

I. EL OBRAR MORAL PERSONAL

1. PONENCIAS

EL CONCEPTO DE PERSONA EN LA RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL. Personalismo y Personalismos

JOSEF SEIFERT

En la renovación de la reflexión ética sobre el bien y el mal morales de las últimas décadas, las nociones de persona y de personalismo han jugado un papel crucial. Una creciente y extendida convicción exige que ética y teología moral sean más «personalistas» y menos «legalistas» o que se atenga menos a las llamadas «normas impersonales». Pero ¿es el personalismo algo positivo? La respuesta a esta pregunta no puede darse sin hacer previamente importantes distinciones. Porque, si bien podríamos calificar al «verdadero» personalismo como una de las principales contribuciones de nuestro siglo a la ética, un gran número de «falsos personalismos» oscurecen la ética de una manera que nunca se había observado en su historia, tesis que se aplica especialmente a actitudes como la ética de situación de Joseph Fletcher o la llamada «ética puramente teleológica» (una nueva forma de consecuencialismo) y otras posiciones que, en el nombre del personalismo, destruyen la verdadera naturaleza de la persona. Además, muchos e importantes filósofos que se proclaman o son llamados «personalistas», como Mounier, son en algunos aspectos menos merecedores de este calificativo que algunos autores clásicos, como San Agustín o Tomás de Aquino. Porque, mientras pensadores como Mounier son incluso considerados como «fundadores del personalismo», autores medievales, clásicos y modernos como Sócrates, San Agustín, el Aquinate o Kierkegaard insisten mucho más que los llamados «personalistas modernos» en importantes elementos del «verdadero personalismo» que, como veremos, son desechados por esos autores conocidos como «personalistas».

Finalmente, hay muchos auténticos personalistas que sin embargo son «filósofos personalistas» de manera muy incompleta.

1. TRES SIGNIFICADOS COMPLETAMENTE DISTINTOS DE «PERSONALISMO»

Debemos distinguir, por tanto, desde el mismo arranque de nuestra investigación, al menos tres sentidos completamente distintos de «personalismo»:

(1) *Personalismo adecuado (ideal)*: con el término me refiero a una filosofía (o teología) que hace *total justicia* a la realidad, naturaleza y dignidad de las personas. Aunque en este sentido ninguna filosofía puede realizar un personalismo de modo absoluto, podemos hallar en algunas escuelas de filosofía moderna —por ejemplo, en la ética personalista de Karol Wojtyła¹, Tadeusz Styczen², Andrej Szostek³ y otros, o en la filosofía de Dietrich von Hildebrand⁴— un personalismo que se adecuaba en gran medida a la realidad y dignidad de las personas. No obstante, queda como eterna labor de la filosofía, y especialmente hoy en día, desarrollar y adecuar mejor la filosofía de la persona y el personalismo. La mayor parte de esta conferencia se propone destacar los principales elementos que deben observarse en una filosofía para que admita propiamente el adjetivo de «personalista». El personalismo es perfecto en cuanto comprende la completa novedad de la esencia de la persona en contraste con el resto de los seres.

1. Hablo aquí del filósofo Karol Wojtyła, pero su trabajo filosófico-teológico desde que es el papa Juan Pablo II —especialmente sus documentos sobre el sufrimiento, la teología del cuerpo, el Espíritu Santo y otros— contienen un inmenso material filosófico y desarrollan como un todo una visión personalista del universo que probablemente es aún más personalista que la del filósofo Karol WOJTYŁA en *The Acting Person* (Boston: Reidel, 1979); cf. también el texto corregido y autorizado por el autor (inédito) que se encuentra en la Biblioteca de la Academia Internacional de Filosofía del Principado de Liechtenstein; y que la de *Liebe und Verantwortung* (München: Kösel-Verlag, 1979). Ver también GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò* (Libreria Editrice Vaticana, 1987).

2. Me refiero aquí a muchos trabajos de Tadeusz STYCZEN, especialmente su «Zur Frage einer unabhängigen Ethik», en: Tadeusz STYCZEN, Andrej SZOSTEK, Karol WOJTYŁA, *Der Streit um den Menschen. Personal Anspruch des Sittlichen* (Kvelaer, 1979).

3. Especialmente su trabajo en Tadeusz STYCZEN, Andrej SZOSTEK, Karol WOJTYŁA, *Der Streit um den Menschen. Personal Anspruch des Sittlichen* (Kvelaer, 1979).

