros está suelto y es capaz de preguntarse ¿qué es el ser?, aunque el esfuerzo metafísico pueda provocar dolor de cabeza. El hombre es el único ente del mundo que puede interesarse por el ser, percibir su riqueza y comprender su diferencia ontológica con los entes.

> *Los animales se contentan con estar "entre los entes", mientras que el hombre tiene esta capacidad única: no girar sólo en torno a los entes, sino poder maravillarse ante el mismo ser de los entes. "¡Qué bueno que exista esto y lo otro, y tú y yo! ¡Qué maravilla que el ser no se agote en esto, ni en mí! ¡Qué belleza y riqueza inagotable la del ser por la que todo existe!"*

Somos naturales y al mismo tiempo sobrepasamos la naturaleza, estamos sueltos porque la vemos desde la altura, porque somos capaces de pensar el ser. Esto nos da libertad para enseñorearnos de la naturaleza, por eso somos personas, un quién. Si usásemos términos técnicos diríamos que el hombre capta la sobre esencialidad del ser y que en este sentido filosófico el hombre es sobre natural, está por encima de la naturaleza, es señor de su propia naturaleza, no nos ocupamos aquí de la vida sobrenatural en sentido teológico.

En consecuencia, gracias a que somos capaces de experimentar la diferencia ontológica:

- el hombre no está encerrado en un medio más o menos amplio, sino que está situado en un mundo de horizonte ilimitado; aunque de facto viva en un lugar particular y limitado su apertura interior es total. Somos capaces de moldear los diferentes medios que encontramos y hacerlos habitables, convertirlos en mundo nuestro. El hombre no se limita a vivir en un hábitat, puede hacer todo habitable.

- no hay instintos estrictos en el hombre, sino tendencias. Se abre la creatividad en las respuestas, el deseo del hombre y la imaginación se lanzan al infinito.

Esta experiencia hace surgir la cuestión de la vocación, el hombre se pregunta a qué está llamado, cuál es el sentido, para qué y porqué existo yo en medio de este horizonte inmenso. ¿Por qué somos en vez de no ser? ¿Para qué existo? ¿Qué hago aquí?, ¿estoy perdido, arrojado, abandonado, invitado, cuidado, llamado? Si la 1ª experiencia ha sido adecuadamente vivida, la respuesta apuntará en la línea correcta hacia un Alguien que cuida y hace del mundo hogar, alguien que dona el ser con generosidad y sentido; ahora bien, podemos también responder con el absurdo y la desesperanza, percibir el mundo y la realidad como inhóspitos, como un lugar donde estamos arrojados[25], nos situaríamos a la defensiva ante una realidad que nos agrede y a la que tendríamos que dominar con nuestro poder. Sin embargo, el rasgo principal de esta experiencia es el descubrimiento del hombre como un quién que está por encima de la naturaleza y que descubre que tanto las cosas del mundo como él mismo ha recibido el don de ser. La verdad fundante de cuanto hay es donación, donación que se desvela al hombre al captar la diferencia ontológica. Comprendemos el ser como donación. Pero hay que seguir preguntándose. Ya sé que hay ser, ya sé que es donación, pero: ¿por qué hay cosas?, y ¿por qué tantas?, y ¿con tan variadas esencias?

Diferencia teológica: 3ª experiencia, apertura al Absoluto

Esta experiencia va íntimamente conectada a la anterior. Comprender el ser deja en pie ahora la pregunta el porqué de su darse en tantas cosas. ¿por qué hay entes? La respuesta requiere la afirmación de Dios creador que da el ser haciendo que cada ente sea de un modo concreto, de una esencia determinada. El joven, ante la maravilla del mundo y la riqueza del ser se plantea la cuestión del origen y fundamento. Tanta complejidad, unida a otras experiencias como la conciencia de la muerte con la posibilidad de dejar de ser (aniquilación: disolverse en nada), hace que sus creencias y las verdades adquiridas sean puestas a prueba. Su idea de Dios puede llegar a hacer crisis, o puede —bien asentada desde la experiencia 1ª— servir de luz en el redescubrimiento del papel de Dios. Pero no debemos tener prisa.

La riqueza del ser no puede ser la responsable -el porqué- de la existencia de las esencias determinadas, pues de la riqueza infinita del acto de ser no se siguen las esencias concretas de los entes. Sucede con el ser como con la luz. No podemos explicar a partir de la plenitud de la luz la naturaleza y el número de los objetos que ella ilumina: la luz es soberanamente indiferente a los objetos que ilumina, aunque no a la inversa —pues éstos sólo brillan por la claridad que de ella reciben—. Así,

25. Heidegger remarcó genialmente la diferencia ontológica, sin embargo, considera al hombre caído, en estado de *yecto*, arrojado a la existencia. Quedó tan deslumbrado por la diferencia ontológica que no dio el paso hacia Dios en su filosofía, ni se remontó lo suficiente en la interpersonalidad.

los entes son lo que son únicamente por su participación del ser, pero esa claridad es indiferente respecto a ellos, por no ser del mismo orden que las esencias.

Además, la experiencia de la diferencia ontológica nos sitúa ante una paradoja: El ser desborda los entes o cosas en que se nos da, pero fuera de las cosas no se nos dona el ser. Sólo en las cosas descubro que se manifiesta el ser. Sin cosas y fuera de ellas no aparece el ser. El ser sobrepasa los entes, pero a la vez sólo está en las cosas. El ser se dona con tal totalidad que se esconde en las cosas mismas, el ser necesita de las cosas; el ser no es una cosa más grande y tampoco es un dios inmanente a las cosas. A la vez, las cosas sin el ser en que se dan y al que remiten no serían. Así nuestra razón queda de nuevo asombrada frente a la *relación enigmática de los dos términos de la diferencia ontológica*: el ser y el ente. De una parte, el ente determinado no puede ser real más que por participación en la plenitud de actualidad del ser que lo pone en la existencia; por otra parte, parece que esta plenitud —el ser— necesita del ente para ser efectiva, puesto que no subsiste en sí misma sino únicamente en los entes. La riqueza creadora y omnipresente del ser es, al mismo tiempo, humilde y discreta. Un poco a la manera de la luz: hace brillar a todos los objetos que ilumina, pero ella no se ilumina a sí misma. Nadie se ha encontrado con el ser en la esquina de la calle como nadie ha visto jamás la luz en sí misma. El ser es superior a los entes -es plenitud ilimitada-, mientras que los entes son modos limitados de ser; pero, inversamente, los entes tienen sobre el ser la superioridad de que ellos sí subsisten —ellos "son", mientras que el ser "no es"—.

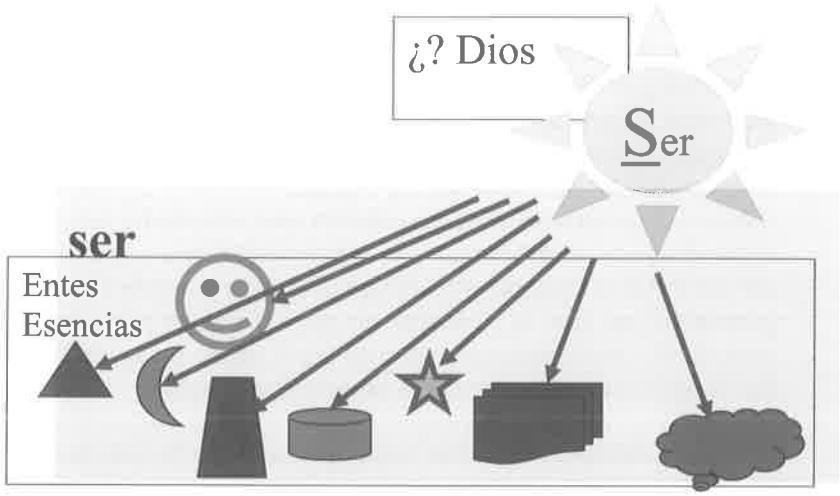
Percibir la diferencia entre el ser y el ente y captar el enigma de su indigencia recíproca es capital para el pensamiento metafísico y para la antropología. Pero si nos quedamos ahí la cuestión sobre el principio permanece sin respuesta y se puede llegar incluso a un callejón sin salida que corre el riesgo de bloquear y falsear la investigación ulterior del misterio del ser y el misterio del hombre hasta alcanzar a Dios. La mutua indigencia entre el ser y los entes pide una respuesta descubriendo un nuevo nivel.

Sin embargo, existe la tentación de no avanzar más allá. Como las esencias de los entes reclaman una explicación de su origen y como la única instancia fundadora de la que hasta ahora se dispone es el ser, es grande la tentación de hacer derivar los entes del ser y de olvidar así lo que apenas hace unas páginas descubríamos: el ser trasciende las esencias y a la vez no se da fuera de ellas, no hay ser sin cosas. Si se toma este atajo se hace imposible resolver la paradoja de la recíproca indigencia entre los entes y del ser ¿cuál fundamenta a cuál?, ¿el ser a los entes o los entes al ser?

