

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

The Human Person: Reason and Faith to the Service of Men (I)

CARLO CAFFARA

Primo Preside dell'Istituto Giovanni Paolo II

Prof. Ordinario di Etica

Università di Bologna

arcivescovo@bologna.chiesacattolica.it

RESUMEN

Los diversos debates contemporáneos pueden reducirse a un par de posturas fundamentales, derivadas de dos concepciones del hombre opuestas entre sí: o bien el hombre es un elemento más de la naturaleza corpórea, aunque en distinto grado de evolución; o bien se eleva por encima de todo lo simplemente material, con una diferencia sustantiva, que lo coloca en una posición radicalmente distinta y más alta. Esa diferencia es la que señala el término *persona*. El artículo analiza el origen metafísico y constitutivo de la superioridad de la *persona*, así como los *camino*s principales para advertir esa grandeza. Todo ello, a partir de hechos que cada uno podemos experimentar en nosotros mismos y en quienes nos rodean.

Palabras clave: persona, libertad, dignidad, individuo, hombre

ABSTRACT

The current diversity of debates can be reduced to a pair of fundamental positions, both derived from opposing conceptualizations of man: either man is one more element of the physical nature in its distinct level of evolution, or man is elevated over everything that is just material, with a substantive difference that places him in a radically different and higher position. That is the difference signaled by the term *Person*. This article analyzes the metaphysical and constitutive origin of the superiority of *Person*, as well as the main ways to notice that greatness. All that departing from facts that we can all experience in ourselves and in those that surrounds us.

Keywords: person, freedom, dignity, individual, man

Recepción del original: 15/10/09

Aceptación definitiva: 15/12/09

Planteamiento

En las páginas que siguen me propongo un objetivo bien preciso: explicitar la visión del hombre implicada en la fe cristiana. Mis reflexiones constituyen, pues, un intento de responder a este interrogante: *¿qué visión del hombre nos transmite esa fe?*

Las razones que me han inducido a tratar este tema son principalmente dos.

1. La primera, que la *quaestio de homine* compone hoy el núcleo de todo el debate contemporáneo y que esa centralidad es debida en gran parte a que el hombre actual ha adquirido un poder de re-definir lo *humanum* del que nunca había gozado a lo largo de la historia. En tales circunstancias, dirigir inmediatamente la atención a las reglas que deben limitar o no ese poder sería un error, del que podrían derivar consecuencias devastadoras. Pues, de hecho, tales normas encuentran su justificación última —o, mejor, *deben* encontrarla— en la respuesta que demos a la pregunta sobre el hombre.

2. En segundo lugar, mi elección está motivada por el propósito de presentar una plataforma de encuentro entre la razón y la fe, entre quien no trasciende el uso de la razón en su búsqueda de la verdad sobre el hombre y quien acoge también la luz de la Revelación divina. Cada día estoy más convencido de que semejante espacio común existe y se encuentra constituido por una visión del hombre que, habiendo sido históricamente propuesta por la Revelación cristiana, muestra no obstante la racionalidad suficiente para que la asuman y desarrollen también los no cristianos. Que el establecimiento teórico de esta base común resulte urgente y prioritario lo muestra el peligro que amenaza al hombre de hoy, un riesgo de tal gravedad que atrae la atención de todos, creyentes y no creyentes.

No es, por tanto, la mía una reflexión teológica en sentido estricto; por eso, desde el punto de vista de la teología, la visión del hombre que mostraré resulta sustancialmente incompleta. Según he apuntado, compone más bien una reflexión sobre el hombre extraída de la fe cristiana, pero capaz de suscitar *razonablemente* el acuerdo de los no creyentes porque resulta *racionalmente* demostrable. En definitiva, me moveré en un terreno en el que cohabitan razón y fe... sin entrar en demasiados litigios sobre sus respectivas jurisdicciones. Y todo ello, con objeto de evitar «separaciones dentro de casa»: rupturas en el común hogar que constituyen las vivencias humanas, identificables con la experiencia y la vida del hombre.

I. Introducción: las tesis fundamentales

Antes de entrar en el tema, a modo de prólogo, querría apuntar que existe una especie de *magna charta humanitatis*, es decir, un texto que durante siglos ha inspirado

y alimentado la reflexión del hombre sobre sí mismo. Se trata del segundo capítulo del *Génesis*: más exactamente, de los versículos 15 y siguientes.

