

La persona humana: razón y fe al servicio del hombre (II): La comunidad humana

*The Human Person: Reason and Faith in the Service of Human Being (II):
The Human Community*

CARLO CAFFARRA
Primo Preside dell'Istituto Giovanni Paolo II
Prof. Ordinario di Etica
Università di Bologna
arcivescovo@bologna.chiesacatolica.it

RESUMEN

La naturaleza humana es comunal. La semejanza del hombre con Dios, con la Trinidad, no solo estriba en su espiritualidad, sino también en su sociabilidad. La raíz de esta unidad interpersonal está en el nexo que el hombre tiene con Cristo; y sus supuestos son la sustancialidad espiritual de la persona y su capacidad de autotranscendencia. La persona no puede encontrar su propia plenitud sino en la comunicación con las demás personas, a la que tiende por naturaleza como causa final última de la historia de la humanidad. La causa formal de esta *communicatio in humanitate*, que tiene en la entrega su punto culminante, es la recíproca afirmación de la dignidad personal. La naturaleza comunal de la persona, por lo demás, se cumple en la unión varón-mujer — como primera forma —, en la comunidad política — con ciertas limitaciones — y, definitivamente, en la Jerusalén celestial.

Palabras clave: persona, sociabilidad, *communicatio in humanitate*, entrega, varón-mujer

ABSTRACT

Human nature is “communal”. Man’s likeness to God, to the Trinity, lies not only in his spirituality, but in his sociability. The root of this interpersonal unity is the link of man with Christ; and its bases are the spiritual substance of the person and its capacity for self-transcendence. The person reaches its own fulfillment only in communication with the other persons, to which it naturally tends, it being the final and end cause of the history of humanity. The formal cause of this *communicatio in humanitate*, which reaches its maximum expression in self-giving, is the reciprocal affirmation of personal dignity. Also, the communal nature of the person is fulfilled in the union of man and woman — in the first instance —, in the political community — with certain limitations — and, finally, in the heavenly Jerusalem.

Keywords: person, sociability, communication in humanitate, self-giving, man-woman

Recepción del original: 01/03/10
Aceptación definitiva: 13/04/10

Planteamiento

La segunda afirmación fundamental de la fe cristiana respecto al hombre sostiene que la persona humana se encuentra originariamente en relación con las restantes personas humanas. Por su misma naturaleza, y con un término que ya se está haciendo clásico, cabría calificarla de *comunitaria*.

La entera antropología cristiana se apoya en estos dos cimientos: *a)* todo hombre es una persona que existe en sí y por sí; *b)* toda persona se halla constitutivamente en comunión con las demás:

En su raíz, cabe imaginar a la persona humana como una red de flechas concéntricas. Si se permite expresar su carácter íntimamente paradójico con una fórmula también paradójica, diría que, en su llamada a la apertura, compone un centro centrífugo. Como consecuencia, para poner de relieve su excelsa grandeza interior y manifestar la índole de fin que cualquier otro ha de reconocer en ella, también puede sostenerse que una persona es un universo; pero añadiendo de inmediato que semejante universo supone otros muchos, con los que configura un único todo.¹

Para esclarecer esta verdad antropológica procederé como sigue.

a) En primer término, mostraré que ha nacido en el pensamiento cristiano, derivada de la misma profesión de fe en sus dos principales misterios: la fe en la Trinidad y la fe en Cristo, Dios y Hombre; una fe que ha guiado a la razón humana hacia el descubrimiento de esta dimensión esencial de la persona.

b) A continuación, haré ver que semejante visión goza de un carácter intrínsecamente razonable, de modo que cualquier hombre dotado de recta razón puede reconocerse en ella.

c) En un tercer momento, estudiaremos cuál es la forma originaria de la comunión entre las personas humanas.

¹ LUBAC, Henri de : *Catholicisme : Les aspects sociaux du dogme*, Paris: Éditions du Cerf (4^e éd.), 1947, pp. 289-290 : «A sa racine, on peut imaginer la personne comme un réseau de flèches concentriques ; en son épanouissement, s'il est permis d'exprimer son paradoxe intime en une formule paradoxale, on dira qu'elle est un centre centrifuge. On pourra bien dire aussi, par conséquent, pour magnifier sa richesse intérieure et pour manifester le caractère de fin que tout autre doit lui reconnaître, qu' "une personne, c'est un univers", mais il sera nécessaire d'ajouter aussitôt que cet univers en suppose d'autres, avec lesquels il ne fait qu'une. Si, par-delà toutes les sociétés visibles et mortelles, vous ne posez pas une communauté mystique, celle-là éternelle, vous laissez les êtres à leur solitude ou vous les anéantissez en les broyant : de toute façon vous les tuez, car on meurt aussi par asphyxie».