(TA) Esto puede llevar a optar por quedarse en la facticidad: hay lo que hay de hecho y solo queda aceptarlo, aquí se queda Heidegger. Otra posibilidad es optar por el Naturalismo: todo es naturaleza, el ser es la naturaleza que rige las cosas, y el hombre un ser paradójico inexplicable en medio de la Naturaleza ya que se da cuenta de la diferencia. Por último, también es posible que derive hacia el Panteísmo: desde ese ser que se magnifica, al quedar en primer plano como lo primero y fundante sin remitir a Dios, todo lo que hay sería tan solo un momento de una realidad única; las cosas no serían autónomas, sino meros fenómenos y apariencias del único ser.

Para superar la paradoja el hombre ha de ir *más allá de la simple diferencia ontológica* y elevarse *hasta la afirmación de Dios*. Se llega, por encima de la diferencia ontológica, a una *tercera diferencia metafísica*, más profunda: la *diferencia teológica* entre el ser y Dios y entre los entes y Dios. Esta nueva diferencia indica que, más allá de la plenitud del ser de los entes que es incapaz de ser sin ellos, está, la plenitud personal del Ser subsistente que es Dios.

La analogía de la luz nos vuelve a ayudar. La paradoja de la luz —lo ilumina todo sin iluminarse a sí misma— se resuelve cuando, siguiendo el rayo luminoso, ascendemos hasta su fuente, el sol. El sol reúne en sí la doble perfección de la luz y de los objetos iluminados: igual que la luz, es plenitud inagotable; pero, al igual que los objetos iluminados, subsiste, es la plenitud de la luz subsistente.



Por eso el hombre avanza desde el mundo hasta Dios no solo por la indigencia o pobreza de los entes finitos, sino más bien por el hecho de que están habitados por una riqueza —la del ser— cuyo secreto no poseen ellos mismos. El Dios que descubre la antropología metafísica no es un Dios tapa agujeros; es exigido positivamente por la presencia, en el corazón de los entes, de una plenitud que los trasciende. Esta presencia está también en el corazón del hombre que es quien la descubre. La diferencia asombrosa que se abre entre Dios y el ser —la diferencia teológica— no es solo como la que separa dos entes o cosas; es más bien la diferencia no solidificada sino fluida que distingue al donante de su don. Dios es el 'Ser' como dador de toda riqueza, mientras que el 'ser' es esta misma riqueza como don, pero un don tan enteramente dado que no subsiste como don en sí mismo, sino que se inscribe íntimamente —casi se oculta— en los beneficiarios de su donación.

También el origen de las esencias se encuentra en Dios, en la *inteligencia divina*. Las esencias no están contenidas en el ser, sino que son el fruto del pensamiento creador de Dios, la esencia de cada ente corresponde a un pensamiento divino que la inventa creativamente y la pone generosamente en el ser[26].

26. Como se estudiará en Metafísica (Teodicea) y en Antropología Teológica (Creación), en Dios pensar y crear en el fondo son una misma acción que nosotros describimos por analogía distinguiendo.

(TA) Contrariamente a lo que Heidegger afirma, la afirmación de Dios no equivale a un olvido del ser. Según Heidegger al afirmar a Dios se caería en la "constitución ontoteológica de la metafísica" (cf. *Identidad y diferencia*). Según esta crítica admitir la diferencia teológica eclipsa el misterio del ser haciendo depender el ser de un Ente supremo, que por muy trascendente que sea, no por eso deja de ser un ente que evita ver el ser como ser. No es así, por ejemplo: para la metafísica tomista Dios no es un super-ente que se coloca en la cima de los entes, Tomás afirma que "es más verdadero decir que Dios está por encima de cualquier ente, que decir que Él es un ente" (*De natura generis*, I)[27].

Desde la afirmación de Dios encuentra respuesta la experiencia del hombre que busca el sentido de su existencia y del mundo. El mundo y el mismo hombre al reflexionar sobre su ser estaban diciendo de un modo claro que son don, donación, que su ser es gratuito y desbordante. El mundo y el hombre en su contingencia llena de riqueza dicen: somos creación. Si el antropólogo en coherencia da este paso encuentra la respuesta y su experiencia toca a Dios. Experimentar el mundo como donación, captarse uno mismo en el propio ser como un don a través de la diferencia ontológica dibuja un cuadro muy interesante: lo real es don, el mundo es don, las personas somos don. La pregunta resulta evidente: ¿hay donante?, ¿quién es el donante?, ¿cómo es? Dios es distinto del ser y es distinto de los entes, es fuente que dona el ser en las esencias. El mundo es don y el hombre se percata de que él mismo en su intimidad más profunda está vinculado, religado con Dios que le está donando personalmente su ser, que le constituye y quiere como persona, nuestro ser personal se experimenta como donado y querido por sí mismo[28]. Este vínculo personalísimo, que se descubre en ser los únicos seres que nos apercibimos de la vinculación, constituye a la persona en el único ser querido por sí mismo, se descubre la persona como portadora de un valor absoluto.

Este descubrimiento de Dios como fundante de la persona viene revestido del carácter positivo, amoroso e interpersonal de la 1ª experiencia, y es lanzado desde la 2ª. Se trata de volver, ahora en el plano del sentido del universo —no sólo del plano de mi existencia infantil en un mundo reducido—, a la intuición inicial del niño que comprende que la fecundidad que lo hace ser es la de un rostro personal. En el término de la búsqueda metafísica y antropológica comprobamos que el origen último de todos los entes, también del hombre, no es la plenitud no subsistente e impersonal del ser de los entes, sino la plenitud subsistente de una persona que es la plenitud del ser: Dios como un Tú que ha pronunciado la palabra de amor sobre mí: ¡que tú seas!

(TA) Las críticas que Lévinas ha hecho a Heidegger son muy oportunas: en Heidegger el misterio del ser se reduce a un acontecimiento impersonal —la donación anónima del ser—; Lévinas denuncia justamente la reabsorción de la alteridad viva de la persona en la totalidad neutra del acontecimiento del ser. Por el contrario, decir que Dios es la plenitud subsistente y personal del ser es abrir al hombre a una trascendencia no anónima, sino personal viviente, capaz de promover la consistencia de la persona en vez de disolverla.

27. Heidegger tiene toda la razón cuando invita a no ahogar la diferencia ontológica en la teológica. Pero esto no ocurre en la metafísica tomista: nunca se dice que los entes participen del mismo ser de Dios —como si los objetos iluminados estuviesen directamente conectados con el sol: se quemarían—, lo cual equivaldría a caer en el panteísmo. La metafísica tomista nos invita más bien a sostener que Dios no crea directamente entes singulares, sino que el acto creador se refiere, en primer lugar, al ser: "el ser es la primera de las cosas creadas" (STh, I, q45, a4, ad1). Esto no implica que haya que concebir el ser como una especie de intermediario entre Dios y los entes: el ser que emana de Dios como su primera creación no se mueve entre Dios y los entes como un intermediario. El ser no es un mediador, sino una mediación, es el ámbito de la creación.

28. El fenomenólogo J. L. Marion acuña la expresión *Adonado* para expresar el ser de la persona humana como recibido desde Dios (juega con la palabra donación y con el nombre *Adonai*), completando el *Dasein* de Heidegger.

A cada persona corresponde otorgar su libre sí al don que recibe. La libertad humana en su dimensión más radical consiste en pronunciar la propia vida como un sí o un no a este carácter donado, en consentir agradecida, creativa y amorosamente al don gratuito y libre por parte de Dios —un Dios que en cierto sentido se dona a sí mismo al donarnos el ser— o en tomar otros caminos[29].

Somos carne abierta a la trascendencia, capaz de ella, necesitada de ella, originada desde ella, acogida por ella, sostenida por ella. Por eso la noción de persona ha de incluir coherentemente la relación originaria con Dios.

Resumamos lo tan trabajosamente ganado en las páginas precedentes:

> *En la experiencia y reflexión sobre las tres diferencias metafísicas hemos descubierto al hombre como un quién: la persona es un tú interpersonal, un quien abierto al ser y superior a la naturaleza (Dasein), gracias a su religación originaria con Dios (donación y creación). Se manifiesta así la esencial apertura relacional a los demás, al mundo y a Dios de la persona humana.*

Nos queda todavía estudiar la apertura del hombre hacia sí mismo y subrayar cómo es posible desde su ser. Vamos a ello.

La experiencia de la auto-apertura y la autoconciencia: el yo metafísico.

Las personas estamos también abiertas a nuestra propia realidad personal. Tenemos variados y múltiples fenómenos en que esta apertura se manifiesta y experimenta.

