

La Naturaleza Humana Actuada en la Persona: Sus Dimensiones Fundamentales

By

JAVIER GONZALEZ, O.P.

El hombre siempre ha sido y es un problema para sí mismo. No es que él lo suscite o lo busque, sino que es su misma existencia la que se hace problemática, obligándole, en consecuencia, a buscar una respuesta.¹ "Factus eram ipse mihi magna quaestio": me convertí para mí en un grave problema, afirma San Agustín;² frase que podría ser símbolo o reflejo de muchas situaciones personales.

En efecto, la búsqueda de solución se convierte en tarea personal irremplazable.³ El punto de partida parecen ser ciertas experiencias concretas vividas por todo hombre: la de ser corpóreo y sin embargo no identificarse con la dimensión corpórea; actitudes de admiración, desilusión o de vacío; y, agrupando todas, la necesidad de encontrar un significado global a la existencia humana.⁴

El hombre es un misterio. No puede ser *encasillado* en categoría alguna. Encerrarlo en una definición es problemático. Una definición descriptiva del mismo basada en los caracteres externos biológicos o morfológicos y hecha a partir de las diversas esferas a las que el hombre

¹Cf. HOURDIN, G., *Qu'est-ce que l'homme*, París, 1954, p. 143: "¿Qué es el hombre? Cuestión eterna... Me parece que a través de los caminos de la historia, por encima de la diversidad de pueblos y de razas, este interrogante del hombre sobre sí mismo es el que domina y se eleva sin tregua..." Todo pretende ofrecer un balbuceo de respuesta a esta inquietante y eterna cuestión.

²SAN AGUSTIN, *Confesiones*, IV, c.4.

³Cf. LUYPEN, W., *Nieuwe inleiding tot de existentielle fenomenologie*, Utrech, 1969, pp. 22-23.

⁴Cf. GEVAERT, J., *El problema del hombre*, Salamanca, 1978, pp. 14-21.

pertenece (materia, vida biológica, instintos animales, cultura...) es insuficiente: el hombre es algo más que la síntesis de los resultados de las diversas ciencias del hombre.

Por otra parte una definición esencial que intente abrazar únicamente los elementos ontológicos constitutivos de la persona es utópica *a priori*: dado que lo que constituye al hombre como tal en su consistencia fundamental es al mismo tiempo principio de su autodesarrollo activo, sólo se puede llegar a la *esencia* del hombre a partir de su realización vital y ésta se hace en la historia sin llegar nunca a una conclusión definitiva.⁵

Esto hace que las interpretaciones del hombre sean infinitas: desde las que intentan comprender su misterio partiendo de la vida biológica⁶ hasta los que, en proceso inverso, partiendo de su conciencia y relaciones personales llegan a descubrir las raíces corporales de la existencia.⁷

Ambos procedimientos son válidos y complementarios mientras se mantenga un cierto equilibrio necesario para no caer en absolutismos categóricos o en exageraciones unilaterales que pongan en peligro la totalidad y unidad del ser humano. Tal equilibrio se ha roto, por ejemplo, en el dualismo, primero platónico⁸ y más tarde cartesiano, así como también en el individualismo moderno tanto en la línea racionalista e idealista, que absolutiza la importancia de la conciencia y minimiza el valor del mundo material y el valor del cuerpo, como en la línea empirista que absolutiza, en cambio, la importancia del mundo material y del cuerpo minimizando, a su vez, la consistencia de la conciencia.

⁵En el plano del conocimiento, la esencia del hombre es conocida en parte mediante una deducción trascendental y en parte mediante el aposteriori empírico (cf. RAHNER, K., "Il problema d'un'etica esistenziale formale," en *Saggi di antropologia sopranaturale*, Roma, 1965, p. 474).

⁶Es el tipo de antropología basado en el *animal rationale*, que considera al hombre sobre todo como un ser objetivo perteneciente al mundo de la materia y de la naturaleza, emergiendo de ella mediante su racionalidad (cf. GEVAERT, J., *op. cit.*, p. 23). Al intentar comprender al hombre a partir de su vida biológica, toman las categorías del mundo natural y procuran utilizarlas para explicar no sólo los diversos estratos del ser humano, sino incluso su más profundo misterio. (Cf. DE FINANCE, J., "Animal raisonnable, esprit incarné" en *De homine. Studia hodiernae anthropologiae*, I, Acta VII Congre. Thom. Intern., Roma, 1970, pp. 53-72). Formas típicas de esta concepción antropológica son la psicología de Aristóteles, la concepción antropológico-filosófica de Teilhard de Chardin y la antropología de A. Gehlen.

⁷Antropología del "espíritu encarnado" (Cf. GEVAERT, J., *op. cit.*, p. 24): el hombre es considerado ante todo como sujeto que toma conciencia de sí mismo en el encuentro con los demás y con el mundo. Formas típicas: la visión antropológica de Santo Tomás, la fenomenología existencial, el personalismo y la filosofía intersubjetiva o filosofía "dialogal."

⁸En el dualismo platónico no se niega la condición corpórea, sino que ésa es integrada negativamente. El hombre es por esencia una "planta" celestial (cf. *Timeo*, 90A) preexistente al cuerpo. El alma espiritual de naturaleza divina e inmortal tendrá que liberarse del cuerpo, el cual más que como vehículo o instrumento (recuérdese la imagen del barquero y la barca) es considerado como su prisión. No sólo es necesario liberarse de la cárcel de las pasiones, sino incluso del conocimiento sensitivo ya que ambos nos impiden llegar a la verdad auténtica, a la inmortalidad para la cual se prepara a través de la reflexión filosófica. (Cf. *Fedón*, 67 DE).

Ciertamente el hombre no es un sujeto despersonalizado que se identifique con la racionalidad, tal como pensaba el idealismo,⁹ ni tampoco un yo solitario orientado primaria y exclusivamente hacia el mundo material, como pretende el materialismo.¹⁰ Este último, como problema filosófico, ha surgido del hecho de la existencia corpórea del hombre, que le inserta a éste en el mundo de la materia, y la conciencia de que el cuerpo participa de todas las expresiones de la vida humana.