1. En la raíz misma de la verdad

1.1. Un texto fundamental

Hay un texto del Concilio Vaticano II que goza de una gran profundidad para la comprensión de la persona humana. Es el que sigue:

Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (Io 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás.²

En el texto encontramos las dos afirmaciones centrales sobre el hombre: la persona existe por sí misma; y es la única criatura que alcanza su plenitud en la entrega de sí misma a los otros.

Pero querría atraer vuestra atención sobre el hecho de que el texto señala “cierta semejanza” entre la unión que se da entre las tres Personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Que el hombre esté constituido a imagen y semejanza de Dios es un tema clásico y central en la antropología cristiana. Pero los grandes maestros del pensamiento cristiano habían hecho radicar la semejanza de los hombres con Dios en la dimensión *espiritual* de aquellos. El texto del Concilio la sitúa también en su *sociabilidad*, incluyéndola como dimensión de la persona, que «no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí misma a los demás».

La luz que emana de lo que Dios ha revelado de su Misterio más íntimo ilumina también el misterio del hombre, conduciéndolo a una más completa y plena comprensión de sí mismo. ¿En qué sentido?

El Misterio trinitario es la coincidencia entre: *a)* una distinción que “*maior cogitari nequit*”, a saber, la distinción entre las tres Personas divinas, y *b)* la unidad que “*maior cogitari nequit*”. El Misterio trinitario es el máximo grado de distinción en la unidad y el máximo grado de unidad en la distinción. Por consiguiente, en su seno

² «Immo Dominus Iesus, quando Patrem orat ut “omnes unum sint..., sicut et nos unum sumus” (Io 17,21-22), prospectus praebens humanae rationi impervios, aliquam similitudinem innuit inter unionem personarum divinarum et unionem filiorum Dei in veritate et caritate. Haec similitudo manifestat hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit, plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum». CONCILIUM VATICANUM II: *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis. Gaudium et spes* (7-XII-1965), núm. 24. Trad. cast.: “Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. *Gaudium et spes*”; en *Vaticano II. Documentos*, BAC, Madrid, 41ª ed., 1986, p. 219.

la distinción infinita tiene lugar en la unidad suma y la unida suprema origina la distinción.

El pensamiento cristiano ha llevado a cabo un inmenso esfuerzo teórico, no para entender este misterio, sino para profesarlo con justicia y rectitud; y, gracias a él, ha elaborado un concepto de persona [divina] absolutamente nuevo: la persona [divina] es una relación subsistente. La subsistencia, que, según ya vimos,³ corresponde análogamente a cualquier persona, en la realidad de la persona divina es una subsistencia totalmente relacionada, es decir, que se identifica con la *relación*. Para cada persona divina, *esse in se* consiste en *esse ad alium*.

De ahí que la reflexión cristiana haya advertido “cierta semejanza” entre esta unidad de las Personas divinas y la unidad entre las personas humanas. Pero no en el sentido de que los seres humanos sean pura relación hacia los otros, lo que constituiría un grave error metafísico, sino al sostener que la persona humana se encuentra *constitutivamente* en relación con las restantes personas y que esta relación consiste en el hecho de que la persona «no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás».

Corresponde al pensamiento penetrar el significado y el auténtico contenido de estos juicios antropológicos: el hombre es semejante a Dios no sólo en función de su naturaleza espiritual, sino también de su capacidad intrínseca y su inclinación a constituir comunidad con otras personas.

En el núcleo de la comprensión de sí mismo, el hombre debe situar el hecho de que su capacidad de autodonación deriva de su ser-persona o, con otras palabras, que esa aptitud se encuentra inscrita en su ser personal. *Operari sequitur esse*: si el obrar más característico de la persona es el don de sí, semejante don manifiesta un aspecto relevante de su propio ser. Sin duda, al afirmar esta verdad, la fe cristiana hace que la razón se empeñe en una fatigosa labor de reflexión.

