

Familia y persona: una relación biunívoca y constitutiva

Family and Person: A One-on-One and Constitutive Relationship

TOMÁS MELENDO GRANADOS
Catedrático de Metafísica
Universidad de Málaga
tmelendo@uma.es

RESUMEN

No existe familia sin persona, pero tampoco persona sin familia. El origen radical de la familia se encuentra en el *exceso* de ser propio de toda persona; el de la familia *humana*, y precisamente en cuanto *humana*, queda reforzado por el carácter indigente de todo varón y mujer, que necesita de otros para alcanzar su plenitud personal. En toda familia se establecen relaciones estrictamente personales, es decir, presididas por el amor recíproco incondicional o, si se prefiere, incondicionado e incondicionable.

Palabras clave: persona, familia, acto personal de ser, amor, excedencia, indigencia

ABSTRACT

There is no family without the person, but neither is there a person without the family. The radical origin of the family lies in the *excess* of being proper to any person; that of the *human* family, and inasmuch as it is *human*, is reinforced by the needful characteristic of all males and females, who need each other in order to attain personal fulfillment. In all families, strictly personal relationships are established, which are directed by the unconditional reciprocal love, or rather, unconditional and un-condition-able love.

Keywords: person, family, personal being, love, excess, need

1. Planteamiento

1.1. *El sentido «débil» de la relación familia-persona*

Como trabajo inaugural de este número monográfico, y como resumen de las convicciones estrictamente personales¹ que lo enmarcan, me gustaría esbozar una idea que vengo exponiendo desde hace años, pero a la que nunca había consagrado un artículo completo.

Me propongo ahora retomar esos antiguos pensamientos y desplegar con algo más de amplitud y fundamento ontológico-teológico el hecho de que familia y persona se encuentran ligadas por un vínculo que, como apunto en el título, resulta bi-direccional y constitutivo: sin persona no hay familia, como suele admitirse, pero sin familia tampoco hay persona, que es lo que a menudo se olvida y pretendo refrescar y fundamentar, también por su particular relevancia en la sociedad contemporánea.

En efecto, con más frecuencia de la deseada, la férrea pertenencia entre familia y persona se debilita, traduciéndola más o menos como si, debido a nuestra endeblez o indigencia, entre los hombres la familia fuera necesaria para suplir los déficits que nos aquejan: bien porque todavía no hemos alcanzado la estatura psíquica y espiritual de individuos adultos; bien porque esa incoada y progresiva grandeza, por razones más o menos coyunturales, se ha visto impedida o mermada; bien porque, incluso en nuestra relativa integridad de seres maduros, carecemos de los recursos imprescindibles para crecer y perfeccionarnos sin ayuda de otros.

Como consecuencia, la institución familiar parecería concebida principal o exclusivamente para algunos de los miembros que la componen y, de cualquier modo, surgida de las limitaciones que a todos nos afectan.

En concreto, estaría pensada, sobre todo, para los más débiles o menesterosos: los niños, los enfermos, los disminuidos psíquicos, los ancianos... Por el contrario, quienes ostentan la plenitud de la condición personal —el padre de familia, tradicionalmente, y cada vez más también la madre— podrían prescindir de los lazos familiares y buscar el ámbito de su realización en otro terreno: el de las relaciones laborales fuera del hogar —los más de los casos—, el de los vínculos sociales o de amistad, el del prestigio o el éxito en cualquiera de las manifestaciones que hoy adopta.

¹ Y, por tanto, no vinculantes para ningún otro colaborador.

1.2. El auténtico sentido de ese nexos

La familia es vista entonces como refugio compensador de la precariedad humana, como remedio para la propia incapacidad, para la soledad, inseguridades, zozobras, insatisfacciones... Cosa que, aun siendo verdadera, dista mucho de adentrarse hasta el corazón del asunto. Y es que, según apuntaba, el nexos familia-persona compone una trabazón estrictamente ontológica, que deriva de la grandeza o excelencia del *ser* de la persona como tal y, según sugeriré, en cierto modo la precede o, más bien, le es del todo simultáneo.²

Con otras palabras: la familia se encuentra tan inexorablemente ligada a la índole personal que, sin ella, nunca puede existir Persona Plena... ni desarrollarse cabal y plenamente persona alguna.

Nunca. Ni entre sanos ni entre enfermos, ni entre embriones, fetos, neonatos, niños, adolescentes, adultos o ancianos, ni entre las personas creadas supuestamente más maduras ni, como sugieren las mayúsculas del párrafo precedente,³ dentro del propio Dios.

En el contexto en que se sitúa este escrito,⁴ la alusión a Dios no ha de considerarse una salida de tono. Pues para advertir en toda su hondura que la familia resulta por entero imprescindible para cualquier persona, con independencia de su rango ontológico y de su grado de desarrollo o plenitud, el camino más rápido consiste en

² La idea de la sobreabundancia y el exceso ha sido tratada por Ratzinger en más de una ocasión. Por ejemplo: «In den ethischen Aussagen des Neuen Testaments gibt es eine Spannung, die unüberbrückbar scheint: Zwischen Gnade und Ethos, zwischen totaler Vergebung und ebenso totalem Beanspruchtheit, zwischen gänzlichem Beschenktsein des Menschen, der alles nachgeworfen bekommt, weil er nichts leisten kann, und gleichzeitig völligem Sich-Schenken-Müssen bis hin zu der unerhörten Forderung: "Seid also vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Mt 5,48). Wenn man in dieser aufregenden Polarität dennoch nach einer verbindenden Mitte sucht, wird man vor allem in der paulinischen Theologie, aber auch in den drei ersten Evangelien immer wieder auf das Wort "Überfluss" (περισσὺμα) stoßen, in dem die Rede von der Gnade und diejenige vom Anspruch ineinander gebunden sind und ineinander übergehen» (RATZINGER, Joseph: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Bonn-Münster und Tübingen: Meinen Hören, 9 Aufl., 2007 (1 Aufl., Kösel-Verlag, 1968), S. 241-242; trad. cast.: *Introducción al Cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007, p. 215).

Más directamente relacionados con nuestro tema se encuentran las páginas que siguen al texto anterior, de las que transcribo el párrafo que considero más pertinente: «Der Verstand des bloß Rechnenden wird es ewig absurd finden müssen, dass für den Menschen Gott selbst aufgewendet werden soll. Nur der Liebende kann die Torheit einer Liebe begreifen, für die Verschwendung Gesetz, der Überfluss das allein Genügende ist. Und doch: Wenn es wahr ist, dass die Schöpfung vom Überfluss lebt; dass der Mensch jenes Wesen ist, für welches das Überflüssige das Notwendige ist (si el hombre es un ser para quien el exceso es necesario), wie kann es uns dann wundern, dass Offenbarung das Überflüssige und eben darin das Notwendige, das Göttliche, die Liebe ist, in der sich der Sinn des Weltalls erfüllt?» (RATZINGER, Joseph: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Bonn-Münster und Tübingen: Meinen Hören, 9 Aufl., 2007 (1 Aufl., Kösel-Verlag, 1968), S. 245-246; trad. cast.: *Introducción al Cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007, pp. 218-219).

³ Me refiero a «Persona Plena».

⁴ Aludo a la condición interdisciplinar de la Revista.

hacer una breve alusión —inevitabilmente modesta y espero que no ridícula— a la Familia Primigenia, a la Trinidad. Ya que es Ella el Modelo a cuya semejanza se configuran no solo las personas singulares creadas, sino también la familia humana.

En semejante sentido pueden entenderse las palabras de Guardini que aseguran que, siendo la Trinidad un estricto misterio, en Ella se encuentra el Paradigma de lo que denominamos persona. Con otras palabras: que la persona humana no constituye lo originario y claro, configurándose las Divinas como su misterioso desarrollo, sino que la Trinidad *es* lo personal en el sentido absoluto y las personas humanas su copia debilitada y desintegrada.⁵

No se trata, además, de una pretensión montada en el vacío. Es bien sabido que la noción de *persona* se desarrolló históricamente al hilo de las reflexiones con las que se intentaba penetrar —al menos mínimamente, para descubrir su carácter no contradictorio— en los dos dogmas centrales de la religión cristiana: el de la Trinidad, al que me vengo refiriendo, y el de la Encarnación.⁶

Por consiguiente, el intento de comprender la persona resultará más fecundo en la misma medida en que se rehaga o, al menos, se tenga en cuenta, el “camino histórico” del que surgió.⁷ Pero hay más: como en cualquier otra realidad, el metafísico penetra el conocimiento de la persona, lo pule y lo ahonda, en la medida

⁵ Cf. GUARDINI, Romano. *Mundo y persona*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000, p. 135. Transcribo las palabras del original: «Gottes Dreieinigkeit ist Geheimnis schlechthin. Wir haben keinen Versuch gemacht, sie abzuleiten; weder aus einer Dialektik des absoluten Lebens noch der absoluten Person. Wir haben nichts getan, als den unmittelbaren Äußerungen des neutestamentlichen Bewußtseins zu folgen. Und zwar kam es uns darauf an, zu zeigen, wo das Urbild dessen liegt, was wir menschliche Person nennen. Nicht so, daß die menschliche Person das Ursprüngliche und Deutliche wäre, die Personalität Gottes aber davon die geheimnisvoll-ungeheure Ausgestaltung bildete, sondern umgekehrt: die Weise, wie Gott Ich sagt, ist das Eigentliche und Grundlegende. Wenn es möglich wäre, den Schritt in den Glauben ganz rein zu vollziehen, dann würde die Antwort auf die Frage, was Personalität einfachhin sei, lauten: Gottes Dreieinigkeit. Diese wäre zwar nicht evident im Sinne der Verstehbarkeit, da sie schlechthinniges Geheimnis ist, aber vertraut im Sinne der Wirklichkeit, da ihr Geheimnis den Ausdruck ihrer seligen Absolutheit selbst bildet. Von dieser Personalität einfachhin sind die menschliche Person und ihre Ich-Du-Beziehung das abgeschwächte und auseinandergelegte Nachbild» (GUARDINI, Romano. *Welt und Person. Versuche zur christliche Lehre vom Menschen*. Würzburg: Werkbund-Verlag, 5 Aufl. 1962, S. 159-160; trad. cast. *Mundo y persona*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000, p. 135).

⁶ Cf., entre muchos otros, SARTORI, Luigi: *La persona nella storia della teologia*; en AA.VV.: *Persona e personalismo*. Padova: Fondazione Lanza, 1992, pp. 131-183.