4. Ver, por ejemplo, *Etica*, segunda ed. (Chicago: Franciscan Herald Press, 1978); *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemminshafi*, 3, vom Verf. durchgesehene Aufl., Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke* IV (Regensburg: J. Habel, 1975); *Das Wesen der Liebe*, Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke* III (Regensburg, 1971); *Die Umgestaltung in Christus*. Über christliche Grundhaltung. Einsiedeln-Köln: Benziger & Co. 1940. (Die 1. und 2. Auflage erschienen unter dem Pseudonym Peter Ort), 5. Auflage, *Gesammelte Werke*, Vol. X - Regensburg: Habel, 1971 (Nachdruck der 5. Auflage - St. Ottilien: Eos Verlag, 1988). *English: Transformation in Christ. On the Christian Attitude of Mind. Last edition: Transformation in Christ. Our Path to Holiness*. Reprint of 1948 (New Hampshire: Sophia Institute Press, 1989).

(2) *Personalismo imperfecto*: en muchas filosofías (y teologías) encontramos un *personalismo básico* que, sin embargo, adolece de una mayor o menor ausencia de algunos *elementos* que constituyen un personalismo adecuado. En la tercera parte de este texto ofreceré tres famosos ejemplos (entre otros cientos) de personalismo imperfecto.

(3) *Falsos personalismos (pseudo-personalismos), sistemas e ideas no personalistas o antipersonalistas*: aunque la línea que separa a los falsos personalismos, pseudo-personalismos y antipersonalismos de los «personalismos imperfectos» no se puede trazar claramente en todos los casos, en principio debemos distinguir tajantemente las filosofías que son claramente, aunque con muchos grados de radicalidad, opuestas a la filosofía personalista de los mencionados personalismos imperfectos. Porque éstos contienen una básica inclinación hacia el personalismo que está del todo ausente en las filosofías antipersonalistas. Por ejemplo, un evolucionismo que pretende que la persona es sólo un animal altamente desarrollado y que no existe distinción esencial alguna entre personas y animales, como Ernst Haackel o Peter Singer sostienen, como el marxismo o la bio-filosofía nazi, con arreglo a la cual los más altos valores presentes en la persona (valores morales) no cuentan en absoluto y las personas no poseen una dignidad inviolable, como racismos de cualquier tipo, etc., son filosofías antipersonalistas.

En este trabajo contrastaré los elementos necesarios de un adecuado personalismo con aquéllos del personalismo imperfecto y de los pseudo y antipersonalismos.

2. LOS PRINCIPIOS ESENCIALES DE UN PERSONALISMO ADECUADO Y ALGUNAS OPINIONES DE SUS ENEMIGOS

El personalismo adecuado, en su gran visión de la posición metafísica y moralmente central del hombre en el cosmos, combina muchas verdades que fueron descubiertas por filósofos de distintas épocas. En este sentido, el verdadero personalismo no es una escuela filosófica de las últimas décadas, restringida a un pequeño número de adeptos, sino en realidad otra forma de denominar la *philosophia perennis*, entendida en el mejor y más amplio sentido del término, que incluye todas las genuinas contribuciones a la filosofía, pero sólo en cuanto son verdaderas. La *philosophia perennis* y el personalismo adecuado no son, desde luego, *escuelas particulares* de la filosofía. El personalismo en su mejor sentido posee una gran intuición sintética de la totalidad de lo real y de la naturaleza y dignidad de las personas. Si consideramos sólo las verdades que contiene, el personalismo nunca

pertenece a una única y particular escuela sino a todo aquél abierto a la verdad. Además, el reconocimiento filosófico (*prise de conscience*) de los elementos eternamente válidos del personalismo cruza toda la Historia y une filósofos de distintas épocas que sostienen en común muchas verdades relativas a la persona.

Hablando históricamente, las formas más perfectas de personalismo adecuado hasta la fecha combinan significativos descubrimientos de la filosofía moderna y contemporánea con grandes alumbramientos de la filosofía clásica y medieval. El personalismo filosófico, sin embargo, nunca debería permanecer al nivel ya alcanzado sino al mismo tiempo estar abierto —puesto que necesita de ellos— a nuevos descubrimientos. El auténtico personalismo se caracteriza por los siguientes elementos:

2.1. *Una insalvable distinción entre personas (sujetos racionales) y seres impersonales*

El verdadero personalismo se caracteriza por el descubrimiento de la radical e insalvable distinción, que nunca puede explicarse por mera evolución, entre personas y seres no personales. Esta distinción se funda, para empezar, en la racionalidad y sustancialidad espiritual de la persona, tema al que volveremos más tarde. La persona es capaz de percibir y entender objetos concretos e individuales de tal modo que puede nombrarlos, formar conceptos generales sobre su naturaleza, emitir juicios acerca de estados o sucesos relativos a los mismos, emplear un lenguaje que expresa significados conceptuales, realizar acciones libres que incluyen una responsabilidad moral, realizar actos de índole religiosa, etc. Todas estas y otras facultades y capacidades de las personas incluyen un nivel de conciencia y de relación consciente e intencional con los objetos que es completamente nuevo y que se expresa también en otras e innumerables cualidades: en la posesión del lenguaje propiamente dicho, en la ciencia, el método, la filosofía, en el uso deliberado de medios para alcanzar fines, etc.; suponen la *racionalidad de la persona*, y, por tanto, el abismo que separa personas de animales.