1.2. Una verdad complementaria

Llegados aquí, conviene considerar otro desarrollo del pensamiento cristiano, que desemboca en la misma certeza antropológica:⁴ un camino de índole más acentuadamente histórica.

³ Cf. CAFFARRA, Carlo: “La persona humana: razón y fe al servicio del hombre”; en *Metafísica y persona*, enero 2010 (núm. 3), pp. 3-16. [Consulta: 2010-01-01].

⁴ Cf. LUBAC, Henri de : *Catholicism*, cit., pp. 10-17.

En la condición actual, la persona humana vive contra la naturaleza, porque vive en la división respecto a las demás personas. Pero la salvación que la gracia y la fe cristiana ofrecen al hombre consiste en devolverlo a su verdad, a su bondad originaria, es decir, a la *unidad interpersonal*. Escribe Agustín de Hipona, tras describir cómo, mediante el pecado, el hombre se deshizo a sí mismo:

La misericordia de Dios recogió de todas las partes los fragmentos, los fundió con el fuego de la caridad e hizo uno de lo que se convirtió en pedazos [...]. El que hizo, restauró; el que formó, reformó.⁵

Con todo, el significado primario de esta doctrina antropológica no es de carácter moral: no vehicula el mandamiento que afirma que los hombres *deben* superar las distintas divisiones. Es una verdad antropológica. No dice, pues, lo que el hombre debe hacer, sino *quién es*: es una unidad en la distinción de las personas. Todos los hombres son un solo hombre. Cuando la distinción desintegra la unidad hasta hacerla añicos, el hombre se introduce en el error y en el mal.

La razón última de esta constitución de la persona humana se halla en el nexo que cualquiera de ellas tiene con Cristo. Gracias a la encarnación del Verbo, éste se ha unido en cierto modo a todo hombre:

Asumiendo una naturaleza humana, es la naturaleza humana que se le ha unido la que ha quedado incluida en él [...]. Por consiguiente, entera la llevará al Calvario, entera la resucitará, entera la salvará [...], de modo que, para todo hombre, la salvación consiste en ratificar personalmente su pertenencia original a Cristo, de suerte que no sea rechazado, separado de este Todo.⁶

Existe una profunda unidad entre los dos recorridos. La salvación del hombre es Cristo porque en Él se sitúa la unidad de las personas; la unidad de las personas humanas compone su verdad última porque el hombre es la única criatura que, querida por sí misma, sólo puede encontrarse plenamente en el don de sí. Desde la

⁵ «Ipse ergo Adam toto orbe terrarum sparsus est. In uno loco fuit, et cecidit, quodam modo comminutus implevit orbem terrarum: sed misericordia Dei undique collegit fracturas, et conflavit igne charitatis, et fecit unum quod fractum erat. Novit illud facere artifex ille; nemo desperet: multum quidem est, sed qui sit artifex, cogitate. Ille refecit, qui fecit: ille reformavit, qui formavit». AGUSTÍN DE HIPONA: *Enarrationes in Psalmos*, 95, 15. NBA XXVII, 356. Trad. cast.: *Enarraciones sobre los Salmos*, 95, 15; en *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1966, vol. XXI, p. 519.

⁶ «Le Christ, aussitôt qu'il existe, porte en lui virtuellement tous les hommes, — *erat in Christo Jesu omnis homo*. Car le Verbe n'a pas seulement pris un corps humain ; son incarnation ne fut pas une simple *corporatio*, mais, comme dit saint Hilaire, une *concorporatio*. Il s'est incorporé à notre humanité, et il se l'est incorporée. *Universitatis nostrae caro est factus*. En assumant une nature humaine, c'est la nature humaine qu'il s'est unie, qu'il a incluse en lui, et celle-ci tout entière lui sert en quelque sorte de corps. *Naturam in se universae carnis adsumpsit*. Tout entière il la portera donc au Calvaire, tout entière il la ressuscitera, tout entière il la sauvera. Le Christ Rédempteur n'offre pas seulement le salut à chacun : il opère, il est lui-même le salut du Tout, et pour chacun le salut consiste à ratifier personnellement son appartenance originelle au Christ, de façon à n'être point rejeté, "retranché" de ce Tout». LUBAC, Henri de : *Catholicisme*, cit., pp. 14-16.

perspectiva antropológica, el punto de unión se halla precisamente en la afirmación de que la naturaleza propia de la persona es una naturaleza *comunional*.