⁷ Valga, por todos, el testimonio de Berti: «In generale nell'antichità, sia greca che romana, la persona indica l'individuo umano soggetto di diritti, in quanto cosciente e responsabile di se (*consciens et compos sui*); noi diciamo “capace di intendere e di volere”, Dante, più poeticamente, parlava di “intelletto ed amore”. Questo individuo riceve una straordinaria valorizzazione dal cristianesimo, che ne sottolinea la singolarità, cioè l'insostituibilità nell'economia della salvezza, come appare dalle parabole evangeliche sulla pecorella smarrita, sulla dracma, sul figliol prodigo, da affermazioni come “persino i capelli del vostro capo sono contati”, “i vostri nomi sono scritti nei cieli”, e dalla personalizzazione che Cristo compie della stessa verità, quando afferma, ad esempio, “Ego sum veritas”» (BERTI, Enrico: *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*; en AA.VV.: *Persona e personalismo*. Padova: Fondazione Lanza, 1992, p. 44).

en que recorre una y otra vez la senda que lo conduce desde la criatura, con la que comienza toda su experiencia, hacia su Fundamento último y radical, y desde Éste, de nuevo hacia las realidades que de Él dependen, que resultan así iluminadas con nuevo resplandor y permiten un renovado y más incisivo retorno al Fundamento, en un *crescendo* sin límite que más de una vez he calificado como *asintótico* y cuyo anagrama sería tal vez la espiral.⁸

Y esto es necesario en el ámbito de la teología filosófica o natural, donde la persona manifiesta su índole en cierto modo sagrada.⁹ Pero también en los dominios de la religión revelada, en la que me moveré en algunos momentos de mi exposición. Lo cual no sólo resulta legítimo para el filósofo, sino imprescindible si no quiere cerceñar arbitrariamente su propia condición y, con ella, la calidad de su pensamiento. Como explica Pieper:

Proceder “críticamente” no significa primariamente para el filósofo admitir solo lo que está absolutamente asegurado, sino poner cuidado en no escamotear nada.¹⁰

A lo que añade, por contraste con otros modos de conocer:

Ya en otra ocasión hemos dicho que ser “crítico” significa para el que filosofa: preocuparse de que no quede nada fuera de consideración [...]. Aquí me interesa más bien hacer que aparezca razonable el hecho de que quien reflexiona sobre el todo de la realidad, o sea, el que filosofa, ha de tener necesariamente una idea de la “perfección del conocimiento”, diferente de la que tienen las ciencias particulares, y que para él es perfecto el conocimiento cuando se pone a la

⁸ Explica Piana cómo la persona «ha il suo corrispondente assoluto in Dio, ma come, nello stesso tempo, questa corrispondenza può essere riconosciuta unicamente attraverso la trasgressione metaforica della persona umana. La persona è dunque un termine che metaforicamente conduce a Dio; ma Dio è in definitiva la condizione stessa di questa metafora. Questo significa che l'utilizzazione della metafora implica che l'uomo sia come tale metafora di Dio» (PIANA, Giannino: *Persona e società: Per una rifondazione etica della politica*; en AA.VV.: *Persona e personalismo*. Padova: Fondazione Lanza, 1992, p. 194).

⁹ Afirma Spaemann: «Seine theoretische Begründung findet der Gedanke der Menschenwürde und ihrer Unantastbarkeit allerdings nur in einer metaphysischen Ontologie, d. h. in einer Philosophie des Absoluten. Darum entzieht der Atheismus dem Gedanken der Menschenwürde definitiv seine Begründung und so die Möglichkeit theoretischer Selbstbehauptung in einer Zivilisation. Und nicht von ungefähr haben sowohl Nietzsche wie Marx Würde als ein erst Herzustellendes und nicht als ein zu Respektierendes bezeichnet.

Die Präsenz des Gedankens des Absoluten in einer Gesellschaft ist eine notwendige, nicht jedoch eine hinreichende Bedingung dafür, daß die Unbedingtheit der Würde auch jener Repräsentation des Absoluten zuerkannt wird, die Mensch heißt. Hierzu bedarf es weiterer Bedingungen und darunter der rechtlichen Kodifizierung. Eine wissenschaftliche Zivilisation bedarf — ihrer immanenten Selbstbedrohung wegen — dieser Kodifizierung mehr als jede andere» (SPAEMANN, Robert: *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*. München: R. Piper GmbH & Co. KG, 1987, S. 106; trad. cast.: *Lo natural y lo racional*. Madrid: Rialp, 1989, pp. 122-123).

¹⁰ «“Kritisch“ sein heißt für den Philosophierenden nicht primär: nur das absolut Sichere gelten lassen; sondern: darauf bedacht sein, nichts zu unterschlagen» (PIEPER, Josef: *Verteidigungsrede für die Philosophie*. München: Kösel-Verlag, 1966, S. 57; trad. cast.: *Defensa de la Filosofía*. Barcelona: Herder, 4ª ed., 1979, p. 58).

vista el todo de la realidad y aquello en lo que más se manifiesta este todo. Lo decisivo es la categoría de ser de lo que se pone a la vista, no el modo como se pone a la vista.¹¹

Y concluye haciendo ver que la característica *decisiva* de «la gran filosofía occidental» no consiste tan sólo en enderezar la energía interrogativa del conocimiento hacia el todo y hacia aquel Ser donde ese todo mejor se manifieste, como acaba de decir; sino en hacerlo de modo que no deje de considerar nada que pueda resultar significativo respecto a lo que pretende saber; y, además, sin preocuparse porque la respuesta sea torpe y fragmentaria «y, mucho menos, por el origen de la misma».¹²

No parece, pues, injustificado —sino al contrario— el intento de esclarecer nuestro conocimiento de la persona a la luz de los más altos misterios de la fe, aunque sin hacerlo depender *formalmente* de ellos.

¹¹ Doy el texto completo: «Es ist schon einmal davon die Rede gewesen, „kritisch“ sein besage für den Philosophierenden so viel wie: sich darum bekümmern, daß nur ja nicht etwas ausgelassen wird. Das Wirklichkeitsganze aber, auf das diese Sorge sich richtet, ist nicht identisch mit der durch Addition gewonnenen Summe, die nun alles und jedes enthält; sondern es ist das *Totum* gemeint, das gegliederte Gefüge der Welt, in der es Rangordnung gibt, höhere und geringere Seinsfülle und vor allem ein Höchstes, das zugleich der tiefste Grund und Ursprung ist, für alles Einzelne wie für das Ganze. Das ist, ich weiß, einstweilen eine bloße Behauptung, eine sehr kühne und sehr „ungeschützte“, die dringend der Verteidigung bedarf. Doch kann sie jetzt nicht weiter erörtert oder gar begründet werden. Es ist mir vielmehr darum zu tun, plausibel zu machen, wieso der, welcher das Wirklichkeitsganze bedenkt, der Philosophierende also, notwendigerweise eine gegenüber der Einzelwissenschaft verschiedene Vorstellung von „vollkommener Erkenntnis“ haben muß, und daß für ihn die Erkenntnis dann vollkommen ist, wenn das Ganze der Wirklichkeit und das, worin es sich am meisten darstellt, zu Gesicht kommt. Entscheidend ist der Seinsrang des Zu-Gesicht-Kommenden, nicht aber der *modus* des Zu-Gesicht-Kommens» (PIEPER, Josef: *Verteidigungsrede für die Philosophie*. München: Kösel-Verlag, 1966, S. 97; trad. cast.: *Defensa de la Filosofía*. Barcelona: Herder, 4ª ed., 1979, pp. 101-102).

¹² Una vez más, contextualizo: «Beiden Stellungnahmen, der von Jaspers wie der von Heidegger, ist die geradezu eifersüchtige Wachsamkeit gemeinsam, die sich darauf richtet, daß nur ja die formale Eigenart des philosophischen Aktes nicht angetastet werde und zu Schaden komme. Die methodische „Reinheit“ des Philosophierens scheint fast für wichtiger gehalten zu werden als die Antwort auf die philosophische Frage. Eben hierin liegt die entscheidende Differenz gegenüber der Haltung der großen abendländischen Philosophie. Man könnte beinahe sagen, Platon und Aristoteles hätten sich, in solchem Sinn, überhaupt nicht für „Philosophie“ interessiert, nicht jedenfalls für eine formal sauber abgegrenzte akademische Disziplin und schon gar nicht für die Abgrenzung selbst. Sie haben sich statt dessen mit einer die Aufmerksamkeit völlig aufzehrenden Frage-Energie dafür interessiert, vor die Augen zu bekommen und im Blick zu behalten, was das letzten Grundes sei: menschliche Tugend, Eros, das Wirkliche überhaupt. Um gar nichts anderes ist es ihnen zu tun als um eine Antwort auf diese Fragen—und sei die Antwort auch noch so ungeschützt und fragmentarisch; vor allem aber: komme sie woher auch immer!» (PIEPER, Josef: *Verteidigungsrede für die Philosophie*. München: Kösel-Verlag, 1966, S. 131-132; trad. cast.: *Defensa de la Filosofía*. Barcelona: Herder, 4ª ed., 1979, pp. 136-137).

2. Dios, Familia por excelencia

Dentro ya de tal contexto, un nuevo impulso hacia la respetuosa incursión en el abismo de la Trinidad lo compone la reiterada afirmación de Juan Pablo II de que, «en su más íntimo misterio», el Dios Uno y Trino «no es soledad, sino familia».¹³

Para quienes llevamos ya algunos años empeñados en una tarea más o menos fecunda de reflexión metafísica, no cabe indicio más determinante de que la familia se establece como auténtica institución *natural*, indefectiblemente ligada a la médula ontológica de la persona.

Nada más *natural* que lo que surge de modo inevitable de los principios configuradores de algo: de su núcleo ontológico más íntimo, propio y constituyente. Y como el acto de ser es el cimiento radical y primigenio, el fondo energético original del que dimana cuanto encontramos en un existente, lo natural acabará siendo, en última y definitiva instancia —más allá de la clásica y correcta, pero un tanto corta, referencia a la *physis* o *natura*—, lo que para cada uno se deriva del propio ser, ciertamente *mediado* por su respectiva esencia o naturaleza.¹⁴

En el seno de esta afirmación, la referencia a la Trinidad viene a decirnos: cuando el ser alcanza la categoría suficiente para constituir a su sujeto como *persona*, esta no puede permanecer aislada, sino que tiende irremediablemente a configurarse —o a ser-estar configurada, según ocurre en la Trinidad— como *familia*.

Dios, lo sabemos por la Revelación, no podía ser sino una Trinidad familiar: para el *Ipsum Esse subsistens* de los filósofos, *Ser* es —de hecho y de derecho— *Ser-Familia*. De resultas, la persona humana, hecha a imagen y semejanza de este Absoluto, muy difícilmente se cumplirá como persona si no surge, crece y muere en el seno de un hogar. La familia acompaña de manera necesaria e inmediata a la plena condición personal de la persona.

El alcance y los fundamentos de este aserto podrían asimismo vislumbrarse acudiendo a la verdad, también confirmada por el Magisterio, de que es persona aquel sujeto que, por su intrínseca superioridad entitativa, por el supremo vigor de su acto de ser, se encuentra naturalmente destinado al don, a la entrega amorosa de sí.

