

# El hombre como persona en el cuerpo

*Qué significa «ser una persona»\**

### 1. *El hombre: ¿persona-en-el-cuerpo o «ser vivo dotado de razón»?*

Desde Aristóteles, incluso desde el presocrático Heráclito, el hombre ha sido designado frecuentemente como *zoon logon echon*, es decir, como un *animal rationale*, como un «animal racional» o, mejor dicho, como un «ser vivo dotado de razón». Prescindiendo por completo de la cuestión de si es posible y en qué sentido son «definibles» esencias como la del hombre, se plantea la pregunta de si el hombre ha de ser entendido en primer término como una subespecie de los seres vivos, si el hombre, por consiguiente, ha de ser concebido en su núcleo esencial como un ser vivo, lo cual puede decirse ciertamente de las plantas y animales.

A esto se añade el que el concepto de *zoon (animal)* o bien el de «ser vivo» tiene una significación doble. Por un lado, este concepto puede referirse a todo ser que posee la vida (como, por ejemplo, lo supone San Juan cuando en el Apocalipsis habla de los ángeles como *animalia*). De este modo, el concepto de «ser vivo» designa una propiedad metafísica universal que encontramos desde las plantas hasta las personas espirituales puras. Pero también «ser vivo» (*animal*) puede entenderse en el sentido más específico del ser vivo *orgánico* o del animal, que se diferencia no solamente de los seres inertes, sino también de los seres vivos puramente espirituales.

En el primer caso, «vida» designa un dato primario irreductible y que se realiza sólo análogamente en los diversos ámbitos del ser. En el segundo caso, «vida» es, en cierta medida, el «elemento común» a

---

\*. Conferencia impartida en el Curso de Verano de la Universidad Complutense de Madrid «El enigma del hombre», organizado por la Asociación IUVE en Julio de 1994. Traducción del alemán, del Dr. D. Mariano Crespo.

plantas, animales y hombres, que les diferencia tanto de los seres vivos puramente espirituales como de los seres inertes y muertos.

En las plantas, en los animales y en la vida biológica del hombre (en la cual además hallamos una vida puramente espiritual de un tipo completamente distinto) la vida se expresa en una serie de fenómenos asombrosos y originales que se han intentado comprender en la historia de la filosofía desde Heráclito, Platón y Aristóteles bajo conceptos universales como la autogeneración y la capacidad de moverse a sí mismos. En el ámbito puramente biológico, los seres vivos se diferencian de las cosas inertes por la alimentación, el metabolismo, el crecimiento y la regeneración, así como por la procreación; y así, en cierto modo, se «crean» a sí mismos (mediante el metabolismo, el crecimiento y la regeneración) y perpetúan su especie en nuevos individuos mediante la procreación. Sin embargo, para la vida son, quizá, más característicos fenómenos tales como el moverse a sí mismo y el movimiento espontáneo propio así como la adaptación al entorno y la diferente reacción a éste, determinada objetivamente por el objeto, pero, al mismo tiempo, por las leyes correspondientes al estado propio y respectivo del ser vivo.

Las propiedades que acabamos de mencionar nos llevan nuevamente al primer y más comprensivo sentido de «vida». A diferencia de algunas de las propiedades que mencionamos en primer lugar, éstas no se encuentran exclusivamente en los seres vivos orgánicos, sino, asimismo, incluso de un modo más destacado, en la esfera superior de la vida puramente espiritual y aquí, a decir verdad, en el plano fundamentalmente superior de los actos intencionales, en los cuales la persona espiritual se «ajusta» a la realidad que le rodea y «reacciona» a ella y, previamente, entra en contacto intencional-espiritual con ésta en el conocimiento del mundo. En la participación cognitiva en el ente, pero también en la libre autodeterminación y en la respuesta a los valores así como en los actos afectivos sancionados por la libertad como el amor, las personas se adaptan no sólo al entorno, sino que se dirigen con sentido, consciente y libremente, al mundo conocido y a las otras personas y responden a ellas.

El fenómeno originario de la vida en cuanto tal, que se encuentra, en modo análogo, desde las plantas hasta las supremas formas puramente espirituales de vida, se diferencia de todo lo «cósico» y puramente material, pero también de todos los objetos puramente abstractos, tales como los números, y nunca puede reducirse al mundo químico-físico o a sus efectos. Esto vale también para la vida puramente biológica (del *animal* en el sentido más específico). Incluso la idea del *homme machine* presupone la irreductibilidad de la vida a lo puramente material, puesto que precisamente un ser vivo reducido a una máquina *no sería realmente vivo*, sino que tan sólo lo parecería. En la medida, pues, en la que el hombre es declarado una máquina, se le niega el carácter de la vida y también se presupone la evidencia de que la vida es esencialmente algo más que un efecto de la materia inerte y que, por ello, tiene que subyacer a lo realmente vivo un principio o un alma que serían algo más que propiedades de la materia inerte. Y sólo por ello, la tesis del hombre (el

ser vivo) como *machine* es la negación de que lo aparentemente vivo vive realmente.

Sin embargo, la vida en todas sus formas, por consiguiente, también la vida puramente biológico-orgánica, no solamente no es reducible a lo puramente material, sino, ni siquiera a aquellas manifestaciones que, ciertamente, son características de la vida y que la presuponen, como la capacidad espontánea de moverse a sí mismo, pero que en ciertas circunstancias del ser vivo pueden estar casi o totalmente ausentes, sin que por ello necesariamente la vida, que está tras todos estos fenómenos, dejara de existir tal y como lo observamos, por ejemplo, en el animal o en el embrión humano congelados o crioconservados.<sup>1</sup> La observación de que la vida puede proseguir incluso en la cesación casi completa de aquellos fenómenos en los cuales se manifiesta y actualiza normalmente la esencia de la vida revela una propiedad de ésta que es absolutamente decisiva vista desde una consideración filosófica, a saber, la vida está, siempre, en última instancia, unida con un principio que trasciende a la materia en cuanto tal, con una entelequia, con un principio vital o un alma animal o —en la persona— con un espíritu vivo o un alma espiritual humana. La vida se diferencia, pues, de la muerte no solamente en el plano de las meras propiedades accidentales, sino que se distingue de los seres inertes en el plano sustancial del ser. Se diferencia de la muerte por la esencia constitutiva de la sustancia viva según su naturaleza. Un ser vivo es, por tanto, una naturaleza dinámica que se manifiesta de un modo especialmente claro en el movimiento espontáneo de sí mismo o autodeterminación y en una serie de otras notas, pero, en última instancia, posee un fundamento más profundo frente a todos sus modos de acción y aparición en un espíritu, alma o, al menos, en un principio vital vegetal.

En su segundo uso, totalmente diferente y menos amplio, el concepto de ser vivo no se refiere, no obstante, como ya dije, a todos los planos de la vida, sino a una determinada clase de seres vivos. No se trata de los seres vivos puramente espirituales, sino sólo a los seres vivos orgánicos o, aun más específicamente, sólo de los animales. El término latino «animal» alude naturalmente a «animal» como «ser vivo».

Si investigamos la definición aristotélica de hombre atendiendo a los dos significados fundamentales de *animal* (*zoon*), entonces volvemos, en primer lugar, al concepto de «ser vivo» entendido en el sentido primero, más general de ser vivo. En este sentido de «ser vivo» ¿debe ser definido el hombre como un «ser vivo dotado de razón»? Ciertamente es verdad y sigue estando fuera de discusión que el hombre vive y que, por ello, al igual que las plantas y los animales, Dios y los ángeles, pertenece a la clase universal de los seres vivos. Pero esta pertenencia a la clase comprensiva de todos los seres vivos apenas puede servir de fundamento a

---

1. En un libro que aparecerá dentro de poco (*What is Life*, Rodopi, 1994) intento probar esta irreducibilidad —que aquí tan sólo es esbozada— de la vida biológica y tanto más de la espiritual a fenómenos materiales.

una definición de hombre, pues una definición de la esencia de un *género* de ser vivo —como ya fue realizada por Aristóteles en su *Organon* (el *corpus* de sus escritos lógicos)— debería indicar el género próximo (*genus proximum*) y, por ello, más característico para una esencia determinada y determinar la esencia de la especie añadiendo la diferencia específica.

Por ello, en tanto que la esencia del hombre en general, en este sentido aristotélico, es definible por el *genus proximum* y por su diferencia específica, hemos de preguntarnos: ¿es el concepto de ser vivo en el sentido más amplio el *genus proximum* buscado para el hombre?

La respuesta correcta a esta pregunta parece ser inequívocamente negativa puesto que el ser vivo es una propiedad tan general —y, al mismo tiempo realizada sólo análogamente en los diferentes seres vivos— que es imposible considerar esta estructura ontológica o categoría universal como el género ontológico próximo superior o universal más característico bajo el cual el hombre cae. Esto se parecería a querer definir a los elefantes como seres vivos con una trompa en lugar de elegir el género próximo de los animales, el de los mamíferos, como fundamento de la definición, pues, evidentemente, hay universales que están más próximos al hombre, que vienen al caso como conceptos más amplios para una definición del hombre, que el universal «ser vivo».

Por tanto, podemos rechazar sin miedo la definición de hombre como *animal rationale*, si por *animal* se comprende ser vivo en el sentido más general, pues la categoría de ser vivo es demasiado universal para servir de fundamento a una buena definición. En efecto, la filosofía clásica tiene razón cuando afirma que uno de los requisitos de una buena definición es que en ella se utilice el género próximo superior respectivo (el *genus proximus*), y no un género más universal. Por ello no se debería caracterizar a un elefante como una cosa con trompa ni tampoco como un ser vivo con una trompa ni siquiera como un animal con una trompa —una definición ésta que también podría aplicarse a determinados peces y reptiles—, sino más bien como un mamífero con una trompa (y con otra serie de características), puesto que el género de los mamíferos indica el universal superior más próximo al ser elefante. Y, del mismo modo, en el hombre, hay que preguntarse por el género universal más próximo a él, el *genus proximum* a partir del cual puede determinarse su diferencia específica.