Todas las formas de evolucionismo moderno y de ética ecológica que no incluyen la esencial novedad de las personas en comparación con los animales son antipersonalismos incluso cuando se autodenominan personalismos.

2.2. *La racionalidad del conocimiento y la trascendencia de la persona en el conocimiento de la verdad: un indispensable rasgo de la persona cuyo reconocimiento pertenece al verdadero personalismo*

La facultad intelectual más radical, como claramente vio Aristóteles en su *Analítica posterior* y Santo Tomás desarrolló de modo tan hermoso en su filosofía del *intellectus* y de la *simple aprehensión*, no es la facultad de razonar y deducir. La más radical capacidad intelectual de la persona es más bien la percepción intuitiva de las esencias, sobre todo de las necesarias, como Dietrich von Hildebrand ha mostrado⁵. Este conocimiento de las esencias es inseparable del fenómeno que los escolásticos han llamado «la segunda operación de la mente» (el juicio) y que aquí identifico primeramente como la intuición pasiva de estados o cosas: que tal o cual naturaleza posee o no posee tales o cuales cualidades. La percepción de estados y casos (Sachverhalte) es parte crucial del conocimiento racional de las esencias.

Donde la no-necesidad y la limitada inteligibilidad de una naturaleza no permite la percepción e intuición racional de su esencia y rasgos esenciales, como es el caso de las características de una vaca o del corazón humano, sólo el conocimiento empírico inductivo de la naturaleza universal de las cosas es posible⁶.

Tanto la intuición racional como el conocimiento inductivo dan paso a otro tipo de actos cognoscitivos: una especie de respuesta a la aprehensión intelectual de los universales. Esta respuesta intelectual sucede antes que nada mediante el acto de formar lo que Agustín de Hipona llama el *verbum mentis*, es decir, conceptos abstractos⁷.

5. Ver Dietrich VON HILDEBRAND, *What is Philosophy?*, tercera ed., with a *New Introductory Essay* by Josef SEIFERT (London: Routledge, 1991), ch. 4; y mi «¿Qué es filosofía? La respuesta de la fenomenología realista». *Anuario Filosófico* 28 (1995), 91-108.

6. Por este conocimiento inductivo llegamos sólo gradualmente a la percepción de las naturalezas universales de las cosas, mediante la repetida observación y los métodos de experimentación, acompañados por formas de entendimiento intuitivo de principios formales. Este complejo y diferenciado proceso de la intuición genuina de las naturalezas universales es característico también del conocimiento humano y forma parte de la racionalidad. Esta forma particular de conocimiento de los universales ha sido cuestionada por Karl Popper, que negó la validez del conocimiento inductivo. La crítica de la inducción de Popper se debe a su empirismo y es absolutamente infundada, en cualquier caso, como traté de mostrar en otra ocasión. Ver Josef SEIFERT, «Objektivismus in der Wissenschaft und Grundlagen philosophischer Rationalität. Kritische Überlegungen zu Karl Poppers Wissenschafts-, Erkenntnis- und Wahrheitstheorie», en: N. LESER, J. SEIFERT, K. PLITZNER (Hrsg.), *Die Gedankenwelt Sir Karl Poppers. Kritischer Rationalismus im Dialog* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1991), pp. 31-74; und «Diskussion», pp. 75-82. Este tipo de inducción empírica e incompleta constituye sólo una entre las diversas formas específicamente humanas de conocer universales no necesarios.

7. La mayoría de los conceptos (con la excepción de los puramente funcionales, como el verbo copulativo y otros) se corresponde con las esencias que conocemos. En los conceptos

La «respuesta intelectual» de la mente al conocimiento de las naturalezas universales también tiene lugar en un segundo nivel que no se refiere a cosas y esencias como tales sino al estado de cosas relacionado con ellas, al hecho de que algo existe o no, es tal o cual o no lo es⁸. En correspondencia, encontramos la esfera de las convicciones y, basados en ellas, los actos de juicio en los que afirmamos, interna o externamente con el lenguaje los estados de cosas que hemos reconocido⁹.