En su favor hemos de decir que toda interpretación materialista del hombre (se trate de un materialismo histórico, dialéctico o psicológico) tiene su parte de razón: su verdad está en el hecho de que el hombre pertenece realmente al mundo material. Sin embargo, en una crítica referida más bien a su unilateralidad y absolutización de la dimensión mundana, tenemos que concluir que "es insuficiente e inaceptable como interpretación última y exhaustiva del hombre, porque pretende reducir toda la riqueza del hombre sólo a su dimensión corpóreo-material."¹¹

Reconociendo, por tanto, el misterio que el hombre encierra y es cada persona, podemos decir simplemente que todo hombre es una persona singular, única, distinta de las demás con las que conviene. Tampoco puede ser interpretado como una conciencia cerrada o aislada del cuerpo y de los demás: es un ser abierto, capaz de vivir en comunión con otras personas sin perder por ello su propia interioridad. Hoy es conciencia común que el "ser con los demás y para los demás" pertenece al núcleo mismo de la existencia personal humana.¹² Finalmente, afirmamos de nuevo su carácter histórico: el hombre se realiza en la historia y toda posibilidad de acceso a su esencia está vinculada a su manifestación

⁹La conciencia egológica que "piensa" es para Descartes la certeza fundamental del hombre: *Cogito ergo sum* (DESCARTES, R., *Discurso del método*, Madrid, 1970, 12ª ed., pp. 49-50. El hombre como un "yo aislado y autosuficiente" es la verdad fundamental; tal absolutización termina por negar su consistencia existencial concreta. (Cf. PINCHIN, C., *Issues in Philosophy*, Macmillan, Londres, 1990, pp. 59-71).

¹⁰El término "materialismo" es ambiguo (cf. DONDEYNE, A., *L'existence de Dieu et le matérialisme contemporain*, París, 1957, pp. 3-5. CARAMELLA, S., "Materialismo," en *Enciclopedia filosófica*, Florencia, 1967, vol. 4, pp. 410-418). Se habla de materialismo dialéctico, orgánico, histórico. En nuestro caso distinguimos un materialismo *práctico* (da importancia absoluta a los valores del cuerpo), *humanista* (realización de una sociedad más humana a partir de valores materiales) y *filosófico* (la materia es considerada como la matriz de toda realidad). Rasgos criticables en el materialismo son entre otros su carácter dogmático, su pretensión científica, sus contradicciones internas (cf. WETTER, G.A., "Materialismo dialettico," en *Encicl. filos.*, vol. 4, pp. 418-423. SILIPO, L., *Il Materialismo dialettico e storico*, Padua, 1962).

¹¹GEVAERT, J., *op. cit.*, p. 132.

¹²La antropología actual puede calificarse de "interpersonal"; se ha llegado a poner lo humano casi exclusivamente en la relación interpersonal (cf. CHASTAING, M., *L'existence d'autrui*, París, 1951. LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, Madrid, 1961. GEVAERT, J., *op. cit.*, pp. 31ss). La relación con el tú -es la tesis de M. BUBER- es la relación por excelencia, el hecho primario de toda antropología (cfr. BABOLIN, A., *Essere e alterità in Martin Buber*, Padua, 1965). E incluso el lugar donde se manifiesta el absolutamente otro, esto es, Dios (Cf. LEVINAS, E., *Totalité et infini*, Den Haag, 1961, p. 50; JAYME, V.L., *Emmanuel Levinas' Philosophy of Responsible Subjectivity*, en *Philippiniana Sacra*, XXVI (1991) 252-255). Esto tiene su importancia en el campo de la ética (el mismo Kant subrayó el acceso al otro en el ámbito de

histórica y a su desarrollo; el elemento histórico no puede venir superado en una esencia "pura" del hombre. No obstante, perseveran en la historia ciertas constantes del ser-hombre.

1. La persona, unidad substancial: interioridad

La idea de persona va ligada en primer lugar a la *unicidad* de todo ser humano.¹³ Al afirmar que todo hombre es persona se subraya que como tal es un ser singular, irrepetible, inconfundible e insustituible, único.

Esta unicidad de la persona es vivida ante todo como *interioridad*: tiene una autonomía ontológica; es un ser abierto, capaz de relacionarse con otras personas y de vivir en comunión con ellas, pero lejos de disolverse en esta abertura, hace suyo lo que conoce y ama. El "otro" siempre sigue siendo "otro"; cada persona es inviolable en sí misma y se interpreta a sí misma como unidad (totalidad), aún cuando esa unidad pueda presentar aspectos diversos.

Históricamente, sin embargo, la cuestión de la unidad y constitución esencial del hombre se han expresado en el problema del alma y del cuerpo, entre los cuales a veces se ha establecido un dualismo, como dijimos, contrario totalmente a la unidad que estamos afirmando.

Un ejemplo elocuente de esta separación era la concepción platónica del hombre, en la que alma y cuerpo constituían dos substancias separadas, con unidad de operación pero sin unidad intrínseca. Muy parecida es la contraposición cartesiana entre las cosas corpóreas (*res extensa*) y la realidad espiritual (*res cogitans*); cuerpo y alma son realidades tan diversas que es imposible imaginar la unidad esencial del hombre.¹⁴

En la concepción clásica se defiende la absoluta unidad substancial del *compositum* humano o *persona*,¹⁵ manteniendo la síntesis viviente del hombre como "espiritualidad encarnada" si bien acentuando el primado de lo espiritual sobre lo empírico.¹⁶ Esto quiere dar a entender la misma definición de persona como *naturae rationalis individua substantia* pro-

lo ético) y de la moral, así como también en el Derecho natural. "El hombre es un ser que no se realiza a sí mismo más que entregándose a los demás; que no se posee a sí mismo más que abriéndose a su prójimo... La persona no se realiza, no se perfecciona interiormente más que en la intersubjetividad de las relaciones 'yo-tu' en el seno del mundo." (SCHILLEBEECKS, E., *Dios y el hombre*, Salamanca, 1969, 2ª ed., p. 205).

¹³Cf. HESCHEL, A., *Chi è l'uomo?*, Milán, 1971, pp. 66-68.

¹⁴Cf. nota 8.

¹⁵"Persona" por tratarse de *compositum* racional (cf. SANTO TOMAS, *Sum Th.*, I, q.29, a.2).