Este universal superior más próximo tiene que ser un determinado género de ser vivo (puesto que el hombre pertenece ciertamente a éste). De este modo, este género de ser vivo en relación con el hombre sería un género y, a decir verdad, el género próximo al hombre, al cual éste pertenece. Pero ¿de qué género se trata aquí? ¿qué tipo de ser vivo indica la forma más general de ser del hombre? En un caso se afirma que se trata del ser vivo orgánico (un animal dotado de razón); en otro caso se sostiene que el hombre es una persona. Pero ¿cuál de estas dos respuestas es la correcta? o ¿son las dos igualmente válidas?

En lo que sigue defenderemos la tesis de que el hombre es primariamente persona. Que el hombre ha de ser caracterizado primariamente

como *persona* corpórea, como una *persona que tiene un cuerpo* y no como un ser vivo racional, lo reconocemos más claramente cuando pensamos que el concepto de ser vivo (de «animal») apenas es comprendido hoy día en el sentido metafísico arriba mencionado, sino tan sólo en el segundo sentido de ser vivo orgánico distinguido por nosotros. Por consiguiente, entramos más de lleno en la cuestión de si se caracteriza o «define» correctamente al hombre en su naturaleza cuando no se le designa muy en general como ser *vivo* racional, sino más específicamente como ser vivo (o animal) orgánico o como *homínido* o *póngido* (hombre mono), con la diferencia añadida de la racionalidad, que lo diferencia del gorila y de otros hombres mono.

Para poder responder a esta pregunta tenemos que tener ante los ojos un estado de cosas lógico y dos ontológicos. Para comenzar con un estado de cosas ontológico, hay que considerar, en primer lugar, que nada se opone al hecho de que uno y el mismo ser, a saber, el hombre, caiga al mismo tiempo bajo dos géneros superiores próximos diferentes o bien bajo dos universales próximos superiores ontológico-formales en igual medida, a saber, por un lado, el género de los seres vivos orgánicos, por otro lado, la esencia de las personas.

Considerado en general, esto parece imposible. puesto que, en contra de esto, todas las cosas y seres vivos orgánicos parecen caer sólo bajo un género próximo superior. Así, por ejemplo, el oro es un metal, el rojo, un color y el perro, un mamífero. Pero ¿por qué es posible que el hombre pueda caer bajos dos géneros o universales que se encuentran a una distancia igual de la especie hombre, a saber, bajo el de persona y bajo el de ser vivo en el sentido de organismo, lo cual es imposible en todos los otros seres vivos orgánicos, al menos si se les considera en su esencia propia y no desde otros puntos de vista (por ejemplo el de un objeto coloreado)? Respondemos: sí, pertenece a ambos en virtud del hecho —a menudo destacado en el transcurso de la historia de la filosofía— de la posición intermedia del hombre en medio de todos los seres finitos, en virtud de la cual el hombre está unido, por un lado, al mundo material y a los organismos vivos y, al mismo tiempo, por otro lado, al mundo espiritual de las personas.

Los dos géneros próximos (*genera proxima*), ser vivo orgánico (o del animal) y persona —bajo los cuales cae el hombre como «ser entre medias»— no están de ningún modo en el mismo plano y el hombre tampoco cae bajo ellos en el mismo sentido. Además de ello, la naturaleza universal del ser personal no puede ser concebida en sentido propio como «género», sino como otro tipo de universal. Esto se debe, por un lado, al carácter único e irrepetible de cada persona y, por otro, al carácter análogo y no genérico del ser personal en general, que incluye hasta la misma esencia divina y que, por tanto, es más bien «transcendental», en el sentido escotista, en cuanto un género, en tanto que éste presupone una cierta univocidad o bien una igualdad del sentido y género ontológico.

Podría diferenciarse entre géneros en sentido estricto (en los cuales la naturaleza universal es compartida por todas las especies en el

mismo sentido como, por ejemplo, el género del color en relación con todos los colores singulares) y géneros en sentido *análogo*, en los cuales la universalidad de las distintas esencias que caen bajo él es poseída en sentidos radicalmente distintos en cada caso. Esto último vale para el modo en el que todos los entes, desde el grano de arena hasta Dios, son, en el que todos los seres vivos son vivos y en el que todas las personas son personas. A la luz de estas consideraciones no podemos pensar siempre el nivel superior próximo de universalidad como *genus proximum* en sentido estricto en cuanto que éste (el género) presupone una mismidad fundamental del modo de ser. En especial no hay un género universal «persona» en un sentido unívoco que una a todas las personas merced a características que, en principio, correspondan de la misma forma a cada persona. Sin embargo, es el ser persona y no el ser un ser vivo lo que se debe entender análogamente como el género próximo superior al ser hombre.

Ahora bien, el estado de cosas *lógico* que considerar es aquel en el cual uno y el mismo tipo de ser cae bajo dos géneros o universales superiores próximos (como en el caso del hombre que es, al mismo tiempo, ser vivo orgánico y persona). Considerado desde un punto de vista *puramente lógico*, es posible tanto una definición del hombre como «ser vivo orgánico de naturaleza racional» como también en cuanto «persona corpórea» o «persona que tiene un cuerpo.» Pero no sólo existen requisitos puramente lógicos para una buena definición, sino también exigencias puramente metafísicas.

Esto nos conduce al segundo estado de cosas ontológico que considerar y que constituye precisamente una condición puramente metafísica para una buena definición. En una buena definición de un ser como el hombre, que cae en igual medida bajo dos universales superiores (el ser organismo y el ser persona) se debe tener en cuenta lo que desde el punto de vista lógico carecería de importancia, a saber, si uno u otro de los géneros superiores próximos, —que considerados desde el punto de vista lógico y ontológico formal son igualmente próximos—, es más característico o fundamental para la esencia del hombre. En este punto una visión biológica del hombre, que le incluya, antes de nada, entre las diferentes especies que pueblan la tierra, le designará como una subespecie de los animales antropoides o como un ser vivo o un mamífero dotado de razón. Sin embargo, una definición de este tipo no alcanza al núcleo esencial del hombre. Indudablemente, el hombre es un ser vivo orgánico y la naturaleza de estos seres (el ser *animal*), desde un punto de vista puramente lógico y ontológico formal puede designarse simple y llanamente como un género superior próximo, bajo el cual el hombre cae, cuando se le considera junto a los animales y plantas de la tierra. No obstante, concebir este tipo de ser del ser vivo orgánico como el género superior próximo al que pertenece el hombre y al cual entonces tan sólo se le añadiera su ser personal (su racionalidad), conduce a error. Más bien, el ser personal ha de considerarse como la esencia primera y más fundamental para el hombre, mientras que el ser vivo orgánico y las demás determinaciones propias del hombre tan sólo advienen

a esta peculiaridad metafísica fundamentalísima. Pues una buena definición debe comenzar con aquel tipo de ser universal que no sólo designa cualquier género próximo superior (que en el hombre indudablemente es también «ser vivo orgánico»), sino que cuando un ser cae en dos «*genera proxima*», debería elegirse como fundamento de la definición aquel género que es más importante para el ser correspondiente. Y esto es, en el caso del hombre, no es su ser ser vivo orgánico, que comparte con el animal y la planta, sino su ser persona, que lo liga con el ángel y con Dios. El hombre es, ante todo, persona, imagen de Dios y llamado a la *similitudo Dei*.

El primer universal más próximo a la esencia específica del hombre en cuanto ser vivo es, por tanto, el carácter del hombre como persona. El hombre se caracteriza ante todo como persona. Su ser personal, más que el mucho más general ser ser vivo, indica su forma fundamental de ser.

Sin duda, el universal más próximo a la esencia humana no es, pues, ni su género universal «ser vivo» ni el carácter de ser-*animal* en el sentido de la naturaleza del ser vivo orgánico o animal. El primer universal mucho más próximo a la esencia específica del hombre es inequívocamente —así nos lo descubre una reflexión profunda acerca del estado de cosas evidente— el carácter del hombre como persona. El hombre se caracteriza ante todo como persona. Por ello, en *Essere e Persona*<sup>2</sup> he intentado fundamentar una posición según el cual es más el ser personal que el «ser vivo» lo que caracteriza más íntimamente al hombre y que le corresponde como universal más próximo. Incluso, por este motivo la racionalidad (personalidad) no puede ser considerada como una *differentia specifica* que le adviene a su ser vivo (lo cual es cierto en el sentido de que el ser ser vivo designa una naturaleza más universal y el ser persona una más específica y con ello su relación cumple alguna de las condiciones lógicas más generales de una definición). Pero lo más fundamental en el modo de ser del hombre es su ser persona. Por ello, el hombre se caracteriza ante todo como persona y sólo entonces ha de buscarse el carácter específicamente diferente que distingue a la persona humana de las otras.

Esta *differentia specifica* del hombre en relación a otras personas, este carácter *diferenciador* fundamental del hombre que podemos contemplar en distintos aspectos del ser humano, por ejemplo, según Henry Bergson, en su capacidad de reír, se funda, sin duda, en su raíz más profunda, en la corporeidad o naturaleza corpórea de la persona humana y en su «carácter encarnado», que constituye la diferencia específica de la persona *humana* que la distingue de las otras personas.

De este modo, hemos de rechazar la definición aristotélica del hombre como *animal rationale* en los dos significados ya señalados, no por falsa, sino porque la tenemos por inadecuada y mala —por motivos

---

2. Josef Seifert, *Essere e Persona. Vreso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica*. Vita e Pensiero, Milano, 1989.

lógicos y metafísicos— y, por ello, confundente. Por consiguiente, designamos adecuadamente la esencia del hombre como «persona-en-un-cuerpo» y no como «animal rationale».

## 2. ¿Qué es una persona?

Pero, ¿qué significa «persona»? La definición de persona más famosa es la recibida por Tomás de Aquino y muchos otros filósofos y que corresponde a Boecio: «Persona est rationabilis naturae individua substantia» (la persona es una sustancia individual de naturaleza racional).<sup>3</sup>

### 2.1. La persona como ser vivo

En esta definición no se utiliza la expresión animal (ser vivo) dado que este término, *animal*, designa principalmente sólo seres vivos orgánicos y no puramente espirituales, esto es, porque este término se utiliza normalmente en el segundo de los sentidos anteriormente mencionados y no en el primero.