Quien lea atentamente las palabras de la Biblia advertirá que la imagen del hombre que presenta se apoya en tres grandes pilares: 1) el hombre es una realidad *establecida* constitutivamente en relación dialógica con Dios; 2) el hombre es distinto de los animales; 3) el hombre es social por naturaleza.

Como introducción, intentaré esclarecer con pocas palabras el contenido esencial de cada una de estas convicciones.

1. La primera señala una relación entre el hombre y Dios instaurada por un acto soberano del Señor, pero que solicita del hombre una respuesta libre. Se insinúa de este modo la dimensión religiosa de la persona como algo originario, constitutivo de la humanidad del hombre.

2. La segunda convicción manifiesta un nexo entre el hombre y la *naturaleza*, en virtud del cual el hombre no puede ser del todo reducido a ella. La persona humana aparece en la tierra en una soledad originaria, debida al hecho de no hallar en la naturaleza nada semejante a sí. ¡El hombre es algo único!

3. En tercer lugar, advertimos que esta condición de originaria soledad no es buena. El hombre sale de ella, también originariamente, en el encuentro con otro [*alius* – y no *aliud*].

Como he tratado extensamente la primera cuestión en otros lugares, me limitaré ahora a desarrollar la segunda y la tercera.

Para ser más breve y claro, expongo de inmediato la idea central que corresponde a cada una. Primera idea: el hombre es persona. Segunda: el hombre es comunión interpersonal.¹

II. El hombre es persona

El objetivo de esta parte inicial es presentar la idea de persona como clave de toda la visión cristiana del hombre.

¹ Por razones de espacio, reservo esta segunda para un posterior artículo.

Motivos

Al menos existen cinco razones que hacen hoy particularmente urgente e inderogable una reflexión rigurosa sobre la noción-realidad de la persona.

1. Una auténtica filosofía de la persona compone el único camino para no naufragar en el reduccionismo materialista que parece dominar, en los tiempos actuales, la visión occidental del hombre.
2. Sólo un concepto claro del ser personal permite al hombre contemplar la cima del universo, el punto más alto de lo existente. No cabe ser *más* que persona; sólo se puede ser *menos* que persona. Tomás de Aquino afirma que «el término *persona* indica lo más perfecto [*perfectísimo*] en toda la naturaleza». ² En definitiva, quien no posee la noción de persona se cierra el paso a la contemplación de lo más hermoso de todo el universo.
3. Una concepción y una filosofía de la persona componen el fundamento de la ética. El *primum anthropologicum* [el hombre es una persona] conforma también el *primum ethicum*, según el enunciado kantiano del imperativo categórico: nunca la persona debe ser tratada sólo como medio, sino siempre también como fin. Sin el concepto de persona, la ética y la bioética son construcciones frágiles.
4. En cuarto lugar, y a fin de cuentas, la idea de persona es lo que separa una religión razonable de una religión constantemente amenazada por la superstición. Un Dios no personal indica más bien «lo divino», con *lo* que no cabe establecer una relación en sentido serio, estricto y verdadero. Escribe también Tomás de Aquino: «es conveniente que el nombre de persona se predique de Dios... de un modo más excelente». ³ Dios es persona en grado eminente y sublime.
5. Por fin, si el hombre no fuera persona, caería por tierra toda la seriedad del cristianismo. Se trata de un extremo muy bien visto por Kierkegaard: si del universo cristiano desapareciera la categoría de «el singular», todo el cristianismo carecería de sentido. Eliminada la idea de persona, el cristianismo se transforma en un mito... y ni siquiera de los mejores.

² «Persona significat perfectissimum in tota natura» (TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 29, a. 3).

³ «Conueniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur... excellentiori modo» (*Ib.*).

Un poco de historia

Una segunda premisa de carácter histórico: todos los historiadores del pensamiento admiten pacíficamente que la noción de persona y la definición del hombre en términos personalistas es obra del cristianismo. Por otro lado, se sabe también que incluso hoy esa noción y esa definición faltan en las culturas que todavía no han experimentado un encuentro profundo con la propuesta cristiana.

El pensamiento cristiano ha estado sometido a un esfuerzo teórico titánico, por cuanto solo la idea de persona, junto con la de naturaleza o esencia, hacían posible una confesión ortodoxa de los dos principales misterios de su fe: el misterio trinitario y el misterio cristológico.

No puedo ahora recorrer este fascinante camino, que por otra parte se encuentra expuesto en los manuales de teología al uso.⁴

Me interesa llevar a término una reflexión estrictamente teórica, dividida en dos partes: en la primera, intentaré elaborar el concepto de persona; en la segunda, reflexionaré sobre una noción clave para entender el ser personal: la noción de *dignidad*.