El conocimiento personal, racional e intelectual y el juicio no se reducen a las esencias universales, sin embargo. La persona posee también una capacidad intelectual completamente diferente: a saber, aprehender la individualidad en su *haecceitas*. Y también esta facultad, que juega un papel crucial en el amor y las relaciones humanas, en la historiografía y la geografía, y en muchos otros campos de la ciencia y la vida, particularmente de la vida moral, sólo es posible para un sujeto racional. De hecho, la percepción del individuo en su

correspondientes, las naturalezas o esencias de las cosas se significan bajo ciertos puntos de vista y se consideran en distintos niveles de generalidad (como género, especie, subespecie, etc.). En varios ensayos he defendido que el mundo de las unidades significativas y los conceptos, en cuanto portadores de verdad, no puede restringirse a esas unidades conceptuales de significado que forma la mente humana y que relacionamos con las palabras. El portador de la verdad en su totalidad requiere también una esfera de «unidades ideales de significado». Una teoría adecuada de la verdad deberá por tanto desarrollar ciertas intuiciones expuestas por HUSSERL en sus *Investigaciones lógicas*. Ver Josef SEIFERT, «Is the Existence of Truth dependent upon Man?» en *Review of Metaphysics* 35 (1982), 461-481; y «Are There Timeless Falsities? On the Difference between Truth and Falsity with respect to the Ideal Existence of Meaning-Units. A Reply to Mark Roberts», *Aletheia VI (Theory of Knowledge and Ethics)* (1993-1994), S. 280-320.

8. Sobre la noción de estados de cosas, ver también el artículo sobre la teoría de los estados negativos de cosas en: Adolf REINACH, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in zwei Bänden*, Bd. I: Die Werke, Teil I: Kritische Neuausgabe (1905-1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917); hrsg. v. Karl Schumann Barry Smith (München und Wien: Philosophia Verlag, 1989); ver también Mariano Crespo, «En torno a los estados de cosas. Una investigación ontológico-formal», *Anuario Filosófico*, XXVIII/1 (1995), 143-156; y, por el mismo autor, *Para una ontología de los estados de cosas esencialmente necesarios*. Tesis doctoral. Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento. Universidad Complutense, Madrid, 1995; y Josef SEIFERT, *Sein und Wesen* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), ch. 2.

9. No obstante, en el juicio nos enfrentamos con algo más que los actos psíquicos de sujetos individuales. Encontramos en ellos contenidos objetivos de esos actos y, en cierto sentido, sus productos: proposiciones. Una proposición (juicio en el sentido objetivo) es una entidad por sí misma. Consta de conceptos, a diferencia del acto de juicio; puede ser juzgada por varios individuos diferentes, mientras que los actos de juicio nunca pueden compararse, etc. La proposición es una compleja unidad de significado compuesta de diferentes conceptos que poseen significados y, en cualquier nivel, ejercen distintas funciones en la proposición. Las proposiciones o juicios —en cuanto entidades objetivas por sí mismas que difieren tanto de los actos de juicio como de los juzgados estados de cosas— «afirman» (no en el sentido en que las personas afirman por medio de sus *actos de asentimiento*, pero bastante «objetivamente») estados de cosas.

haecceitas no es menos propiamente un acto del intelecto que la de los universales. Esta percepción del individuo como tal hace aparecer la capacidad de nombrar los individuos, de escribir biografías, realizar una investigación histórica, etc. Sobre todo, en el amor y en la acción moral, la facultad intelectual de percibir lo individual como tal es de una importancia excepcional e indispensable. Y esta facultad no es menos sorprendente que el conocimiento de los universales; también ella incluye la completamente nueva característica de la conciencia *personal* y racional.

Las capacidades de juzgar y distinguir entre proposiciones verdaderas y falsas sobre entes individuales y naturalezas universales son las piedras angulares de la racionalidad intelectual de la persona. Resta todavía una tercera «operación fundamental de la mente», sin embargo. La fundamental facultad intelectual de razonar constituye igualmente una parte significativa de la racionalidad del intelecto de una persona. En el proceso de deducción (razonamiento) la persona es capaz de aplicar intuitivamente las previamente aprendidas leyes de la lógica a la deducción de la verdad de las conclusiones desde la verdad de algunas premisas de los argumentos lógicos¹⁰.