Por supuesto, la vida se supone aquí en el primero y más comprensivo sentido metafísico y cada sustancia de naturaleza racional también vive, de modo que la vida y el ser vivo pertenecen a una «definición» o caracterización esencial comprensivas del ser persona. En efecto, se podría aplicar aquí la exigencia clásica para una buena definición, esto es, partir del género próximo superior, *genus proximum*, y no de un género demasiado universal y decir que la persona debe ser definida más bien como un *animal individuale rationabilis naturae* (como un ser vivo de naturaleza racional) en lugar de una «sustancia de naturaleza racional», ya que el concepto de sustancia es demasiado universal. El único fundamento racional en contra de esto es que normalmente por *animal* (ser vivo) se entiende sólo seres vivos orgánicos que naturalmente no tienen cabida en una definición universal de la persona que no atañe sólo al hombre, que es simultáneamente persona y ser vivo orgánico. Sin embargo, si se aplica el concepto de ser vivo en el primer sentido anteriormente señalado, caracterizar la persona como un «ser vivo de naturaleza racional» o como una «sustancia viva de naturaleza racional» sería mejor que designarla a la persona mediante su ser una sustancia (racional). A menos que se pensara que la vida está tan contenida en el sentido y esencia de la «racionalidad» que fuera innecesario destacarla especialmente donde el ser racional la presupone necesariamente.

### 2.2. La persona como sustancia

No obstante, la definición de Boecio indica directamente dos características fundamentales de la persona: la persona es sustancia y posee una naturaleza racional. En la filosofía antigua sustancia (*ousia*, *hypostasis*) alude a aquel ente que es autónomo en sí mismo y que jamás puede ser concebido como un simple aspecto o como una característica de

3. Boecio, *Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 3.

otra cosa. Por ello, si la persona fuera tan sólo un producto o una propiedad del estado, de la sociedad, de la materia, del cerebro, etc., entonces no sería persona, porque se le privaría de su característica fundamental, que podemos llamar sustancia y que designa aquel tipo de ser que la fenomenóloga Hedwig Conrad-Martius denominaba el «estar en sí mismo». (Selbst-Stand). Sustancia es un ente autónomo que subsiste en sí. Al considerar el carácter de sujeto de la persona y especialmente su libertad, resulta claro que es imposible que la persona sea una mera propiedad de cualquier otra cosa, sino que tiene que subsistir en el ser en sí misma si es que es persona. Por consiguiente, ella es algo autónomo y no tiene existencia tan sólo *en otro* como un color o la forma de una cosa. Persona es más bien —lo cual desconocía Max Scheler— sustancia en la forma más arquetípica; subsiste necesariamente en el ser en sí misma. Zubiri prefiere el término *subsistencia* frente al de sustancialidad, o también *substantividad* para poner de relieve que la *subsistencia*, acentuada por él, incluye la suidad.<sup>4</sup> Todo materialismo que considera a la persona como un epifenómeno del cerebro desconoce este carácter sustancial de ésta. Lo mismo sucede con aquella concepción según la cual las personas no serían sino meros efectos o aspectos de cualquier otra cosa. Estos «aspectos» de una cosa diferente, a los cuales se pretendería reducir la persona, serían incluso accidentes y modos en los que Dios se manifiesta tal como el panteísmo enseña. Toda filosofía que niegue el ser autónomo sustancial de la persona como *siendo en sí*, niega por ello a la persona misma. Al menos esto podemos aprender de la definición esencial de persona ofrecida por Boecio.

Esto no significa —tal como aceptó erróneamente Spinoza— que a la esencia de la persona humana pertenezca el que sea *a se* o *per se* (en o por sí misma) en lugar de ser contingente y creada. Sin embargo, el ser de la persona nunca puede ser algo meramente accidental, dependiente, sino que siempre es un subsistir en sí misma. Este dato primario de un ente, el que subsista en el ser en sí mismo y no inhiera en otra cosa, y cuya plena *prise de conscience* tuvo lugar por primera vez en Aristóteles —fue llamado por él mismo *ousia*, *prote ousia*. En latín hablamos precisamente de «sustancia», es decir aquello que subyace (*sub-stat*) a todos los accidentes.

La expresión «sustancia», cuando se entiende en el sentido puramente metafísico y se aplica a la persona no significa, evidentemente, que ésta sea una cosa o incluso una cosa puramente material, en lugar de ser aquello que Scheler designa como «centro vital de actos», sino sólo que no puede ser un aspecto o propiedad de otra cosa. No es nada *en* cualquier otra cosa, ni siquiera en Dios, sino algo subsistente en sí mismo. Ella es algo en sí y posee *esse* (ser) y no meramente *in-esse* (ser en otro). La

4. «Yo concibo la subsistencia no desde la sustancialidad, sino desde la substantividad. Desde la sustancialidad la subsistencia sería un modo añadido; desde la substantividad, la subsistencia es suidad» (Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 115).

mayoría de las formas de una filosofía según la cual el aborto y la eutanasia son correctas desconocen precisamente esta *Inseitas* de la persona en cuanto sustancia. La personalidad del embrión no es considerada como sustancia, sino como accidente de su desarrollo o actividad cerebral y, de este modo, se ignora la evidencia esencial más universal del ser persona, a saber, que la persona es esencialmente sustancia.

### 2.3. *La singularidad y la individualidad «incomunicable» de la persona*

Con el ser necesariamente sustancial, es decir, con el subsistir en sí de la persona, está también estrechamente vinculado el carácter —destacado por Ricardo de San Victor— de la *individualidad*. Este carácter es desconocido por las filosofías totalitarias y panteístas en la medida en que reducen a las personas a momentos dentro de otras totalidades más concretas o más abstractas como, por ejemplo, los estados. Sin embargo, sólo hemos de pensar en el amor a una persona o en su responsabilidad y libertad morales, para reconocer que ser persona no es solamente individual y en sí como una mesa o un caballo, sino algo individual e irreplicable en un sentido aún mucho más profundo. Toda persona es absolutamente singular, de modo que se comprende por qué el filósofo francés E. Lévinas llega incluso a negar una esencia universal del hombre o de la persona, para destacar la singularidad absoluta de todo *visage* de toda persona.

Ya Ricardo de San Victor, por motivos semejantes, definía a la persona, atendiendo a su singularidad individual de un modo diferente a Boecio. Su primera definición reza así: «la persona es la existencia incomunicable de una naturaleza intelectual» (*persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*). De acuerdo con la segunda definición, la persona sería «existente por (en) sí según un modo singular de existencia racional» (*existens per se solum juxta singularem quendam rationalis existentiae modum*).<sup>5</sup> Aunque la primera de estas definiciones es confundente en tanto que la existencia (el *esse*) es sólo un *principio* de ser, pero no la persona misma, la definición de Ricardo contiene importantes evidencias, sobre todo la de la individualidad irreplicable de la persona.<sup>6</sup>

5. Ricardo de San Victor, *Trin.* 4, 22; *ibid.* 4, 25.

6. Ricardo pensaba que con sus dos definiciones evitaba dos errores de la definición de Boecio. En primer lugar el que se referiría a no-personas (por ejemplo a la sustancia divina que, en efecto, subsistiría en tres personas diferentes) y, en segundo lugar, el que no se referiría a todas las personas, a saber, no a las personas divinas que serían puras relaciones y no sustancias. Con Santo Tomás, yo tendría por suficiente una recta interpretación de la definición de Boecio, para salvaguardar tales propósitos. Por el contrario, Duns Scoto piensa que la corrección de Ricardo es correcta, puesto que tanto el alma humana en cuanto tal (lo que más bien atañe al hombre todo), como también la naturaleza divina e incomunicable son personas. Sin embargo, a mi juicio, se puede superar fácilmente la primera crítica scotista si se ve el alma humana como sede primaria, aunque no absolutamente exclusiva, de la personalidad del hombre, es más,

Quizá debería decirse mejor que la definición de Ricardo hace explícito este aspecto, pues ya Aristóteles considera como nota esencial de la sustancia el que tiene que ser un individuo real, un *tode ti*, un «este hombre de aquí» o «este buey de aquí». Sin embargo, Ricardo acentúa más bien una *irrepetibilidad y singularidad personales* que, en principio sobrepasa toda inmediatez y singularidad en el resto de la naturaleza no-personal.

2.4. *La persona como ser «dotado de razón» en el sentido de «sustancia espiritual» y «sujeto de actos conscientes, intencionales y racionales».*

2.4.1. La racionalidad como propiedad esencial del ser humano (del alma) en el plano ontológico del ser sustancial de la persona.

Junto con esta singularidad peculiar de cada persona llamaremos la atención también sobre un primer sentido de lo que significa poseer una «naturaleza racional» y cómo esta *naturaleza racional* no es simplemente una propiedad que se añade casual y accidentalmente a la sustancialidad de la persona, sino que se funda en su *naturaleza esencial* sustancial y pertenece inseparablemente al ser persona. La racionalidad de la persona muestra que ésta ha de ser no sólo esencialmente sustancia, y ciertamente sustancia singular-individual, sino también *sustancia espiritual* y que, por ello se diferencia fundamentalmente de todas las cosas y sustancias vivas como, por ejemplo, las plantas, las cuales carecen de un centro singular, indivisible e individual y cuya individualidad se deshace en un conjunto de sustancias parciales no idénticas, como sucede en los seres vivos pluricelulares. Por tanto, con la segunda nota esencial de la persona, Boecio se refiere en su definición a la naturaleza espiritual. Ser persona es necesariamente ser espíritu, un ser yo, que se diferencia radicalmente, por su naturaleza simple e incommunicable por antonomasia, de toda materia, la cual es matemáticamente infinita, divisible físicamente en incontables partes y que, además, está formada esencialmente por partes no idénticas.