1. Elaboración del concepto de persona

En lugar de partir de una definición de persona y mostrar deductivamente sus implicaciones, prefiero recorrer una vía más fenomenológica, comenzando por poner de relieve lo que caracteriza el ser-persona. Dividiré el camino en dos etapas, que corresponden a la respuesta a otros tantos interrogantes: 1) ¿Qué experimento cuando digo *yo*? 2) ¿Qué quiero decir cuando pronuncio *tú*?

A través de estos dos senderos alcanzaremos el ser personal.

1.1. El *yo*

El propio yo se manifiesta a sí mismo en grado eminente en el acto libre de elección. He hablado y escrito sobre ello en muchos otros lugares. En el contexto actual lo haré brevemente y desde una perspectiva un tanto distinta.

No es difícil tomar conciencia de la propia libertad como aquella facultad mediante la que el hombre *se determina a sí mismo a obrar*, con objeto de alcanzar metas

⁴ Cf., por ejemplo, L. SCHEFFCZYK, in FEINER G. - LÖHRER M. (editores): *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia di storia della salvezza*, vol. III (II 1). Brescia: ed. Queriniana, 1972, pp. 187-278.

fijadas de antemano. En el acto libre, en el ejercicio de la propia libertad, el yo se torna consciente de sí mismo como causa verdadera y propia de sus actos. Santo Tomás utiliza una fórmula filosóficamente muy audaz cuando explica que el hombre libre es *causa sui*, no en el sentido de que cada uno seamos causa de nuestro ser, sino de que mediante nuestras acciones nos configuramos a nosotros mismos.

La conciencia de ser causa de sus propios actos genera en el hombre la experiencia de la responsabilidad, la de la imputabilidad moral y jurídica del acto a quien lo ha realizado, y experiencias espirituales como el remordimiento y el arrepentimiento.

Si reflexionamos con seriedad sobre estos hechos, advertimos que la causalidad de nuestros actos, su responsabilidad, su imputabilidad, el arrepentimiento y el remordimiento constituyen líneas convergentes en el mismo punto; son distintos senderos que dirigen al mismo lugar: a la *subjetividad* o, mejor, a la *substancialidad* de la persona.

Un ser subsistente

Me explicaré, porque estamos en el núcleo de la cuestión.

Reflexionemos sobre la imputabilidad. Esta noción connota un nexo de pertenencia del acto a quien lo ha realizado, agregándole la imposibilidad de «*ir más allá*» de ese sujeto. En efecto, si la persona en cuestión pudiera decir: «yo he realizado este acto porque he sido obligado a hacerlo por x o y», en sentido estricto la acción ya no sería imputable a quien efectivamente la ha llevado a cabo. Habría que *ir más allá* del agente y atribuir el hecho precisamente a x o y.

Pero, en el fondo, ¿que significa que la experiencia de la imputabilidad nos hace llegar a un *punto* más allá del cual no cabe ir?

Para responder, acudo a un ejemplo sencillo. No existen los colores; lo que existe son siempre superficies dotadas de color. Es decir, el color sólo puede existir inhiriendo en una superficie extensa. De manera análoga, la imputabilidad del acto manifiesta que no está... suspendido en el aire, sino radicado y como inhiriendo en la persona que lo realiza: «sus obras los acompañan», dice la Escritura, refiriéndose a los hombres. La acción inhiere, pues, en la persona. Y la persona, ¿en qué inhiere? En nada distinto de sí misma. La persona *es en sí*. Para indicar esta modalidad de ser —en sí y no en otro—, el vocabulario filosófico cristiano ha utilizado la palabra «subsistencia».

Hemos llegado así a una primera y fundamental determinación del ser-persona: es un *ser subsistente*.

Cabría mostrar cómo, recorriendo los otros caminos apuntados, desembocaríamos en la misma conclusión: el yo como ser en sí mismo, es decir, como subsistente. No puedo detenerme en ello. Ahora debemos preguntarnos de qué naturaleza es el ser subsistente que constituye nuestro yo.

Un ser espiritual

Podemos encontrar la respuesta si profundizamos en la experiencia de nuestra libertad, prolongando con atención la reflexión precedente. La tesis que intentaré mostrar es la que sigue: de la existencia de la libertad hay que concluir con certeza que el yo es de naturaleza espiritual.