2. Pensando de nuevo la persona

Por decirlo de algún modo, debemos ahora tener en cuenta este incremento de luz que la revelación cristiana ha otorgado a la razón para que la piense y la introduzca en el seno de la existencia humana, con objeto de desvelar el enigma del hombre. Lo intentaré en este segundo apartado. Más exactamente, pretendo responder al siguiente interrogante: *¿qué significa que la naturaleza de la persona humana es una naturaleza comunional?*

Que la persona humana es sociable constituye una convicción ya para la antigüedad clásica. «El hombre es, por naturaleza, un ser que vive en comunidad»;⁷ y, de hecho, «nadie preferiría poseer todo los bienes a costa de gozar de ellos en soledad: en efecto, el hombre es un ser social e inclinado por naturaleza a vivir con los demás».⁸ En cierto modo, se intuye ya la constitución comunional, amistosa, de la persona humana.

Sea lo que fuere, el mismo tema se registra también de una forma distinta, en función de otra cadencia iniciada asimismo en la antigüedad clásica. La natural sociabilidad humana no debe concebirse como exigencia de no “disfrutar en soledad” de una plenitud de bienes, sino, al contrario, como necesidad de ayuda de los demás. La persona sólo busca a los demás cuando tiene necesidad de ellos; se trata, por tanto, en fin de cuentas, de una búsqueda utilitarista. El encuentro inter-personal sólo puede llevarse a cabo como compromiso de intereses opuestos o, al menos, no convergentes: es decir, como un acuerdo establecido sobre un cálculo racional entre el costo de vivir en sociedad y los beneficios que de ello se derivan.

Aquí y ahora, no puedo detenerme en este punto, porque me interesa más preguntarme cuál es la *verdad última* de la convivencia humana: cómo debe concebirse la *específica unidad* entre las personas humanas.

⁷ «[...] ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος». ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea* I, 7, 1097 b 12.

⁸ «ἄτοπον δ' ἴσως καὶ τὸ μόνωτην ποιεῖν τὸν μακάριον· οὐδεὶς γὰρ ἐλοιτ' ἂν καθ' αὐτὸν τὰ παντ' ἔχειν ἀγαθὰ». ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea* IX, 7, 1169 b 18-19.

2.1. Presupuestos básicos

Para advertirla, se requieren dos presupuestos: *a)* la persona es una substancia espiritual; y, *b)* por consiguiente, es capaz de trascenderse en dirección a la verdad.

Si negara el primer supuesto, acabaría concibiendo la comunidad humana como una totalidad en la que cada persona concreta carecería de consistencia propia.⁹ Por otra parte, la negación de la espiritualidad llevaría consigo la incapacidad del hombre para ser movido por bienes que lo sean en sí y por sí, lo encerraría en sí mismo y, por decirlo así, lo “biologizaría”, es decir, lo consideraría como un animal, todo lo superior que se quiera... o lo inferior, según el punto de vista que se adopte. La negación de la substancialidad y de la espiritualidad resultan complementarias: de hecho, al negar la primera queda suprimida la subjetividad que sustenta a la relación, y al rechazar la segunda se torna imposible el carácter relacional de la persona.

Es el segundo supuesto el que, de manera inmediata, hace posible la específica unidad de las personas: la capacidad de la persona de ir más allá de sí misma gracias a la trascendencia propia de las operaciones espirituales, el conocimiento y el querer voluntario. Mediante el conocimiento, la persona rebasa los propios límites, desborda los confines de la propia identidad y, en cierto modo, es también los demás seres. De manera análoga, la voluntad puede querer lo bueno en sí y por sí, y no sólo lo que a cada cual le resulta útil o placentero. Gracias al consentimiento al bien en sí y por sí, la persona supera las propias carencias y necesidades, se eleva por encima de su subjetividad.

Es evidente que si en el hombre no existiera esta capacidad de autotrascenderse hacia el ser mediante el conocimiento y el amor, resultaría imposible una auténtica y genuina comunión entre las personas.

Por tanto, supuestas la *substancialidad* de la persona y su capacidad de *auto-trascendencia*, podemos captar la verdadera naturaleza de la convivencia humana.

En el artículo anterior¹⁰ quedó claro que cada persona humana es alguien irrepetible, único en su ser: en cada uno de nosotros, la humanidad, la “forma humana”, se realiza de un modo único.