¹⁶Cf. STEFANINI, "Persona" en *Encicl. filos.*, vol. 4, p. 1510. "Síntesis" no significa simple reconciliación sino integración. La libertad, por ejemplo, debe estar inmersa en la realidad total del individuo para no quedarse en mera posibilidad (Cf. LEVELLE, L., *Les puissances du moi*, París, 1948, pp. 164-165). Una posibilidad "no es nada en sí misma," es decir, "no tiene sentido sino por un término alcanzado, por un proyecto que quiera realizar y por una fuerza que pone en ejecución. La libertad sólo tiene sentido si se ejerce sobre una realidad que se ha de modificar y transformar." (AUBERT, J., *Moral social para nuestro tiempo*, Barcelona, 1973, p. 73).

puesta por Boecio¹⁷ y transmitida por Santo Tomás, quien a su vez señala cómo *substantia* y *persona* no se oponen sino que, al contrario, “aquella subraya la idea de subsistencia y del yo personal como centro de totalidad.”¹⁸

Según esta misma concepción, el “alma” humana se entiende como el principio vital de la entera persona. El hombre, según Aristóteles, no se “compone” propiamente de *cuerpo* y de *alma*, sino de *materia informe* y de *alma* como principio substancial, en virtud de la cual la *materia* se convierte en *cuerpo humano*: el *cuerpo* es humano y *viviente* sólo en virtud del *alma*.¹⁹ Esta doctrina del *alma* como “forma substancial del *cuerpo*” es recalcada después por la corriente escolástica, especialmente por Santo Tomás,²⁰ y expresamente proclamada más tarde por el magisterio de la Iglesia.²¹

El hombre es, por tanto, una unidad, una totalidad concreta, si bien diferenciada y estructurada, tal como aparece en la experiencia. Es ante todo un *cuerpo material* sujeto a las leyes físicas del tiempo y del espacio. Este *cuerpo* está además animado, es un *organismo viviente*, con *vida vegetativa* al modo de las plantas (nutrición, crecimiento, etc.) y *vida sensitiva* semejante a la de los animales (funciones biológicas, sensaciones, etc.). Pero todo este ámbito de la *vida corporal* queda a su vez trascendido por la *vida espiritual*, propiamente humana, en la cual el hombre, gracias

¹⁷BOECIO, *De duabus naturis...*: MIGNE, PL., c. 1343D.

¹⁸“Substantia est res habens quidditatem cui debetur esse per se non in alio: scilicet subiecto”, es la definición filosófica clásica que Santo Tomás aplica continuamente. La *substancia* se caracteriza por su totalidad y por su existir en sí y para sí. Ahora bien, el *ser* es *acto* y se ejerce en el *obrar*. En este sentido, la *persona* es un *ser individual*, de una naturaleza más alta y noble que los demás seres, ya que su *obrar* se distingue por la libertad y la conciencia. Ella es dueña de sus actos, al ser el sujeto primario, originario y responsable: su *obrar* procede de ella misma. Luego si el *obrar* es el ejercicio del *ser*, se sigue que la *persona* al tener su *obrar* como “suyo”, posee también el *ser* en modo más propio que los demás seres creados que obran movidos sin “su” *obrar* ni “su” *ser* propios. Concluimos: “persona” no se opone a “substancia” sino que, por el contrario, realiza plenamente lo que ésta significa, esto es, lo propio de la misma. Las cosas están a ella subordinadas (Cf. WALGRAVE, J. H., “La persona e la comunità nell’universo”, en VV.AA., *Problemi e prospettive di Teologia morale*, Brescia, 1976, pp. 140-143). “La categoría de la *substancia* encuentra su realización más perfecta en el hombre” dice expresamente J. ENDRES, hablando del concepto de *persona* (Cf. RIGOBELLO, A., *Il personalismo*, Roma, 1975, p. 210). Esto nos permitirá afirmar que la *persona* es *sujeto* propio (activo y pasivo) del derecho.

¹⁹Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 412b, 6ss. Aristóteles en este sentido considera el *alma* (*psijé*) como “la primera realidad del *cuerpo físico orgánico*” (*Ib.*, II, 2, 412b, 5).

²⁰Cf. *Sum. Th.*, I, d. 75, a. 2; q. 76, a. 1. Santo Tomás señala también cómo el *alma espiritual* del hombre subsiste (no desaparece con la muerte corporal del hombre), siendo capaz de actos espirituales aún existiendo en el *cuerpo*, como principio vital del mismo.

²¹Por citar un ejemplo, el Concilio V de Letrán (1512-1517) afirma expresamente: “Anima intellectiva est vere per se et essentialiter humani corporis forma” (*Dz.* 738), y anteriormente, en el Concilio de Viena (1311-1312) se había dicho lo mismo (cfr. *Dz.* 481).

a su autoconciencia y pensamiento, trasciende la percepción sensible y asume los instintos con la libre voluntad, disponiendo así de sí mismo.²²

La vida corporal, vegetativa y sensitiva es *asumida* en la esfera superior de la vida espiritual, la cual se convierte en única condición de subsistencia. Los diversos niveles del ser y de obrar no siguen siempre el conjunto de sus propias leyes independientemente unos de otros como si fueran absolutos: al ser “superados” en la dimensión superior... están al servicio del todo.²³ Por lo mismo, a la inversa, también puede decirse que cada grado “inferior” es condición del todo: la vida espiritual que nosotros experimentamos es posible sólo suponiendo la vida corpórea y sensitiva; sin ser reducibles entre sí todos los elementos de la totalidad humana (biológicos, sociales, espirituales) se relacionan recíprocamente. Su penetración “constituye” en el hombre una realidad única.²⁴

Y esta unidad presupone un principio unitario que no puede ser otro que la misma alma espiritual, fundamento interno de todo nuestro ser hombre: es una dimensión puramente metafísica y como tal no experimentable. En este sentido el “alma” no se identifica con el “yo”, pues mientras que aquélla es el principio metafísico que funda la totalidad de la vida corporal y espiritual, el “yo” (como centro) es el principio transcendental que condiciona la unidad de la conciencia, está a la base de la actuación espiritual de sí y hace surgir los actos espirituales del conocer, del querer y del amar, como “mis” actos.²⁵ El alma (principio vital) es algo precedente a la actuación consciente personal, y como tal no entra en la conciencia, pero debe ser tenida en cuenta.