Si observamos con hondura lo que ocurre en cada uno de nosotros cuando decimos «yo elijo – yo actúo», caeremos en la cuenta de que el acto libre implica un tipo tal de autoposesión, una tal autodeterminación a obrar, que excluye la dependencia causal en la acción —o, mejor, en el yo que actúa— respecto a las leyes y hechos del mundo material. El acto lleva consigo una autoposesión y una autodeterminación tal, que contradice la dependencia *causal* —advuértase bien: *causal*— respecto a los procesos cerebrales; excluye, por tanto, una causación externa, bien en el sentido de una causación derivada de la naturaleza, bien de los procesos cerebrales. Por tanto, el yo no es simplemente el conjunto estrechamente ligado de sus manifestaciones ni es tampoco idéntico a sus procesos cerebrales.

En la libertad, no solo la naturaleza inmaterial, sino también el ser espiritual autónomo, autosuficiente y substancial del alma (persona) se revela a sí mismo. Un simple accidente de la substancia no podría nunca realizar actos libres.⁵

Desembocamos así en la definición fundamental de persona. La persona *es una substancia espiritual*; o bien, pues resulta equivalente, *es una substancia individual subsistente en una naturaleza espiritual*.

He utilizado la palabra «substancia». La describo con palabras de Maritain:

La substancia es la primera raíz ontológica de algo, en su permanente actualidad. La substancia no es algo vacío ni inerte, sino al contrario: gracias a su esencial unidad, a su irreducible realidad y a su originalidad específica e individual, es la fuente de todas las facultades, de todas las operaciones, de toda la actividad y la causalidad del sujeto.⁶

⁵ SEIFERT, Josef: «Anima, morte e immortalità», en *L'anima*. Milano: A. Mondadori editore, 2004, p. 164.

⁶ Cit. por P.-M. EMONET - M. LORENZINI: *Conoscere l'anima umana. Elementi di antropologia filosofica*. Bologna: ESD, 1997, p. 61.

La persona es una substancia individual espiritual, apta para el pensamiento, la libertad, la responsabilidad, la autoconciencia.

Una persona corpórea

No obstante, parece que nuestra reflexión nos ha llevado a una conclusión un tanto extraña... Si el yo es una substancia espiritual, entonces mi cuerpo no es constitutivo de mi persona. Yo no *soy* mi cuerpo, sino que simplemente lo *tengo*. Entre la persona y el cuerpo no media una relación de ser, sino de *tener*.

Sabemos que esta manera de pensar acompañó durante siglos al hombre occidental y que todavía no lo ha abandonado. En este extremo, la fe cristiana ha dado a luz una visión del cuerpo humano en relación con la persona humana de gran novedad y actualidad, que cabe expresar del siguiente modo: el espíritu no es la entera substancia de la persona humana, sino que esta es también su cuerpo.

Dentro del pensamiento cristiano, Tomás de Aquino ha expuesto esta tesis con el mayor rigor teórico. La expresa del modo siguiente: «el principio por el que entendemos, lo llamemos intelecto o alma intelectual, es la forma del cuerpo».⁷ Se trata de una formulación muy técnica, que exige ser explicada. Significa que:

[...] el yo que se advierte como corpóreo en los estados afectivos (en ciertos estados afectivos) es el mismo que, reflexionando, es consciente de conocer, de contemplar la belleza, de hacer metafísica... El hombre se capta como *uno*.⁸

Escribe de nuevo Santo Tomás: «es el mismo hombre el que percibe que entiende [*intelligit*] y siente».⁹ Por consiguiente, la tesis de la unidad substancial¹⁰ pretende describir, ante todo, una experiencia fundamental del hombre: la experiencia de la unidad del propio yo en la pluralidad específica de sus operaciones.

Esta afirmación dista mucho de ser banal:

⁷ «Principium quo primum intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 76, a. 1).

⁸ VANNI-ROVIGHI, Sofia; en A. ALES BELLO e F. BREZZI (editori): *Il filo(sofàre) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*. Milano: Mimesis, 2001, p. 55.

⁹ «Ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire» (TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 76, a. 1).

¹⁰ Tal vez cabría hablar de unidad *en el ser*. Por un lado, se establece así el avance sobre Aristóteles de Tomás de Aquino, acudiendo al hallazgo fundamental de su metafísica. Además, como se verá de inmediato, precisamente el acto de ser es uno y el mismo para el alma y el cuerpo e instaura la unidad radical entre una y otro (*Nota de la Redacción*).