A los efectos, resulta justamente célebre el conocido texto de la *Gaudium et spes*:

¹³ JUAN PABLO II: *Homilía en Puebla*, 28-I-1979 (AAS, 71, 1979), 184.

¹⁴ No se trata de términos estrictamente sinónimos. Una visión sencilla de las semejanzas y diferencias entre naturaleza y esencia puede encontrarse en BASTI, Gianfranco. *Filosofía dell'uomo*. Bologna: ESD, 1995, pp. 9 y ss.

El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es *en la entrega sincera de sí mismo a los demás*.¹⁵

Desde el inicio mismo de su ministerio como Cabeza de la Iglesia, Juan Pablo II recurrió una y otra vez a esta idea básica. En la Encíclica *Dominum et vivificantem*, por ejemplo, tras recordar la afirmación que acabo de transcribir, sostenía:

Puede decirse que en estas palabras de la Constitución pastoral del Concilio se compendia toda la antropología cristiana: la teoría y la praxis, fundada en el Evangelio.¹⁶

Tanto o más conocido es el comentario que recoge la *Mulieris dignitatem*. Una glosa particularmente relevante para nuestro propósito, por cuanto hace residir la razón primordial de la índole de don de toda persona en la misma naturaleza del Dios Tri-Personal:

El modelo de esta interpretación de la persona es Dios mismo como Trinidad, como comunión de Personas. Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de este Dios quiere decir también que *el hombre está llamado a existir "para" los demás, a convertirse en un don*.¹⁷

Desde el punto de vista de la fe, la cuestión resulta relativamente clara. Existe una íntima correlación entre la índole personal y la condición de dádiva, de realidad destinada a darse, así como a acoger libremente a quien a ella se entrega. El metafísico solo puede añadir a esto un intento de explicación, aun a costa de disminuir, de forma casi inexorable, el alcance y la profundidad del mensaje.

2.1. La persona como «excedencia»

En efecto, tal como afirma Berti, la mejor filosofía clásica enseña que la persona es *lo más perfecto* que existe en la naturaleza (*perfectissimum in tota natura*);¹⁸ que solo las realidades más nobles, las de más talla, merecen ese calificativo; y que les corresponde precisamente a causa de su superioridad entitativa. Y después de algunas otras consideraciones, concluye: justo por su eminente grandeza, esa excelencia en cierto modo se desborda, rebosa fuera de sí; por consiguiente, lo que caracteriza a la persona en cuanto persona es el don, la fecundidad, la entrega.

¹⁵ «... plene seipsum inveniri non posse nisi per sincerum sui ipsius donum» (*Gaudium et spes*, núm. 24).

¹⁶ JUAN PABLO II: *Dominum et vivificantem*, núm. 59.

¹⁷ *Ib.* *Mulieris dignitatem*, nn. 481-482.

¹⁸ «Colui che ha tratto alla luce nel modo più completo tutte le potenzialità implicite nella classica definizione boeziana della persona, è indubbiamente san Tommaso d'Aquino. Questi anzitutto l'ha ripresa, sottolineandone l'altezza del significato, ma anche introducendovi una significativa precisazione: "persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura" (*S. Th.*, I, q. 29, a. 3); oppure: "modus existendi quem importat persona est dignissimum, ut scilicet aliquid per se existens" (*De pot.*, q. 9, a.4)» (BERTI, ENRICO: *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*; en AA.VV.: *Persona e personalismo*. Padova: Fondazione Lanza, 1992, p. 49).

Quizá resulte más inteligible mediante una comparación:

a) Las realidades infrapersonales —un animal, una planta— gozan de tan poca entidad, son «tan poca cosa», que toda su actividad han de encaminarla a mantenerse en el ser, a asegurar la tenue realidad que las constituye como fragmento o eslabón de su especie. De ahí la importancia capital, decisiva entre ellas, de lo que hoy conocemos como principio o instinto de conservación (individual y específico), que las refiere inevitablemente a sí o a su especie en cuanto suya.

b) Por el contrario, la persona —también la humana— posee una sublime consistencia entitativa. En su núcleo, es siempre espiritual: recibe en sí y por sí, y no en la materia, el propio acto de ser.¹⁹ Esto quiere decir que su principio constitutivo más íntimo, su *actus essendi*, al no encontrarse intrínseca y definitivamente disminuido por la materia, conserva de manera supereminente, junto con su extremada riqueza y virtual perfección,²⁰ la efusividad que por naturaleza le corresponde: puesto que todo acto, en la exacta proporción en que lo es, tiende a comunicarse, el «acto personal de ser»,²¹ acto en la acepción más plena, no solo resulta «activo de suyo»,²² sino intrínsecamente expansivo, que viene a ser lo mismo: cuando el ser alcanza cierta cota (la propia de la persona), asegurado ya en sí, se «vuelve» naturalmente hacia afuera.²³

¹⁹ En relación a este extremo, Cf. MELENDO, Tomás: “Metafísica de la dignidad humana”; en *Anuario Filosófico*, 1994 (27/1), 25 ss.

²⁰ Es oportuno recordar, una vez más, el capital texto de Tomás de Aquino: «Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, Deus tamen qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas.

Omnis autem nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat» (TOMÁS DE AQUINO: C. G. I, c. 27, nn. 259-260).

²¹ La formulación es de Cardona: «Todo eso deriva también de lo que he llamado “acto personal de ser”, con una expresión que no me consta que nadie hubiese utilizado antes, pero que entiendo perfectamente armónica —si no en recíproca y necesaria pertenencia— con la noción propia de acto de ser, tal como Tomás de Aquino la formuló, y con su consiguiente noción de persona» (CARDONA, Carlos: *Olvido y memoria del ser*. Pamplona: EUNSA, 1997, p. 318).

²² CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA, 1987, p. 30 y *passim*. La índole activa del *actus essendi* repesanta, desde el punto de vista de los fundamentos, la verdad primordial de este escrito.

²³ Vienen muy a cuento las palabras de Brock: «What is more, the thesis that every agent acts for its own good, or in the maintenance and promotion of its own form, also shows that the principle of finality does not always mean that an agent acts to get some good, of acts out of need. Rather, to the very extent that it is an agent, it already possesses the good on account of which it acts. Indeed, if the end for which an agent acts is precisely a share in its own form, then every agent acts for its own good; and its first inclination toward this good is not expressed in its outward action at all, but in its own remaining what it is, its persisting. To say that when it acts, it acts for its own

Conclusión, también de enormes consecuencias para la vida cotidiana: la persona demuestra y confirma su preeminencia en el ser, su mayor rango ontológico, en que puede y debe desatenderse, olvidarse de sí misma, para volcar toda su energía en la afirmación de aquellos que la rodean. Porque *es* mucho, porque su acto de ser no se encuentra disminuido por la materia, no necesita ya ocuparse de sí, puede (y debe, repito) ponerse libremente entre paréntesis, des-considerarse, y atender al perfeccionamiento de los otros.²⁴ Solo entonces, al asumir voluntariamente el impulso más radical que reside en ella²⁵ se cumple como persona y, como consecuencia, es feliz o dichosa.

2.2. La efusividad suma

Frente a lo que en ocasiones se opina y de acuerdo con lo que antes sugerí, esta especie de ley fundamentalísima acrecienta su verdad en la medida en que se refiere a personas más perfectas; y, según apuntaba Juan Pablo II, adquiere un vigor y una vigencia absolutas cuando, en el cenit de todo lo existente, se trata del mismo Dios. En Él, no es que cada Persona se encuentre *llamada* al Don, sino que más bien *es ya* —(desde) *siempre*, (durante) *siempre* y (para) *siempre*, si cupiera la paupérrima expresión— Dáviva, Entrega, Afirmación de las otras dos Personas, y, por eso, Relación *hacia* Ellas.²⁶

good means that it acts to give, to promote the good that it already enjoys. Power is wealth, not penury. If an agent only acts, only gives or provides, in order to receive, then it is an imperfect, not fully formed agent. It is once the agent receives what it needs and is made perfect, is fully formed, that it is able to act to the highest degree, to give of itself most unrestrictedly» (Brock, Stephen L.: *Action and conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*. Edinburg: T&T Clark, 1998, pp. 118-119; trad. cast.: *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*. Barcelona: Herder, 2000, pp. 150-151).

²⁴ «Der Mensch ist das Wesen, das sich selbst zurücknehmen, sich relativieren kann. Er kann, wie es in der christlichen Sprache heißt, „sich selbst sterben“ [...]. Eben in dieser Relativierung des eigenen endlichen Ich, der eigenen Begierden, Interessen und Absichten erweitert sich die Person und wird ein Absolutes. Sie wird inkomensurabel. Sie kann sich selbst in den Dienst einer ihr zunächst fremden Sache stellen bis hin zum Selbstopfer» (SPAEMANN, Robert: *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*. München: R. Piper GmbH & Co. KG, 1987, S. 90; trad. cast.: *Lo natural y lo racional*. Madrid: Rialp, 1989, p. 104).

²⁵ «L'amour est d'une certaine manière naturel à l'homme, celui-ci a été créé pour aimer, et porte une aspiration profonde à se donner. [Y en nota] Même si on en a rarement conscience, le besoin le plus profonde de l'homme est sans doute celui de se donner» (PHILIPPE, Jacques: *La liberté intérieure*. Burtin, Nouan-le-Fuzelier: Ed. des Béatitudes, 7^e éd., 2002, p. 118 y nota 16; trad. cast.: *La libertad interior*. Madrid: Rialp, 3^a ed., 2004, p. 122 y nota 15).

²⁶ En este sentido, resultan muy certeras las siguientes palabras: «Y ya que nos sirve de imagen la vida trinitaria, habría que decir que las personas en Dios, con ser distintas, consisten en existir las unas para las otras. Cada persona encuentra, por así decir, en las otras dos el sentido y la finalidad de su existencia. Las relaciones en Dios son realidades subsistentes misteriosísimas que hacen de su vida tripersonal una comunidad perfectísima, en la que cada persona encuentra su ser y su existencia en las otras, al entregarse a ellas» (DELICADO BAEZA, José: "El matrimonio en el misterio de Cristo", AA.VV.: *Cuestiones Fundamentales sobre Matrimonio y Familia. II Simposio Internacional de Teología*. Pamplona: EUNSA, 1980, 98-99).

Semejante observación permite calibrar adecuadamente el alcance de la pertenencia mutua de la persona y la familia. Hace posible entender por qué y con qué fundamento allí donde existe una Realidad Personal plena, que encarna de manera acabada la condición de Persona al configurarse como infinito Ser subsistente, tienen por fuerza lugar las Relaciones que la establecen como Familia. Y, por ende, como intento mostrar, que, considerando a fondo la cuestión, la familia no solo es necesaria para que la persona se perfeccione, para que acrezca su condición personal, sino que resulta imprescindible, más bien y antes, para que la persona *sea*, en cuanto persona: para que encarne su propio *ser* personal.