¿Se refiere la persona sólo a su constitución personal originaria (yo-centro) o más bien a la totalidad del ser personal (yo-totalidad)? Es un interrogante curioso. Llamamos *persona* a la unidad esencial de cuerpo y de espíritu como “ser-sí-mismo” individual, que se actúa en la autoposición consciente y en la libre autodisponibilidad. En el intento de concebir su esencia, la línea clásica, definiendo al hombre como “*distintum subsistens in natura rationali*”,²⁶ pone de relieve sobre todo su constitución

²²Cf. CORETH, E., *Antropologia filosofica*, Brescia, 1978, pp. 139-153.

²³Cf. PEÑA, B., *The Bearance of the Concept of Nature on the Ethical Criterion of Human Behavior*. U.S.T. Press, Manila, 1979, pp. 64-73.

²⁴De esto se deduce que puede hablar de “alma” y “cuerpo” sin entender estos términos en un sentido dualista. Ambos indican la totalidad del hombre pero bajo un determinado aspecto (Cf. FIORENZA, F.P. - METZ, J.B., “El hombre como unidad de cuerpo y alma” en *Mysterium Salutis*, II/II, Madrid, 1969, pp. 661-715; SCHEFFCZYK, L., *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Barcelona, 1967). El alma espiritual informa al cuerpo y, a través de él, se realiza históricamente. Su penetración es tal que el cuerpo es la autorrealización del espíritu en la materialidad (Cf. GEVAERT, J., *op. cit.*, pp. 91-103). Esto no es idealizar el cuerpo; es darle su significado “humano”, reconociendo que “sólo puede comprenderse a la luz de la totalidad de la persona y que no es simplemente algo exterior que tiene” (*Ibid.*).

²⁵Cf. CORETH, E., *op. cit.*, p. 148.

²⁶SANTO TOMAS, *Sum. Th.*, I, q. 29, a.3, c.

originaria personal, el yo personal como centro de totalidad, su *naturaleza* corpóreo-espiritual entendida únicamente como dato fundamental. En cambio, la moderna filosofía personalista acentúa más bien la actuación real del entero ser personal; concibe la persona como la "totalidad-de-la-persona."²⁷

No somos, sin embargo, originales al decir que no hay contraposición entre ambos, entre centro y totalidad, sino más bien condicionamiento mutuo: el centro de la persona es tal sólo como centro de una totalidad; y la totalidad de la persona es tal sólo como totalidad centrada, es decir, constituida y realizada como totalidad a partir de su centro.²⁸ Nos atreveríamos incluso a decir que esta segunda afirmación está más de acuerdo con el concepto tradicional de persona y, desde luego, más fácil de entender hoy día.

Pensamos que la totalidad del hombre no se alcanza a descubrir considerándolo sólo en la unidad de su estructura interior, porque se encuentra siempre en medio de una multitud de relaciones en las que realiza los valores de su vida y en las que sus posibilidades interiores llegan a tomar cuerpo.²⁹ Al hombre no se le puede comprender mirándolo como una *mónada* (por usar terminología de Leibnitz), sino considerándolo al mismo tiempo como individuo concreto y como miembro de la comunidad humana. Es un ser social por naturaleza, y su existencia es coexistencia.

2. El hombre, ser social por naturaleza

He aquí otra dimensión esencial de la compleja realidad humana: su carácter social. Efectivamente, la existencia concreta del hombre es y se realiza en formas de coexistencia.³⁰

Esto indica que el hombre no está nunca sólo. Los otros están presentes en su vida afectándole profundamente. Tanto es así que el hombre no sólo "hace que el hombre sea", sino que además es ésta una condición necesaria para la autenticidad de su existencia personal. El hombre es, un ser social: "está orientado a los demás"³¹ y debe realizarse

²⁷Cf. RIGOBELLO, A., *Il personalismo, en sus abundantes textos antológicos*. También SATURA, V.P. *Struktur und Genese der Person*, Innsbruck, 1970, pp. 16ss.

²⁸Cf. CORETH, E., *op. cit.*, pp. 151-152.

²⁹Ya el mismo nombre de persona significa relación: "Nomen persona relationem significat" (SANTO TOMAS, *Sum. Th.*, I, q.29, a.4, sed contra).

³⁰La idea de la existencia del hombre como co-existencia es ampliamente desarrollada por LUYPEN, W., *Fenomenología del derecho natural*, Buenos Aires, 1968, pp. 152ss. Es una dimensión esencial de la persona. "Cualquier hombre sencillamente no es lo que es sin sus semejantes. Es por lo mismo, innegablemente cierto que la coexistencia pertenece a la esencia del hombre" (KWANT, R.C., *Phenomenology of social existence*, Pittsburgh, 1965, pp. 64). El carácter social no es algo añadido a la persona desde fuera; está fundado en su capacidad espiritual de perfeccionarse, tal como señala KAUFMANN, A., "The Ontological Structure of Law" en *Natural Law Forum*, 8 (1963) 90.

³¹GEVAERT, J. *op. cit.*, p. 46.

socialmente, lo cual no implica en todo momento la materialidad de la vida en sociedad,³² aunque, en general, la vida en sociedad le es indispensable para lograr su perfección. Dicha perfección no es una mera recompensa exterior, sino el término y polo de todo un proceso que él debe ir realizando en su existencia concreta temporal.

Se dice que el hombre es un ser *in fieri*, que debe desarrollarse y crecer como ser humano, de acuerdo con su propia naturaleza, a todos los niveles: físico, moral y religioso. Pero sucede que el hombre por sí mismo, aislado de los demás, no encuentra los elementos requeridos para esta realización.³³ Materialmente ya desde el principio depende de los demás; los necesita. "Quien no tiene necesidad de los hombres, decía Aristóteles, sólo puede ser o un dios o un bruto".³⁴

En el medio ambiente en que cada persona se mueve, ésta encuentra un comportamiento precedente más o menos establecido; el lenguaje que habla ha sido hecho por otros; a nivel afectivo incluso está inmersa en una cultura caracterizada por determinado "ánimo" o tonalidad afectiva fundamental; su acción personal presupone la acción previa de otros: el futuro sería imposible si cada cual tuviese que partir de cero.