Significa que, también adoptando el punto de vista del “yo”, es decir, partiendo del “sujeto pensante”, consciente de sí precisamente en cuanto “pensante”, hemos de concluir que el objeto de esta consciencia no es sólo el alma. Comprende juntamente el alma y el cuerpo.¹¹

Pero la tesis no solo goza de un carácter descriptivo, sino que, sobre todo, es *fundante-explicativa*: según Tomás de Aquino, constituye la única explicación verdadera del hecho de que «*ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire* [es el mismo hombre el que percibe que entiende y que siente]», por cuanto la responsable de ello es la unidad substancial de la persona.

Llegados aquí, debemos pasar del significado *fenomenológico* al significado *ontológico* de la tesis, para comprender qué nos dice *del ser* de la persona humana. Desde el punto de vista conceptual, el texto más riguroso me parece el que transcribo: «el mismo ser en que ella subsiste, el alma lo comunica a la materia corporal, con la que también el alma intelectual forma una unidad, de modo que el ser de todo el compuesto es justo el mismo de la propia alma».¹²

Persona espiritual-corporal

El alma espiritual del hombre es substancia, subsiste en sí misma. No en el sentido de que sea completa en su naturaleza específica o que exista como individuo singular. Ni tampoco porque exista en sí misma como una naturaleza específica completa —un *quale quid*, que diría Tomás de Aquino—, sino que se da en multitud de individuos singulares, como la humanidad existe solo en los hombres. Con otras palabras: es substancia, algo determinado —*hoc aliquid*—, capaz de subsistir en sí, «no como teniendo en sí la especie completa, sino como perfeccionando la especie humana como forma del cuerpo».¹³

El ser de la persona es, por tanto, *uno* porque no es sino el mismo ser del alma participado también al cuerpo, en los dominios de la causalidad cuasi formal y no eficiente, como es obvio.¹⁴ Según explica Basti:

Por eso el alma existe en la persona como principio autónomo, dotado un ser y un obrar propios, pero existe también como forma *substancial* (principio que otorga unidad formal y deter-

¹¹ Brock, Stephen L.: «Tommaso d'Aquino e lo statuto fisico dell'anima spirituale», in *L'anima*, cit., p. 72.

¹² «Anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae» (TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 76, a. 1, ad 5).

¹³ «Non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis» (*Ib.*: *Q. disp. De Anima*, a. 1, c; ed. Marietti, p. 284).

¹⁴ Cf. *Ib.*, ad 1.

minación a la materia de una substancia física) de la substancia personal “antes” del individuo humano singular.¹⁵

El principio intelectual, o alma, posee el acto de ser en propiedad respecto al cuerpo, pero no de manera absoluta, por cuanto no es el intelecto, sino la persona, quien subsiste en la unidad de alma y cuerpo.

¿Sobre qué base afirma Tomás de Aquino que el acto de ser del alma es acto de ser de la persona más y antes que acto de ser del alma? Santo Tomás remite siempre al mismo hecho: «cada uno de nosotros experimenta que es él quien entiende».¹⁶ Es decir: *sé* que soy *yo* quien pienso y existo.

Por tanto, el fundamento del ser, lo que precede y hace posible mi acto de pensar, en realidad precede y hace posible mi acto de existir como persona. Y yo *sé* que sigo existiendo y *siendo* yo, persona, también cuando no pienso. Por consiguiente, el acto de ser, antes que de mi pensar, es fundamento de mi existir justo como persona.¹⁷

En última instancia, el yo es mediante la forma,¹⁸ y el ser pertenece a la *forma humana*, es decir, al alma humana, como la redondez al círculo; y, por tal motivo, el yo o la persona humana resulta incorruptible o eterna, si bien por participación.

He intentado explicar el significado ontológico de la tesis de la unidad substancial de la persona humana. Ahora debo explicitar algunas implicaciones que encierra este significado.

1. *La primera* es la afirmación de la absoluta espiritualidad de la forma substancial, o alma, de la persona humana. La única composición que se da en ella —en la forma substancial— es la de esencia y acto de ser, no la de materia y forma.¹⁹ La espiritualidad de la forma substancial humana no excluye la necesidad del cuerpo, con vistas al cumplimiento de sus operaciones propias, como pensar y deliberar. Tiene necesidad del cuerpo, «pero no como instrumento, sino sólo como objeto».²⁰

2. *La segunda* es la afirmación de que la unión con el cuerpo es natural y benéfica para el alma espiritual. El espíritu humano se distingue de los restantes espíritus porque tiene una ordenación intrínseca a un cuerpo, de modo análogo a como la persona humana se distingue del conjunto de las personas justo por ser una persona-cuerpo. Y, a la inversa, en el universo material, el cuerpo humano se diferencia

¹⁵ BASTI, Gianfranco: *Filosofia dell'uomo*. Bologna: ESD, 1995, p. 355.