En todas estas tres «operaciones de la mente» puede describirse la verdad. El verdadero personalismo no ve la persona encerrada en la mera subjetividad de su experiencia e ideas innatas, ni mira a la persona como a un sujeto que crea o constituye todos los objetos de su conciencia, como pensaban los idealistas alemanes. Al contrario, el puro subjetivismo niega la más profunda esencia de la persona. Al contrario de la extendida creencia, el subjetivismo y el idealismo alemán (a pesar de sus aspiraciones claramente personalistas) es, en este punto de la trascendencia del hombre y del conocimiento de las cosas en sí mismas¹¹, la antítesis del auténtico personalismo. Porque pertenece a la esencia de la persona el que todos los actos personales están intrínsecamente relacionados con lo que es realmente la verdad o al menos con lo que se pretende verdadero. La personalidad descansa

10. Aquí debo también distinguir el acto de deducir de las deducciones objetivas y silogismos investigados por la lógica. Estos últimos pueden ser «formales» (descansando únicamente en la forma de las proposiciones) o «materiales», esto es, cuando hacen referencia a contenidos específicos de las naturalezas en cuestión, como cuando de «ha llovido» deducimos «las calles deben estar mojadas». En tales silogismos, las conclusiones obtenidas no se pueden derivar de la mera forma de las proposiciones (por ejemplo de la forma de la proposición «ha llovido») sino únicamente del conocimiento de las naturalezas de las cosas en cuestión. (En nuestro caso, uno debe conocer la naturaleza de la lluvia y del llover para obtener la mencionada conclusión). Estas deducciones lógico-materiales constituyen una gran parte de nuestro razonar y deducir.

11. Ver Josef SEIFERT, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (London: Routledge, 1987).

realmente sobre la fundación de la capacidad de la persona para la trascendencia en el conocimiento de la verdad objetiva¹². La verdad es, como Karol Wojtyła y la escuela del personalismo ético han mostrado al detalle, «el principio interno de la acción humana» y ningún acto racional que no presuponga la verdad como su fundamento puede llevarse a cabo¹³.

Cualquier concepción de la persona como desentendida de una verdad que la trascienda, y como inventora del bien y del mal o creadora a su arbitrio de su propia naturaleza, cualquier relativismo o subjetivismo, aunque intenten pasar frecuentemente como personalismos, son antipersonalistas porque despojan a la persona de su más alto destino, el de *hacer la verdad y vivir en la verdad*, y cancelan también aquellos valores específicos y verdades que constituyen el fundamento de todo personalismo, incluso los suyos propios.

Podemos responder a cualquier forma de subjetivismo antipersonalista del siguiente modo: la verdad se da claramente como algo no constituido por la subjetividad, que descansa, en último término, en un ser y una realidad que no son creados por el sujeto humano. De hecho, cualquier intento de negar esta trascendencia del hombre en el conocimiento por parte del subjetivismo, el psicologismo y los idealismos de cualquier tipo se contradice y reintroduce el reconocimiento, al menos, de que estos hechos constatados pueden ser conocidos en cuanto existen independientemente de nuestra conciencia subjetiva.

Aparte de su contradicción interna, cualquier subjetivismo mina profundamente el personalismo. Sólo en cuanto participa cognitivamente del ser objetivo es la persona verdaderamente persona. Porque, en primer lugar, únicamente a la luz de este principio puede atribuírsele verdaderamente cualquier rasgo de personalidad a la persona, y, en segundo término, sólo por referencia a la verdad pueden ser racionales los actos humanos¹⁴.

12. Intenté mostrar esto en mi libro *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (Salzburg: A. Pustet, 1976); y en los artículos «Ideologie und Philosophie. Kritische Reflexionen über Marx-Engels "Deutsche Ideologie" - Vom allgemeinen Ideologieverdacht zu unzweifelbarer Wahrheitserkenntnis» en *Prima Philosophia*, Bd. 3, H 1, 1990; «Die Philosophie als Überwindung der Ideologie», en: *Al di là di occidente e oriente: Europa*, a cura di Danilo Castellano (Napoli/Roma/Benevento/Milano: Edizioni Scientifiche Italiane, 1994), pp. 27-50; y «Personalistische Philosophie und Widerstand gegen Hitler: Zum Kampf Dietrich von Hildebrands gegen die Nationalsozialistische Ideologie.» serie de doce artículos en: *Liechtensteiner Vaterland* (Mai-September 1995).

13. Ver Karol WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit.: ver también mi «Wahrheit als Orientierungspunkt für menschliche Entscheidungen», *prima philosophia* Bd. 7 (1994) H 3, pp. 289-305.

14. Ver Karol WOJTYŁA, *The Acting Person* (Boston: Reidel, 1979); cf. también el texto corregido, autorizado por el autor (inérito), Biblioteca de la Academia Internacional de Fi-

2.3. *Libertad de la persona, que incluye su capacidad de ser «dueño del ser y el no ser de sus actos»*

La racionalidad de la persona humana no se funda menos en su libertad que en su vida intelectual como tal. La naturaleza racional de la persona consiste también en la capacidad de engendrar actos y acciones que no son el efecto de causas internas ni externas ni de un orden divino trascendente, sino que realmente proceden de la persona como su centro y fuente última. Aristóteles lo expresa magníficamente cuando dice en la *Ética* que el hombre es «señor sobre el ser (einai) o no ser (ouk enai) de sus acciones»¹⁵. La capacidad de realizar actos libres —cuya racionalidad, aunque basada en la del conocimiento, constituye aún una esfera de la vida racional de la persona completamente nueva— es de importancia crucial para comprender la verdadera naturaleza de la racionalidad de las personas. Porque la pura racionalidad del solo intelecto es incapaz de traer a la existencia la más alta esfera de la vida racional de la persona: la vida y los valores morales. La vida puramente cognitiva del intelecto como tal no encarna la racionalidad superior que consiste en la voluntad libre adecuándose al bien.