- En el conocimiento nos encontramos con auto-sensibilidad a través de los sentidos interiores de la cenestesia (sentimos nuestra visceralidad) y la cinestesia (conocemos nuestra movilidad y equilibrio). Además, nuestro conocimiento es reflexivo en el sentido de que se flexiona sobre sí mismo, por eso hay autoconciencia, siempre sé que soy yo el que sabe, no decimos "la lección es sabida", sino "me sé la lección". La filosofía reflexiva, en auge desde Descartes estudia metódicamente el contenido de la conciencia y su ser.
- En nuestros sentimientos también hay esta reflexividad, pues siento que soy yo el que está sintiendo dolor, sed, amor, belleza; los afectos también me muestran algo de mí: no digo: "hay sed", sino: "tengo sed", me siento a mí mismo como sediento.
- Cuando amo y quiero con la voluntad, la auto-apertura vuelve a aparecer: no solo yo soy el que decide, además yo soy el que 'se' decide y yo soy el que decide 'sobre sí' (Jaspers), un ejemplo: cuando quiero un coche, de modo implícito me estoy queriendo a mí mismo como poseedor del coche. A este querer queriéndo-

29. El filósofo italiano L. Pareyson profundiza en la estructura radical de la libertad humana como la respuesta que la libertad absoluta de Dios que dona el ser a cada hombre suscita en el mismo acto de donación.

> me lo denomina Unamuno 'egotismo': la reflexividad propia del querer del hombre que no se debe confundir con el egoísmo. Por eso cuando amamos a Dios nos estamos indisociablemente amando a nosotros mismos como amantes de Dios, la mejor forma de amarse; por eso es inhumano intentar amar a Dios sin amarse a sí mismo, lo que importa es amarse bien.

Gracias a la auto apertura se abren un montón de posibilidades para la realización estrictamente humana de nuestra vida. La libertad manifiesta como estamos abiertos responsablemente a decidir el destino de nuestra existencia. Es la experiencia de ser al menos parcialmente dueños de nosotros mismos, el hombre se abre a sí mismo como responsable de sí mismo. Por esta apertura responsable podemos decidir, orientar nuestra vida desde las dotes recibidas.

Por la auto apertura somos capaces de hacer autocrítica, rectificar nuestros errores. También la posibilidad del aprendizaje y la ganancia en experiencia se fundan la auto apertura, y no se trata al educarnos de hacer una programación conductual. La experiencia real que tenemos de la conciencia moral, esa voz interior que nos pide justificar nuestras acciones y decisiones ante nuestra propia verdad sería imposible sin la auto apertura.

Especial mención reviste la experiencia de la intimidad. Tenemos un mundo interior, más o menos rico, real, fantasioso, pero mío. Es un mundo que se abre en nosotros mismos y al que solo invitamos a personas de absoluta confianza. De ahí la lógica indignación cuando esta intimidad intenta ser violada o profanada. Los demás no pueden penetrar nuestra intimidad, es el otro el que tiene que invitarme y abrirse para que yo pueda entrar en su intimidad. Los animales también tienen cierto grado de "autos", es cierto e importante, pero su diferencia con la intimidad humana es cualitativa y abisal.

La intimidad —posible por la racionalidad— ha hecho surgir, en el ámbito del pensamiento moderno y contemporáneo, la noción de yo como sustitutivo de persona. Suele llamarse "yo" a la persona vista desde la intimidad subjetiva, a mi ser tal y como es dado a mi conciencia: se ha producido una traslación desde la perspectiva metafísica —objetividad— a la perspectiva psicológica —subjetividad—. Y así suele hablarse más de la "constitución psicológica" del yo que de la "constitución ontológica" de la persona. La asunción del término "yo" tiene el valor de resaltar uno de los aspectos de la racionalidad: la autoconciencia. Pero corre el riesgo de suplantar el nivel ontológico por el psicológico, con terribles consecuencias prácticas. El nivel ontológico de la persona se da en todos los hombres —no así necesariamente *de facto* el psicológico—, y sin necesidad de que tenga que hacer nada para adquirirlo. "El ser persona no es un dato de naturaleza psicológica, sino existencial" (Guardini, *Los derechos del nasciturо*). La conciencia del propio yo es un acto que puede no estar siendo ejecutado, sin que por ello se deje de ser persona. No se es persona por la autoconciencia, sino por la capacidad correspondiente. El yo personal del hombre no consiste en ningún acto de conciencia, sino en un ser capaz de realizar esos actos.

Nuestra auto-apertura descansa en nuestro quien metafísico, en nuestro yo ontológico, es un rasgo esencial que viene posibilitado por nuestro ser personal y por

nuestra naturaleza espiritual. Si se olvida el fundamento metafísico del yo psicológico, de la conciencia, en la persona, la apertura se queda sin cimiento y sin guía, la persona con su naturaleza queda a merced de las modificaciones, cambios, que la sobrevengan. En estas concepciones se basan afirmaciones como: "yo decido mi verdad", "yo puedo decidir quién soy", "podemos modificar la identidad y naturaleza del hombre porque en el fondo no hay un sujeto que lo sostenga, solo estructuras y acciones que como son abiertas permiten intervenir a capricho". Esta forma de pensar conduce a la disolución del sujeto y amenaza con la abolición del hombre. Frente a esto hemos de sostener la postura equilibrada y que confirma la experiencia: "Yo tengo conciencia pero no soy mi conciencia", "yo tengo aperturas, soy abierto a mí mismo, pero no soy una apertura", "yo soy libre, pero no hay libertad sin un yo ontológico que la sostiene y orienta". Es necesario superar el yo pensado como resultado del asociacionismo de experiencias (Hume), o el yo como resultado de la asimilación de conductas (Skinner): sin un yo ontológico no hay asociación que valga ni quien asimile conducta ninguna.

La vivencia de la auto apertura en la vida de la conciencia remite a un yo sustancial, ontológico: a la persona metafísicamente constituida. Jaspers estudia diversos fenómenos de la vida de la autoconciencia y muestra con claridad como la conciencia de mismidad (conciencia de que soy el mismo en el transcurso del tiempo: capaz de integrar los cambios, transformaciones y desarrollos que me van afectan a lo largo del tiempo, un yo continuo), la conciencia de identidad (conciencia de que la actividad que realizo es mía, me pertenece e identifica, soy yo el que ama, trabaja, lee, etc.: ante la pregunta: ¿quién ha sido?, respondo: yo), la conciencia de unidad (conciencia de que soy uno y no varios yoes que se alternan, el yo que respira, que escribe, que reza, que nada es uno, yo coherencial) y la conciencia de la alteridad (conciencia de que nadie puede ser por mí ni ocupar mi lugar, conciencia de que no soy los otros ni el mundo, de que soy distinto, otro, un *alter* consciente de que lo otro y los otros influyen en mí tanto como yo en ellos) exigen positivamente un yo ontológico, la persona, de la que emanan o serían experiencias imposibles o absurdas. Si no lo hacemos así disolvemos la persona en conciencia sin sujeto y acabamos por abolir el hombre disolviéndolo en una red de interacciones.



El estudio de la libertad confirma el carácter fundado de la auto-apertura. La auto-apertura en la libertad se mantiene en una tensión: es finita, limitada, guiada, por un lado, y a la vez, por el otro, abierta al infinito y creadora de posibilidades. La libertad es fundada: no me poseo de modo total, pues no me he dado el ser ni la libertad a mí mismo; libertad que es un don irrevocable por lo que no tengo más remedio que ser libre. La auto-apertura de la libertad es direccional, no aparece como una indefinición neutra: haz de ti mismo lo que quieras, sino en línea de plenitud, de respuesta a lo que ya eres y te encuentras siendo, desde un punto omega que quieres poseer y realizar en plenitud. Esta direccionalidad orienta la actividad vital hacia la felicidad.

Llega el momento de recoger el trabajo realizado hasta ahora en una noción de persona y comentarla brevemente.

Noción metafísica de persona

¿Por qué usamos el término persona? Un término creado por necesidad

Según indica Boecio[30], la voz latina persona viene de *personare*, que significa "sonar con fuerza", "resonar". Para hacerse oír perfectamente, los actores clásicos usaban, a manera de megáfono, una máscara (*prósopon* en griego, *persona* en latín) cuya concavidad reforzaba la voz. El adjetivo *personus* quiere decir "resonante", lo que suena con la fuerza necesaria para sobresalir o destacar. Así pues, la palabra "persona" va unida desde su origen al concepto de lo sobresaliente. A este mismo concepto se refiere el sentido fundamental de la voz "dignidad": la dignidad es una preeminencia o excelencia, por la que algo resalta entre otros seres por el valor que le es exclusivo o propio. La expresión "dignidad de la persona" viene a ser un pleonasmo, una redundancia intencionada, que busca subrayar la especial importancia de un tipo de entes.

> (TA) En esta perspectiva de "eminencia" concuerdan entre sí dos pensadores de tan heterogénea orientación como Tomás de Aquino y Kant. Para el primero, la persona es el ser más eminente, el más perfecto en toda la realidad (*perfectissimum in tota natura* –I, 29, 3–), hasta el punto de que puede verse en ella la finalidad última de todo cuanto existe: la persona humana es *finis totius generationis* –CG, III, 22–. Y para Kant, mientras que los demás seres tienen únicamente un simple valor de medios, la persona, por el contrario, es de suyo un fin: algo dotado de ese valor intrínseco que se llama dignidad (cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sec. 2).

El término 'persona' fue poco utilizado hasta los primeros siglos de nuestra era, pero llegó a ser un concepto clave de especulación en virtud de sus implicaciones teológicas: el dogma de un solo Dios subsistente en tres Personas y el de una Persona divina subsistente en dos naturalezas fue el desencadenante.