Desde esta perspectiva fundamental, la existencia de la familia no proviene de carencia alguna: es correlativa, simple y llanamente, a la existencia de la persona *como tal*.

Y, así, en el seno de la Trinidad, el Padre, absoluta plenitud de Ser al que desde ningún punto de vista cabe considerar indigente, no sería Persona sin el Hijo. ¿Por qué? Porque no podría encarnar su esencial y constitutiva «efusividad» —su condición de Don, de Persona—, sin un correlato, también personal, capaz de recibir íntegramente la propia Dádiva.

Explicándolo, en lo que se me alcanza. Como sostiene Aristóteles y repiten sus seguidores latinos, *actio est in passo*, la acción «está» en el paciente o acaba de cumplirse o ser en él.²⁷ acudiendo a un ejemplo un tanto drástico, no puede decirse que

De todos modos, no se trata de una consideración original, tampoco en Tomás de Aquino. Algo muy semejante encontramos, por ejemplo, en el *De Trinitate*, de RICARDO DE SAN VÍCTOR, VIII, 10. Según explica Álvarez Lacruz: «Ricardo de san Víctor († 1173) desarrolló una teología trinitaria centrada en su concepción de la persona y del amor, particularmente en el axioma de que la alteridad es imprescindible para que exista verdadero amor: *Ecce tria sunt ergo amans et quod amatur et amor* —son tres “el que ama”, “lo amado” y “el amor”—. Para él, la perfección del amor presupone la alteridad de personas antes que la unidad. En Dios, que es el amor perfecto, la Persona que se da totalmente es el Padre —Amor originario—, y la Persona que acoge toda su perfección es el Hijo —Amor engendrado—. Entre las criaturas humanas, esta realidad divina se refleja en la mutua entrega y acogida que vincula a los amigos. Pero, además de la alteridad dual, el “amor común” exige una tercera persona, alguien que sea objeto de amor común. La concordia perfecta entre los que se aman requiere que “amen juntos” a un tercero, a un *condilectus* o amado común. En Dios, el *Condilectus*, es la tercera Persona, el Espíritu Santo —Amor que procede del Padre y del Hijo—. En las relaciones humanas “el tercero” es el “amigo común”, o los hijos, en el caso de los que se aman en la relación sponsal. Ricardo primó en su concepción del amor la alteridad sobre la unidad, la “salida de sí” —el éxtasis— sobre la “integridad propia” —el stasis—, la persona singular sobre la naturaleza común» (ÁLVAREZ LACRUZ: *El amor: de Platón a hoy*. Madrid: Palabra, 2006, pp. 86-87).

²⁷ «En cuanto a la dificultad planteada, es manifiesto que el movimiento está en lo movable; pues el movimiento es la actualidad de lo movable por la actuación de lo que tiene capacidad de mover; y la actualidad de lo que tiene capacidad de mover no es distinta de la actualidad de lo movable, pues el movimiento tiene que ser la actualidad de ambos [...]. No es absurdo, sin embargo, que la actualidad de una cosa esté en otra, pues el enseñar es la actividad de alguien que puede enseñar, que se ejercita sobre otro y no está separada, ya que es la actividad de uno sobre otro. Nada impide, por lo demás, que haya una misma actualidad para dos cosas, no en el sentido de que su ser sea el mismo, sino en el sentido de que lo potencial está referido a lo que está en actualidad. Tampoco es necesario que el que enseñe sea el que aprende; y aunque actuar y padecer fueran una misma cosa no lo serían en el sentido

alguien mate a otra persona, por más que lo intente y dispare a bocajarro sobre ella, si el «paciente» no llega a morir. Del mismo modo, y en sentido estricto, ningún profesor, por más brillante que fuere, puede *enseñar* nada si no existe al menos un alumno que aprenda algo gracias a sus explicaciones.

En semejante sentido, nada puede entregarse si no existe algo capaz de recibirlo y lo recibe de hecho. Y, en el caso de las personas, ese algo es por fuerza un «alguien», otra persona. Por dos motivos:

a) Antes que nada, porque ninguna realidad inferior es susceptible de albergar la grandeza de una persona.

b) Además, porque si hablamos de verdadera *entrega*, la «pasión» correspondiente, por decirlo de un modo sin duda impropio, «se torna activa»; en términos estrictos una persona no «es recibida» por otra sino en cuanto que esta segunda, con un *acto* eminente de libertad (el acto más activamente activo), la acoge o acepta.

Habría, pues, que reflexionar más, y tal vez que corregir, la concepción de los dos integrantes de una relación amorosa como «activo» y «pasivo». Una vez que se advierte lo que acabo de insinuar, la acogida del otro manifiesta una suprema actividad, como también —salvando las distancias— cualquier acto de libertad por el que se acepta gozosamente incluso aquello que, por otro lado, no podría evitarse.²⁸

de que la definición de su esencia sea la misma [...]. Porque las cosas que son de algún modo idénticas no lo son en todo lo que les pertenece, sino sólo si su esencia es idéntica» (ARISTÓTELES, *Física* III, cap. 3, 202a13 - b29; Cf. también *De anima* II, cap. 3, 414a11; cap. 2, 425b25 - 426a4). El paso esencial de la *Física* sería el que sigue: «Καὶ τὸ ἀπορούμενον δὲ φανερόν, ὅτι ἐστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινήτῳ ἐντελέχεια γὰρ ἔστι τούτου καὶ ὑπὸ τοῦ κινήτικου. καὶ ἡ τοῦ κινήτικου δὲ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστίν· δεῖ μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέθειαν ἀμφοῖν [...] Ἡ οὔτε τὸ τὴν ἄλλου ἐνέργειαν ἐν ἑτέρῳ εἶναι ἀτοπον (ἔστι γὰρ ἡ διδασκαλία ἐνέργεια τοῦ διδασκαλικοῦ, ἐν τινὶ μέντοι, καὶ οὐκ ἀποτετμημένη ἀλλὰ τοῦδε ἐν τῷδὲ). οὔτε μίαν δυοῖν τὴν αὐτὴν εἶναι κωλύει. μὴ ὡς τὸ εἶναι τὸ αὐτὸ ἀλλ' ὡς ὑπάρχει τὸ δυνάμει ὄν πρὸς τὸ ἐνεργεῖν. οὐτ' ἀνάγκη τὸν διδάσκοντα μανθάνειν. οὐδ' εἰ τὸ μοιεῖν καὶ πάσχειν τὸ αὐτὸ ἐστίν, μὴ μέντοι ὡς τὸν λόγον εἶναι ἓνα τὸν <τὸ> τί ἦν εἶναι λέγοντα: [...] οὐ γὰρ ταυτὰ πάντα ὑπάρχει τοῖς ὁπωσοῦν τοῖς αὐτοῖς, ἀλλὰ μόνον οἷς τὸ εἶναι τὸ αὐτὸ» (ARISTÓTELES: *Física* III, cap. 3, 202a13 - b29).

Así lo comenta Brock: «In at least some actions, the agent is one thing, and that of which it is the agent, e.g. a change, belongs to something else. This fact forced Aristotle through a series of reflections on the relation between agent, patient and change, until he arrived at the remarkable formulation 'the actuality of the agent (*qua* agent) is in the patient'. This means that that relative to which the agent is called an agent, namely its action, comes to completion. It terminates, not in the agent itself (again, *qua* agent), but in the patient. It is the patient that is changed. The change is called a change insofar as attention is focused simply on its character of bridging the contrary terms and does not constitute its beginning and its end. It is called a passion insofar as it is seen as received by the patient from an agent. The same change is called an action, insofar as it is seen as initiated by the agent in the patient. Thus the action of the agent, that of which it is called the agent, does not terminate or come to completion in the agent at all, but in the patient. Only if the agent is also the patient is it the subject in which its action terminates» (BROCK, Stephen L.: *Action and conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*. Edinburg: T&T Clark, 1998, p. 53; trad. cast.: *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*. Barcelona: Herder, 2000, p. 74).

²⁸ «L'acte le plus haut et le plus fécond de la liberté humaine réside davantage dans l'accueil que dans la domination. L'homme manifeste la grandeur de sa liberté quand il transforme la réalité, mais plus encore quand il l'accueille avec confiance telle qu'elle lui est donnée jour après jour» (PHILIPPE, Jacques, *La liberté intérieure*.

2.3. La receptividad-activa o libre aceptación

De ahí que Tomás de Aquino, en algunas ocasiones, distinga entre recibir y aceptar o acoger, y aplique esta diferencia a lo que sucede a cualquier criatura, por una parte, y, por otra, al Hijo en el seno de la Santísima Trinidad.

Las criaturas *reciben* el acto de ser en la *potentia essendi* co-creada junto con él, y semejante ser resulta por fuerza disminuido o rebajado según la medida de la esencia. El Hijo, por el contrario, y estamos en uno de los puntos-clave del Misterio, acepta *libérrimamente* el Ser que el Padre le otorga: un Ser que, así *acogido*, en nada disminuye su plenitud.

Se «entiende» (¿?) entonces que el Hijo posea la misma categoría ontológica que el Padre: el mismo Ser, sin merma alguna, aunque el Padre lo Sea como entregándolo (como Quien lo da) y el Hijo como acogéndolo (como Quien acepta libremente todo lo que Es). Y que en su constitución intervenga, por parte de las dos Personas, un eminente acto de libertad, de amor. El Hijo *es* por la libérrima y amorosa aceptación del Ser que el Padre, también con plena libertad, le ofrece. La distinción necesidad-libertad queda superada en el seno de la Trinidad, aunque, si se me permite la expresión, *hacia el lado* de la Libertad, hacia la Cumbre: compone la Libertad Suma, Perfecta.

Lo cual resulta lejanísima y muy imperfectamente imitado en el caso de las personas creadas, en las que —como ya insinué— el aceptar auténtico ostenta también carácter activo o, si se prefiere eliminar la oposición a que vengo aludiendo, se muestra como *perfección*.

2.4. La plenitud del Amor

Con las oportunas adaptaciones, algo similar habría que decir del Padre y del Hijo respecto al Espíritu Santo. Aunque aquí debería añadirse la jugosa afirmación de Tomás de Aquino, situada en las antípodas del intelectualismo frío y aséptico que a menudo se le atribuye: tomando como base la correspondiente verdad de fe revelada, Santo Tomás afirma que Dios por fuerza ha de ser Trino porque con solo dos Personas, incluso divinas, no se realizarían en plenitud las delicias del amor.²⁹

Burtin, Nouan-le-Fuzelier: Ed. des Béatitudes, 7^e éd., 2002, p. 26; trad. cast.: *La libertad interior*. Madrid: Rialp, 3^a ed., 2004, p. 30).