Esta capacidad de engendrar actos de tal modo que su «ser» o «no ser» dependan de nosotros, y que estén en verdadera conformidad y den lo que es «debido» a su objeto moral relevante¹⁶, es realmente una cualidad cuasidivina. Por supuesto, al afirmar esto no pretendo negar la contingencia de la persona humana ni el hecho de que todas sus acciones, y particularmente las buenas, dependen también del acto creador de Dios, así como de varios modos de acción providencial divina¹⁷.

losofía del Principado de Liechtenstein, Schaan. Ver también Josef SEIFERT, «Wahrheit als Orientierungspunkt für menschliche Entscheidungen», *prima philosophia* Bd. 7 (1994) H 3, pp. 289-305.

15. ARISTÓTELES, *Eudemian Ethics*, II. vi. 8-9; 1223 a 3 ff.: «*hoon ge kurios esti tou enai kai tou mee enai*» (y el dueño en cuanto es señor de su ser y su no ser). Ver también *Nicomachean Ethics*, III; y *Magna Moralia*, 87 b 31 ff., especialmente 89 b 6 ff. Difícilmente pudo Aristóteles haber sido más explícito sobre la libertad que como lo fue en estos pasajes, llamando al agente libre primer principio, causa, señor, dueño de la acción.

16. Esta relación profundamente personalista, la de deuda, ha sido investigada especialmente por Dietrich VON HILDEBRAND en su *Ethics*, 2nd edn (Chicago: Franciscan Herald Press, 1978), chs. 3, 17, 18. Hildebrand ha explorado también allí (*ibid.*, ch. 19) la noción de *bienes (valores) moralmente relevantes* que no son necesariamente moralmente buenos ellos mismos pero comportan una llamada u obligación moral. Hildebrand ha explorado este tema de modo más extenso en su *Moralia*. *Nachgelassenes Werk. Gesammelte Werke* Band V. Regensburg: Josef Habel 1980.

17. Hablando teológicamente, podríamos añadir que los actos humanos buenos (y más que ninguno sus actos sobrenaturalmente buenos) dependen, de un modo nuevo y parti-

2.4. «*El corazón tiene razones que la razón desconoce*»: el descubrimiento del corazón humano como sede de afectos. El personalismo adecuado es imposible si la racionalidad se reduce al intelecto y la voluntad libre

Además de la libertad, el corazón, como ámbito de experiencias espirituales y afectivas, es también parte de la naturaleza racional de la persona; como lo son las respuestas afectivas que se relacionan adecuadamente con sus objetos: por ejemplo, una alegría que se debe a un bien extraordinario. Estos afectos, cuando son sancionados y formados desde dentro por la libertad, tienen también una gran importancia para la ética. Piénsese, por ejemplo, en la compasión con los que sufren, o en las lágrimas de arrepentimiento de San Pedro, en la pasión que una persona noble experimenta cuando se enfrenta a la maldad. Los objetos de estos afectos merecen las correspondientes respuestas afectivas. No alegrarse con aquellos que lo hacen y no sufrir con aquellos que se duelen con buen motivo constituye una falta de humanidad y de esa racionalidad y adecuación que sólo las respuestas afectivas de valor pueden remediar. Mientras una persona extremadamente perfecta pueda experimentar sólo afectos positivos y no dolor y sufrimiento, excepto *per eminentiam*, las formas espirituales de la afectividad no pertenecen únicamente a la persona humana sino a cualquier persona. El corazón, como sede de la vida afectiva de la persona, es también distinguible del libre albedrío. Porque, en primer lugar, el sentimiento constituye un hecho radicalmente distinto del desear; en segundo lugar, los impulsos del corazón, a diferencia de los de la voluntad, no dependen de nuestro dominio inmediato, y, en tercero, porque se caracterizan por una diferenciación mucho mayor que la voluntad. Por estas tres razones, la vida afectiva de la persona, que se relaciona íntimamente con la libertad, no se puede reemplazar por el conocimiento ni la voluntad. El sentimiento constituye un importante centro de experiencias específicamente espirituales y personales¹⁸.