Pero también es evidente que en ninguna persona la *humanitas* se encarna de manera perfecta, desplegando todas sus potencialidades. La individuación originada en la materia impide que la *forma humanitatis* se actualice de manera plena en el individuo.

⁹ No explico lo que significa “substancialidad de la persona”, porque lo traté ya en el artículo precedente.

¹⁰ Cf. CAFFARRA, Carlo: “La persona humana: razón y fe al servicio del hombre”, cit.

El hecho de que ninguno de nosotros sea una expresión absoluta de la esencia del hombre tiene una importante consecuencia. Implica que la expresión absoluta del hombre sólo se alcanza en la unidad de los seres humanos...: la expresión absoluta de la esencia del hombre sólo se logra en la unidad de seres humanos perfectos.¹¹

Ya Tomás de Aquino había escrito:

[...] la primera perfección del alma es función de su ser natural y consiste en su unión con el cuerpo []; pero la última perfección consiste en su comunión con otras sustancias espirituales, perfección que se le dará en el cielo.¹²

En toda persona humana se da una tensión hacia esta unidad, que constituye la causa final intrínseca y última de la historia de la humanidad.

Se trata de una tensión, de una orientación inscrita en la naturaleza de toda persona humana, de una inclinación estructural. La humanidad propia de cada persona existe en sentido pleno cuando realiza totalmente sus potencialidades, cosa que no puede darse más que al comunicarse con la humanidad de los otros hombres.

Parece evidente que esta *communicatio in humanitate* no se lleva a término en una especie de super-personalización, en una totalidad que anule a las personas singulares. No existe un modo de ser más perfecto que ser-persona, pero no se puede ser-persona en sentido cabal y pleno sino en la comunicación con las restantes personas.

2.2. Naturaleza de la comunión personal

¿De qué naturaleza es, entonces, esta *communicatio in humanitate*? ¿Cuál es la *específica unidad* que liga entre sí a las personas humanas?

En primer término, se encuentra constituida por la recíproca afirmación del valor trascendente —de la dignidad— de la persona, mediante la confirmación de esta verdad a través del obrar.

El hallazgo y la conciencia de la dignidad singular de la propia persona llevan consigo el descubrimiento de la dignidad de cualquier otra persona. En el descubrimiento de la dignidad, del valor de la propia persona, se encuentra implicado el descubrimiento del valor de cualquier persona, porque se trata del descubrimiento de la verdad de la persona en cuanto tal. La experiencia de uno mismo goza también de un carácter *objetivo*, que permite “salir” de sí y encontrarse con los otros.

¹¹ NASHMARSHALL, S.: *Il bene in quanto relazione*; en *Per una Metafisica dell'Amore*. Venezia: I.S.E., 2005, p. 293.

¹² «... prima perfectio animae attenditur secundum suum esse naturale: quae quidem perfectio consistit in unione eius ad corpus [...]; ultima autem perfectio eius est quod communicat cum substantiis aliis intellectualibus; et illa perfectio dabitur ei in coelo». TOMÁS DE AQUINO: *Q. disp. De Potentia* q. 3, a. 10, ad 12.

Todo hombre se sitúa en el interior de una necesidad singular, de un vínculo absolutamente único. Cuando descubro la verdad de mi ser-personal y su bien propio, *eo ipso* no puedo dejar de advertir la bondad que corresponde a los demás: y si niego esta segunda, *eo ipso* niego también mi valor como persona. Lo que me es debido, para responder adecuadamente a la dignidad correspondiente a mi persona, también le es debido a cualquier otra persona, por mi parte y por la de cualquier otro ser humano. El *sí* que uno pronuncia respecto a sí mismo no puede sino ser también el *sí* referido a cualquier hombre. Nos hallamos ante el más hondo significado del mandamiento: «ama a tu prójimo como a ti mismo». No cabe excluir a nadie, pues todos y cada uno se encuentran en el interior de esta *communicatio in humanitate*, que consiste en la reciprocidad del reconocimiento. Esta reciprocidad es la relación originaria intersubjetiva *positiva*. Con otras palabras: existe una relación originaria interpersonal de signo *positivo*, que consiste en la presencia, dentro de la afirmación de la dignidad de la propia persona, de la afirmación de la dignidad de cualquier otra.

Se sabe que existen muchas doctrinas antropológicas que niegan la existencia e incluso la posibilidad de una relación originaria intersubjetiva de *signo positivo*. A mi juicio, esta negación es el resultado lógico necesario de una visión materialista del hombre. Pero sobre ello volveré más adelante.