Esta dependencia, que se extiende a todos los campos, es suficiente para mostrarnos que la influencia que el grupo ejerce sobre el individuo es decisiva. Lo saben bien los sociólogos, los cuales observan cómo el hombre indirectamente siempre se encuentra formando grupos, cuyos vínculos determinan en gran medida lo que es,³⁵ demostrando empíricamente la idea filosófica de que la existencia es coexistencia.

Al hablar de grupo nos referimos a una comunidad, no simplemente a una masa o colectividad (donde el carácter personal del individuo no es tenido en cuenta). La comunidad, al estar esencialmente caracterizada por el elemento de la co-mu-ni-ca-ción y compenetración, es algo más que la

³²Es necesario entender bien el sentido de la frase. Se dice que es exigencia de la persona el vivir en sociedad. La afirmación es débil. Más que vivir en sociedad, la persona debe *realizarse socialmente*. Radicalizando el discurso podremos incluso negar que la persona exija el vivir en sociedad, ya que este vivir en sociedad indica una determinación a la a que se puede renunciar sin que por ello la persona pierda su peculiaridad social (Cf. MUÑOZ-ALONSO, A., *Persona humana y sociedad*, Madrid, 1955, pp. 105-114).

³³Cf. VIDAL, M., *Moral de Actitudes*, T.I, Madrid, 1974, pp. 147-150. AUBERT, J.M., *Legge divina, leggi umane*, Roma, 1968, pp. 164-169.

³⁴ARISTOTELES, *Polit.*, I, 2, 1253. Aristóteles señala la *necesidad* como el impulso fundamental de la política y convivencia humanas.

³⁵Cf. LAMMERS, C. - van DOORN, J., *Moderne Sociologie*, Utrech, 1962, 3ª ed., pp. 34-37; GOULDNER, H.P., *Modern Sociology: An Introduction to the Study of Human Interaction*, Londres, 1963. Uno de los resultados actuales de la sociología es la importancia de los pequeños grupos para entender el comportamiento de los individuos (Cf. PIZZORNO, A., "Tendenze della sociologia negli ultimi venti anni," en VV. A.A., *Storia della Scienza*, vol. 5, Roma, 1976, p. 269ss.

simple multiplicidad de los individuos ligados por un compromiso.³⁶ El individuo humano es persona y ésta es el fundamento de toda convivencia.³⁷ La comunidad no se desarrolla sino por medio de la personalidad de los individuos que la componen; e inversamente, la persona no puede alcanzar su perfecto desarrollo mientras no encuentre o forme la comunidad que reclama su naturaleza. Existe un influjo mutuo y tanto una como otra puede decirse que en este sentido son sujeto de valores.³⁸

Así pues, el hombre no es sólo el producto de "procesos sociales" como pretende el sociologismo;³⁹ ni es hombre sólo en base a su materialidad, como quiere el materialismo,⁴⁰ sino que aunque está inexorablemente unido a su "ser social" y no puede ser entendido sino en apertura a los demás, él continúa siendo el sujeto ("yo") a pesar de los cambios.⁴¹ La persona trasciende en su creatividad y espontaneidad la facticidad social e incluso la proyecta hacia el futuro.

El hombre tiene la capacidad de tomar conciencia de sí mismo, ser consciente de su autorrealización, de su función social e histórica... Ser hombre significa, sin perder su carácter individual y subsistente, tener una estructura interpersonal,⁴² o lo que es lo mismo, ser capaz de relaciones humanas. Función esencial de la persona es abrirse libre y

³⁶La verdadera sociedad no puede tener como fundamento originario el simple contrato social, producto del miedo recíproco, tal como defendía T. Hobbes (Cf. HOBBS, T., *Leviatan*, Oxford, 1945, p. 85).

³⁷"En una convivencia ordenada y fecunda viene puesto como fundamento el principio de que todo ser humano es persona, esto es, una naturaleza dotada de inteligencia y de voluntad libre; y por esto, sujeto de derechos y deberes que brotan inmediatamente de ella misma" (JUAN XXIII, *Pacem in terris*, n. 9).

³⁸La comunidad es sujeto de valores no en sentido de una "conciencia colectiva" independiente de las personas (sociologismo moral). El que la comunidad sea sujeto de valores ha de entenderse a partir de la reciprocidad que existe entre las conciencias de todos los que componen un grupo. Persona y comunidad son sujetos, pero no en el mismo sentido: la comunidad es sujeto de comportamiento moral no anónimamente, sino en cuanto está *personalizada*, es decir, en cuanto que son personas las que se responsabilizan dentro del grupo. Por otra parte, la persona es el *lugar propio* de la responsabilidad; pero no se ha de entender la persona aisladamente, sino en apertura y comunión con las demás personas. La responsabilidad moral siempre es una responsabilidad *personalizada*. Pero tal personalización puede hacer y entenderse, o bien primariamente desde la persona (abierta a la comunidad y por tanto comunitarizada), o bien desde la comunidad (formada por personas y por tanto personalizada). No se trata, pues, de dos sujetos aislados y autónomos; están mutuamente implicados. No se puede entender el uno sin el otro. Es la tensión dialéctica de *personalidad* y *comunitariedad* en donde acaece todo comportamiento moral. Cf. VIDAL, M., *Moral de actitudes*, T. I, Madrid, 1974, p. 182.

³⁹Cf. GROPPALI, A., "Sociologismo", en *Enciclopedia filosofica*, p. 1511.

⁴⁰En los "materialismos" actuales (histórico, dialéctico y psicológico) está superado el *sensitivismo absoluto*. Existe conexión inseparable entre la conciencia y la base material de los procesos fisiológicos, pero no identificación (Cf. DE VRIES, J., *Materie und Geist*, Múnhen, 1970, pp. 49-70).

⁴¹Cf. JASPERS, K., *Philosophie*, Berlín, 1948, p. 320. MUÑOZ-ALONSO, A., "Persona humana y sociedad", *op. cit.*, pp. 105-114.