¹⁶ «Experitur... unusquisque seipsum esse qui intelligit» (TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 57, a. 1).

¹⁷ RUFFINENGO, Pierpaolo: *Ontonòesis. Introduzione alla metafisica*. Genova: Marietti, 2002, p. 229.

¹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 76, a. 4.

¹⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 75, a. 3, ad 4; *Q. disp. De Anima*, a. 6.

²⁰ «Non tamen sicut instrumento, sed sicut obiecto tantum» (TOMÁS DE AQUINO: *Q. disp. De Anima* I, 2, 19-20, ed. Marietti, p. 7).

de cualquier otro por ser un cuerpo-persona. Siendo esta la persona humana, «el alma unida al cuerpo se asemeja más a Dios que separada de él, porque posee su naturaleza de manera más perfecta».²¹ Se trata, como decía, de una unión benéfica: «redunda en bien del alma el que se una al cuerpo y entienda volviéndose hacia las imágenes sensibles».²²

3. La tercera y más importante implicación es la unicidad de la forma sustancial. Se trata de una tesis decisiva si quiere sostenerse la unicidad de la persona humana.²³ Según la sugerente convicción de Tomás de Aquino, la forma sustancial espiritual es virtualmente sensible y vegetativa, «igual que [...] la superficie cuya figura es un pentágono [...] no es un tetragono por una figura y un pentágono por otra».²⁴

La unidad de la persona humana lleva consigo que nada del hombre sea puramente animal o puramente espiritual: es, sencillamente, *humano*.

Concluimos de este modo nuestro primer recorrido. A la pregunta «qué es una persona [humana]» respondemos: es una substancia que subsiste en una naturaleza espiritual-corporal, es un sujeto subsistente en una naturaleza espiritual-corporal. Es el yo espiritual-corpóreo.

1.2. Individuo y persona

En el párrafo precedente hemos explorado qué sentido encierra decir *yo*: «yo elijo... yo decido...». Expresa la conciencia de un sujeto que existe en sí mismo espiritual-y-corporalmente.

Preguntémonos ahora: ¿a qué aludo cuando digo *tú*? Para responder, habremos de indagar si decir *persona* equivale en realidad a decir *individuo*.

Con el término *individuo* puede indicarse cualquier ente distinto y separado del resto. Por ejemplo es un individuo esta mesa, pero no su color. Esta noción de individuo no se aplica específica y exclusivamente a la persona: también los animales, las plantas, las demás cosas son, en este sentido, individuos.

²¹ «Anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam» (TOMÁS DE AQUINO: *Q. disp. De Potentia*, q. 5, a. 10, ad 5).

²² «Propter melius animae est ut corpori uniatur et intelligat per conversionem ad phantasmata» (TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.*, I, q. 89, a. 1).

²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.*, I, q. 76, a. 3: «Si homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali: sequeretur quod homo non esset unum simpliciter».

²⁴ Cf. la exposición más elaborada de *Quodl.* IX, q. 5.

Cabe asimismo entender «individuo» en relación con una determinada naturaleza o especie, en el sentido de que cada individuo constituye una realización de tal especie. Desde esta perspectiva, hablamos de individuos humanos, es decir, de individuos de la especie *homo sapiens*. Con todo, este significado no alcanza la profundidad del término «persona». Ninguna persona es simplemente «un caso» de *homo sapiens*, connumerable con el resto.

Finalmente, el término «individuo» puede tener un significado tan profundo que viene a equivaler a persona. Me explico, a partir de una experiencia humana.

Unicidad irrepetible

Dirigiéndose a un niño recién nacido, el poeta Virgilio escribe: «*incipit, parve puer, risu cognoscere matrem* [el niño, desde muy pequeño, reconoce a su madre por la sonrisa]». ²⁵ Entre todas las personas con que se relaciona el niño, existe una que es única: él la reconoce por el modo cómo le sonrío. Existe una *unicidad*, una *irrepetibilidad* que es propia de la persona, por lo que nadie puede ocupar el puesto de otra. Como se puede ver, la individualidad alcanza en el ser personal un grado del todo eminente.