> (TA) Hubo, desde los orígenes, un problema de nomenclatura, que supuso no pocos quebraderos de cabeza. La dificultad principal surge en el uso de la palabra griega *hypóstasis*. Los padres griegos la solían utilizar para aplicarla a los sujetos divinos (en Dios hay tres hipóstasis), reser-

30. Cf. *De duabus naturis et una persona Christi* (Sobre la dos naturaleza y la persona de Cristo).

vando para designar la unidad de esencia el vocablo *physis*. Los padres latinos siguieron otro rumbo: Tertuliano utiliza el concepto de *hypóstasis* —vertido al latín como *substantia*— para designar con ella la esencia divina, y fue él quien comenzó a usar la palabra *prósopon* —en su versión latina de *persona*— para designar a los tres sujetos divinos. Como se ve, para los griegos hypóstasis es término de 'sujeto individual' y para los latinos inicialmente lo fue de 'realidad esencial común'. La palabra *prósopon-persona* encuentra fuerte oposición entre los orientales: ven en ella el 'aire teatral' de las representaciones, y por ello, aplicada a la Trinidad, tiene sabor sabeliano —Padre, Hijo y Espíritu no serían sino distintos roles o apariencias representativas de una única realidad divina—. La palabra *hypóstasis*, al ser entendida en Occidente como sinónimo de naturaleza o esencia, era rechazada por los padres latinos, pues percibían en ella cierto sabor arriano: decir que en Dios hay tres hipóstasis equivalía a decir que hay tres naturalezas —el mismo Agustín (cf. *De Trinitate*, V, 8, 10) reconoce que afirmar "una esencia y tres hipóstasis" suena mal para los oídos latinos—. Poco a poco, y gracias a las mutuas influencias, las formulaciones griega y latina acabarán por fusionarse, pues ambas eran al fin y al cabo intentos de expresión de una misma fe. En esta labor de compenetración tendrán un lugar destacado los padres capadocios, y en especial Basilio. A fines de la edad patrística, tanto griegos como latinos usan indistintamente los términos *hypóstasis* y *persona* para referirse al 'individuo subsistente'; y poco a poco, el nombre de persona fue predominando sobre el de *hypóstasis*.

Gracias a este esfuerzo especulativo el término *persona* acaba adquiriendo un significado distinto al que nativamente poseía: de la 'apariencialidad' propia de una máscara a la 'fundamentalidad', lo radicalmente opuesto a la apariencia, aquello en lo que todo aparecer se sustenta, persona servirá para nombrar al quién que posee la naturaleza (qué) y servirá no sólo para ahondar en el misterio de la Santísima Trinidad, sino también para comprender y expresar mejor la verdad del hombre.

Noción metafísica de persona

Aunque se pueden ofrecer diversas definiciones de la persona: ontológica, psicológica, ético-axiológica (valores), relacional, después de lo estudiado sabemos que sólo la definición ontológica alcanza el fondo último, mientras que las restantes son válidas en la medida en que, fundándose en ella y no sustituyéndola, hacen explícitos aspectos en ella contenidos: así, la definición psicológica muestra simplemente que la persona es un ser capaz de autopercepción, desarrollando un rasgo de la naturaleza racional. Las nociones ética, axiológica y relacional, enuncian importantes verdades en el orden de la moral y de la fenomenología, pero no caracterizan de modo inmediato y radical –como sí lo hace una noción metafísica– aquello que distingue a la persona de la cosa: su racionalidad-apertura.

La más célebre definición de persona es la formulada por Boecio: "la sustancia individual de naturaleza racional"[31], que Tomás formuló más sintéticamente como: "el subsistente de naturaleza racional"[32]. Los conceptos usados en esta fórmula son de origen aristotélico. La fórmula es una bellísima paradoja, pues es expresiva, por una parte, de una *clausura en el ser* que la hace intransferible —sustancia individual— y, por otra, de una *apertura omnímoda* —naturaleza racional— que la hace receptora de intencionalmente de cualquier cosa (no de modo físico)– abierta por su inteligencia, amor y afectividad a todo lo real.

31. *Rationalis naturae individua substantia.*
32. *Subsistens in rationali natura, STh* I, 29, 3.

Creo que la noción de Boecio debidamente comprendida es capaz de incluir y articular las aportaciones del pensamiento contemporáneo y es capaz de resistir las críticas, sobre todo de cerrada y sustancialista, que ha recibido.

Veámoslo comentando sus términos:

a) **Sustancia**: porque a la persona le corresponde subsistir en sí, con autonomía entitativa. El término sustancia indica dos notas: sustrato permanente (*sub-stare*, soporte de accidentes) y subsistencia, esta 2ª —la subsistencia— es el más importante, aplicado a la persona nos dice que la persona es en sí, le compete subsistir, que ella se afirma ante la realidad toda. La persona es en-sí, pero no por-sí misma ya que no se ha dado la subsistencia a sí misma. El análisis del subsistir apunta a Dios como el que está en el origen del subsistir de la persona.

(TA) La primera nota es la de *sustento primordial*. Etimológicamente (de *sub-stare*) designa aquello que se halla "bajo" las manifestaciones aparenciales de las cosas. Más allá de las apariencias, hay un algo primordial en lo que consiste radicalmente una realidad. La sustancia se nos presenta, desde el punto de vista de la observación, ante todo como un substrato de los accidentes. Con gran facilidad nuestra imaginación tiende a representarse este soporte a la manera de un basamento físico no accesible donde los accidentes sensibles hundieran sus raíces. Nada hay más lejos del verdadero ser de la sustancia: ésta es un soporte real, pero no imaginable, sino inteligible. Por eso la sustancia es *sustrato permanente por invariable*. Todo cambio requiere un cierto sustrato, un algo permanente que se ve afectado por modalidades o determinaciones diversas antes y después de la transformación.

Pero la idea de la sustancia como principio de sustentación no expresa su más profunda índole. Lo que radicalmente la define —por oposición a los accidentes— es el corresponderle el *ser en sí*. No tanto el ser sustante –de los accidentes–, sino el ser subsistente. Definir la sustancia sólo como el sujeto de los accidentes es omitir lo más esencial de ella. Cabe decir, de un modo negativo, que lo más definitorio de la sustancia es la *no-inherencia*. La no-inherencia es una perfección positiva a la que se denomina subsistencia. Lo imperfecto es precisamente lo contrario, a saber, esa falta de autonomía que conlleva el ser-en-otro. En consecuencia, por la subsistencia, la sustancia se nos presenta como una *cierta independencia entitativa*. No, sin embargo, una independencia absoluta pues la plenaria independencia entitativa corresponde sólo a Dios. Ser-en-sí no es lo mismo que ser-por-sí, y esto solo lo es Dios[33].

b) **Sustancia individual**: el adjetivo 'individual' subraya de que se trata de la esencia particular (no de abstracciones universales), **nos dice que persona se refiere siempre al hombre de carne y hueso**, concreto, subsistente real, irreducible a un conjunto de rasgos universales abstractos o a ser un mero número dentro de la especie. La persona es absoluta, hablamos del hombre concreto irreductible, no de la humanidad: ni como concepto general, ni como especie.

(TA) Sólo es plenamente sustancia la sustancia individual, porque el *subsistere* sólo pertenece a los individuos[34]. Es el sentido de la sustancia primera, individual, concreta. El término sustancia se puede emplear en dos sentidos correspondientes a las notas de sub-stare y subsistencia (Aristóteles): el primario, para significar aquello a lo que pertenece el *subsistere*, y esto es el indi-

33. La definición de sustancia que propugna Descartes únicamente conviene a Dios: "Por sustancia no podemos entender sino la cosa que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir" (*Principia philosophiae*, I, 51). Idéntica es la definición de Spinoza: "Sustancia es lo que es por sí y se concibe por sí" (*Ethica*, I, pro.).

34. Cf. Sto. Tomás de Aquino, *De Pot* 9, 1, ad5.

viduo o particular; y el secundario, para significar aquello a lo que pertenece el *substare*, y esto es aplicable también a la esencia común o naturaleza universal que es sustancia sólo en sentido secundario o disminuido pues no le corresponde realmente el *subsistere*. Por eso Aristóteles llamó *sustancia primera* al individuo subsistente, y *sustancias segundas* a ciertos atributos universales esenciales. Sólo el *subsistens* —el individuo subsistente— es plena y rigurosamente sustancia. Persona aplicada al hombre indica el individuo concreto, con sus carnes y sus huesos; no se trata de la humanidad, ni como especie ni como abstracción.

La persona no es un número en un conjunto universal. Por ser sustancia individual es intransferible, en este sentido la persona goza de *incomunicabilidad*, pues una esencia individual no es transferible a otro individuo: las personas no son intercambiables, cada una es única, por eso en las relaciones personales las personas son irreemplazables y dejan un vacío si se van. Una madre jamás permitirá que le cambien a su hijo por el de otra, por más listo y bueno que fuese el segundo.