⁴²La relación con el otro se realiza inmediatamente, no hay intermediarios en el encuentro (razonamientos, analogías...). En el encuentro el hombre se hace auténticamente *yo* y el otro

espontáneamente al "otro yo".⁴³ Pruebas manifiestas de esta vocación son, entre otras, la palabra y el amor.⁴⁴

Esta es la paradoja humana: sólo en la apertura y donación al otro y en el respeto ante él alcanza la individualidad personal su perfección, su plenitud. Si, por una parte, ser persona significa, como señala M. Scheler, tener la posibilidad de distinguirse de todos los demás, de valorar en su interior las dotes de su propio yo, llegando a conocer así su "íntimo mundo" en lo más profundo de su corazón...,⁴⁵ sabemos, por otra parte, que la persona nunca está tan íntimamente consigo misma como cuando, desinteresándose de sí misma, por propio movimiento y determinación, se da a los demás. Como si dijéramos, uno se hace hombre por gracia de otro, amando, hablando, promoviendo al otro.

Tal vez por ello una definición "completa" que quisiera abarcar esa realidad humana no pueda ser más que una hipótesis traducida más o menos en estos términos: "Un ser constituido de cuerpo y espíritu, en un conjunto misterioso capaz de adaptarse a los ambientes más diversos y de adaptar muchos ambientes a las propias exigencias de la vida; pero, sobre todo, un ser capaz de amar, de ayudar a los individuos de su misma especie a vivir mejor (o peor), y al mismo tiempo capaz de destruirlos y de destruirse".⁴⁶

Esta es su condición. Ahí está su responsabilidad y también, si se quiere, su grandeza y dignidad. La persona es autora de su destino, del proceso de autorrealización. Es interpelada por los demás seres humanos en la palabra, en el amor, en la acción. E incluso es interpelada por ella misma, o mejor, por las diferentes realidades que "pertenecen" a su persona humana. Dada su estructura responsable está hecha para responder y en esta disponibilidad a responder consiste la madurez de la persona.⁴⁷

Concluyendo, la persona se constata a sí misma como poseedora de una tendencia a comunicarse con los otros, a abrirse a los demás, a fortalecer los vínculos sociales. En esta necesidad de comunicación interpersonal están precisamente las raíces más profundas de la vida en

auténticamente tú (Cf. BUBER, M., *Werke*, I, München, 1962). La existencia del hombre "está orientada" a los demás. El otro está presente en mi existencia, "irrumpe" en mi existencia (Cf. LEVINAS, E., *Totalité et infini*, p. 50; JAYME, V. L., *art. cit.*, pp. 248-258).

⁴³Cf. HARING, B., *La ley de Cristo*, vol. I, Barcelona, 1970, p. 121.

⁴⁴"La palabra permite al hombre moverse en este mundo y realizar el significado de su propia existencia" (GEVAERT, J. *op. cit.*, p. 49). Esencialmente "revelación" de la persona (cf. *Ibid.*, p. 51). No extraña que Heidegger dijera que para entender lo que es el hombre haya que partir del lenguaje...

⁴⁵Cf. MAX SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milán, 1944, pp. 170-173. También en su libro *L'eterno dell'uomo*, Milán, 1972.

⁴⁶BORRA, E., *Dizionario di sessuologia*, Roma, 1974, p. 579.

⁴⁷Cf. LAHIDALGA, J.M., "Dinamismo humano y antropología cristiana", en *Lumen* (1972) pp. 3-18.

sociedad. La comunidad le permite al hombre realizar su individualidad y personalidad.⁴⁸ Y es que el hombre es social por naturaleza; la sociedad no es algo creado *a posteriori* o extrínsecamente; es algo exigido y dado por esta misma naturaleza social del hombre. En definitiva, el hombre es un ser social simplemente porque la vida en sociedad le es indispensable para existir y lograr su perfección.

En este sentido, la sociedad es algo más que la simple multiplicidad de individuos ligados por un compromiso. El Estado, como forma de sociedad, debe revestir la figura de verdadera comunidad, rechazando la idea de poner en su origen precisamente un mero contrato social, producto del miedo recíproco.⁴⁹

Añadamos, por último, que el influjo entre comunidad e individuo es mutuo: lo vimos al hablar de ellos como "sujetos" de valores;⁵⁰ la comunidad no se desarrolla (ni siquiera existe) sin las personas que la componen; e, inversamente, la persona no puede tampoco desarrollarse plenamente mientras no encuentre o forme la comunidad que reclama fundamentalmente su naturaleza. Pero el principio de que todo ser humano es persona permanece siempre como el fundamento de toda convivencia.

3. El hombre, ser histórico-dinámico

La experiencia de la historicidad puede considerarse como una de las adquisiciones fundamentales del hombre contemporáneo.⁵¹ El Concilio Vaticano II no hizo más que tomar nota de este dato.⁵²

La dimensión histórica caracteriza a todos los aspectos de la realización humana. El hombre se realiza en la historia; y todo acceso a su

⁴⁸De ahí la necesidad de la comunidad para la persona, necesidad que es *absoluta y exigida* por la misma naturaleza de la persona, como señala el Concilio Vaticano II (Const. *Gaudium et Spes*, n. 25) citando a Santo Tomás (cfr. *I Ethic.*, 1)

⁴⁹Tesis de T. HOBBS, cfr. nota 36.

⁵⁰Cf. n.38

⁵¹Cf. LALANDE, A., *Vocabulaire*, París, 1968, pp. 415-416, donde explica la equivocidad del término *historicidad*. Una cosa, dice, es la historicidad que se refiere a la historia objetiva del pasado (hechos o realidades documentables), y otra es la historicidad que se refiere a la historia activa que está en acto de constituirse hacia el futuro, e indica el modo característico con el que el hombre existe dando origen al fenómeno de la historia; indica que todo ser humano realiza su propia existencia a partir de un nivel cultural ya alcanzado por otras generaciones, en una tensión esencial hacia un futuro que está lleno de nuevas posibilidades. El problema filosófico de la historicidad se refiere a este segundo significado. Cf. COLLINGWOOD, R.C., *Il concetto della storia*, Milán, 1966.

⁵²Cf. Const. *Gaudium et Spes*, nn. 3-7. Baum sintetiza el pensamiento antropológico del Vaticano II: El hombre es un ser esencialmente histórico que progresa continuamente en el plano de sus conocimientos, de su capacidad, de su madurez humana, no sólo a nivel de persona singular, sino también a nivel de humanidad entera. Cf. BAUM, G., *Man in History: The Anthropology of Vatican II*, en DUNPHY, W., *The New Morality*, Nueva York, 1967, pp. 157-174.

esencia está vinculado a su desarrollo y manifestación histórica.⁵³ La historicidad es una característica además exclusivamente humana. Es en el terreno de la existencia donde la persona responsable se juega su felicidad y madurez y donde se construye, como hemos repetido varias veces, su realización.