El conocimiento de la esencia y de la dignidad de la persona humana requiere también de un reconocimiento de que el hombre no es reducible al cerebro y a su actividad, que no es una máquina, sino que lo

---

como la persona propia y se reconoce que, en cierto modo, la hipóstasis (sustancia) es inseparable del ser persona, también en Dios, de modo que se debe hablar mejor de la unidad de la esencia divina que de la unidad de la sustancia divina, a lo cual también San Agustín se refiere en su *De Trinitate*, cuando dice que los griegos hablan en Dios de tres hipóstasis (sustancias) en una esencia, no de una sustancia. Si también el segundo argumento de Ricardo y de Duns Scoto es cuestionable puesto que, en última instancia, ninguna persona puede ser disuelta en una relación y tiene que subsistir en el ser en sí de un modo esencialmente sustancial, aunque ésta (la persona) tiene que estar esencialmente ordenada a un Tú y puede constituirse a sí mismo, por decirlo así, en el amor y en el ser amado. Sin embargo, a pesar de esta posible respuesta a la aguda crítica de Ricardo de San Víctor a la definición de persona de Boecio, la definición de aquél añade un aspecto esencial, a saber, la incommunicabilidad e individualidad por antonomasia.

irreductible del hombre tiene su raíz en su naturaleza espiritual, en su alma espiritual. También hay pruebas puramente filosóficas para la existencia de un alma que parten del hecho de que el hombre realiza actos y vivencias que solamente pueden explicarse por un alma espiritual. En este punto, los diferentes filósofos desarrollan, sobre todo, tres tipos de argumentos en favor de un alma sustancial y, de esta forma, a favor de la absoluta irreductibilidad de la persona a desarrollos evolucionarios de formas de vidas inferiores.<sup>7</sup>

1) En primer lugar, aquellos que parten de consideraciones epistemológicas acerca del dato del yo en cuanto sujeto y de los modos, radicalmente diferentes, de darse del sujeto de lo psíquico y del cuerpo. Estos argumentos intentan probar que el sujeto de la conciencia puede conocerse en una conciencia interna completamente diferente y con un nivel de certeza totalmente distinto que cualquier sustancia material, la cual es siempre objeto de actos intencionales y nunca puede conocerse con la misma indudabilidad que el sujeto como *ego cogitans*. Si el yo fuera un cuerpo, siempre estaría dado como objeto *de* actos conscientes y nunca con la intimidad de la conciencia que el yo tiene de sí mismo. Al igual que todos los tipos de materia que están frente a nuestro intelecto, el yo habría de ser también sólo objeto, puesto que la materia nunca puede experimentarse *como sujeto* desde dentro en la conciencia del propio ser. Tampoco podemos obtener nunca certeza absoluta acerca de la existencia real de una materia que se nos da como objeto de los sentidos. Por el contrario, se nos da una evidencia indudable e infalible sobre la existencia real en el *Si enim fallor, sum* (Si me equivoco, existo) o en el *cogito (ergo) sum* (pienso, luego existo). Por consiguiente, el «yo mismo», que se me da con certeza indudable, no puede ser idéntico con la materia que sólo me es accesible en cuanto objeto de ciertos actos de conocimiento inciertos.

Por estas dos razones, el yo no puede ser materia, puesto que ni el tipo ni la certeza del conocimiento de sí mismo puede corresponder nunca al conocimiento de la materia. El presupuesto de esta circunstancia es la espiritualidad del yo y el modo de subsistir en sí del sujeto de la conciencia.

---

7. Incluso un pensador progresivamente materialista como Max Scheler, que en sus últimas obras como, *El puesto del hombre en el cosmos*, considera las fuerzas materiales inferiores como las más poderosas y al ser absoluto como una idea carente de poder, reconoce en su obra postuma esta irreductibilidad e inexplicabilidad de la persona mediante la materia o formas de vida inferiores: «Aquello que hace al hombre hombre es un principio opuesto a toda vida, que no se puede reducir a la "evolución natural de la vida", sino a algo —que aunque se refleja en el principio superior de las cosas— de lo cual la vida es también una manifestación parcial». Sobre los argumentos a favor del alma cf. Josef Seifert, *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989. Segunda edición. Del mismo autor *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*. Salzburg, A. Pustet, 1973.

2) Un segundo grupo de argumentos en favor de un alma sustancial parte de un análisis de los actos conscientes individuales o de la conciencia en general e intenta probar que sólo un sujeto simple, no material, no compuesto de partes no idénticas, que no puede ser reducido a funciones y programas computacionales, puede ser el portador o sujeto de la conciencia. Si el sujeto de ésta fuera material o un accidente de la materia, entonces no podrían explicarse ni la conciencia ni la reflexión ni el conocimiento ni un acto libre. Una cosa compuesta como el cerebro o incluso las funciones del mismo no pueden reflexionar sobre sí mismas como el yo simple tal y como lo muestra este dato elemental. El conocimiento sería impensable, si sus contenidos fueran solamente efectos de procesos materiales determinados por causas físicas en lugar de por el tipo objetivo de los objetos del conocimiento consciente. Y es obvio, como consideró Sócrates en su crítica al materialismo de Anaxágoras y hoy día Hans Jonas, que si las resoluciones libres no fueran otra cosa que efectos de procesos materiales que estuvieran pre-programados desde el comienzo del universo, la libertad sería impensable. No obstante, la reflexión, el conocimiento, la libertad y los fenómenos semejantes pueden probarse como hechos evidentes. Por tanto, hay un alma espiritual.

3) En un modo más abreviado existe una tercera cadena de argumentaciones en favor de un alma espiritual. Ésta parte del *dato del yo* como sujeto, al cual no sólo se llega por conclusión, sino que se diferencia de las vivencias conscientes por unas notas esenciales totalmente propias: a éstas pertenece la «presencia-en» como yo idéntico en una serie de actos, la irrepetibilidad e indivisibilidad, la *autoconciencia*, etc. Esta persona, diferente de todas las vivencias y actos, el sujeto y yo mismo, se muestra, no obstante, como una realidad sustancial, dada a sí misma, que no sólo no puede ser conocida a través de deducciones lógicas pero que es conocida inmediatamente en cuanto sustancia en un sentido esencialmente superior a como lo es la materia. Todas las notas esenciales individuales de la sustancia como, por ejemplo, la autonomía en el ser o la irrepetibilidad, pero, sobre todo, la vinculación de las notas de la sustancia y las nuevas propiedades de la misma, remiten directamente a un ser sustancial intelectual muy superior.

Pero ¿cómo está unida la conciencia con el cuerpo? La diferencia esencial y sustancial entre espíritu y cuerpo no puede llevar a desgajar al hombre en dos mundos que podrían actuar el uno sobre el otro a lo sumo causalmente. Más bien, el hombre presenta una unidad peculiar que sólo puede comprenderse precisamente si se constata la diferencia, sustancial y real, entre cuerpo y espíritu. En este punto sigo a Bergson según el cual la unidad del hombre se puede comprender sólo a la luz de la dualidad de cuerpo y alma y, por tanto, deben encontrarse las categorías necesarias para la explicación de la unidad humana. Con ello se muestra que la interacción psico-física constituye tan sólo un minúsculo aspecto parcial y que se la considera falsamente cuando se la ve como la nota más característica y propia del dualismo. Una adecuada filosofía del alma tiene que reconocer, más bien, la relación plural, llena de

sentido y humana, entre conciencia y cuerpo, que, absurdamente, es limitada cuando se reduce a una mera interacción causal recíproca. El acto libre en el cuerpo, la expresión de las virtudes y sentimientos humanos en el rostro, la presencia consciente del alma *en el cuerpo vivo* —todos estos y otros fenómenos— son imposibles de concebir en las categorías interaccionistas de la mera «interacción» arbitraria. Sin embargo, toda esta unidad no impide, como Zubiri falsamente acepta,<sup>8</sup> que exista realmente una diferencia real y sustancial entre el cuerpo y el alma, aunque el hombre es una sustancia unitaria particular, un *tertium* frente al cuerpo y el alma, que, en cuanto *compositum*, está formado de dos sustancias maravillosas ordenadas la una a la otra (cuerpo y alma).

Sin embargo, la persona no es sólo un ser indivisible, simple, que no puede ser dividido en partes diferentes o que consta de ellas. Ser persona es también un ser consciente, despierto, dotado de razón o, al menos, que *en principio es capaz* de usar la razón aunque ello se vea impedido por el sueño u otras circunstancias. No obstante, para poder ser sujeto de una vida consciente y espiritual, relacionada intencionalmente con los objetos de la conciencia, se ha de ser una sustancia *espiritual*, no extensa en el espacio y no compuesta por partes no-idénticas, existentes en el espacio unas al lado de otras como es el caso en la materia. Por ello, la persona es esencialmente espíritu y el hombre en cuanto persona es ante todo alma, aunque el cuerpo pertenece a la totalidad del ser persona humana.<sup>9</sup>

Sólo una sustancia espiritual puede relacionarse, a través de actos, referidos a objetos, tales como la percepción *de* algo, el querer algo, la abstracción de los conceptos y el lenguaje, etc. al mundo, a objetos *de los cuales* el hombre tiene conciencia. Sólo así pueden comprenderse el conocimiento, el juicio y otras tomas de posición afectivas y voluntarias así como la creatividad del ser y vivir personales.

En este punto puede distinguirse aún la mera *intencionalidad* en cuanto estar dirigido con sentido a los objetos, de la *racionalidad* en el sentido de una correspondencia y *adaequatio* espiritual más profunda. También en los errores y confusiones más crasos, en las opiniones estupidas, la persona está referida conscientemente al mundo. Sin embargo, en el conocimiento se trasciende a sí misma y comprende lo que es porque es. Esta adecuación y unión racional del acto de conocimiento y de aquello que es es incomparable con la mera racionalidad de la relación consciente a los objetos en los errores necios.

También en los sentimientos más irracionales y en las tomas de postura voluntarias existe la racionalidad estructural de la dirección intencional a los objetos de la *conciencia de* o de la dirección consciente *a algo*. En la admiración o amor adecuados o, también, en la decisión

8. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 50ss, 115ss.

9. Cf. Hölscher, Ludger, *The Reality of the Mind. St. Augustine's Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance*. London, Routledge and Kegan Paul, 1986. Cf. las obras citadas en la nota anterior.

justa, existe aquella adecuación que es la condición de una racionalidad superior.