Aún más radical que el subsistir, el ser aparece como el constitutivo más radical de la persona. Cada hombre posee su ser propio, no solo es constituido por él como ocurre en las cosas y en nuestros hermanos los animales. Esta nota de la persona es especialmente querida desde la reflexión cristiana por su vinculación con la reflexión cristológica.

(TA) En el ámbito del filosofar cristiano se da un paso más en profundidad: como el Verbo asume una naturaleza humana individual —no universal— que no subsiste con un acto de *ser* propio, sino con el ser de la persona del Verbo (unión hipostática, cf. Cristología); para la filosofía de inspiración tomista el constitutivo más radical de la persona no es sólo la subsistencia individual y su racionalidad, sino su subsistencia y su racionalidad en un *acto de ser propio*[35]. El misterio de Cristo permite señalar que también dentro de la persona humana el momento fundante más radical es el ser. Esta vía es confirmada por lo que dijimos a propósito de la diferencia ontológica.

c) **Naturaleza racional, significa: intimidad y apertura relacional, espiritualidad y libertad**. Naturaleza señala la esencia de la persona como principio fijo de operaciones. Estas operaciones son personales o racionales. Racional es rasgo de toda la persona, indica no sólo la inteligencia, sino todas las facultades superiores y trascendentes; no tiene un sentido reductivo de cuño racionalista. Racional incluye inteligencia (verdad) y voluntad (amor). Por la racionalidad la persona se abre sobre sí misma (reflexión) creando el espacio interior o intimidad. Por la racionalidad se abre desde sí misma al mundo, a los demás y a Dios, situándose ante la realidad de modo libre.

(TA) La persona en cuanto sustancia, con su subsistencia, posee un ser cerrado o clausurado, en el sentido de que no necesita ser en otro, sino que es en sí. Pero además de esta clausura ontológica la persona posee otra: la clausura psicológica, pues en virtud de su naturaleza racional, en el plano de la conciencia, posee *intimidad*. En este sentido la persona es aún más individuo que otras sustancias no personales.

Gracias también a su naturaleza racional la persona puede ser intencionalmente lo que no es por esencia, conociéndolo y amándolo, y está abierta al horizonte infinito del ser. Esta apertura se concreta en su apertura a la relación con el mundo, con los demás y con Dios.

35. El término técnico clásico para designar a la persona como la sustancia con ser propio es *suppositum*.

En virtud de la racionalidad: Persona significa capacidad de autoposesión y de responsabilidad hacia sí mismo, capacidad de vivir en la verdad y en el orden moral. Es su condición de persona la que otorga a los hombres su dignidad, la que los distingue de las cosas y los hace sujetos: quienes. Se trata algo como si fuese cosa cuando se la posee, se la usa y finalmente se la destruye o, aplicado a los seres vivientes, se la mata. La prohibición de matar al ser humano expresa de la forma más aguda la prohibición de tratarlo como si fuese una cosa.

El modo de ser de la persona se concreta y modula, pues, por su naturaleza racional: la persona tiene una naturaleza racional que le hace ser de modo personal, libre y trascendente. Esto parece claro desde lo explicado hasta ahora; sin embargo, el ambiente cultural dominante suele entender 'natural' como aquello que sigue un proceso predeterminado y fijado por unas leyes rígidas que se cumplen de modo indefectible, como ocurre con la ley de la gravedad, natural implicaría negar la libertad. Esto nos obliga a detenernos en la noción de naturaleza.

II. Noción de naturaleza

El término naturaleza tiene su origen en el pensamiento greco-latino. La noción de *Fisis* (Naturaleza) fue una respuesta elaborada por los primeros pensadores griegos a la cuestión del *arjé*. Naturaleza es **el principio intrínseco, dinámico y permanente que explica el cambio que observamos en el cosmos**, la búsqueda del *arjé* (causa primera) conduce a la *fisis* o naturaleza. Esta noción se aplica en analogía tanto al mundo material (leyes naturales fijas), al mundo viviente (el principio vital de las plantas y de nuestros hermanos animales), al hombre (dotado de una naturaleza fija y abierta a la vez) y a Dios, donde la analogía estira al máximo sus posibilidades. Sin embargo, la historia ha decantado en nuestros días una noción de naturaleza vinculada en exclusiva con el mundo físico que estudian las ciencias positivas, donde natural equivale a determinismo. Por eso hoy resulta conflictivo y problemático hablar de la naturaleza humana y de la naturaleza en Dios.

(TA) En su origen, la palabra *fisis* (naturaleza) está muy vinculada a la biología, la raíz de *fisis* hace referencia al brotar. Pero pronto alcanza un estatuto metafísico, así ocurre con Platón que en su cosmogonía habla de la naturaleza como alma del mundo y participación, mostrando así su papel fundante. Siglos después, en la misma línea, Plotino profundiza en la presencia del Logos en el mundo a través de la Naturaleza. Entre los estoicos la naturaleza ocupa un papel determinante como primer principio, con una noción muy naturalista, casi cerrada a la noción de persona. Aristóteles pensó la naturaleza como la esencia de cada ser vivo en cuanto principio de sus operaciones vitales.

El hercúleo esfuerzo intelectual de los Padres de la Iglesia para pensar el misterio de Cristo (una persona y dos naturalezas) permite profundizar en el misterio del hombre y articular su grandeza con su limitación: el hombre es señor de sí, es una persona que posee su naturaleza.

Tomás de Aquino asume la noción de Aristóteles elevándola con su recepción de la tradición de la Iglesia, especialmente de S. Agustín, eminentemente personalista. La naturaleza es —como para Aristóteles— el principio fijo de operaciones que se aplica análogamente a las cosas materiales, a nuestros hermanos animales e incluso a Dios; pero ahora se articula con la filosofía del ser. Esto permite entender la naturaleza real en el individuo concreto viviente. Se supera el riesgo de generalización y despersonalización presente en Aristóteles, ya que, si el

principio de individuación de la naturaleza es la materia sin llegar más hondo, podría resultar que lo importante es la naturaleza general y no el individuo. Aristóteles se debate sin solución clara entre la naturaleza de la sustancia primera y la segunda. Tomás muestra que lo individuado en y por ser material, es el mismo ser personal, ser al radicarlo se manifiesta como originable solo mediante un acto creador de Dios. Desde ahí la dignidad de la persona en y por su naturaleza alcanza un nuevo nivel, armónico y articulado con claridad.

Al surgir de la Vía Moderna y perderse poco a poco la analogía, al propagarse la visión de la materia como cosa extensa de Descartes y sumando la crisis de las nociones metafísicas que implica el empirismo y su devenir en positivismo, se produce una escisión entre naturaleza de lo material vs mundo del espíritu y de la libertad, que antes no se había dado y que perdura hasta hoy.

Naturaleza *versus* individuo *versus* libertad

Durante los últimos siglos se ha ido imponiendo un concepto unívoco, rígido y reducido de naturaleza que aplana y uniformiza la pluralidad de realidades que se ven afectadas por ella. Esta reducción de la naturaleza tiene dos líneas:

- **Logicista**: naturaleza se entiende como especie lógica, la noción genérica abstracta que aglutina y clasifica los individuos: "humanidad". Desde esta óptica los individuos vienen depreciados frente a la especie lógica o naturaleza abstracta. Lo importante sería la especie lógica por cuyo bien serían sacrificables los individuos: importaría la humanidad, pero no este o aquel hombre concreto. El valor irreductible de la persona es negado. Esta noción es operativa en la filosofía de Hegel y en los colectivismos materialistas que aplican su dialéctica, como es el marxismo.

- **Cientificista**: la naturaleza se identifica con un principio de operaciones fijas e inmutables. Natural tiene el sentido unívoco y físico-matemático de las leyes de la naturaleza descubierto dentro del ámbito de las ciencias positivas aplicadas sobre el mundo material. En el hombre naturaleza sería su dimensión material entendida de un modo biologicista, la parte de nosotros sujeta a las leyes físicas. Naturaleza se opondría, en consecuencia, a la libertad, la cultura y el espíritu.

(TA) La división de las ciencias en la modernidad entre Ciencias del espíritu y Ciencias de la naturaleza, refleja esta oposición. Esta escisión se esboza en Descartes (res extensa – res cogitans), está presente aún si resolver en Leibniz (Reino de las causas – Reino de los fines), en Kant (naturaleza – libertad) y se debate de forma vivísima en la filosofía contemporánea, un ej. paradigmático es J. P. Sartre, para quien admitir una naturaleza humana implica negar la libertad y admitir a Dios como su hipotético autor y consecuentemente pensado como rival de la libertad del hombre. También el español Ortega tuvo que ir afrontando esta visión que heredó, por eso habla de que el hombre no es naturaleza y del papel salvífico de la cultura porque lo humaniza en sus dimensiones primitivas y naturales[36].

En consecuencia:

- Para evitar que la humanidad o la colectividad se traguen al individuo parecería que sólo queda una opción: promover un individualismo liberal hasta sus últimas consecuencias. Dialéctica colectivismo – individualismo.