En resumen, utilizando el lenguaje de la filosofía clásica, el reconocimiento recíproco compone la “causa formal” de la relación originaria intersubjetiva: lo que la define en su naturaleza específica.

Pero esta relación originaria no es estática. Se encuentra como dinamizada, actualizada por una doble tendencia: la benevolencia-beneficencia y la unión con el otro.

La *bene-volencia* consiste

[...] en la tendencia alterocéntrica, intencional y orientada hacia la persona, que desea realizar el bien del amado en todo aquello que es importante en sí o un bien objetivo para él, y que reclama del amante una consciente y objetiva superación de la propia immanencia, es decir, de la pura instintividad animal o del propio egoísmo.¹³

Cada vez que las circunstancias lo permiten, la benevolencia se expresa como beneficencia: querer el bien se transforma en hacer el bien al otro.

¹³ [La *benevolenza* consiste] «in quella tendenza alterocentrica, intenzionale e orientata alla persona, che desidera realizzare il bene dell'amato per tutto ciò che è importante in sé o bene oggettivo per lui e che richiede all'amante un consapevole e oggettivo superamento della propria immanenza, ossia della pura istintività animale o del proprio egoismo». PREMOLI-DE MARCHI, Paola: *Uomo e relazione: L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*. Milano: Franco Angeli, 1998, p. 183.

La unión con el otro se lleva a cabo mediante la participación de la misma forma o esencia humana. Se trata de la participación en la misma perfección humana realizada al asimilar los valores o bienes propios de la persona. Como consecuencia, se establece una relación interpersonal, que consiste en la posesión conjunta de idénticos valores, que perfeccionan a las personas mutuamente relacionadas. Si consideramos el “vértice” más alto de esta unidad, podemos entender mejor de qué estamos hablando.

El *summum* de la relación interpersonal se da cuando esta se origina en el don de sí a otro, recíprocamente realizado y acogido. De todos modos, el *yo* que se entrega puede haber alcanzado un mayor o menor grado de perfeccionamiento humano, por lo que la unión será, asimismo, más o menos consistente.

No puedo detenerme en este punto. Pero es preciso referirse a las distintas modalidades o formas como se cumple la naturaleza comunal de la persona.

3. Varón-mujer: la sociabilidad paradigmática

El Concilio Vaticano II enseña que:

Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio *los hizo varón y mujer* (Gen I, 27). Esta sociedad de varón y mujer es la primera forma de comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás.¹⁴

Me detengo a reflexionar en que la unión entre el varón y la mujer “constituye la primera forma de comunión de personas humanas”. ¿Qué quiere decir la “primera forma”?

Como es obvio, al menos principalmente, no se trata de un sentido cronológico. La expresión “primera forma” indica más bien lo *ontológicamente primero* en un determinado género. Estamos en el ámbito de la “comunión de personas”, que se realiza en distintas modalidades y con diverso grado de intensidad; y, de un modo eminente, se lleva a cabo en la unión entre el varón y la mujer. Intentaré mostrar en qué consiste ese grado eminente.

¹⁴ «At Deus non creavit hominem solum: nam inde a primordiis “masculum et feminam creavit eos” (Gen 1,27), quorum consociatio primam formam efficit communionis personarum. Homo etenim ex intima sua natura ens sociale est, atque sine relationibus cum aliis nec vivere nec suas dotes expandere potest». CONCILIVM VATICANVM II: *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis. Gaudium et spes* (7-XII-1965), núm. 12. Trad. cast.: “Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. *Gaudium et spes*”; en *Vaticano II. Documentos*. Madrid: BAC, 41ª ed., 1986, p. 207.

Pido que se tenga en cuenta lo que afirmé antes respecto a la congénita relacionalidad de la persona, debida *tanto* al hecho de que cada persona es una realización única, irrepetible y *limitada* de la humanidad *como* al hecho complementario de que la perfección, la perfecta realización de mi humanidad, se logra sólo en la participación en la *humanitas* del otro.

También quiero recordar que esta participación en la humanidad del otro sólo puede tener lugar en la afirmación-reconocimiento del otro, que empuja hasta el don de sí. Al existir y obrar *recíprocamente*, cada persona participa en la *humanitas* de las restantes y, de esta manera, cada uno se confirma y realiza como persona.