A la luz de una tal visión más comprensiva de lo que significa «racionalidad», hemos de considerar también un nuevo intento de definición esencial de la persona que se encuentra en Romano Guardini. Reza así: «Ahora sólo se alude a la persona. Y, a decir verdad, ésta es la esencia conformadora, interna, creativa espiritualmente ... en tanto que subsiste en sí misma y dispone sobre sí misma».<sup>10</sup>

Por lo demás, el texto citado no da, en modo alguno, indicaciones suficientes acerca de la relación esencial de la persona a un tú así como sobre el tipo propio del ser personal que encontramos en Guardini y al cual volveremos en el siguiente apartado de este texto.

### 2.5. *La persona como ser de «dignidad incommunicable» e inalienable y valor único en sí mismo así como sujeto de derechos humanos*

Antes de abordar más detalladamente el segundo aspecto que expresa la definición de Boecio, a saber, el de la racionalidad, aunque sólo puede fundamentarse en la naturaleza racional-espiritual de la persona, quisiéramos referirnos a que el valor y la dignidad de la persona constituyen lo que con su peculiaridad es decisivo. Ser persona es esencialmente no una simple cuestión neutral, sino el ser portador de una dignidad peculiar, de un valor singular. Por ello, tampoco puede reconocerse la realidad y el ser de la persona si no se concibe al mismo tiempo su valor y dignidad.

En especial, es impresionante la distinción axiológica entre la persona y las otras sustancias que Alejandro de Hales lleva a cabo en su definición de ésta cuando afirma que ésta es «una hipóstasis (sustancia) diferente por una peculiaridad que concierne a la dignidad».<sup>11</sup>

Sobre esto la «definición de persona del maestro» que encontramos en Alejandro de Hales, nos dice más que la mencionada definición de Boecio y que las dos definiciones de persona de Ricardo de San Víctor. Ésta destaca aquellas características de la persona, que por un lado hacen posible la dignidad personal inmutable y, por otro, el conocimiento de la persona como fuente de los Derechos humanos.

Alberto Magno, que reconoce todas las definiciones anteriormente mencionadas y que subraya sus ventajas e inconvenientes, considera que la última definición es la más importante, porque se refiere a lo más propio de aquello a lo que se alude con persona, su dignidad. Esto resuena también en la tesis de Santo Tomás de Aquino en la cual la persona explica al *perfectissimum in tota natura*.<sup>12</sup>

De este modo, tocamos un carácter decisivo para la comprensión del hombre como persona y que al mismo tiempo nos introduce en la

10. Romano Guardini, *Welt und Person*, p. 121 ss.

11. Alejandro de Hales, *Glossa*, 1, 23, 9.

12. Sobre esto véase la tesis fundamental de mi libro *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, ed. cit., cap. 9.

comprensión de aquello a que se alude con *naturaleza racional*, a saber, el carácter del hombre como persona en cuanto portador de derechos humanos que nunca son pensables a partir de una comprensión ontológica neutral de la persona. En este contexto, es importante reconocer que la naturaleza puramente fáctica del hombre no puede ser la fuente de los derechos humanos, sino solamente su valor, su dignidad en sí, de la cual se habla en el texto mencionado. Por tanto, han de ser el valor y la dignidad de la persona humana lo que funde estos derechos.

Pero, ¿qué aspecto del ser personal funda el valor singular de la persona y los derechos humanos o hay una pluralidad de fuentes de los derechos humanos individuales a partir de un fundamento central individual de la dignidad humana?

En primer lugar, es imprescindible reconocer el valor objetivo e irrepetible de la persona que fluye de su naturaleza esencial como la fuente y el presupuesto fundamental de los derechos humanos.

Hablando filosóficamente, toda resistencia fundada contra las degradaciones y envilecimientos del hombre así como contra la negación o relativización de sus derechos fundamentales exige necesariamente que el valor de la persona sea reconocido en el sentido de su importancia positiva independiente de toda posición y arbitrio. Negar esto, con el propósito de salvar los derechos humanos, no tiene ningún sentido, puesto que con la tesis de la relatividad de los valores se pone en cuestión precisamente el único fundamento pensable de los derechos humanos, a menos que se comprenda «valor» en el sentido de posiciones subjetivas, lo cual supone ignorar completamente su sentido auténtico.<sup>13</sup>

Además de la referencia teológica y metafísica al carácter de imagen de Dios del hombre, hay también una consideración puramente racional de la persona que descubre que ésta posee un valor en sí misma. Un estudio más detallado de aquellos aspectos de la naturaleza humana en los cuales se fundan la dignidad personal y los derechos humanos nos explicará el sentido más profundo de la «naturaleza racional» de la cual habla la definición de Boecio. Pues sólo a partir de esta «racionalidad» propia de la sustancia personal e inseparable de ella puede reconocerse aquella dignidad personal en sí sin la cual no habría ningún fundamento de la ética. En la historia de la filosofía y en el ámbito de la discusión acerca del Derecho natural S. Puffendorf, R. Otto y D. v. Hildebrand han mostrado que la naturaleza, que es portadora de los derechos humanos, es valiosa en sí misma.<sup>14</sup>

13. En todo esto, Böckenförde (op. cit., p. 20-21) tiene la loable intención de preservar al derecho de de la mera conciencia vacilante de los valores de una sociedad. Pero ¿cómo quiere hacer esto, sin reconocer la evidencia del derecho y de sus fundamentos como principios válidos atemporalmente, a pesar de nuestra sociedad pluralista? La abolición del valor no puede realizar su fin.

14. Cf. S.A. Puffendorf, *De jure naturae et gentium*, 1, 1, 2 ss. ed. por G. Mascovius, 1759, nueva edición en 1967. Cf. sobre todo también H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1980,

Su dignidad, así piensan algunos, sería atribuida al hombre como persona simplemente merced a una sanción positiva tal como acepta el ficcionalismo en Derecho, que pretende reducir los Derechos humanos a ficciones estatales o jurídicas de sujetos. Sin embargo, una dignidad humana variable y fundada solamente por la voluntad positiva de un legislador humano o divino no puede fundamentar los Derechos humanos evidentes y válidos atemporalmente, sino a lo sumo aquello que R. Spaemann ha designado como mero «edicto de tolerancia revocable».<sup>15</sup> Los auténticos derechos humanos son posibles sólo si, con Santo Tomás de Aquino, Gregorio de Rimini y otros representantes de una *recta ratio*, es decir, de una medida objetiva para la naturaleza y determinaciones positivas fácticas, se considera que la naturaleza esencial del hombre como persona es la fuente inmutable de la dignidad y de los derechos humanos.

Precisamente el hecho de que el espíritu humano no «ponga» la dignidad personal, la cual, más bien, se muestra a partir del ser de la persona, sino que la encuentre y descubra, no puede explicarse si se desconoce el hecho de que el Derecho natural procede de la naturaleza esencial de la persona y de sus objetos. Este Derecho prohíbe determinadas acciones porque violan derechos según su naturaleza y pide otras porque son esencialmente correctas o buenas. Pero acciones como el asesinato de inocentes, la violencia, el actuar contra la propia conciencia, etc. no son malas porque estén prohibidas.<sup>16</sup> Sin la aceptación de este hecho no hay ni moral ni Derechos naturales ni Derechos humanos, como se desprende de la historia moderna de la discusión acerca de los Derechos humanos.

En la filosofía moderna encontramos en medida creciente que no sólo el conocimiento del individuo, sino también su voluntad y autolimitación (o las sanciones del estado).<sup>17</sup> se convierten en fuente del Derecho

---

p. 130 ss., que muestra que Pufendorf negaba decididamente el ser en sí del bien y del mal —en contra de la doctrina escolástica de los Derechos naturales de las autoridades protestantes de su tiempo. Vid Welzel, op. cit., p. 138. Por el contrario, en los capítulos 1-3 de la *Ética* de Hildebrand (Ediciones Encuentro, Madrid, 1983) encontramos una fundamentación teórica expresa y clara de los valores objetivos que, con independencia de todas las «valoraciones» subjetivas, residen en la naturaleza de un determinado ente y de determinadas acciones.

15. Vid R. Spaemann, «Ueber der Begriff der Menschenwürde», en E. W. Böckenförde y R. Spaemann, ed., *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen —säkulare Gestalt— christliches Verständnis* (Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, pp. 295-313, esp. p. 295.

16. Vid Luis de Molina, *De justitia et jure*, 1, d. 4, n. 2ss; 6, d. 47, n. 2.

17. Cf., por ejemplo, John Locke, Ueber den menschlichen Verstand (trad. alemana de V. Winckler, Meisner, Berlín, 1968), «Carta al lector», pp. 13-15; *ibid.*, I, Cap. II, 5 (p. 56). Locke interpreta a Hobbes como a un positivista puro del derecho que ve el fundamento del carácter vinculante de las promesas exclusivamente en los premios y sanciones del Leviatán. Por el contrario, en su *Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government* del segundo

natural, lo cual tiene que conducir a que no se reconozca ningún género de Derecho humano y natural eterno, existente con independencia de la voluntad humana, sino que los Derechos humanos podrían ser reglas convencionales dictadas tan sólo por los principios de la «*convenience and necessities of life*»<sup>18</sup> cuyas fuentes residen en, por un lado, el consenso o «arreglo» de diferentes egoísmos y, por otro, en la voluntad del estado, del legislador o de la sociedad.<sup>19</sup>

Pero ¿qué es la determinación de valor peculiar de la persona que dota a ésta de una dignidad singular y puede convertirla en portadora de derechos que residen en la esencia del hombre?

Comprender la *dignidad* humana es completamente diferente de comprender *derechos* de la persona, sino que más bien, el comprender la dignidad de la persona es condición para la comprensión de sus derechos. Por tanto, ¿cuál es el fundamento de esta dignidad única de cada persona, dignidad que se convierte en Derechos humanos inalienables para el sujeto de derecho? Para hablar con Kant, ¿qué le concede a la persona valor absoluto y no meramente relativo, que exige que no sea tratada nunca exclusivamente como un medio, sino como un fin en sí mismo y como objeto de respeto? En este famoso enunciado de Kant —en contra de su filosofía general— éste destaca el carácter de la persona?<sup>20</sup>

#### 2.6. *Persona y transcendencia, persona en su ordenación a una communitio personarum como fuente de una nueva definición de la persona*

Estos rasgos esenciales de la persona, en especial su profunda racionalidad en el sentido de la *adaequatio* así como su dignidad única,

---

*Treatise of Government* Locke ofrece una presentación impresionante del Derecho natural y funda su validez universal en un estado natural que permanece desde el principio de las leyes. Sólo en un tal Derecho natural estaría fundamentado que también los no ciudadanos que cometen un crimen en un país pudieran ser juzgados y sancionados. En él estaría fundado el mal de la esclavitud (ibid., cap. IV). En el capítulo XVI, 195 Locke va demasiado lejos al decir que incluso la autoridad divina no se podría librar de las obligaciones y derechos que surgen de una promesa. De este modo, la posición de Locke tiene muchos aspectos difícilmente compatibles.