36. Cf. A. García Nuño, *El sentido salvífico de la cultura en Ortega 1917-1921* (Madrid 2014).

- Para evitar que la naturaleza se trague la libertad parece que solo queda una vía: entender la relación con la naturaleza como una relación de dominio y poder mediante la técnica. Dialéctica culturalismo – naturalismo.

Estas nociones de naturaleza instauran una forma de pensar la persona en relación con el mundo, con los demás, con la sociedad, con Dios y consigo mismo (relación cuerpo-espíritu) marcada por la 'o' adversativa. Conduce a un pensar desde el conflicto constitutivo, pensar terrible, más cuando además el conflicto no es real, la naturaleza, p. e., fundamenta la libertad. Recuperar la noción analógica de naturaleza para pensar desde una 'y' que acoge la diferencia y la articula es tarea difícil y urgente. Un aspecto muy importante del Ecologismo reside en saber descubrir en lo biológico y sus leyes un significado trascendente que pide respeto y protección, significado que aplicado al hombre en una *Ecología integral*[37], inclusiva de la persona humana, abre prometedoras vías para recuperar la riqueza de la noción de la naturaleza.

Colectivismo *versus* individualismo.

Desde la noción logicista de naturaleza se plantea la controversia entre la especie humana (la humanidad) y los individuos realmente existentes. Ante esta situación muchos pensadores y hombres con sus ideologías y políticas han optado por uno de los extremos:

- **Colectivismos**: afirmar la importancia de la especie: lo común, lo social, aún a costa del individuo que se concibe como pieza o número a su servicio. Son los casos del marxismo, el comunismo, el nacional-socialismo, y diversas formas de racismo: exaltación de mi especie, mi raza. La persona es sacrificable por el pueblo, no tienen una dignidad absoluta. Lo único absoluto es el colectivo.

- **Individualismos**: no existiría la naturaleza humana en cuento tal: lo único real que hay son individuos y son lo único que importa. El único fundamento de lo social y común serían los pactos entre individuos, sin una base sustentadora y armonizadora previa, la naturaleza que ya no existe. Tenemos aquí las diversas teorías del pacto social, bien positiva y optimista para ganar más los individuos (*Contrato social* de Rousseau), bien negativa para evitar destruirnos (El hombre lobo para el hombre del *Leviatán* de Hobbes). También responden a este esquema el actual individualismo, tan sartriano, y las formas exageradas de liberalismo y capitalismo, que paradójicamente acaban instrumentalizando al individuo del que partían convirtiéndolo en mero número manipulable.

Esta oposición muestra que la noción de naturaleza empleada resulta insuficiente para articular la dignidad absoluta de cada persona humana con la común forma de realidad que compartimos, nuestra naturaleza. Se debe evitar pensar en clave de esencia genérica (especie) en puro sentido logicista tanto como evitar salvar la individualidad e incomunicabilidad de cada hombre a costa de la real naturaleza compartida. El camino está en usar la analogía que permite aunar la dignidad absoluta de cada persona con la naturaleza compartida. El **personalismo** (Mounier con el personalismo comunitario) y el **humanismo integral** (Maritain con su articulación de persona, individuo y sociedad en el bien común) dan elementos suficientes para superar esa situación que induce por definición al conflicto y la lucha.

37. Cf. Esta idea está presente en las reflexiones de Juan Pablo II, Benedicto XVI y el papa Francisco.

Culturalismo *versus* naturalismo

Como consecuencia de la noción cientificista de naturaleza se produce la escisión entre el mundo del espíritu (libertad, cultura, técnica) y el mundo material (cosa u objeto dominable). Esta escisión tiene dos campos de aplicación: el mundo exterior al hombre (técnica *versus* naturaleza) y la comprensión que el mismo hombre tiene de sí mismo (libertad *versus* biología/cuerpo-cosa). La influencia de esta forma de mirar llega a plasmarse en dos paradigmas culturales que comparten esta misma noción de naturaleza, pero que difieren en el valor que le conceden:

- **Culturalismo**: sostiene la primacía del espíritu sobre la naturaleza reduciendo el sentido de esta última a ser instrumento, cosa, material, que debe ser dominado por la razón técnica. Como la naturaleza es ley fija, mediante el dominio de las leyes dominamos y modificamos el mundo. El mundo humano y su ampliación consistirán en modificar hasta donde nuestro saber nos permita el mundo material. En esta visión todo es cultura y por tanto todo está culturalmente construido y puede ser culturalmente modificado con el único límite de nuestro poder. El Culturalismo plantea interrogantes terribles: ¿una técnica sin orientación humana y ética?, ¿una razón violenta y de poder que no escucha a la naturaleza?, etc. Si profundizamos en su visión del hombre las fracturas son escalofriantes: mi cuerpo (sexualidad, belleza, sentidos) es cosa neutra, materia prima, sobre la que la cultura y mi libertad deciden absolutamente. Se rompe la unidad sustancial de la persona, se despersonaliza la corporalidad. Un ejemplo de esta mentalidad es la ideología de género: el sexo es algo puramente biológico y psicológico que es del todo moldeable culturalmente: cada uno es libre de elegir y moldearse a gusto sin consecuencias. Otro caso es la reducción del cuerpo propio y ajeno a objeto que poseo y uso intentando que sea de modo aséptico. El Culturalismo afirma, en resumen: una libertad sin cimiento ni referencia, una voluntad de poder y no de amor, una verdad de dominio o técnica y no de escucha o sapiencial, y una escisión en el interior de la persona entre lo natural y lo libre.

- **Naturalismo**: frente a la cultura hay que defender lo natural. El hombre se reduce a naturaleza al igual que el mundo, todo es naturaleza, y debemos seguir la verdad de esa naturaleza frente a la técnica que la explota y puede incluso acabar con ella. Además de los cientificismos materialistas, entran aquí formas exageradas de ecologismo. También la *New Age*, naturismos, nudismos, vegetarianismos como filosofía vital, etc., acogen de fondo esta noción de naturaleza materialista y unívoca. En forma extrema conduciría a un instintualismo y a la disolución de la esencial frontera entre el hombre y el animal (cf. Singer y el "Proyecto Simio"). En resumen, el paradigma naturalista piensa al hombre como materia, está cerrado a Dios y acaba disolviendo la identidad de la persona humana; el hombre acaba reducido a mundo con toda su rigidez (cf. J.M. Burgos).

Estos dos paradigmas se entremezclan en cada pueblo e incluso en cada individuo. Si reflexionamos detectaremos en nosotros mismos influencias de ambos: pensamos como culturalistas en ciertos campos y como naturalistas en otros. P. e.: Busco comida natural y casera rehuyendo los transgénicos y *fastfood*, y a la vez estoy a favor de la investigación con células madre. Ambos parten de una noción de naturaleza

insuficiente que está desde el inicio escindida de la libertad. Para superarlos y armonizarlos es necesaria una noción analógica de naturaleza: naturaleza que sea aplicable tanto al mundo material, como al humano, como al divino, sin equivocidad y sin reduccionismos univocistas. Así se logrará integrar en la persona la totalidad de sus dimensiones y principios: sociedad e individuo, lo espiritual y lo corporal.

Noción analógica de naturaleza abierta a la persona

La noción analógica de naturaleza encontrada en el mundo clásico griego, ampliada y enriquecida en su relación con la noción de persona por los Padres de la Iglesia (Concilios cristológicos y trinitarios) logró su elaboración más acabada en Sto. Tomás de Aquino. Naturaleza es el nombre de la esencia o sustancia en cuanto principio fijo de operaciones. No hace referencia exclusiva a las realidades materiales o a las espirituales, pues ambos tienen naturaleza: los dioses, los hombres, los hermanos animales, las plantas y las cosas tienen cada uno su naturaleza a su modo.

> *Es una noción previa a la confrontación que conviene recuperar: Naturaleza es "principio fijo de operaciones", que no es lo mismo que "principio de operaciones fijas". En una planta, un geranio p. e., su naturaleza es un principio fijo de operaciones —siempre es y actúa como geranio— que además se realizan siempre igual, son fijas. Sin embargo, no es así en el hombre, donde nuestra naturaleza humana es un principio fijo de operaciones —siempre es y actúa como hombre— que son intrínsecamente libres, no fijas; para nosotros la libertad es natural: no hay contraposición pues, gracias a mi naturaleza, mi obrar se caracteriza por ser libre.*

No hay que ceder a los pensares de la "o" como libertad o naturaleza, materia o espíritu, sino defender los pensares de la "y": naturaleza y libertad, Dios y el hombre, etc. Esta noción de naturaleza permite mantener la comunidad entre el mundo, el hombre y Dios sin confusionismos reduccionistas. Además, permite mostrar en el hombre lo que sustenta su acción espiritual y libre e integrar todas sus dimensiones sin rupturas. También es de vital importancia para sostener la universalidad de los derechos del hombre que se apoyan —además de en la dignidad personal por provenir de Dios— en la común naturaleza. En esta noción se apoya el sentido moral de "ley natural", que en el esquema de confrontación anterior significaría "ley biológica" y por tanto sería rechazado por los culturalistas por negar la libertad y valorado por los naturalistas por defender la naturaleza, pero igualmente incomprendido por ambos.