Vimos cómo el hombre es un ser que, por un lado, se "hunde" en la corporeidad y, por otro, está incesantemente "superando" esa corporeidad. En realidad así aparece en su existencia de hecho, comenzando ya desde su origen mismo. Hereditariamente está determinado por una constitución física y psíquica concreta y unas capacidades intelectuales definidas; asimismo, nace en un ambiente social determinado que le ofrece, y hasta cierto punto le impone, unos ciertos valores a realizar.

Sin embargo, el hombre es más que la suma adicional de esos datos. En el centro de todos esos influjos está él mismo. Aquello que, con constantes delimitaciones, le convierte en el hombre concreto, penetra en su conciencia, de modo que se sitúa a sí mismo frente a los otros y a lo otro, frente a todo su ambiente. Se da cuenta de que él es algo distinto de cuanto le rodea; sabe que, frente a todo lo que existe, él mismo existe.⁵⁴ Gracias a esta conciencia de sí mismo se diferencia de los demás seres existentes.⁵⁵ Ciertamente que está siempre implicado más o menos conscientemente en todo este ambiente, de manera personal; pero él tiende continuamente a realizarse. "La persona humana es un ser ella misma de manera progresiva y dinámica".⁵⁶

Podemos decir, pues, con toda verdad que el hombre es un ser histórico. Hablar de historicidad del hombre es hablar de tensión humana entre el ser y el devenir; la primera ley de la condición humana es el estar siempre en vías de realización, en camino hacia sí mismo, hacia lo que debe ser; pero su crecimiento está materialmente condicionado por el tiempo y el espacio,⁵⁷ y depende también del ambiente histórico concreto determinado por numerosos factores: biológicos, sociales, influencias de un

⁵³"Human actions occur in the *actual* historical order, not in some ideal and merely possible one." (DE FINANCE, J., *An Ethical Inquiry*. Ed., Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1991, p. 21. Cf. DARLAP, A., "Historicidad," en FRIES, H., *Conceptos fundamentales de Teología*, II, Barcelona, 1966, pp. 235-243.

⁵⁴Cf. FIOLET, H.A.M., *Hacia una nueva teología cristiana*, Barcelona, 1974, pp. 155-156.

⁵⁵Las criaturas animales no son conscientes de su condición y su existencia no está determinada por este conocimiento. No necesitan desarrollar su esencia y, por tanto, no pueden dejar de completarla. Un animal actúa a través del instinto, de la necesidad, no conoce riesgo ni decisión; tampoco error. El caso del hombre es diferente: debido a su conciencia puede dominar la realidad toda, incluyéndose a sí mismo; puede reflexionar sobre su propia potencialidad, aceptándose a sí mismo. Cf. KAUFMANN, "The ontological structure of Law", *art. cit.*, p. 88.

⁵⁶FIOLET, H.A.M., *op. cit.*, p. 31. "History is now understood as human time; time has become the material of human freedom... Freedom is the ability to determine the self as a temporary process of self-creation." (SCANLON, M., "Christian Anthropology," in *The New Dictionary of Theology*, St. Paul Publications, Manila, 1991, p. 38.

⁵⁷Los factores *espacio y tiempo* son esenciales en esta realización humana. De hecho, refiriéndose a este último, L. Monden afirma que el crecimiento moral va acorde con el ritmo de

pasado inconsciente..., por lo cual el hombre, en la práctica, no es tan libre como cree.⁵⁸ La herencia del pasado (biológica, cultural, religiosa, moral) es elemento que recibimos ya elaborado en cierto modo, pero que por eso mismo reclama la acción de nuestra libertad actual, para que, sin caer en el puro relativismo, le imprimamos nueva forma personal y responsable. Esto sin olvidar que todo acto de libertad, si existe, "supone dependencia de algo o de alguien."⁵⁹

La mutabilidad del hombre, su *historicidad*, es parte fundamental de la condición humana, ya que "sólo en la historia descubre lo que es, o mejor, en la historia se desarrolla para convertirse en lo que es", pues incluso su racionalidad al principio no pasa de ser "una de sus potencialidades",⁶⁰ sin que esto quiera decir que no sea persona ya desde el principio.

crecimiento orgánico (cfr. MONDEN, L., *Sin, Liberty and Law*, Seed and Ward, Nueva York, 1965, pp. 40-41). Sobre el tiempo y el espacio como coordenadas antropológicas del obrar humano cf. M. VIDAL, *op. cit.*, pp. 163-178. La filosofía tomista dice que sólo Dios es; los demás seres existen. Devenir es la situación de la criatura: su historicidad. Y precisamente "elementos constitutivos de la historicidad son el tiempo como lugar de la historia y el hombre como el sujeto que interviene libremente en la historia mediante sus capacidades cognoscitivas y realizadoras." (PRIVITERA, S., *L'uomo e la norma morale*, Bolonia, 1975, p. 186). Cf. ERMECKE, G., "Die Kategorie der Geschichtlichkeit des men-schen in der Moralthologie", en *Th. Gl.* 58 (1968) 119.