18. D. Hume, *Enquiries concerning Human Undertsanding*, 3, 3, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford, 1976, 341.

19. La posición de T. Hobbes en esta cuestión es muy compleja. Por una parte, Hobbes puede fundar los derechos en un tipo de libertad ilimitada y egoísta, en una libertad de voluntad sin límites a la cual Hobbes ve como primer Derecho natural, «pues no hay nada a lo cual el hombre no tenga por naturaleza un derecho». Sólo por utilidad propia el individuo se da o toma derechos limitados que encuentra para disminuir la maldad de un mundo en el cual cada uno es enemigo de todos. Por otra parte, Hobbes habla detalladamente de principios del Derecho natural tales como *pacta sunt servanda* y parece reconocer su pretensión como fundada en la esencia y en la naturaleza del hombre. Cf. T. Hobbes, *Leviatán*, I, Cap. XIII-XXV.

20. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1985); *Metaphysik der Sitten* (1797).

incluyen también su transcendencia en el sentido moral y humano de que la persona no puede ser meramente una *entelecheia* —una esencia ordenada al autocumplimiento y a la autorrealización, como se ha entendido a menudo a partir de Aristóteles. La persona es, más bien, una *Transentelecheia*, que tiene su primera determinación en poder conocer y juzgar adecuadamente lo que es y, sobre todo, en amar y poder amar *propter se ipsum*, amar aquello que es digno de ser afirmado por sí mismo. Esto es, ante todo, el tú personal, la persona del otro.

En esta evidencia tiene su raíz también la denominada ética personalista polaca que ha elegido como principio fundamental el principio del Concilio Vaticano Segundo (*Gaudium et Spes*), a saber, el hombre (toda persona creada) es la única criatura que Dios ha querido por sí misma. En el centro de esta ética está la exigencia moral, que Kant expresa en la versión personalista del imperativo categórico y que desarrolla expresamente Karol Wojtyła en su obra *Amor y responsabilidad* en la crítica al hedonismo, de que la persona nunca puede ser considerada y tratada como medio, sino como fin en sí mismo, está en el centro de esta ética.

Sólo así puede comprenderse que la ley de la vida personal sea la entrega a las otras personas, a un tú, por su dignidad de ser afirmado por sí mismo, y que la felicidad no es fin al cual la moral y el amor sirven como medio, sino un fruto superabundante de la entrega a las otras personas y a Dios por ellos mismos. Amar al Tú, porque es digno de ser amado, amar a Dios y alabarle *propter magnam gloriam suam* (por su gran gloria) abre el corazón y las fuentes de la felicidad de la persona que se ha de perder a sí misma para encontrarse.<sup>21</sup>

Una ética tal de la autoentrega y de la afirmación amorosa de la persona *por sí misma* representa no sólo el núcleo del personalismo ético polaco y de su doctrina del regalo libre se sí mismo en el amor, sino también de la filosofía de la respuesta adecuada al valor de Dietrich von Hildebrand y que ha llevado a hablar de una «escuela de Lublín y Liechtenstein» y al encuentro de ambas filosofías personalistas realistas del siglo xx.<sup>22</sup>

De estas evidencias acerca de la naturaleza de la persona como ordenada al amor y a la comunidad personal auténtica se desprende también el conocimiento de que la persona no es esencialmente una sustancia individual aislada de naturaleza racional, sino un *zoon politikon*, como Aristóteles la definía. Esto significa, en el sentido más profundo, que el hombre no es sólo un «ser vivo político», sino un ser ordenado a la comunidad personal auténtica con otras personas y a la autoentrega recíproca. Esta nota de la persona nos permite definirla también como

21. Cf. Karol Wojtyła, *Liebe und Verantwortung* (München, Kösel-Verlag, 1979); *Das Wesen der Liebe*, Dietrich von Hildebrand. *Gesammelte Werke III* (Regensburg 1991); *Essere e persona*, ed. cit., cap. 9.

22. Cf. IAP (*Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein*). «Nachrichten», 3 de Junio de 1994, donde se menciona detalladamente el trasfondo de este encuentro de la escuela de Liechtenstein-Lublín.

*substantia individua rationabilis naturae vocata ad amorem et donum sui ipsius* y, de este modo, contemplar el núcleo más profundo del ser personal en la afirmación amorosa de las otras personas contingentes y del ser divino absoluto.<sup>23</sup>

### 2.7. Cinco «contenidos» esenciales más universales de la naturaleza racional de la persona

En primer lugar, hemos interpretado la «naturaleza racional» de la definición de persona de Boecio como la determinación más cercana del ser sustancial de la persona, a saber, como la *sustancialidad espiritual* de la persona, que se diferencia radical y ontológicamente de todas las otras cosas en el plano de la esencia de la sustancia misma, y no sólo en el de los accidentes y propiedades de la persona. Al carácter esencial racional de la persona pertenece lo que los escolásticos llamaban «*accidentia propria*» y lo que Descartes designaba como *modi* de una sustancia, a saber, las propiedades absolutamente inseparables de un determinado carácter sustancial o, al menos, las capacidades principales de poseer o adquirir las mismas. ¿Qué son, pues, las propiedades fundamentales de la persona que constituyen su personalidad y en las cuales se expresa y desarrolla la esencia de la sustancia espiritual de la persona y que fundan también la *dignidad* inalienable de la persona que hemos considerado?

En este contexto, con Pascal, Kant y otros muchos filósofos podemos considerar en particular dos notas fundamentales de la persona, a saber, el pensamiento y el conocimiento, por un lado, y la libertad, por otro. Mientras que Pascal consideraba «toda la dignidad del hombre en su pensar» y destacaba que éste sobresale por encima de todo el universo porque conoce que es impotente y que tiene que morir, mientras que el universo no tiene idea de su poder, Kant y los filósofos del idealismo alemán destacan ante todo la libertad como fuente de los Derechos humanos. En ambas posiciones vemos fundamentos indispensables de la dignidad humana y condiciones de los Derechos humanos.

Pues, sin la dignidad peculiar de la persona, que se muestra en su conocimiento racional y capacidad de hablar y que incluye la capacidad de pensar y razonar, juzgar y comunicar la verdad, no se daría el fundamento de la dignidad personal única del hombre y del Derecho natural. Un ser que fuera determinado solamente por la arbitrariedad no tendría ni un fin valioso de su querer ni la capacidad de querer con sentido. Por ello, el estar dotado de razón y, más aún, la capacidad de verdad, no es una propiedad neutral del ser humano, sino una que pone de manifiesto y contribuye a fundar la dignidad de la persona.

La racionalidad en el sentido de capacidad de conocimiento del hombre incluye una forma peculiar de *transcendencia receptiva*, un tomar

23. En un modo original e inspirándose en el Evangelio de San Juan, el filósofo español Carlos Díaz ha expresado la ordenación ontológica de la persona al amar y ser amado de la siguiente forma: *Quia amor sum; quia sum, amo te* (Cf. *Para ser persona*, Lit. Lezcano, Madrid, 1993), p. 57.

y aceptar descubridores del ser, un ver y conocer estados de cosas que existen con anterioridad e independencia de nuestra conciencia subjetiva, pero que, al mismo tiempo, en su subsistir en sí se revelan como objetos intencionales de nuestra conciencia. Cuando, por ejemplo, en el *si enim fallor, sum* conozo que yo soy, se descubre ante mí el estado de cosas de mi existencia objetiva, que es totalmente independiente de mi conocimiento, que en modo alguno existe sólo para mí o como objeto de mi conciencia, pero que me es evidente *en su ser en sí*, lo cual desconocieron tanto Kant como el último Husserl. Lo mismo vale para todo otro conocimiento evidente como, por ejemplo, que todo movimiento presupone necesariamente tiempo o que es injusto juzgar personas a las que no conozco o atribuirles características horribles sin tener una fuente fidedigna, y otros innumerables conocimientos.

En la capacidad de conocer se funda también el derecho a la verdad, a buscarla así como el derecho humano a no ser proscrito por las mentiras del estado a un mundo aparente.<sup>24</sup> También el derecho a la libertad religiosa y todos los otros derechos humanos poseen en la misma medida un fundamento imprescindible en la capacidad de conocimiento del hombre y en su capacidad de verdad.

Sin embargo, como un segundo contenido del ser personal y como segunda fuente de la dignidad personal y de los derechos humanos en el seno de los actos y capacidades humanas, hemos de remitir también a la libertad y ciertamente no exclusivamente a la autodeterminación y a la autoposición autónoma de la persona que reside en ésta, merced a la cual ésta se pertenece, por decirlo así, a sí misma, sino también al fin de la libertad, la realización de actos morales, de la auténtica comunidad y afirmación recíproca de las personas. De esta fuente fluye una serie de derechos humanos: el derecho al ejercicio de la libertad, a la libre elección de cónyuge, a fundar una familia, a la formación, a asociaciones y comunidades religiosas y profanas, etc.

En tercer lugar, la dignidad de la persona se funda también en las formas espirituales de la afectividad, la cual posee aquel estar dirigido intencionalmente a los objetos adecuadamente y con sentido no menos que el intelecto y la voluntad, que más arriba hemos caracterizado como características de la racionalidad. Si los bienes más profundos exigen no sólo una respuesta de la voluntad libre, sino también del sentimiento, del corazón, y si la esencia más profunda de la persona se manifiesta en la capacidad de sufrir y de sentir felicidad, así como en todo el espectro de la vida espiritual afectiva, es claro entonces que también la dignidad personal está fundada decididamente en la esfera intelectual afectiva.