(TA) Se están realizando intentos para poder sostener la verdad que expresa la ley natural moral con una terminología que fuese atendible dentro del debate naturalista-culturalista: orden creacional del hombre, ética universal fundamental, etc. En mi opinión, a pesar de las dificultades que entraña en esta época el dominio del lenguaje por el cientificismo, por lo que naturaleza es casi siempre entendida en sentido biológico, no renunciar a la noción de naturaleza es clave pues también reporta ventajas para el diálogo, pues permite mostrar los puntos de conexión, solo se discute cuando se percibe algo común que en lo que se difiere. En este punto discrepo

de la opinión de J.M. Burgos que sugiere además que el origen aristotélico de naturaleza estaría lastrado de biologismo.

Además, la noción de naturaleza analógica se articula bien con la persona. La persona no es naturaleza si no que es el quién que tiene el qué. Gracias a la naturaleza —espiritual, libre, intelectual, social, amorosa— en que consiste el hombre, éste es persona: un quién. De este modo el conflicto entre individualismo y colectivismo aparece como un conflicto aparente pues lo que de verdad tienen el individualismo y el colectivismo es acogido en la noción de persona (dignidad absoluta y esencialmente interpersonal) articulada con la noción de naturaleza (solo realizable individualmente, compartida por todos y esencialmente social).

Se evitan muchas contraposiciones, donde podemos sustituir la frecuente 'o' por la 'y':

- Naturaleza y libertad, la libertad es natural en el hombre.
- Naturaleza y cultura, nos es natural vivir generando cultura, la cual a su vez desarrolla nuestra naturaleza.
- Naturaleza y sociedad, lo natural en el hombre es ser en sociedad, esta no oprime la libertad del individuo, la posibilita y empuja, si se concreta en forma correcta.
- Naturaleza e historia: el hombre, único ser histórico, lo es intrínsecamente por naturaleza.
- Naturaleza y Dios. Dios está fundando la dignidad personal y es el primero que, en cuanto quiere y sostiene el ser natural del hombre, quiere y sostiene también su libertad.

III. Dignidad y derechos del hombre

El estudio de la persona y su naturaleza nos ha mostrado en una primera aproximación que la persona es libre —aunque estudiaremos con más detenimiento la libertad en el tema siguiente—Gracias a la libertad —fundada en la apertura del intelecto y de la voluntad— la persona se autodetermina y se autoposee: la persona es posesión de sí misma. Por eso la persona no puede ser poseída por ninguna otra realidad. Cuando alguien considera a otra persona como posesión suya o medio para sí, se salta el principio fundamental de toda antropología verdaderamente personalista (Seifert). *Usar* a la persona es violar su dignidad ontológica: no puede ser usada o ser poseída por otro aquella realidad que se autoposee —que sólo es posesión de sí misma—. Por eso la persona es un fin en sí.

(TA) Tomás no dudó en calificar al alma humana —a la índole espiritual del hombre— como fin al que se subordina todo lo creado —*finis totius generationis*—. Kant lo expresó con acierto: *Obra de tal modo que trates a la humanidad, sea en tu persona o en la persona de otro, siempre como un fin, nunca sólo como un medio* (*Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, 429). O también: "el

hombre existe como un fin en sí mismo y no simplemente como un medio para ser *usado* por esta o aquella voluntad" (id., 428).

Un primer fundamento del respeto debido a todo ser humano es la naturaleza humana común de la que cada persona participa. Esta naturaleza nos coloca en la cumbre de la escala metafísica de los seres y hace que la persona sea una realidad no condicionada por ninguna realidad inferior, por ejemplo, al compararla con nuestros hermanos animales. Pero si la persona humana no fuese sino la realización sustituible de la naturaleza humana —un simple ejemplar de una especie— valiendo la especie más que el individuo, no habría inconveniente en subordinar, e incluso sacrificar, el individuo a la especie. No habría ninguna objeción decisiva contra la destrucción de un individuo humano si su perfección pudiese reproducirse íntegramente en otro ser humano —como de hecho acontece en los animales, que ejecutan la misma perfección específica sin peculiaridades irrepetibles que los hacen sustituibles. Por eso este fundamento es insuficiente.

La fundamentación de la dignidad puede hacerse desde aquí desde dos perspectivas: una intramundana —pues la afirmación de la dignidad inviolable de la persona puede y debe ser mantenida filosóficamente al margen de cualquier consideración religiosa: *etsi Deus non daretur*, como si Dios no existiese—, y otra trascendente o religiosa:

- ***Inmanente o Etsi Deus non daretur***: Hay una razón de que la persona sea fin en sí más profunda que la naturaleza: el hecho de que toda persona es una *singularidad irrepetible*, es una realidad única. X. Zubiri dice que la persona por ser reduplicativamente suya (suidad, autoposesión radical), dentro de la especie humana no sólo es singular, irrepetible (Zubiri concede a los animales cierta irrepetibilidad) e individuo, sino que además posee una metafísica individualidad. Volviendo a la terminología clásica: la persona es tal no sólo por su individuación, sino por su incomunicabilidad[38]. Aunque hayan vivido, vivan y vivirán en un futuro innumerables personas, cada una existe como si fuese la única. La naturaleza ha sido apropiada y realizada por cada persona de forma absolutamente singular, de modo que su existencia personal trasciende la naturaleza.

- ***Trascendente o Etsi Deus daretur***: La persona tiene un carácter absoluto respecto de sus iguales e inferiores. Pues bien, para que este carácter absoluto objetivo no se convierta en una mera opinión subjetiva es preciso afirmar que el hecho de que dos personas se reconozcan mutuamente como absolutas y respetables —y no sólo se reconozca que una persona es absoluta respecto de los seres inferiores— sólo puede ser un hecho radical *si hay una instancia superior que las reconozca a ambas como tales*: un Absoluto del cual ambas dependen en su inviolabilidad. La afirmación según la cual "si Dios no existiera todo estaría permitido" —incluso la violación de la dignidad personal ajena—, aun cuando no deje de ser una exageración, tiene el mérito de mostrar que *no hay motivo suficientemente serio para respetar a las personas si no se reconoce que, respetándolas, se respeta a Aquel que me hace a mí respetable frente a ellas.*

38. La fórmula de Ricardo de S. Víctor manifiesta cuanto hemos dicho: *intellectualis essentiae incommunicabilis existentia* (*De Trinitate*, IV, 23).

(TA) Si sólo estamos dos iguales, frente a frente, y nada más que dos iguales, quizá uno pueda decidir no respetar al otro –ésta es una tentación demasiado frecuente históricamente como para no tenerla en cuenta–; si en cambio reconozco en el otro la obra de Aquel que me hace a mí respetable, entonces desaparece la posibilidad teórica de negarle mi reconocimiento, porque dejaría de reconocer a Aquel que me ha hecho a mí respetable: estaría siendo injusto con Aquel con quien estoy en deuda, a quien debo mi dignidad. La misma palabra con la que se expresa la actitud teórica de respeto de la dignidad ajena muestra que tal dignidad es "relativa a otra": *reconocer* (el reconocimiento del otro sólo es tal desde el conocimiento del absolutamente Otro).

La persona es un *absoluto relativo*: sólo es tal absoluto en tanto depende del *Absoluto absoluto*. En realidad, el único ser que es fin en sí mismo, en sentido estricto, es Dios, porque sólo Él es plena autoposesión de Sí, no orientable a nada distinto de Sí. La persona humana es fin en sí misma en cuanto que, por voluntad del Absoluto, está dotada de la capacidad de poseer al Absoluto: autoposeyéndose a sí misma mediante la recta libertad.

Derechos y deberes humanos, implicaciones prácticas:

La dignidad de toda persona no es un valor que se adquiera por razón de alguna actividad. El valor ontológico de la persona se da en todos los hombres por el simple hecho de ser, sin que ninguno haya de hacer nada para llegar a adquirirlo. La *dignidad ontológica* de la persona humana es muy diferente de la *dignidad moral* de cada sujeto. Aquella dignidad es innata, ésta adquirida. Ciertamente la dignidad ontológica lleva consigo la posesión de la libertad, pero la dignidad ontológica no se encuentra determinada por el buen o mal uso de la libertad.

La dignidad ontológica, desde el punto de vista práctico y moral, constituye el *fundamento de los derechos y deberes básicos del hombre.* Como dice Guardini: el hombre no es intangible por el hecho de que vive y posee por ello un derecho a la vida; de tal derecho sería también titular un animal. La vida del hombre es inviolable porque es persona. Estos derechos deberes suelen denominarse *naturales*, porque es la condición entitativa de hombre (naturaleza) la razón fundante de los mismos y no dependen de ningún añadido posterior, como el reconocimiento por la sociedad o la ley positiva. Aunque, como ya hemos comentado, el fundamento radical es sólo Dios.