²⁹ «Praeterea, cum bonum sit communicivum sui, perfectio divinae bonitatis requirit quod Deus summe sua communicet. Si autem esset tantum una persona in divinis, non summe communicaret suam bonitatem: creaturis enim non summe se communicat; si vero essent solum duae personae, non communicarentur perfecte deliciae

Ciertamente, como sostienen entre muchos otros Agustín de Hipona y el propio Tomás de Aquino, en el interior de la Trinidad el amor se encuentra operante desde el Principio, desde la generación del Verbo por el Padre, aunque esta se explique formalmente como Concepción (amorosa) del Entendimiento. Pero es sólo el Espíritu Santo quien se configura, de manera propia y acabada, como Amor subsistente o consubstancial, como Don cabal y pleno.³⁰ Es decir, como Conjunción Subsistente de la Dádiva y Aceptación libérrimas, nuevamente fecundas, y no sólo de Una u Otra: es decir, de sólo la Entrega o sólo la libre Acogida.

Por eso es «necesaria» la Tercera Persona.

2.5. *Addenda*

La cuestión resulta relativamente clara. Del amor, también del humano, nada se entiende desde la perspectiva egotista del yo. Se torna luminoso, por el contrario, cuando empieza a conjugarse en términos de tú. Pero no alcanza su dimensión más cumplida, su coronamiento terminal, hasta que introduce en su órbita las exigencias gozosas de un tercero: cuando se modula por referencia al él.³¹

Lo había advertido Miguel Hernández, con extremada intuición poética, al escribir en el frontispicio de la más famosa de sus elegías: «En Orihuela, su pueblo y el mío, se me ha muerto como del rayo Ramón Sijé, *con* quien tanto quería».³² Y, en efecto, querer *juntamente con* la persona amada, en un excelso amor de amistad que engloba y trasciende el cariño mutuo, constituye la forma privilegiadamente suprema de quererse dos personas, la plenitud y el cumplimiento *libérrimos* del amor.³³

mutuae caritatis. Oportet ergo esse secundam personam, cui perfecte communicetur divina bonitas, et tertiam cui perfecte communicentur divinae caritatis deliciae» (TOMÁS DE AQUINO: *De Potentia*, q. 9, a. 9 sc 3).

³⁰ Cf. CARDONA, Carlos: "El amor a la verdad y la verdad del amor", en *Servicio de documentación Montalegre*, 281, año VII, 3ª época, semana del 12 al 18 de febrero de 1990, 1-8.

³¹ Por eso el matrimonio suele ser fecundo, la amistad busca ampliar el ámbito de sus componentes, el amor del hombre a Dios no es pleno si no redunda en beneficio de otros...

³² HERNÁNDEZ, Miguel: «Elegía»; en *El rayo que no cesa*; en *Obra Completa, I. Poesía*. Madrid: Espasa Calpe, 1992, p. 509.

³³ Así lo explica Lewis: «To the Ancients, Friendship seemed the happiest and most fully human of all loves; the crown of life and the school of virtue. The modern world, in comparison, ignores it [...]. Friendship is—in a sense not at all derogatory to it—the least *natural* of loves; the least instinctive, organic, biological, gregarious and necessary [...]. Hence (if you will not misunderstand me) the exquisite arbitrariness and irresponsibility of this love. I have no duty to be anyone's Friend and no man in the world has a duty to be mine. No claims, no shadow of necessity. Friendship is unnecessary, like philosophy, like art, like the universe itself (for God did not need to create). It has no survival value; rather it is one of those things which give value to survival [...]. This love, free from instinct, free from all duties but those which love has freely assumed, almost wholly free from jealousy, and free without qualification from the need to be needed, is eminently spiritual» (LEWIS, Clive Staples: *The Four Loves*. Geoffrey Bles Ltd, 1960, 26th reimp., William Collins Sons & Co. Ltd., Glasgow, 1985, pp. 55, 56, 67, 72; trad. cast.: *Los cuatro amores*. Madrid: Rialp, 9ª ed., 2002, pp. 69, 70, 82-83, 89).

Apogeo que se eleva a alturas insospechadas cuando lo conjuntamente querido es lo más digno de ser amado: otra u otras personas.

Pues bien, en el interior de la Trinidad, donde todo es personal, ese amor conducido a perfección no puede sino ser subsistente. La expresión cumplida del amor del Padre *al* Hijo, y viceversa, es el Amor personal *con* que los Dos se quieren indisolublemente *en* el Espíritu Santo, queriendo también *a* Este. Sólo en ese querer conjunto hacia Otro conquista su acabamiento el Amor divino. De ahí que la Familia Primi-genia haya de instaurarse como Trinidad.

2.6. Y conclusión

Para concluir y sintetizar estas disquisiciones sobre la génesis Primordial de la Familia, habría que decir: sin donación, sin dádiva, no hay persona; a su vez, no hay donación posible sin aceptación: nadie puede *darse* si no es libremente *aceptado* por otro. A lo que debería agregarse que, en virtud de la *simetría asimétrica* que rige las actividades más estrictamente metafísicas, la realidad que acoge tiene que estar a la altura ontológica de la que se entrega: en nuestro supuesto, también Ella ha de ser Persona,³⁴ y del mismo o superior rango que la que se entrega. No es posible, por ende, una Persona aislada, pues no podría realizar la Donación en que Ella misma consiste; y esa Donación-Acogida no es plena hasta que revierte —por así decir— en beneficio de un Tercero, en quien se cumple definitivamente el Amor.³⁵

De esta sumaria y balbuciente consideración de la Vida intratrinitaria —a cuya semejanza, aunque a distancia infinita, se constituye la familia humana—³⁶ podemos colegir que, considerada en sí misma, en cuanto donación-recepción recíproca, la comunicación amorosa que define esencialmente a la familia es consecuencia y

³⁴ «La estructura misma del don como realidad —escribe Rafael Caldera— exige un *destinatario personal*, alguien a quien pueda hacerse el don: es decir, de la misma manera que el don como acto, como donación, exige un sujeto personal, capaz —en sentido estricto— de tener y de dar y, sobre todo, de ser dueño de sí y de darse en la efusión de amor; asimismo requiere de un sujeto personal que lo reciba, esto es, que sea capaz de recibirlo y que de hecho lo acepte, que quiera recibirlo» (CALDERA, Rafael Tomás: “El don de sí”, *Servicio de documentación Montalegre*, 276, año VII, 3ª época, semana del 8 al 14 de enero de 1990, 3).

³⁵ Tal vez sea este el momento de transcribir íntegra la cita de Juan Pablo II con la que abríamos las presentes disquisiciones: «Se ha dicho, en forma bella y profunda, que nuestro Dios en su misterio más íntimo, no es una soledad, sino una familia, puesto que lleva en sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor. Este amor, en la Familia Divina, es el Espíritu Santo» (JUAN PABLO II: “Homilía en el patio del Seminario Palafoxiano de Puebla”, 28-I-1979, *Juan Pablo II a las familias*. Pamplona: EUNSA, 5ª ed., 1982, núm. 38).

³⁶ Cf., por ejemplo, las pertinentes consideraciones de Angelo SCOLA en *Identidad y diferencia*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1989, 94-95 y *passim*. Se nos dice allí, entre otras cosas: «En efecto, la fecundidad de la sexualidad humana se liga, en virtud de la *imago*, misteriosa pero no casualmente, a la fecundidad misma de la vida trinitaria, de manera que a la Trinidad con mayúscula viene a corresponder, aunque sea dentro de una abismal desemejanza, una trinidad con minúscula» (p. 94).

requisito ineludible de la estricta índole personal: *sin familia no hay persona*. Además, quiero repetir que cuanto más perfecta es la Persona, más requiere de la Familia, precisamente para encarnar su condición de Dádiva, para darse plenamente, sin reservas.

Lo cual, como también sugerí, resulta en extremo revelador en el caso de la familia humana: pues, frente a lo que a menudo se afirma, sus miembros tienen mayor necesidad de ella en la exacta proporción en que van madurando, en que aumentan su categoría y, con tal incremento, crece asimismo la tensión-obligación de darse.

3. La familia participada

Con la pobreza del entendimiento y de las palabras humanas, y con clara conciencia de lo casi inútil del propósito, he intentado indagar en lo que sucede en Dios, analogado principal de cualquier otra familia. Los hombres son analogados secundarios de la realidad familiar. Consiguientemente, en su ámbito, la situación resulta en parte igual y en parte distinta. Si consideramos el asunto desde la más radical perspectiva posible, la necesidad de la familia se enraíza en la condición personal humana por dos títulos diversos, aunque complementarios:

a) Ante todo, la excedencia, que acerca la persona humana a las Divinas y representa la razón primordial.

b) Y, derivadamente, la indigencia, que la sitúa a una distancia infinita respecto a Ellas.

Y ambas —sobreabundancia y precariedad— en relación al amor, que es lo que define a la persona como persona.

3.1. Familia humana y excedencia

Por lo que se refiere a la excedencia, conviene dejar muy claro que también entre nosotros, y en virtud de la superioridad entitativa a que antes me referí, la persona se configura primordialmente como una realidad llamada a la entrega: a la donación total, absoluta. Sin semejante ofrenda de sí, ningún ser humano puede lograr el cumplimiento, la plenitud que le compete como persona ni, por consiguiente, la felicidad concebida ahora como dicha.

De ahí, desde la óptica que pretendo subrayar, la conveniencia del matrimonio, que es el camino *más habitual* donde los adultos pueden darse por entero, en cuerpo y alma. Donde actualizan, por tanto, su vocación a la dádiva cumplida, al don ínte-

gro en el que obtienen su apogeo como personas, según la famosísima expresión de la *Gaudium et spes* que antes recordé, y que tantas veces ha reiterado Juan Pablo II, como también advertí.

Y este, el de hacer posible la entrega, es el sentido fundamental en que, ya no solo para los esposos, sino para todos sus miembros, la familia humana iniciada con la boda resulta imprescindible: pues en ella encuentran cuantos la componen el ámbito adecuado en el que pueden, en verdad, darse.

¿Por qué? Porque su simple condición personal —lo que son, y no tanto lo que saben, lo que hacen o lo que tienen— compone un título suficiente para ser gozosa y libremente acogidos. Según afirma Juan Pablo II:

¿Quién puede dejar de pedir a la familia humana que sea una auténtica familia, una auténtica comunidad donde se ama permanentemente al hombre, donde se ama siempre a cada uno por el solo motivo de que es un hombre, esa cosa única, irrepetible, que es una persona?³⁷

3.1.1. El hijo, don radical

Así ha de suceder, pongo por caso, y de una manera que nunca podría enco-miarse en exceso, desde el mismísimo momento de la concepción. No olvidemos que cualquier hijo —por su misma índole personal— debe tener *desde siempre* razón de don, de obsequio, de regalo. Y, en efecto, su propio ser, el que se le otorga con el alma espiritual, es el don primigenio que Dios hace *al propio niño* en el momento preciso en que es concebido, elevando la materia que aportan los padres a la sublime categoría de persona. Y esa misma persona se configura, a la par, como el don extraordinario que Dios ofrece *a los esposos*: como regalo al regalo —mutua entrega amorosa y gratuita— que éstos se otorgan en el momento de la relación fecunda.