En cuarto lugar, tanto en el conocimiento como en la libertad el hombre no está relacionado meramente con el entorno, sino con el mundo,

---

24. Vid el importante discurso de Vaclav Havel, «Discurso final de Vaclav Havel el 21 de febrero de 1989 ante el tribunal de Praga», en *Versuch in der Wahrheit zu leben*, Hamburg, 1989, pp. 6-8.

para hablar con Scheler, con el todo del ser. De este modo, están conectadas la apertura al mundo y el carácter de la persona como *animal metaphysicum*, que, por esta relación al *panta* (a todo ente), se diferencia del animal que está restringido a los estrechos límites de su entorno y que carece de aquella apertura al mundo que caracteriza a la persona y que es el fundamento de la ciencia y, sobre todo, del arte y de la metafísica.

En quinto lugar, el hombre en cuanto persona, toda persona, en tanto que no es absoluto, está relacionado al bien absoluto. En este conocimiento religioso-metafísico de Dios así como en el acto religioso, como, por ejemplo, muestra el acto de adoración, se desarrolla el carácter más profundo y la dimensión de infinitud del ser personal al igual que la forma suprema de trascendencia personal. Esta apertura metafísica de la persona al todo de la realidad y al ser absoluto constituye, como Scheler y Kierkegaard destacaron especialmente, la dignidad más característica del sujeto personal.

### 3. Las cuatro fuentes de la dignidad de la persona humana

Este punto dirige nuestra atención al cuádruple sentido y a las cuatro fuentes de la dignidad del hombre en cuanto persona y a la dignidad personal en general. Dos de ellas dependen del contenido de nuestros actos libres, en tanto que las otras dos dimensiones de la dignidad humana subsisten de un modo totalmente irrenunciable o, al menos, independiente del contenido cualitativo de los actos humanos.

La primera fuente de la dignidad humana es simplemente la naturaleza del hombre y esto tanto en aquello que el hombre ya es actualmente, como también aquello que está contenido en su sustancialidad espiritual como disposición o potencia.<sup>25</sup> En esta dimensión del ser personal se fundamenta el valor ontológico de la persona y, con ello, muchos otros derechos naturales del hombre.

25. Cf. R. Spaemann, «Über den Begriff der Menschenwürde» (Sobre el concepto de la dignidad humana), en: E.W. Böckenförde & R. Spaemann, *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen-säkulare Gestalt-christliches Verständnis*. (Derechos humanos y dignidad humana. Presupuestos históricos-forma secular-comprensión cristiana). (Stuttgart: Klett-Cotta, 1987), pp. 295-313. Spaemann comienza con el primero de los conceptos de la dignidad humana que será analizado en lo sucesivo y que se funda en cada ser que corresponde a la especie *homo sapiens*, pero trata luego principalmente acerca del segundo y tercer significado de la dignidad humana, que él no deduce de la primera. Cf. también R. Otto, «Wert, Würde und Recht» (Valor, dignidad y derecho), ed. cit., quién, con su distinción de grados de dignidad humana y su acentuación de la oposición entre dignidad humana y anti-dignidad, apunta inequívocamente a la tercera fuente o dimensión de la dignidad humana, que culmina solamente en el valor moral. Otto apunta a este valor también en otro de sus artículos. Cf. R. Otto, «Wertgesetz und Autonomie» (Ley del valor y autonomía), en: R. Otto, *Aufsätze zur Ethik*, ed. cit. pp. 107-126.

Todas aquellas propiedades esenciales de la persona como intelecto, voluntad y relación potencial con todo lo que es, lo verdadero, lo bueno, etc. pertenecen al ser y la esencia de la persona y con ello a esta primera fuente de los derechos humanos. No hay una antítesis o contrario a esta dignidad humana, sino sólo un opuesto contradictorio. Su opuesto es sólo la no-poseción, en el animal o en la cosa inanimada. La dignidad de la persona humana, que se funda en la «persona en el cuerpo» no conoce gradación ni puede ser perdida por la persona mientras viva y ésta no posee grados en el interior del hombre y no se puede perder, mientras el hombre exista. En principio, esta dignidad no puede ser suspendida ni aniquilada, es indestructible. Esta dignidad inalienable de la persona se basa a su vez en la unión entre el ser sujeto y la potencialidad; subsiste, por tanto, mientras la persona existe. De ningún modo depende de la realización de las capacidades de la persona; se conserva, por consiguiente, también en los estados de coma. Esto es por P. Singer o H. T. Engelhardt, cuando niegan el ser persona y la dignidad humana a los embriones y niños antes del despertar de la conciencia personal y de las relaciones sociales, considerando justificada su matanza, como en el caso de los animales. Hay un «momento» en la dignidad de la persona, cuyo conocimiento presupone una intuición en la sustancialidad espiritual del ser de la persona y que pertenece inalienablemente a la persona.

No obstante, esta dignidad, en el sentido del valor ontológico de la persona en cuanto tal, está estrechamente ligada a la realización —en principio— de las cualidades morales de la persona. Cuando esta realización está excluida en cuanto tal, como en el caso de una persona que fuera mala para siempre (como, por ejemplo, en la persona del demonio, que el filósofo debe incluir en su reflexión acerca de la dignidad humana, al menos como una idea), entonces esta dignidad de la persona es absorbida al mismo tiempo por la maldad moral o reducida a una importancia constitucional puramente ontológica. Por tanto, también esta primera y más fundamental dimensión de la dignidad humana como valor ontológico de la persona está relacionada —en su sentido más profundo—, con las otras dimensiones y significados de la dignidad humana.

En esta dignidad humana se fundamenta tanto la inviolabilidad de la vida como también el derecho a la vida en relación con las otras personas, que no tienen derecho a violarla y frente a las cuales también el no-nacido y el hombre en estado de coma poseen el derecho humano a la vida. También el derecho humano a la integridad espiritual y corporal, que prohíbe que el embrión o el adulto en estado de inconciencia sean puestos en peligro mediante experimentos o sean mutilados u objeto de un abuso sexual, se fundamenta en esta dimensión objetiva de la dignidad humana. Si reflexionamos acerca de las acciones anteriormente mencionadas, vemos que ellas no sólo violan una exigencia moral, sino que se atribuyen un derecho que el sujeto de esas acciones no posee. Es más, vemos también que son violados los derechos del hombre que es asesinado, objeto de abuso sexual o mutilado. Sólo por esto,

él u otra persona en su nombre, pueden formular una denuncia contra aquellos que le han dañado. La dignidad humana, en el primer sentido expuesto, no puede suspenderse desde el punto de vista ontológico y es intangible e inviolable desde el punto de vista de la moral y del derecho natural. No obstante, o quizá justamente porque no debe ser violada ni manipulada y porque persiste inalienable, puede ser violada por asesinato, abuso sexual o trato indigno o también mediante la mutilación del hombre. Moralmente hablando es intangible, es decir, no debe ser tocada, y no puede ser suprimida como dignidad óptica objetiva de la persona. Los derechos humanos primeros y más básicos se fundan en esa dignidad humana del ser personal sustancial en cuanto tal. Los derechos del hombre, que se originan de esta esfera de la dignidad humana deben ser defendidos tanto contra las versiones de la filosofía analítica metafísicamente pobres como contra aquellas que son enemigas de la metafísica y también de la antimetafísica y subjetivista filosofía de Kant y del idealismo alemán, que reconocen el ser personal sólo en el sujeto consciente. Esto es así porque estos derechos humanos se fundan esencialmente en el ser persona mismo y no en la capacidad de realizar el propio ser persona de hecho. Comprender esto es decisivo especialmente para una adecuada concepción del «derecho a la vida» y el deber de no aniquilarla. Es un malentendido muy difundido hoy y expuesto, por ejemplo, por Engelhardt en su *Bioética*, el pensar que existe dignidad humana y derecho a la vida sólo en cuanto el hombre está despierto como persona. Por tanto, como ya Fichte afirmara, el hombre no poseería derechos en la edad infantil; no poseería ser personal. Después de haber reconocido más arriba el carácter subsistente y sustancial intelectual del ser personal, hemos de rechazar por completo esta tesis. En nuestro contexto actual de la discusión de la cuádruple fuente de la dignidad humana y de los derechos humanos consideramos la relevancia de una metafísica del ser personal.<sup>26</sup>

Una segunda fuente de la dignidad de la persona se encuentra en la actualización de la persona en cuanto tal, es decir, en el despertar del ser personal que Fichte y Engelhardt reconocen sólo después del transcurso del primer año de vida, pero que se puede observar ya desde el período temprano de lactancia. Este ser personal «despierto» puede tener distintos grados de «vigilia» desde el estado embrionario, en el cual se perciben algunas voces, pasando por el desarrollo infantil, hasta llegar al adulto. También en este ser personal «despierto» se encuentra la fuente de una nueva dignidad actual y de muchos derechos humanos que no puede poseer el niño pequeño ni quien se encuentra en un estado de

---

26. Cf. Josef Seifert, *Essere e persona*, ed.cit., cap. 8 y 9. Cf. también Juan Miguel Palacios, «El problema de la fundación metafísica de los derechos humanos», *Revista de Filosofía*, 2, 6 (1983), pp. 257-273. Aunque en este artículo Palacios se refiere fundamentalmente a la contribución de Jacques Maritain a la filosofía de los Derechos humanos, añade consideraciones propias muy valiosas.

inconsciencia irreversible, como, por ejemplo, el derecho a libertad de movimiento o de expresión, libertad de conciencia, de elección de pareja, a la educación de los hijos, a la verdad, el derecho a no ser sometido a castigos denigrantes, como lo promueve la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*,<sup>27</sup> o el derecho a la formación. Efectivamente, estos derechos sólo tienen sentido para un sujeto que viva su existencia de un modo consciente. También el derecho a una muerte digna presupone en muchos de sus aspectos un despertar del estado consciente.

Todos estos derechos presuponen la autoposesión lúcida de la persona o incluso su madurez. Esta segunda fuente de los derechos y dignidad humanos, a diferencia de la primera, puede perderse, como por ejemplo en estados de coma irreversible o en personas en estado de «muerte cerebral».<sup>28</sup> Sin embargo, también esta dignidad humana es inalienable y no se puede perder mientras el hombre tenga vida consciente. No depende de valores cualitativos de la persona; el malo la posee igual que el bueno. Se funda en el ser personal consciente actualizado en cuanto tal.