Cuando en el seno de una determinada relación, en algunos momentos —no siempre— decimos «tú», afirmamos que la persona es única, irrepetible, fuera de serie, insustituible. Vale la pena profundizar en este aspecto.

Podríamos decir que la persona goza de una esencial *irreductibilidad*: no es «reducible a...». Con otras palabras: no solo existe en sí misma, sino también *para sí misma*. ¿Qué significa esta expresión?

a) La persona no puede reducirse a la naturaleza, al universo material: «la persona no puede entrar en relación con las demás como parte, puesto que es siempre un todo completo». ²⁶ La persona no existe «con vistas a», «en orden al» todo dentro del que ha sido colocada. Se alza por encima del universo entero: no existe para él, sino para sí. Por tanto, aunque se privara a la persona de todo el universo, seguiría siendo «persona en sentido pleno»; mientras que si se «perdiese a sí misma» para ganar la totalidad del universo... haría un pésimo negocio.

Irreductibilidad significa, entonces, que la noción de persona rechaza la condición de parte, como contraria a su carácter personal.

²⁵ VIRGILIO: *Égloga IV*, v. 60.

²⁶ TOMÁS DE AQUINO: *In III Sent.*, V, 2, 1, ad 21.

b) La persona es irreducible a la sociedad a la que pertenece: no se llega a ser «persona por pertenecer» a determinado conjunto.

Estamos ante el segundo sentido de la expresión: «la persona no sólo existe en sí, sino también *para sí misma*». No constituye una parte del todo constituido por el cuerpo social al que pertenece.

c) Por su propia índole, la persona rechaza ser poseída por ninguna otra. No existe en función de... No puede ser propiedad de nadie, pues existe *para sí misma*. Es el tercer significado.

En síntesis, decir que la persona existe para sí misma significa tres cosas: que no existe para el bien del universo; que no existe para la sociedad en la que está incluida; que no existe como un mero medio para ser utilizado por nadie.

¿Cómo es posible esto?, ¿qué condiciones son necesarias para semejante irreducibilidad, para esta absoluta unicidad? Sólo porque su ser no depende ni del universo, ni de la sociedad, ni de ningún otro. Porque depende del propio Dios.

Mas decir esto no basta, porque también el universo como un todo depende en su ser de Dios. Para tocar el núcleo del inconmensurable misterio de la persona, hay que agregar:

Mientras que todo el universo físico, en su insondable inmensidad, depende de *un único* acto creador de Dios, de modo que ninguna de las partes que lo componen tiene el ser “por sí” de modo perfecto y completo, lo que se dice del universo entero se puede y se debe afirmar de *cada persona creada*». ²⁷

Cada persona creada recibe el ser directamente, inmediatamente, del mismo Dios. ²⁸

Este segundo recorrido nos ha hecho concluir que la persona es el único sujeto [o substancia] que no sólo existe en sí mismo, sino también para sí mismo. Se trata, entonces, de la única realidad irreducible a otra distinta de sí; de alguien que no es sustituible ni repetible; que no existe en función de ningún otro. Podremos decir que, en su subsistencia ontológica, es el único ser inútil [no en vista de...] o supra-útil: vale por sí mismo porque existe por sí mismo.

Sobre este existir para sí, propio de la persona, ha escrito Tomás de Aquino un texto verdaderamente profundo en el capítulo CXII del libro tercero de la *Summa Contra Gentes*. Se trata de uno de los pasajes más elevados del humanismo cristiano, pero en el que toda recta razón puede reconocerse.

²⁷ BASTI, Gianfranco: *Filosofía dell'uomo*, cit., p. 338.

²⁸ Como puede verse, esta afirmación, junto con la cita que la precede, apoya el uso de la expresión *unidad en el ser*, a la que antes aludimos (Nota de la Redacción).

2. Persona y dignidad

Ya hemos utilizado términos como «valor» y «dignidad».

El concepto de dignidad se encuentra íntimamente unido al de persona. Por consiguiente, esclarecer su significado resulta muy útil para comprender más a fondo la condición personal. De hecho, hay en la sabiduría cristiana [por ejemplo, en Alberto Magno] y, de manera más genérica, en la cultura occidental [Kant, pongo por caso], una corriente de pensamiento que define a la persona sirviéndose precisamente del concepto de dignidad. En este movimiento se incluye, sin duda, K. Wojtyła / Juan Pablo II. Pero conviene perfilar con más rigor este acercamiento a la persona, pues, de lo contrario, podría hacernos errar el blanco.