Los cónyuges se obsequian recíproca y amorosamente, en cada acto de unión íntima, en cuerpo y alma. Y Dios, que siempre premia esa entrega con un aumento de gracia y de afecto recíproco, lo hace también en ocasiones con lo máximo que podría ofrendarles en los dominios de la naturaleza (asumible por la gracia): una nueva realidad humana, creada a imagen y semejanza divina.

Amor con mayúscula, por tanto, que se suma al amor, Entrega que se añade a la entrega, y todo ello dentro de la lógica amorosa de la gratuidad: he ahí la llegada al mundo de cualquier niño, precisamente como persona.

Con palabras un tanto más técnicas, lo resume adecuadamente el cardenal Ratzinger, hoy Benedicto XVI:

³⁷ JUAN PABLO II: “Discurso en la Plaza Vittorio de Turín”, 13-IV-1980, *A las familias*, núm. 180.

La sexualidad conyugal es la expresión del don definitivo que hace de sí mismo el cónyuge al otro cónyuge y, por tanto, confirma y alimenta entre los esposos una comunión de amor total e indisoluble. Es por esta donación, su íntima verdad, por lo que la sexualidad está llamada, precisamente en el acto conyugal específico de la unión de los esposos, a una *participationem specialem quamdam in suiipsius opere creativo* (esto es, de Dios) (GS 50, 1). [...]. El acto conyugal, en el cual se ponen las condiciones para que surja una nueva vida, no genera ninguna relación de “producción” entre padres e hijos: en él el hijo es engendrado y no producido. Los cónyuges ponen un acto de amor en el don recíproco de sí mismos, y el hijo que puede surgir de este acto es el don del amor creativo de Dios, confiado a los padres para que lo acojan con reconocimiento e infinito respeto.³⁸

3.1.2. Fruto directo e inmediato de un inmediato y directo acto de amor

Don del amor creativo al don recíproco de los padres... Vale la pena insinuar aquí una verdad profunda, que merecería ulteriores desarrollos. Si cuanto se acaba de sostener es cierto, la familia de institución matrimonial constituirá el único ámbito que torna hacedero el legítimo crecimiento numérico de la humanidad.

Solo en el seno de semejantes familias los nuevos seres humanos accederán al universo, desde el mismísimo instante en que son concebidos, de acuerdo con su condición personal de dádiva, de regalo.

¿Por qué? Porque solo la unión fecunda de una mujer y un varón que se han entregado de por vida en cuanto tales abre el espacio a la concepción amorosa y *gratuita* del hijo; un hijo que Dios añade, también gratuitamente, como ofrenda de su Amor libérrimo e infinito, al amor con que los cónyuges actualizan la entrega completa del cuerpo y del alma que, en exclusiva y para siempre, se hicieron en el momento del matrimonio.

El hijo puede venir al mundo *como un don* solo cuando un varón y una mujer, mediante la entrega completa de sí mismos, incluidas sus respectivas sexualidades, crean un exquisito clima de amor naturalmente fecundo: solo en semejante ámbito puede introducirse con coherencia el Amor creador del propio Dios, que es el Origen radical —y gratuito, repito por última vez— de cada nuevo vástago. Únicamente un *con-texto* de amor (el de los cónyuges-padres) resulta congruente con el *Texto* amoroso de la creación (divina) del hijo.

Lo ha expresado, con penetrante belleza, Carlo Caffarra:

Llamados a cooperar con el Creador, el varón y la mujer, para vivir de forma digna esta cooperación, deberán asimilar —de forma consentida— su acto al acto divino; se tratará de expresar

³⁸ RATZINGER, Joseph: «Presentación a la Instrucción *Donum vitae*», AA.VV.: *El don de la vida*. Madrid: Palabra, 1992, p. 22.

humanamente, en el plano del universo creado, aquello que Dios completa. Ahora bien, el acto creador de Dios es, en su más íntima esencia, un acto de amor, porque ninguna necesidad ni intrínseca ni extrínseca le obliga a crear. En consecuencia, por estas profundas razones toda la actividad desplegada a lo largo del entero proceso por el que se puede dar origen a una nueva vida humana es, en su más íntima esencia, una actividad de amor. El hecho de que la sexualidad humana esté en condiciones de dar origen a una nueva vida humana se debe, a su vez, al hecho de que la sexualidad está en condiciones de poner en la existencia una comunión de amor,³⁹ de entrega-aceptación recíproca y gratuita.

3.1.3. La sola familia genuina

La familia de institución matrimonial, por consiguiente, constituye la esfera, el humus vital y profundamente humano, donde es posible acoger la dádiva personal con que debe iniciar su existencia cada uno de sus restantes miembros. Justo porque el matrimonio hace posible el obsequio de las personas íntegras de los esposos, en cuanto sexuadas y «onto-génicamente fecundas» —es decir, capaces de dar vida a un nuevo ser personal—, en él los hijos pueden ser acogidos con libre gozo como respuesta gratuita a la también gratuita entrega mutua de los cónyuges. Nunca como objeto de un derecho, que anularía su condición de obsequios no debidos. En consecuencia, solo bajo el amparo de la institución matrimonial pueden configurarse los hijos, desde el mismo momento en que son procreados, como dádiva, como oferta liberal, como el mejor regalo: es decir, como personas.

Es fácil advertir que, al escribir estas últimas palabras, tengo presentes —por contraste— las pretensiones de ciertas parejas, y en especial las de personas del mismo sexo, de hacer llegar al mundo a los hijos mediante los múltiples procedimientos de fecundación artificial. En semejantes circunstancias, la nueva criatura jamás se adentraría en la vida como término directo e inmediato de un real acto de amor. ¿Motivos?

a) Primero, porque ninguno de los componentes de una relación homosexual, por centrarme en el extremo más controvertido, puede hacer *entrega* cabal de la propia sexualidad —y, con ella, de su persona íntegra—, por cuanto el otro se encuentra ontológica y fisiológicamente incapacitado para *acogerla*.

b) Después, y derivadamente, porque el «amor» de las personas con orientación homosexual resulta onto-génicamente infecundo.

En semejantes circunstancias, los hijos se introducirán en el universo como resultado de una acción técnica *de dominio*, situada en las antípodas de la gratuidad del amor. Lo cual es una prueba más de que semejantes parejas no pueden consti-

³⁹ CAFFARRA, Carlo: *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*. Madrid: Rialp, 1990, p. 37.

tuir familia, por cuanto son incapaces de acoger a los miembros sucesivos precisamente como personas, como don liberal y gratuito.

3.1.4. Excedencia sobre excedencia

Volvamos, pues, al camino maestro, y recapitulemos.

En el seno del matrimonio, cada esposo torna viable la actualización de la vocación personal que deriva de la excedencia ontológica del otro cónyuge, al acogerlo como un don.

La familia que así surge origina, a su vez, el ámbito en el que cada uno de los hijos podrá inaugurar una vida personal, configurándose, desde el preciso instante en que es procreado, como «exceso»: como dádiva, jubilosamente acogida, al amor recíproco de los padres.

Y de ese ejemplo vital de los cónyuges, según he explicado otras veces, aprenden también los hermanos a recibir a los demás, pequeños y mayores, convirtiendo a cada uno de ellos en el presente de mayor envergadura que Dios ha podido hacerles, a través de la fecundidad paterna.

En semejante sentido, ya desde su inicio en el matrimonio abierto a la vida, la familia va estableciendo la esfera donde cada uno de sus componentes puede darse gratuitamente a los demás, por cuanto es acogido —también gratuitamente— por el resto de los integrantes de la familia. Y semejante darse resulta imprescindible para que la persona humana realice a fondo la tarea de pleno crecimiento a la que «por naturaleza» se encuentra llamada o, mejor, a la que la impele el dinamismo inauguralmente concentrado en el acto personal de ser desde el momento de la concepción.

«También la humana», acabo de reiterar. Y es que el hombre —sería este el mensaje capital de todo el escrito— es por su misma constitución, primariamente y antes que nada, persona, sobreabundancia, fecundidad. Es, por decirlo con palabras más significativas, *de la misma estirpe de Dios*, que en eso consiste ser persona.⁴⁰

A este respecto, resulta lícito sostener —sin ignorar por eso nuestra radical condición de criaturas— que *en cierto modo*, ya en el plano natural, la distancia ontológica existente entre Dios y nosotros resulta mucho menor que la que separa, por medio

⁴⁰ En tal sentido, resulta algo más que simple metáfora la apelación —«dioses, diosas»— con que Lewis caracteriza al ser humano: «It is a serious thing to live in a society of possible gods and goddesses, to remember that the dull-est and most uninteresting person you can talk to may one day be a creature which, if you saw it now, you would be strongly tempted to worship...» (LEWIS, Clive Staples: "The Weight of Glory"; in *Screwtape proposes a toast and other pieces*. Glasgow: Collins, Fountain Books, 1977, p. 109; trad. cast.: *El diablo propone un brindis*. Madrid: Rialp, 1993, p. 129).

de un abismo sin término, al hombre del más perfecto de los animales superiores. Al fin y al cabo, «cada uno de todos» los seres humanos —como Dios— es *persona*, realidad a la que un designio infinitamente amoroso del Absoluto ha hecho surgir con vocación de eternidad; mientras que los más evolucionados de los mamíferos no pasan de ser un pasajero disponerse de la materia, una especie de préstamo ecológico que el universo temporalmente les otorga, para subsumirlos poco más tarde en el seno de ese mismo magma material, sin que allí, en definitiva, haya pasado nada (nada, al menos, con significado individual).

3.2. *Familia humana e indigencia*

Persona, por tanto, ontológicamente impelida a la entrega: excedencia entitativa, plenitud que se desborda en beneficio del otro... Nada de esto quita, sin embargo, que el sujeto humano sea una realidad *finita*, doblemente participada y menesterosa. Y de ahí, de su condición de criatura, el que deba a su vez *aprender* a ser persona cabal, dándose.

El de la indigencia es entonces el segundo título por el que la familia resulta imprescindible, entre nosotros, para la consecución de la propia plenitud. Radicada en la esencia como potencia limitadora del acto personal de ser, esa precariedad marca la distancia infinita que aleja a la persona humana de las Personas divinas y, sin eliminar la similitud, instaura una abismal desemejanza entre la familia creada y la Familia Primordial, y hace que la humana —precisamente en cuanto humana, que no en cuanto familia— se presente también, de forma inicialmente más palmaria, como auxilio para la intrínseca endeblez de sus componentes.

3.2.1. El matrimonio, origen de la familia humana

La aplicación analítica de este principio resultaría en exceso dilatada, aunque sin duda fecunda. Ayudaría a comprender, entre otras cosas, por qué la paternidad (y la consecretaria filiación) son constitutivas de *la* Familia por excelencia, mientras que es propio de la familia natural humana —de nuevo en cuanto humana, y no en cuanto familia— el que la paternidad ontogénica se conquiste como fruto de la unión amorosa del varón y la mujer.