A los dos datos recordados conviene añadir que lo contrario de la participación *in eadem humanitate* es la *alienación*. La alienación constituye «una situación o condición de un ser humano que no le permite experimentar a otro ser humano como “otro yo”». ¹⁵ Siempre que tiene lugar una “socialización” del ser humano a la que no corresponde una auténtica “personalización”, estamos ante una alienación de la persona.

Pero no quiero desarrollar este tema. Lo he mencionado con la intención de esclarecer el concepto de “comunidad interpersonal”, también mediante el procedimiento *per contrarium*.

3.1. La primera forma de comunidad humana

Teniendo en cuenta todo lo anterior, afrontemos el tema central de este punto de nuestra reflexión: “la primera forma...”.

La masculinidad y la feminidad son las dos modalidades fundamentales de lo *humanum*. No se trata sólo de una diversificación biológica y/o funcional: es una diversificación que alcanza lo más íntimo y hondo de la persona. La mujer no es una persona humana distinta del varón simplemente porque *tiene un cuerpo* distinto: varón y mujer son los dos modos distintos de *ser* y *obrar* humanamente. El uno es *distinto* del otro, pero se trata de la misma humanidad.

Si tenemos presente la reflexión llevada a cabo en el punto anterior y ahora brevemente recordada, podremos concluir que la naturaleza relacional de la persona humana, su estructura comunional, se expresa simbólicamente con una claridad eminente en la unión varón-mujer. Ni el varón ni la mujer son *pro sua parte* toda la humanidad; pero no en el *mismo* sentido en que se sostiene que ninguna mujer entre

¹⁵ «... una situazione o condizione di un essere umano che non gli permette di sperimentare un altro essere umano come un “altro io”». WOJTYŁA, Karol: *Metafisica de la persona*. Milano: Bompiani, 2003, p. 1398.

las mujeres o ningún varón entre los varones realiza la plenitud de lo *humanum*. Sólo en la “unión entre el varón y la mujer” se constituye el todo de lo *humanum*; pero no en el mismo sentido que en la unión del varón con el varón o de la mujer con la mujer. Sólo en la unión de la persona con alguien *distinto (otro)*, pero *a la vez no idéntico* se evita el encuentro de dos sujetos solos y se logra una humanidad *integrada*. Las dos fuerzas espirituales que constituyen la sociabilidad humana —conciencia del límite debido a la propia soledad ontológica e íntima orientación a la plenitud de humanidad— alcanzan en la unión entre el varón y a mujer su realización más alta y simbólicamente más expresiva.

Esto es lo que quiere decirse al sostener que «su unión constituye la primera forma de comunión de personas».

Llegados aquí, debo volver al texto bíblico, en el lugar en que el hombre expresa su admiración y estupor ante la mujer. Su “canto” podría reproducirse más o menos como sigue:

Al verte diferente de mí, descubro mi identidad diferente de la tuya y, simultáneamente, reconozco y gozo por nuestra común identidad... En nuestra diferencia, destinada a una unidad de comunión libremente realizada [...], canto a nuestro estar destinados a llegar a ser, juntos, una imagen (*tzelem*) semejante a nuestro Creador, Dios, el Señor.¹⁶

No tenemos tiempo de estudiar cómo dentro de esta unión varón-mujer se sitúa el recíproco reconocimiento que concluye en el don de sí, es decir, la perfecta realización de la unión *conyugal*.

3.2. La comunidad política

Me gustaría terminar este apartado, intentando responder a la siguiente pregunta: teniendo en cuenta el primado de la sociabilidad humana que se establece en la unión varón-mujer, ¿es esta concepción capaz de hacernos comprender también la sociabilidad política o, por el contrario, no resulta adecuada para ese fin? Me limitaré a realizar algunas sencillas reflexiones.

La sociedad política se sitúa más allá, pasa por encima de otros vínculos particulares —como los familiares, pongo por caso—, y se instaura en un ámbito universal. «Es,

¹⁶ «Vedendo te differente da me, io scopro la mia identità differente dalla tua, ed insieme riconosco ed esulto per la nostra comune identità... Nella nostra differenza, destinata a un' *unità* di comunione liberamente realizzata [...], io canto il nostro essere destinati a diventare insieme un'immagine (*tzelem*) simile al nostro Creatore, il Signore Dio». GASPERSI, F. Rossi de: *Sentieri di vita, I*. Milano: Ed. Paoline, 2005, p. 78.

y debe ser en realidad, la unidad orgánica y organizadora de un auténtico pueblo». ¹⁷
¿Qué es lo que hace que se configure como *un auténtico pueblo*?