"Que el hombre en la práctica no es tan libre como cree lo reconocen la mayoría de los pensadores y científicos modernos, siendo los tres condicionamientos más importantes el psicológico, el genético y el cultural (Cf. CHIAVACHI, E., "Morale e autocomprensione dell'uomo nel mondo contemporaneo", en VV.AA. *Problemi e prospettive di Teologia Morale*, Brescia, 1976, pp. 5-30, esp. p. 11). Esto mismo es lo que intenta demostrar L. Monden en el libro anteriormente citado (cf. *Sin, Liberty and Law*, pp. 19-30), ofreciéndonos una visión antropológica relativamente nueva: pone de manifiesto cómo los tratados clásicos (tanto morales como jurídicos) dedican todo un capítulo a los impedimentos de la libertad, distinguiendo unos que provienen de fuera (coacción, engaño, *vis et metus*) y otros que vienen de dentro (ignorancia, violencia de los impulsos instintivos). Lo cual es dar por supuesto que la libertad del hombre es perfectamente un poder autónomo de decisión, cuyo ejercicio únicamente puede venir disturbado de modo accidental por factores excepcionales. La antropología actual -dice él- considera esta visión como pasada de moda, y presenta un cuadro distinto: la libertad humana es vista como una libertad en situación, y la dialéctica entre libertad y determinismo es considerada como esencial para cada acción humana. El hombre, en su actividad, está determinado por numerosos factores: a) *biológicos* (neuro-medicina, intervenciones quirúrgicas, herencia, predisposición de carácter y cualidades... incluso hoy día la droga, alcohol, etc.); b) *sociales* (respeto humano, miedo, vergüenza... y sobre todo hoy se nota más al existir muchos que son incapaces de pensar o actuar con real autonomía, víctimas de las reacciones sociales, de las opiniones, propagandas, slogans, medios de comunicación, etc.); y c) *influencia de un pasado inconsciente* (se habla de hábito como pasión esclavizadora, experiencias psicológicas infantiles, complejos, neurosis, tensión entre el super-ego y los impulsos instintivos, shocks, etc.), factores todos que repercuten en la libertad individual al ser puesta en acto. Sólo así hay que entender la frase de que "el hombre no es absolutamente libre" y que la libertad es tarea permanente y nunca acabada en el hombre.

"N. BLAZQUEZ, *Los derechos del hombre*, p. 174. "En teoría el hombre es tanto más libre cuanto más deliberada y conscientemente se vincula a un principio superior... En la práctica, sin embargo, dado que el hombre no es libre en abstracto sino en situaciones sociales determinadas, corresponde a políticos y sociólogos la determinación y la responsabilidad de hacer realidad esa aspiración estableciendo formas de convivencia social en las que cada individuo personal encuentre las garantías de su llamada a la libertad."

"ARNITZ, J., *La legge naturale e la sua storia*, en VV.AA., *Dibattito sul diritto naturale*, Brescia, 1970, p. 108.

El hombre está situado en una realidad concreta, entre un pasado y un futuro que le condicionan y le influyen decisivamente en ese proceso dinámico de crecimiento. No puede prescindir de su pasado, si bien al hombre moderno le preocupa más el futuro que el pasado; en realidad, ve el presente como "un futuro en devenir";⁶¹ más aún, él mismo "está estructuralmente orientado al futuro".⁶² Y es típica de un sentimiento existencial la sospecha de que el misterio del hoy de su existencia no reside tanto en la tarea de su pasado cuanto en la fuerza invitadora de su futuro... El presente lo experimenta él como un proceso dinámico en el que está superando todas las limitaciones para llegar a ser, cada vez más, él mismo.

Este presente así entendido viene a ser para el hombre mismo como un nacimiento siempre actual de su persona humana; un punto constantemente nuevo de una evolución propia y un desarrollarse y crecer por encima de los propios actos. La persona -lo dijimos ya- es apertura hacia todos y hacia todo.

Yo diría aún más: la persona puede ser entendida en profundidad únicamente a la luz de esta transcendencia que le es propia. Es necesario señalar aquí su carácter *teónomo*: su orientación esencial hacia Dios. Negar esta dimensión vertical del hombre significaría por una parte "no tomar en serio al hombre como persona",⁶³ y, además, paralizar la dinámica de su persona, ya que "el hombre en cuanto imagen de Dios tiene esencialmente un carácter histórico",⁶⁴ y como creador de la historia, al ser proyecto lanzado hacia el futuro, participa analógicamente del poder creador divino.⁶⁵ Santo Tomás hace precisamente uso de la analogía con Dios-Creador para afirmar que el hombre es también *creador* a su manera y para afirmar la responsabilidad que la persona tiene sobre sí misma.⁶⁶ Esto no significa, por tanto, disminuir la autonomía del hombre aunque, como marca la teología, la persona sea un centro "descentrado" en cuanto que, según K. Rahner, está "excéntricamente abocado a Dios",⁶⁷ pero perfectamente compatible con su historicidad.

⁶¹Cf. FIOLET, H.A.M., *op. cit.*, pp. 27-31.

⁶²MOLLER, J., "L'ateismo nella filosofia della storia", en *L'ateismo contemporaneo*, III, Turín, 1968, p. 390. "El futuro es anhelo de ser y de ser más. Ser hombre es caminar delante de sí mismo. Es vivir al mismo tiempo entre los dos polos constitutivos el futuro y el presente". (LOBATO, A., "El futuro como dimensión humana", en *Angelicum* XLIX (1972) 175.

⁶³SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, Pamplona, 1971.

⁶⁴BOCKLE, F., *I concetti fondamentali della morale*, Brescia, 1975, p. 26.

⁶⁵Cf. LOBATO, A., "El futuro como dimensión humana", *art. cit.*, p. 188.

⁶⁶Cf. SANTO TOMAS, *Sum. Th.*, I-II, Prólogo.

⁶⁷RAHNER, K., *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*, en *Mysterium Salutis*, II/1, Madrid, 1969, p. 454. Cf. CAFFARENA, J.G., "El hombre como centro de la metafísica postcrítica", en *Razón y fe*, 169 (1964) 128-129.

Esta visión del hombre como ser dinámico, un ser *in fieri*, en un proceso de realización, es en cierto modo nueva. La fenomenología existencial considera así al hombre, es decir, como un sujeto existente como un proyecto, como un "tener que ser" y como ejecución de dicho proyecto, o sea, como historia.⁶⁸ El pensamiento moderno está inquieto por explicar el misterio del hombre como libertad originaria que se trasciende. El hombre no sólo vive en la historia: es el sujeto de la historia y, en cierto modo, él mismo *es* historia. □

⁶⁸"La historia -dice X. ZUBIRI- es lo más opuesto a un mero desarrollo. En el primer hombre estaban ya dadas todas las potencias humanas pero no lo estaban todas las posibilidades de la historia de la humanidad. Por eso, la estructura del espíritu como producto de la historia no es explicación de lo que estaba implicado, sino una "cuasi-creación". Lo propiamente histórico de la historia es el radical y originario producir la realidad, produciendo propiamente su propia posibilidad." (ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1963, p. 330). Es la "novedad imprevista" que la historia lleva consigo en el hombre (cf. LOBATO, A., *art. cit.*, p. 188).