Desde la dignidad ontológica:

- **Hay un *deber* general** que resume los diversos deberes naturales de toda persona: mantenerse a la altura de su dignidad ontológica al usar su libertad. La persona tiene el deber de actuar de modo que su dignidad moral sea congruente con la grandeza de su dignidad ontológica. Es el deber de lograr que el plano de la conducta sea condigno del plano ontológico. Al hombre se le puede exigir que su modo de autorrealizarse no deforme su modo sustancial de ser, su dignidad personal.

- **Hay un *derecho* general**, síntesis de todos los demás derechos de la persona: el de ser tratada cabalmente como persona no en razón de razones o motivos circunstanciales o particulares, sino en razón de la dignidad ontológica. El término que mejor expresa este derecho primario es el de *reconocimiento*, pero con contenido metafísico no simplemente jurídico positivo. Es la persona la fuente de derechos, no la sociedad.

(TA) Recordemos aquí que la noción de persona, tal como fue elaborada en el ámbito del derecho romano, es muy distinta de la de sujeto metafísico o supuesto. La noción jurídica de persona estaba ligada al *nombre* que se adquiere o se recibe después del nacimiento por parte de una estirpe que junto con otras constituye una sociedad y en virtud del cual el hombre queda *reconocido* y facultado con unas capacidades (roles) que puede desempeñar, es decir, queda constituido como "actor" —*prósopon*, personaje— en un "escenario" —la sociedad— de forma que puede representar o ejercer las funciones que le son propias en el ámbito de la sociedad. Así pues, en el terreno del derecho –el clásico y el actual– ser persona quiere decir *ser reconocido* por los demás en cuanto que constituyen una unidad social. El carácter de persona es, pues, conferido por el sistema jurídico y social.

Cuando la noción metafísica de persona como absoluto más allá de todo reconocimiento jurídico se proyecta sobre el ámbito del derecho comienza a surgir un derecho, llamado habitualmente *ius naturale*, que es el reconocimiento del valor ontológico de la persona humana y de unos derechos que le competen intrínsecamente, allende todo ordenamiento positivo. Desde esos derechos, se puede juzgar la legitimidad de cualquier sistema jurídico-positivo: se han invertido los términos, pues no es la persona la que recibe su dignidad del ordenamiento jurídico, sino que éste adquiere su legitimidad desde el respeto a la persona.



Sanciones: El derecho a ser reconocido siempre como persona no se opone a las sanciones que cada cual merezca por el mal uso efectivo de su libertad. Tales sanciones, aplicadas por la autoridad legítima, no ofenden, mientras no sean inhumanas —como la tortura—, a la dignidad ontológica de la persona. Ser sancionable es manifestación de la dignidad que se posee, pues los seres que no pueden recibir ningún tipo de sanción en sentido estricto son aquellos que no tienen la dignidad ontológica de la persona, un animal no es "sujeto sancionable".

CONCLUSIÓN

La persona tiene una dignidad absoluta que la convierte en portadora de unos derechos universales que le deben ser reconocidos por el mero hecho de ser persona; nadie se los otorga o concede, son suyos. Todo miembro de la especie humana, todo hombre, es persona, y por tanto sujeto de derechos y deberes. Los derechos humanos no se ganan en virtud de una capacidad especial o el ejercicio de unos méritos o facultades: aunque un ser humano no pueda ejercer una facultad –como la razón a causa de una enfermedad, pongamos por caso– no por eso pierde sus derechos. Los derechos humanos son innatos e inviolables.

El hombre es responsable de vivir con una dignidad moral conforme a su dignidad ontológica. La sociedad y los demás están obligados a reconocer y defender los derechos de todas y cada una de las personas. Los derechos humanos están graduados, así el derecho a la vida es anterior y fundamento de los derechos de libertades: si no se vive no se puede tener, p. e., derecho de libertad de expresión.

La naturaleza humana es el modo de ser común de las personas humanas y se descubre como un principio fijo de operaciones que hace que la persona esté esencialmente abierta a los demás (diferencia personalista), al ser en toda su riqueza (diferencia ontológica), a Dios como fundamento del ser y relación originaria de la que uno viene (diferencia teológica) y a sí mismo (reflexividad).

La persona (quién) posee, es dueña, de su naturaleza (qué), para llevarla a su pleno desarrollo con una creatividad ordenada conforme a su verdad. Gracias a nuestra naturaleza (qué), somos personas (quién) libres y abiertas. La naturaleza de las cosas y del resto de los seres vivos son cerradas en comparación con la apertura de la naturaleza humana.

La articulación entre persona y naturaleza queda recogida en la noción clásica de persona: sustancia individual (individuo subsistente irrepetible) de naturaleza racional (con un principio esencialmente abierto a la verdad y a los demás por ser intelectivo y amante).

Con estas nociones de naturaleza y persona se logra el equilibrio entre los extremos colectivista (importa la especie no el individuo) e individualista (importa el individuo no la comunidad). También se supera la dicotomía entre el naturalismo (el hombre estaría dominado por las leyes fijas de una naturaleza mal entendida, al final el hombre sería solo una parte de la naturaleza, como un animal sin más) y el culturalismo (la libertad domina la naturaleza a la que se opone y ve como mero material que explotar, olvidando su valor propio como creación).

Pensar al hombre como persona ha supuesto un ingente esfuerzo y un largo camino desde las intuiciones griegas (el ser humano entre ser un dios y ser un animal) que ha sido hecho posible gracias al horizonte personalista abierto por el cristianismo. En su desarrollo posterior ha ido expresando su potencial y enriqueciéndose, aunque también ha sufrido riesgos de deterioro en los horizontes moderno y postmoderno al convertir el pensamiento al hombre en un ser autorreferencial.

Ejercicios de autocomprobación

1. Lea las siguientes afirmaciones e indique si son verdaderas (V) o falsas (F):

1. La apertura del hombre hace posible moldearlo culturalmente..... V F
2. La apertura del hombre radica en carecer de un núcleo metafísico que la condicione..... V F
3. Todo en la persona es moldeable sin límite ni luz alguna..... V F
4. La interpersonalidad es un añadido a la persona..... V F
5. La diferencia ontológica muestra la superioridad de la persona sobre la naturaleza..... V F
6. La diferencia ontológica es el último nivel de explicación del hombre como persona..... V F
7. Afirmar a Dios como fundamento del hombre y del ser es superfluo y solo de fe..... V F
8. La noción de persona armoniza la grandeza y miseria que los griegos descubrieron en el hombre..... V F
9. Tener naturaleza racional significa solo poder razonar lógicamente..... V F
10. Tener naturaleza racional significa ser espiritual, relacional y trascendente..... V F

2. Lea las siguientes afirmaciones e indique si son verdaderas (V) o falsas (F):

1. Persona y naturaleza humana son nociones equivalentes..... V F
2. La naturaleza humana y la humanidad son más dignas que la persona individual..... V F
3. Persona es un término teológico sin relevancia filosófica..... V F
4. Dios es necesario para una fundamentación fuerte de la dignidad de la persona..... V F
5. La noción de persona se aplica solo a los seres humanos..... V F

6. Persona y dignidad son un pleonasmo intencionado para destacar el valor absoluto de cada hombre..... V F
7. El colectivismo sacrifica la dignidad personal..... V F
8. El individualismo sacrifica la dignidad personal..... V F
9. La persona posee su propio ser, es en sí..... V F
10. La persona, como es sustancia individual, posee su ser por sí misma desde siempre..... V F

3. Lea las siguientes afirmaciones e indique si son verdaderas (V) o falsas (F):

1. El yo psicológico es más profundo que el yo ontológico..... V F
2. El hombre vive en sociedad porque no le queda más remedio..... V F
3. La dignidad ontológica de la persona es otorgada por el estado..... V F
4. La dignidad ontológica personal es innata..... V F
5. La dignidad ontológica personal depende de la dignidad moral..... V F
6. Los derechos son otorgados por el estado..... V F
7. Los derechos son reconocidos por el estado..... V F
8. Los derechos son universales solo porque tenemos la misma naturaleza. V F
9. La naturaleza humana es fundamento de la dignidad personal..... V F
10. La naturaleza humana sola fundamenta por sí la dignidad personal..... V F

LECTURAS RECOMENDADAS:

Básica:

J. M. BURGOS, *Antropología breve,* 13-26 (c. 1, La persona).

De ampliación:

J. A. GARCÍA-CUADRADO, *Antropología filosófica*, 205-214 (c. 12 Persona, naturaleza y cultura, § 1-3).

C. VALVERDE, *Antropología filosófica*, 47-76 (c. 2, Los filósofos ante el hombre).

De investigación:

G. AMENGUAL, *La persona humana* (Madrid 2015).

J. ANTÚNEZ CID, "Corrientes de pensamiento y hombre contemporáneo. Reflexiones en torno a la dignidad de la persona en la sociedad", en *Puertas. Libro anual del ISEE* 15 (2013) 39-74.

J. M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana* (Madrid 2007).

R. PANIKER, *El concepto de Naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto* (Madrid 1946).

Desde la Iglesia:

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En búsqueda de una ética universal*, cap. 3: "Los fundamentos teóricos de la ley natural" (n. 60-80) disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_sp.html#LOS_FUNDAMENTOS_TEÓRICOS