Empezaré esclareciendo lo que entiendo por *dignidad* de la persona. El término denota una cualidad inherente *al ser* mismo de la persona; es decir, señala algo objetivo, que pertenece a su propio ser. Por tanto, la «dignidad» indica que el ser-persona no constituye algo neutro, pero que recibe un valor añadido por su «relación con...».

En la afirmación del carácter positivo del ser-persona resulta intrínsecamente incluido, al menos, un significado fundamental. Señala que el valor del ser-personal no deriva de su reconocimiento por parte de nadie, sino que se sitúa en el puro y simple —en el sublime— hecho de *ser persona*.

Al hablar de dignidad nos referimos, pues, a aquel valor que tiene la persona. Y, entrando ya en el núcleo de la cuestión, hay que sostener que semejante valor o dignidad posee un cuádruple origen o fundamento.

a) En primer término, el valor de la persona consiste *en su propio modo de ser*: en sí y para sí. No existe un modo de ser más perfecto. Constituye la dignidad *ontológica* inherente a su mismo ser.

Esta dignidad se encuentra en *toda persona* desde el momento mismo en que es concebida, con independencia de cualquier otra circunstancia.

b) El valor de la persona consiste *en su vida consciente*, es decir, en el hecho de que la persona es capaz de conocer y de elegir libremente.

Como es obvio, esta dimensión de la dignidad de la persona no se halla presente en toda persona, sino sólo en quienes son capaces de ejercitar su razón y su libertad.

c) El valor de la persona consiste *en su vida moral* o, si se prefiere, en la libre respuesta a los valores propiamente morales.

El hombre honrado, justo, templado, fuerte exhibe un esplendor y reclama una veneración que no brilla en el deshonesto, injusto, intemperante, pusilánime.

Es la dimensión moral de la dignidad de la persona, cuyo vértice se alcanza en la santidad.

d) El valor de la persona consiste en la *posesión* de dotes que no dependen de la propia libertad ni de la naturaleza humana como tal.

Puede tratarse de dotes o talentos naturales, como la dignidad particular de que gozaba la persona de Miguel Ángel.

O, también, de funciones particularmente importantes, como la dignidad correspondiente al Jefe de Estado.

No es difícil caer en la cuenta que los derechos humanos están fundamentados en la dignidad personal. Tales derechos podrían clasificarse según la cuádruple dimensión de su dignidad.

Para concluir

Me gustaría terminar volviendo sobre una idea a la que, como de pasada, aludí al comienzo.

Imaginemos que alguien se colocara en el centro de Bologna en la hora de tráfico más intenso y dijera: «¡qué música tan preciosa!»; y que, más tarde, al volver a casa, mientras escucha un Nocturno de Chopin, exclamara: «¡qué ruido tan insoportable!» ¿No pensaríamos, como mínimo, que desde el punto de vista musical es un completo ignorante? Las respuestas a las dos fuentes de sonido resultan inadecuadas a su realidad.

Pues análogamente, si alguien, ante una persona, exclamara: «¡qué útil me eres!», no respondería de manera adecuada a la realidad de la persona. La persona debe ser afirmada en sí y por sí a causa de su propio ser: el carácter absoluto del ser personal exige ser reconocido incondicionalmente. Es decir, el *primum anthropologicum* coincide con el *primum ethicum*. La verdad fundamental sobre el hombre, su índole de persona, compone simultáneamente la verdad clave de la ética: el hombre goza de un valor absoluto e incondicionado. En una y la misma visión intelectual capto el ser propio de la persona y el valor que le corresponde.

Ocurre lo mismo que cuando, con un mismo acto, contemplo «ese trozo de mármol» que tengo ante mí y advierto su valor absolutamente singular, porque se trata de la Piedad de Miguel Ángel.

Hume hizo famosa la ley que pretende que no es lícito pasar del aserto descriptivo a la afirmación valorativa-imperativa. Pero, de hecho, se trata de una pura

invención, surgida del error de sólo reconocer como saber experimental el que se encuentra directamente basado en la experiencia sensible y no la trasciende.

No hay que dar paso alguno del ser al deber-ser, sencillamente porque el ser no es algo neutro:

La suposición de que no hay grados de relevancia, de que todas las realidades naturales gozan tan solo de una importancia derivada de su relación con otra, llevaría consigo un completo colapso del universo.²⁹

²⁹ HILDEBRAND, Dietrich von: cit. por PREMOLI DE MARCHI, Paola: *Uomini e relazione. L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*. Milano: Franco Angeli, 1998, p. 96.