Al hablar de la convivencia civil y política, el *Compendio de la Doctrina social* sostiene que esta «alcanza su significado cuando se basa en la amistad civil y en la fraternidad». ¹⁸

El texto retoma un tema presente ya en el pensamiento político clásico y en el cristiano.

Reflexionando sobre la definición ciceroniana de pueblo o *res publica*, ¹⁹ Agustín de Hipona la corrige en cierto sentido o, mejor, la transfigura y ofrece una formulación propia:

La realidad “pueblo” puede definirse de otra manera [no como lo hace Cicerón], por ejemplo: “Es el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes”. ²⁰

Al comentar el octavo libro de la *Ética a Nicómaco*, Tomás de Aquino sostiene que sin la amistad civil las ciudades no pueden sobrevivir. ²¹ Y en otro lugar, llega a escribir que «toda amistad se fundamenta en cierta comunión. Pues, de hecho, podemos comprobar que los que conviven debido a pertenecer a una misma familia o a tener en común una costumbre o por cualquier otro tipo de comunión, se encuentran ligados por lazos de amistad». Por consiguiente, la autoridad política se transforma en poder tiránico cuando entre ellos y los gobernados no existe amistad, porque entonces no busca el bien común, sino su bien propio. ²²

¿Se trata de una doctrina superada? En mi opinión, conserva un significado perenne.

¹⁷ *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, núm. 385.

¹⁸ *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, núm. 380.

¹⁹ *Coetium iuris consensu et utilitatis communione sociatum*: cf. *De civitate Dei* II, 21.2, NBA V/1, p. 134. Trad. cast.: *La Ciudad de Dios*; en *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1966, volumen XVI, p. 121.

²⁰ «Si autem populus non isto, sed alio definiatur modo, velut si dicatur, Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordia communione sociatus: profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, XIX, 24; trad. cast.: *La Ciudad de Dios*; en *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1966, volumen XVII, p. 623).

²¹ TOMÁS DE AQUINO: *In VIII Ethicorum*, lect. 1, ed. Leonina, 47, 443. Transcribo el texto completo: «Quartam rationem ponit ibi, videtur autem et civitates et cetera. Et dicit, quod per amicitiam videntur conservari civitates. Unde legislatores magis student ad amicitiam conservandam inter cives, quam etiam ad iustitiam, quam quandoque intermittunt, puta in poenis inferendis, ne dissensus oriatur. Et hoc patet per hoc, quod concordia assimilatur amicitiae. Quam quidem, scilicet concordiam, legislatores maxime appetunt, contentionem autem civium maxime expellunt, quasi inimicam salutis civitatis. Et quia tota moralis philosophia videtur ordinari ad bonum civile, ut in principio dictum est, pertinet ad moralem considerare de amicitia»

²² TOMÁS DE AQUINO: *De regimini principis*, I, 11; ed. Marietti, 795, p. 270.

Como ya he dicho, las personas humanas se relacionan de manera natural porque sólo en la total *communicatio in humanitate* alcanzan su plenitud. Ahora bien, lo propio de la comunidad política es establecerse en orden a la consecución del máximo bien común humano en lo terreno. En este tipo de comunidad, lo debido al otro es que pueda lograr su *plena realización terrena*: por decirlo de algún modo, lo que se comparte es querer el bien para los demás (la *voluntad de bien* para los otros). Es decir, se instaura una propia y auténtica forma de amistad, de *communicatio in humanitate*.

Sin duda, la comunidad política no está referida a la esencia completa del ser humano. No es en la comunidad política donde se logra la íntegra perfección de la persona y donde alcanza la plenitud [*pleroma*, diría San Pablo] de la “forma” del hombre. El hombre logra su *telos* definitivo sólo en la comunión que se establece en la Jerusalén celestial, de la que es germen la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, la “comunión de los santos”.

Pero de este modo nos adentramos en una realización de la sociabilidad humana que sólo la fe puede comprender: la realización *eclesial*. Por tanto, aquí debe detenerse nuestro recorrido. Termina precisamente allí donde había comenzado: la pareja Adán-Eva, *arjé* de cualquier otra sociedad, remite al *telos* de la sociabilidad, la pareja Cristo-Iglesia.