En contraposición a lo que sucede en el seno de la Trinidad, en la que «paternidad» y «maternidad» se encuentran unidas e inefablemente sublimadas en la infinita perfección del Padre, los esposos humanos tienen que colmar recíprocamente el déficit que les impide por sí solos traer al mundo a esa «otra persona», el hijo, capaz de aportar el complemento imprescindible para llevar a su última perfección

la familia ya iniciada en el matrimonio y formalmente constituida gracias a él, en la medida en que ambos cónyuges están abiertos a una nueva vida.⁴¹

Tal disimilitud inaugural marcará hondamente la índole más íntima de la familia de institución matrimonial. Por ejemplo, dentro de ella, la calidad del amor de los cónyuges —*origen* común del resto de la familia— determinará en cierta medida el temple de la relación amorosa de los hijos entre sí y con los padres, hasta el punto de que en la práctica puede afirmarse que la cualidad y el vigor del cariño que reina en un hogar deriva, por vía directa, de la condición y el brío del respectivo amor conyugal.⁴²

El principio hermenéutico a que vengo aludiendo —el de la finitud constitutiva de la persona humana— permitiría también advertir el motivo por el que un solo hijo no agota en sí la filiación, al contrario de lo que sucede con el Verbo divino, cuya radical plenitud hace innecesaria e imposible una ulterior generación natural dentro de Dios. Inclinaría a comprender, en otro ámbito bien distinto, por qué psicológicamente —y al menos en determinadas circunstancias— la práctica totalidad de los humanos se encuentran necesitados del aliento de los restantes miembros de su familia para llevar adelante el conjunto de tareas que componen la trama de su servicio a los demás y de la consecutaria labor de su propia mejora como personas. Pero incitará a apreciar, sobre todo, la razón definitiva por la que ninguna familia humana —ni considerada aisladamente ni en los ámbitos naturales en los que de ordinario se instaura ni, siquiera, en el seno de esa gran familia que compone la humanidad— basta para conferir la perfección definitiva a sus respectivos integrantes, sino que ha de ponerse en relación, constitutiva y esencial para cada una de ellas, con la Familia Primigenia.

⁴¹ Considero innecesario mostrar la compatibilidad del aserto que sostiene que la familia se inicia ya en el matrimonio, con la afirmación de que la plenitud de la institución familiar se obtiene gracias a los hijos. Valgan como indicación las siguientes palabras de Juan Pablo II: «Las consideraciones acerca de la familia cristiana no pueden estar separadas del *matrimonio*, pues la pareja constituye la primera forma de familia y conserva su valor, incluso cuando no hay hijos» (JUAN PABLO II: «A la Secretaría General del Sínodo de Obispos», 23-II-1980, *A las familias*, núm. 171). O estas otras, complementarias, de la *Familiaris consortio* (núm. 14): «Según el designio de Dios, el matrimonio es el fundamento de la comunidad más amplia de la familia, ya que la institución misma del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y educación de la prole, en la que encuentran su coronación».

⁴² «La familia es la primera y fundamental escuela de socialidad; como comunidad de amor, encuentra en el don de sí misma la ley que la rige y hace crecer. El don de sí, que inspira el amor mutuo de los esposos, se pone como modelo y norma del don de sí que debe haber en las relaciones entre hermanos y hermanas, y entre las diversas generaciones que conviven en la familia» (JUAN PABLO II: *Familiaris consortio*, núm. 37). He tratado con detenimiento este punto en MELENDO, Tomás: «Amor conyugal, amor familiar», en *Familia, ¡sé lo que eres!* Madrid: Rialp, 2003.

3.2.2. Familia y persona humanas... en relación con la Divinidad

Pues, en efecto, aquello a que aludía hace un rato como lo que el sujeto humano *tiene que* recibir para completar su índole personal, no puede ser, en última y definitiva instancia, otra cosa que el amor. Y, al término, el Amor divino.

Para advertirlo, conviene considerar que, aun cuando el querer a los otros «activamente» —la entrega— sea más definitorio de la persona que el ser amado (si es que esta puntualización pudiera establecerse sin las distinciones y matices que antes apunté), resulta más propio de la persona humana, finita o participada, y justamente en cuanto participada, el *ser-amada-para-amar*.⁴³ Y de ahí, como recordara Juan Pablo II en la *Mulieris dignitatem*, que en cierto modo la mujer encarne de manera más acabada la índole personal propia del ser humano: por cuanto es, como explicaba el Papa, la que recibe amor para darlo.⁴⁴

Desde tal punto de vista, en cuanto finita, la persona humana tendría primero, según un orden de naturaleza, que recibir amor para empezar a ofrecerlo y adquirir así, en la entrega, su propio cumplimiento personal. Pienso que, considerada en su más extrema radicalidad, esta afirmación es cierta: sostener lo contrario constituiría una especie de arrogancia inconciliable con nuestra condición de criatura. Pero afirmo de inmediato que esa necesidad de completarse, precisamente como persona, se sitúa en las antípodas de las múltiples propuestas de auto-realización personal —tremendamente egotistas— de algunas psiquiatrías al uso.⁴⁵

⁴³ También se trata de un aspecto subrayado por el Cardenal Ratzinger: «Vom christlichen Glauben her gilt demnach: Der Mensch kommt zutiefst nicht zu sich selbst durch das, was er tut, sondern durch das, was er empfängt. Er muss auf das Geschenk der Liebe warten, und Liebe kann man nicht anders denn als Geschenk erhalten. Man kann sie nicht selber, ohne den anderen, "machen"; man muss auf sie warten, sie sich geben lassen. Und man kann nicht anders ganz Mensch werden, als indem man geliebt wird, sich lieben lässt. Dass die Liebe des Menschen höchste Möglichkeit und tiefste Notwendigkeit in einem darstellt und dass dies Nötigste zugleich das Freieste und Unerzwingbarste ist, das bedeutet eben, dass der Mensch zu seinem "Heil" auf ein Empfangen angewiesen ist. Lehnt er es ab, sich solchermaßen beschenken zu lassen, zerstört er sich selbst. Eine sich selbst absolut setzende Aktivität, die das Menschsein allein aus Eigenem leisten will, ist ein Widerspruch zu seinem Wesen» (RATZINGER, Joseph: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Bonn-Münster und Tübingen: Meinen Hören, 9 Aufl., 2007 (1 Aufl., Kösel-Verlag, 1968), S. 251; trad. cast.: *Introducción al Cristianismo*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007, pp. 222-223).

⁴⁴ Se trata de una afirmación de índole metafísica, constitutiva, y no necesariamente psíquica o psicológica.

⁴⁵ Sobre los peligros de una autorrealización mal entendida han llamado frecuentemente la atención, entre otros, los mejores psiquiatras y representantes de la logoterapia (Frankl, Lukas, Cardona Pescador...). Traigo además a colación, en un plano más elevado, estas radicales afirmaciones de Ratzinger: «La conversión no es una autorrealización del hombre; no es el hombre el arquitecto de su propia vida. La conversión consiste esencialmente en esta decisión: el hombre renuncia a ser su propio creador, deja de buscarse únicamente a sí mismo y de centrarse en su autorrealización, y acepta depender del verdadero Creador, del amor creativo; acepta que en esta dependencia consiste la verdadera libertad y que la libertad de la autonomía que pretende emanciparnos del Creador no es verdadera libertad, sino ilusión y engaño. Básicamente existen tan sólo dos opciones fundamentales: por una parte, la autorrealización, en la cual trata el hombre de crearse a sí mismo para adueñarse por completo de su

¿Por qué?, cabría preguntarse. Y la respuesta, ya sugerida, no podría resultar más obvia: porque la indigencia radical de la persona humana se halla colmada *desde el principio*, por el hecho sublime de que Dios *nos amó primero*: de que nos ama a cada uno con un Amor infinito desde la entera eternidad sin fin que Él es. Por eso, desde el mismo instante de su creación, el sujeto humano se encuentra (ontológicamente) capacitado para entregarse a los demás, habiendo recibido ya el espaldarazo fundamental constituyente: el Amor infinito de todo un Dios.⁴⁶

Lo que en absoluto elimina, sino todo lo contrario, excepto en casos realmente excepcionales, la *mediación* natural humana dispuesta por el propio Dios.⁴⁷

3.2.3. Saberse hijos de Dios, fundamento de toda educación

De nuevo nos encontramos ante una verdad merecedora de unos minutos de reflexión por parte de los esposos. Porque la consecuencia de cuanto acabo de sugerir debería orientar la entera labor educativa en el interior de la familia. En efecto, *la*

ser y hacerse con la totalidad de la vida exclusivamente para sí y desde sí mismo; y por otra, la opción de la fe y del amor. Esta opción es, al mismo tiempo, un decidirse por la verdad. Siendo como somos criaturas, no está en nuestras manos nuestro ser, no podemos realizarnos por nosotros mismos; sólo si “perdemos” la vida podemos ganarla. Estas opciones corresponden al contenido de las palabras “tener” y “ser”. La autorrealización quiere tener la vida, todas las posibilidades, alegrías y bellezas de la vida, pues considera la vida como una posesión que ha de defender contra los demás. La fe y el amor no se ordenan a la posesión. Optan por la reciprocidad del amor, por la grandeza majestuosa de la verdad. *In nuce*, esta alternativa corresponde a la elección fundamental entre la muerte y la vida: una civilización del tener es una civilización de la muerte, de cosas muertas; únicamente una cultura del amor es también cultura de la vida *Quien quiera salvar su vida, la perderá, y quien pierda su vida... la salvará* (Mc 8,35)» (RATZINGER, Joseph: *Il camino Pasquale*. Roma: Ancora, 2006; trad. cast.: *El camino pascual: ejercicios espirituales dados en el Vaticano en presencia de S. S. Juan Pablo II*. Madrid: BAC, 2ª ed., 2ª reimp., 2005, pp. 25-26).

⁴⁶ También este punto será tratado más adelante, en otro artículo.