El verdadero personalismo, por tanto, se caracteriza por la observación de que, si bien la vida consciente y racional de la persona en el

cular, no sólo de la acción creadora de Dios sino también de su Gracia redentora y santificante.

18. Ver Dietrich VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe; Dietrich von Hildebrand. Gesammelte Werke* III (Regensburg, 1971), ch. 2; ver también Dietrich VON HILDEBRAND, *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität* (Regensburg: Josef Habel, 1967); *The Sacred Heart. An analysis of human and divine affectivity* (Baltimore-Dublin: Helicon Press, 1965); *The Heart* - Chicago: Franciscan Herald Press, 1977; y en castellano: *La afectividad cristiana* (Madrid: Fax, 1968).

conocimiento y los actos libres es de una importancia crucial, también la vida espiritual afectiva es una parte central e irrenunciable del ser racional de la persona. El descubrimiento de la existencia de formas espirituales de la vida afectiva de la persona humana constituye una de las mayores contribuciones de la filosofía contemporánea a la filosofía de la persona, siguiendo la guía de la filosofía platónica de la locura divina, de la crítica agustiniana de la filosofía estoica en la *Ciudad de Dios* y de la filosofía del corazón de Blaise Pascal.

La vida afectiva y emocional debe también ser librada de la sospecha de que es en su totalidad común a los animales y los hombres, y de que no se encuentra en nada que trascienda a las personas humanas. No: además de los instintos y las pasiones y afectos irracionales, que claramente quedan fuera de la vida racional humana, además de los sentimientos relativos al cuerpo que son exclusivos del hombre, encontramos también en la persona humana experiencias y respuestas afectivas que están intencional y adecuadamente relacionadas con sus objetos y con otras personas, incluyendo a Dios. Así, poseen la total dignidad de la racionalidad de la persona humana y pueden igualmente existir en formas superiores de seres personales. Piénsese en la alegría por un amigo que es liberado de su prisión, o el sentimiento de amor y de felicidad, o el de gratitud por un don recibido, o la alegría de Simeón en el templo, o la santa pasión mental del propio Cristo. Si bien estas experiencias afectivas no caen bajo el poder directo del hombre, tienen, no sólo muchas relaciones con la libertad indirecta y cooperante que las sanciona, sino que constituyen una esfera de la vida personal que de ningún modo puede sustituirse por la voluntad. El sentimiento es un hecho fundamental e irreducible y la vida afectiva de la persona contiene una riqueza y variedad de cualidades que nunca pueden ser reemplazadas por la más bien «lineal» índole de la voluntad.

Una ética o filosofía del hombre que restringe la vida racional al intelecto y la voluntad solos no hace justicia a la totalidad del ser de la persona y es por tanto un personalismo imperfecto.

2.5. *La relación de la persona con «el mundo», con la totalidad del ser y con Dios*

Otra característica central de la persona es que él o ella no tiene sólo *Umwelt* (cierta forma de entorno) sino también *Welt* (está relacionada con todo el mundo del ser), como Aristóteles y Max Scheler han visto con claridad. Kierkegaard añade al rasgo de la racionalidad que el Yo posee, una relación con el Absoluto y de alguna manera es

sólo en esta relación. La relación metafísica con Dios es constitutiva del ser mismo de la persona finita. Esto podría entenderse de forma puramente objetiva (en el orden de la creación) pero también en lo que respecta a una relación consciente y libre con Dios, así como en atención a relaciones estrictamente morales y religiosas del orden de la fe, el amor y la Gracia. Sólo en esta relación con el Ser divino e infinitamente perfecto puede la persona humana alcanzar su realidad y «yoidad» últimas. Por tanto, la capacidad de realizar actos religiosos de adoración o acción de gracias es esencial para la estructura racional de la persona.

2.6. *La persona como sustancia racional. «Persona est individua Substantia Rationabilis Naturae»*

En todos los caracteres de la persona, especialmente en el conocimiento y la libertad, encontramos que la persona no puede nunca ser una función, un aspecto del cerebro, de la sociedad, de nada, ni siquiera de Dios. La persona, más que ninguna otra cosa o sustancia, se yergue sobre sus propios pies en el ser, es un ser en sí mismo. De aquí que una filosofía personalista requiera la advertencia de que todos los atributos de la persona presuponen esta gran verdad, por la que Boecio y Tomás de Aquino gozarán de inmortalidad en la filosofía: *persona est individua substantia rationabilis naturae*, la persona es una sustancia individual y de naturaleza racional.

Un personalismo imperfecto que reduce las personas a relaciones, centros de actividad, individuos sociales, etc., es extremadamente peligroso para la ética hoy, a la vista de la actual concepción de la personalidad. Más peligrosos aún son las numerosas filosofías terriblemente antipersonalistas que reducen las personas a funciones del cerebro, productos sociales, juguetes del azar, instintos y otras fuerzas impersonales de la naturaleza.