En tercer lugar, existe una dignidad humana que surge sólo con la actualización positiva y valórica de la persona. Y sólo aquí se despliega verdaderamente lo que se llama ser una persona. Aquí se demuestra que la persona, a diferencia de la materia y del animal, no es simplemente lo que es, sino que *debe llegar a ser lo que es*, hecho que C. G. Jung consideraba como el principio más interno de la psicología. Para esta fuente de la dignidad de la persona es válido el que ella es una vocación y una conquista y no una posesión que no se pueda perder, como decía Gabriel Marcel. Ella es aumentada mediante el despliegue adecuado al valor de todas aquellas capacidades, como las de pensar y conocer, que fundamentan la dignidad de la persona en el primer y segundo sentido. Esta tercera fuente y dimensión de la dignidad humana totalmente nueva se manifiesta en que la persona sólo se realiza en sentido propio mediante los actos buenos libres o actos y actitudes morales buenos. Ella es fruto de la bondad moral, hecho que la diferencia radicalmente de la primera fuente,<sup>29</sup> puesto que en la bondad moral tiene su origen, en primera instancia, aquella dignidad cualitativa única, que ninguna

27. Cf. J. M. Palacios, ed. cit. pág. 262.

28. Sobre la crítica de la definición de muerte como muerte cerebral, vease Seifert, J., *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, 2 edición.

29. Cf. para ello a J. M. Palacios, ed. cit. pág. 261: «La filosofía personalista atribuye, por tanto, a la persona una dignidad ontológica que constituye el fundamento de una parte de su dignidad moral. De una parte, pues la persona es, por una parte, ontológicamente digna por el mero hecho de ser persona, y ello la hace acreedora a ser tratada de una cierta manera, lo cual puede ya considerarse como una forma de dignidad moral. Mas, por otra parte, cada persona humana se hace digna o indigna moralmente en sentido más propio al convertirse en tal o cual persona —en una buena o una mala persona, como decimos los españoles— en razón de los actos morales que realiza.»

persona carente de bondad moral puede poseer y de la que Kant con razón decía que culmina en la santidad. Atendiendo a esta dignidad corresponde a la persona también el respeto, pero en un sentido literal y completamente nuevo al atribuido al valor ontológico de la persona en cuanto tal. Esta dignidad posee también infinitos niveles y grados y culmina en la encarnación más alta de la bondad moral. Se presupone un mínimo de esta dignidad para la posesión de hecho de aquellos derechos humanos elementales, como el derecho a la libertad que el criminal puede ejercer. Lo mismo vale para el derecho humano a la educación de los hijos y de todos aquellos de los que puede ser privada la persona en la ejecución de una pena. Los defensores de la pena de muerte, como Santo Tomás de Aquino, asumen incluso que el derecho a la vida puede ser perdido de este modo. También una serie de otros derechos humanos, como el derecho al respeto moral de la persona encuentran aquí su raíz. A esta dignidad de la persona se opone el disvalor manifiesto, la carencia de dignidad y la indignidad moral de un Hitler: una vulgaridad manifiesta. Esta tercera forma de la dignidad humana puede perderse transitoria o permanentemente mediante la maldad. A ella se aplica lo que Cornelio Fabro llamó el riesgo del ser hombre.

Una cuarta fuente de la dignidad humana y con ella de los derechos humanos se refiere en igual medida a una dimensión de valor de la persona que puede ser perdida, pero que le es propia como un regalo y no como una realización propia. Se puede ver esta dignidad en el conocimiento, mediante el cual el mundo de la persona es enriquecido y la verdad le confiere una nueva dignidad o actualiza esta misma. El ser amado, *el être apprivoisé* que en *El Principito* de St. Exupéry designa a cada valor que le adviene a uno por el interés de otros, por el ser amado, etc. Esto confiere al hombre una nueva dignidad. H. T. Engelhardt y otros autores quieren reducir toda la dignidad de la persona del no-nacido o incluso del niño pequeño a un «ser aceptado por otros» y a una dimensión de valor que surge de los actos sociales de ser amado y ser aceptado. En realidad, el amor humano sólo puede incrementar la dignidad de la persona en una medida muy limitada. Por el contrario, la idea de una dignidad de la persona que le sea conferida por la gracia de Dios es una dignidad que toca a la esencia más profunda de la persona, que le es regalada. También ésta puede perderse, puesto que requiere de la libre cooperación. La mayoría de las dimensiones de esta dignidad residen más allá de un concepto puramente filosófico de la dignidad humana y pertenecen a una dimensión teológica de ésta.

Sin embargo, puede verse que, con independencia de una determinada fe religiosa, en tal regalo de Dios, en la naturaleza del hombre se fundan derechos humanos tales como el derecho a la libertad y a la educación religiosa, a la libre expresión de la fe, etc. Estos son derechos naturales fundamentales.

Para los creyentes, por ejemplo, para los cristianos, en estos regalos divinos se fundan, además, derechos nuevos sobrenaturales como el de la enseñanza de la propia fe en la doctrina de la Iglesia, el derecho al acceso a los sacramentos, etc. De este modo, la fe cristiana y la Iglesia

no se muestran como enemigos de los derechos humanos como se afirmaba en la Ilustración y decían la masonería y Marx, sino como abogados de todos los derechos humanos naturales que, a la luz de la fe en la redención, destacan más claramente en su aplicabilidad universal a los hombres de toda raza, sexo y posición. Sin embargo, no puede negarse que los Papas y representantes de la Iglesia han tomado postura en algún siglo contra los derechos humanos, puesto que los consideraban como enemigos de la Iglesia. En este punto, tampoco pueden olvidarse los magníficos documentos en los cuales los Papas ya desde antiguo (en el siglo XVI), junto con los representantes de la famosa escuela de Derechos humanos de Salamanca —entre los que cabe mencionar a Francisco de Vitoria— fueron pioneros del movimiento a favor de los Derechos humanos, por ejemplo en su clara condena de los crímenes de algunos conquistadores en el nuevo mundo contra los indios, los cuales habían de ser respetados como sujetos de derechos inalienables.<sup>30</sup> Así, por ejemplo, la Iglesia siempre ha reconocido el derecho a la libre elección de cónyuge tanto por el hombre como por la mujer teniendo como inválido un matrimonio cuando puede probarse alguna violencia. De hecho, en lo tocante al reconocimiento de derechos humanos universales, la Ilustración y el marxismo dependen del cristianismo y la aplicación universal de los derechos humanos a todos los hombres apenas fue conocida antes del cristianismo. Además, el cristiano conoce toda una amplia esfera de derechos humanos que nacen del regalo de Dios a él. Al mismo tiempo, la Iglesia lucha contra derechos ficticios y falsos como, por ejemplo, el derecho a una esfera privada que permitiera el aborto o matrimonios homosexuales.

Como cuarta fuente y dimensión de la dignidad adquirida, a decir verdad, regalada, pueden contarse también aquella dignidades y autoridad peculiares que nacen para el hombre en virtud de su papel como educador, padre, hijo, propietario, político, funcionario, etc. Éstas fundan derechos peculiares que también pueden considerarse como dere-

---

30. Sobre esto cf. Josef Isensee, «Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts» en E.-W. Böckenförde y R. Spaemann (ed.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen — säkulare Gestalt — christliches Verständnis* (Stuttgart: Klett-Clotta, 1987), 138-174. Isensee presenta minuciosamente y de una forma muy adecuada la crítica a los Derechos humanos en diferentes documentos eclesiales antiguos y muestra, por una parte, que no fueron los Derechos humanos en su totalidad los que fueron criticados por los documentos eclesiales antiguos, sino los Derechos humanos especiales a la libertad religiosa, a la libertad de conciencia, de prensa, de opinión y de cátedra y, también, en determinadas interpretaciones filosóficas de éstos. Cf. especialmente *ibid.*, p. 148ss. No obstante, está lejos de Isensee el encubrir el «giro copernicano» con respecto a los Derechos humanos entre la toma de postura del Papa actual y la doctrina de los Papas anteriores. Sin embargo, puede fundamentarse la opinión de que la posición actual de la Iglesia sobre los Derechos humanos se funda en la doctrina permanente de la Iglesia.

chos humanos en sentido amplio como, por ejemplo, la independencia del juez, los derechos de los padres, de los hijos, los derechos del gobierno, etc. Al igual que la tercera, la cuarta dimensión de la dignidad humana puede ser perdida, puesto que se basa en actualizaciones diferentes y en muchos casos requiere de la libre cooperación.

4. *La significación fundamental de la esencia y dignidad personales del ser humano*

Para concluir, volvamos a lo más esencial. No sólo los derechos humanos, sino también toda la Ética reclaman una reflexión sobre el hecho de que el ser humano, en su ser más profundo, y según su sustancia, es persona y que, al mismo tiempo y en muchos respectos, su dignidad personal, es decir, su dignidad moral, ha de ganársela libremente. Ser persona es *ambas cosas*: posesión inalienable y conquista. Ambos aspectos de la dignidad personal tienen que ser considerados si se quiere adoptar una verdadera visión personalista del hombre y de su dignidad y derechos. Si pensamos en las innumerables formas de opresión y vulneración así como en la negación del ser y de la dignidad personales que hoy cometen los bandos que luchan en Europa y África, que dominan nuestras sociedades y leyes en las cuales innumerables individuos de la especie hombre, sobre todo los no nacidos, entonces comprendemos que nuestra pregunta por la definición de la determinación esencial del ser humano, al cual hemos reconocido como *persona-en-la-carne*, así como por la esencia y las fuentes de la dignidad de la persona, no es una cuestión teórica trasnochada, sino una cuestión tan central que la respuesta a ella decide el destino y la vida de millones de seres humanos. Si queremos construir una sociedad nueva y renovada, hemos de reflexionar antes que nada en la esencia del ser humano como persona, en qué significa ser persona. Esta conferencia pretende ser una modesta contribución a esta reflexión fundamental.

DR. JOSEF SEIFERT  
*Rector de la Academia Internacional de Filosofía (IAP)  
en el Principado de Liechtenstein*