⁴⁷ La absoluta dependencia de Dios queda recogida en estas palabras de Guardini: «Gott ist das schlechthinige Du des Menschen. Darin, daß es so ist, besteht die geschaffene Personalität. Wenn es dem Menschen möglich wäre, aus dem Du-Verhältnis zu Gott her auszutreten; also nicht nur von Gott abzufallen, sondern zu machen, daß er ontologisch zu Ihm nicht mehr im Du-Verhältnis, sondern nur im Normierungs- und Realisierungsbezug des geschaffenen Wesens zu seinem Schöpfer stünde, dann würde er aufhören, Person zu sein. Er würde — der Gedanke ist unsinnig, zeigt aber auf den gemeinten Punkt — zum Menschen-Ding, zum Geist-Tier werden. Doch das kann er nicht. Gott hat sich, schaffend, zu seinem Du gesetzt und Er ist es, ob der Mensch will oder nicht. Dieser ist Mensch in dem Maße, als er, erkennend und gehorchend, das Du-Verhältnis zu Gott verwirklicht. Tut er das nicht, so hört er nicht auf, Person zu sein, weil er mit seinem Dasein selbst, über das er keine Gewalt hat, Antwort auf den Anruf des Schöpfers ist; aber er tritt mit seinem Willen in Widerspruch zu seinem eigenen Wesen und wird so zu einem Uding, dessen Endgültigkeit die Verdammnis ausmacht» (GUARDINI, Romano: *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*. Würzburg: Werkbund-Verlag, 5 Aufl. 1962, S. 145; trad. cast. *Mundo y persona*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000, p. 123).

La *mediación* humana, siempre en relación a Dios, la subraya Cardona, respondiendo a la pregunta sobre el modo de ayudar a alguien a recuperar su identidad de persona: «El medio radical es intentar ponerle ante Dios, ayudarle a asumir la responsabilidad que tiene ante la interpelación que Dios mismo le hace directamente: debe responder ante Dios de lo que hace» (CARDONA, Carlos: *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp, 1990, p. 50).

tarea primordial y esencialísima de los padres respecto a cada uno de sus hijos —la única radical y definitiva, la que permitirá a éstos superar la insuficiencia configuradora para alcanzar su apogeo como personas—, consiste en hacerlos tomar conciencia de que son el término de un Amor infinitamente infinito de Dios.⁴⁸

Es lo que toda persona humana necesita para colmar su connatural indigencia: saberse destinataria de un Amor que la ama sobreabundantemente y que, al amarla, le da el ser, encaminándola desde entonces a convertirse en un interlocutor de ese mismo Amor divino por toda la eternidad. Es decir, saber que Dios la quiere con tal desmesura que, en la intrépida (des)proporción en que a Él le resulta posible, la destina a deificarse, a transformarse a su vez en Dios.

Pues, en efecto, el fin de la persona participada —del hombre como del ángel— es exactamente el mismo que el del propio Dios; Dios *es* un Acto de Amor (de Dios) infinito y subsistente; el hombre, por su parte, está llamado a ser exactamente lo mismo, pero de forma participada: a *convertirse* en un acto de amor de Dios, con el que colmará por toda la eternidad sus ansias ontológicas de persona.

Como dije, todo esto debería ocupar un lugar relevante entre las *tradiciones* de cada familia. Los padres habrían de hacer comprender a sus hijos que la vida no es tanto una prueba para ver si merecemos el premio eterno, como la gran oportunidad que se nos concede para acrecer nuestra capacidad de amar: para que, participadamente, lleguemos a ser actos más intensos —más definitivos— de amor de Dios y, por tanto, más plenamente felices ya en este mundo y, de manera radical y resolutoria, eternamente en el otro.⁴⁹

En relación a este extremo, se ha señalado a menudo⁵⁰ que el matrimonio es escuela de amor para los cónyuges, para la mayoría de las personas humanas. Haciéndoles dichosos ya en esta vida, a través también de pruebas y contradicciones,

⁴⁸ «Questo, non altro, è il senso della esperienza cristiana: imparare ad “avere un io davanti a Dio”, a riconoscere la propria identità segreta nella sorgente da cui essa originariamente è scaturita, che è la Parola creatrice. E tutta la vita di un uomo, di una donna, consapevolmente o no, è il cammino verso questo volto unico e irripetibile, che è espresso dalla Bibbia con la metafora del “nome”, nel quale, secondo le culture arcaiche, è riassunta la fisionomia essenziale della persona» (SAVAGNONE, Giuseppe: *Evangelizzare nella post-modernità*. Torino: Elle di Ci, 1996, p. 54)

⁴⁹ Es de justicia citar aquí las palabras de Cardona que han inspirado cuanto antes afirmé. Ante el interrogante de si resulta más esencial para el hombre el amar o el ser amado, respondió el filósofo catalán: «En términos absolutos, es más esencial el amor, porque es la vida misma del espíritu. Pero, como he dicho antes, el mismo amar pone en mi espíritu la necesidad de ser querido. Por otra parte, por su misma finitud constitutiva, la criatura tiene una indigencia también esencial, una real necesidad de ser amada. Esa necesidad queda substancialmente satisfecha, al saberme amado por Dios desde el principio y antes. Entonces paso a ejercitar mi excedencia, a amar generosamente a Dios y a los demás por Dios, y entonces me hago libremente indigente: tengo ansias de unión de amistad eterna» (CARDONA, Carlos: *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp, 1990, p. 87).

⁵⁰ Cf., entre otros, BURKE, Cormac: *Covenanted Happiness. Love and Commitment in Marriage*. Princeton - New Jersey: Scepter Publishers, 1999 (1st ed. 1990), pp. 69-70; trad. cast.: *Felicidad y entrega en el matrimonio*. Madrid: Rialp, 1990, pp. 77-78 y *passim*.

los madura para acercarse al Amor subsistente e infinito de Dios, que los tornará completamente bienaventurados por la eternidad sin fin. Pero si el matrimonio es el camino normal para la gran mayoría de los sujetos humanos, la familia es mucho más. Una auténtica familia, del tipo que fuere —la familia natural de institución matrimonial o una familia sobrenatural, pongo por caso, o alguna otra realidad que haga eficazmente las veces de familia—, por cuanto compone el ámbito donde efectivamente pueden y aprenden a amar, resulta imprescindible para *todo* ser humano: para que cada uno de ellos alcance su definitiva realidad como persona.

Y es que, según vengo sugiriendo, por su condición de criatura el hombre necesita perfeccionarse, incrementar su propia índole personal: hacerse no solo mejor persona, sino —si se me apura— *más* persona, colmando el déficit inicial ligado a su constitución participada. Pero precisamente porque ya desde el comienzo disfruta de la categoría ontológica de persona, porque ha sido instaurado en ese elevadísimo grado de ser, solo la operación más noble entre las existentes, la del amor que se entrega, que se da, resulta capaz de engrandecerlo. Cualquier otro tipo de actividad, incluso la del entendimiento más noble, *desligada del amor*, lo mejoraría sectorialmente, pero no en su estricta entraña personal.

Por su misma grandeza, solo el obrar de más rango —el amor, que lo equipara formalmente al Absoluto— tiene el vigor suficiente para acrecer la enjundia personal del ser humano. En el extremo opuesto, cualquier tipo de egoísmo, al equiparar al hombre con los animales y con las realidades aún inferiores, se demuestra del todo impotente para incrementar su valía en cuanto persona.⁵¹ Más aún: por fuerza lo envilece, lo deshumaniza, lo reduce a la condición de cosa.⁵²

Pero como el amor que culmina en entrega solo es terminalmente hacedero en aquellos ámbitos donde un individuo es acogido de forma incondicional —es decir:

⁵¹ Se trata de una idea recurrente en los escritos de Frankl y sus discípulos. Cito a modo de ejemplo: «La segunda capacidad humana, la de la auto-trascendencia, denota el hecho de que el ser humano siempre apunta y se dirige a algo o alguien distinto de sí mismo —para realizar un sentido o para lograr un encuentro amoroso en su relación con otros seres humanos—. Solo en la medida en que vivimos expansivamente nuestra autotrascendencia, nos convertimos realmente en seres humanos y nos realizamos a nosotros mismos. Esto siempre me hace recordar el hecho de la capacidad del ojo de percibir visualmente el mundo que le rodea, la que irónicamente es contingente de su incapacidad para percibirse a sí mismo. Cada vez que el ojo ve algo de sí mismo, su función está perturbada. Si yo estoy afectado por una catarata, veo una nube —mi ojo ve su propia catarata—. O si estoy afectado por un glaucoma, veo un halo como el arco iris alrededor de las luces, es como si mi ojo percibiera la tensión ocular aumentada producida por el glaucoma. El ojo que funciona normalmente no se ve a sí mismo, no se percibe a sí mismo. Análogamente, nosotros somos humanos en la medida que somos capaces de no vernos, de no notarnos y de olvidarnos de nosotros mismos dándonos a una causa para servir, o a otra persona para amar. Sumergiéndonos en el trabajo o en el amor, nos estamos trascendiendo, y por tanto nos estamos realizando a nosotros mismos» (FRANKL, Viktor: *Hacia una rehumanización de la psicoterapia*. Conferencia pronunciada en la Universidad de Filadelfia, el 28 de marzo de 1980, recogida en *La idea psicológica del hombre*. Madrid: Rialp, 6ª ed., pp. 26-27).

⁵² «Cuando la persona se quiere absolutamente a sí misma, la libertad se autoanula, y el hombre apetece ya como un animal o incluso como una cosa» (CARDONA, Carlos: *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp, 1990, p. 72).

incondicionada e incondicionable— por su pura y desnuda índole de persona, y como esto únicamente tiene lugar en la familia y en aquellas otras colectividades o esferas que participan en sentido estricto del temple familiar, la familia humana se demuestra imprescindible para que, dándose, el hombre pueda responder a su vocación esencial de persona. Sin familia, según vimos, el ser humano no podría *nacer* como *persona*; pero tampoco puede *crecer*, hasta conquistar su plenitud *personal*, a través del amor.

Por tanto, en cuanto cátedra ineludible de amor, la familia constituye la institución irremplazable para colmar la indigencia personal del ser humano. Por su condición de criatura, este tiene necesidad de sentirse amado. Por su índole de persona ostenta un imperativo, no menos perentorio, de amar activamente, de entregarse. Y como la primera y definitiva lección para aprender a amar es la de saberse gratuitamente amado, las dos exigencias —amar y ser amado— la colman los padres haciendo al niño consciente del infinito Amor de Dios y la colman recíprocamente cada uno de los miembros de la familia —niños o adultos—, tornándose vicarios de ese Amor infinito: amando a los demás componentes *como Dios los ama*, es decir, por ellos mismos, porque son dignos de amor. Y lo son, es la razón resolutive, por su condición estricta de persona, que los configura como amigos, al menos potenciales, del mismísimo Absoluto.

3.2.4. Conclusión

Concluyendo: la familia resulta insustituible para la plena personalización de cada sujeto humano por dos motivos complementarios e interdependientes:

a) Por cuanto, desde la concepción hasta la muerte, establece las condiciones ineludibles para que el hombre pueda amar, entregándose.

b) Y por cuanto, también desde sus primeros pasos, se empeña activamente en enseñarle a hacerlo. Requisitos ambos ineludibles para que el hombre realice su vocación como persona, como “principio y término de amor”,⁵³ asimilándose así a los Integrantes de la Familia divina.

⁵³ He desarrollado esta concepción de la persona como «principio y término de amor», especialmente, en MELENDO, Tomás: *Ocho lecciones sobre el amor humano*. Madrid: Rialp, 4ª ed. 2001.