El nuevo mundo del ser personal racional descrito arriba requiere necesariamente de un sujeto que sea completamente distinto de la naturaleza. En la persona humana corporal, la personalidad requiere un alma humana que sea estrictamente indivisible de un modo en que la materia nunca podrá serlo, de un alma como principio espiritual y sustancia racional. La sustancialidad espiritual de la persona se encuentra en *todas las personas*, no sólo en la persona-en-un-cuerpo que es el hombre. La esencia de la persona en términos de su sustancialidad se expresa en la definición clásica de Boecio que Santo Tomás adoptó, como hemos visto: «la persona es una sustancia individual de naturaleza racional», «*persona est rationabilis naturae individua subs-*

tantia»¹⁹. Ningún otro ser se mantiene en pie por sí mismo, es una sustancia, de modo más perfecto que la persona²⁰. Esto es cierto en el de Dios más que en ningún caso²¹.

2.7. *El valor único (dignidad) de las personas*

El auténtico personalismo, y aquí nos dirigimos al mismo tiempo a un sentido ético y metafísico del término, requiere también del descubrimiento del valor único y la dignidad de cada persona. Esta dignidad se obtiene, comprensiblemente, de la esencia de la persona tal como ha sido descrita —no como si un «es» neutral pudiese fundar un «debería» o un valor: pero el ser de la persona es precisamente *no neutral* y se revela como tal. La dignidad que brota de la esencia de la persona y su naturaleza racional constituye un valor intrínseco y absoluto que no es meramente relativo a nuestras inclinaciones, apetitos o satisfacciones. Brota de la esencia y la existencia de la persona²². «Dignidad» significa también un valor que no debe ser «negociado» por ningún otro bien, que no debe ser atacado o destruido en función del alcance de otros fines, que debe ser respetado siempre y absolutamente. Kant ha visto esto de un solo vistazo en la formulación personalista del imperativo categórico, en su insistencia en la «santidad» de la vida, y en un famoso y clásico texto sobre el carácter absoluto de la dignidad (*Würde*), por encima de la relatividad y negociabilidad del *Preis* (precio)²³. Este «carácter moralmente absoluto» y la

19. BOECIO, *Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 3.

20. Ver Josef SEIFERT, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Milano: Vita e Pensiero, 1989), ch. 8-9.

21. Esto se aplica también claramente a las personas divinas que existen en hipóstasis (personas, sustancias), incluso si tienen una sola esencia. La idea de que las personas divinas se agotan a sí mismas en las procesiones (relaciones subsistentes) parece claramente falsa. Porque en ese caso habría al menos siete personas divinas (ya que cada una de las personas divinas tiene dos relaciones distinguibles con las otras dos personas y en Cristo encontramos la relación entre sus dos naturalezas en la unión hipostática que obviamente no es constitutiva de su personalidad, puesto que fue asumida en el tiempo mientras que el Verbo eterno existe desde la eternidad).

22. Sobre el papel de la esencia y la existencia ver Josef SEIFERT, *Sein und Wesen* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996); «Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of "Phenomenological Realism", and a Critical Investigation of «Existential Tomism», *Aletheia* I,1 (1977), pp. 17-157; I,2 (1977), pp. 371-459.

23. Ver Immanuel KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (*Foundations of the Metaphysics of Morals*), 2. Abs., III 60 f: «Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde... nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. Würde».

inviolabilidad de la dignidad de la persona prohíbe también como intrínsecamente malas un sinnúmero de actitudes internas que son inapropiadas para las personas, como el odio y la envidia, y muchos hechos externos, como la matanza de inocentes, que son igualmente malos de modo intrínseco. La inviolable dignidad (que dio lugar a la definición de personalidad que San Alberto favoreció) pertenece a la esencia de la dignidad de la persona. Más que la famosa definición de personalidad de Boecio²⁴ y mucho más aún que las dos definiciones alternativas de la persona dadas por Ricardo de San Víctor; es la «definición de los maestros» citada por Alejandro de Hales, que enfatiza esos rasgos de la personalidad que hacen posible el reconocimiento de los vínculos esenciales entre personalidad, moralidad y derechos básicos. De acuerdo con esta definición axiológica, la persona es «una sustancia (hipóstasis), distinta de las demás mediante una cualidad que es propia de la dignidad»²⁵.

Alberto Magno piensa que esta definición es la más significativa porque incide sobre la cualidad más propia de las personas, su dignidad. A este respecto, la afirmación admirablemente personalista de Santo Tomás de Aquino, para quien la persona es lo más perfecto que hay, lo *perfectissimum in tota natura*, lo delata como estudioso de San Alberto²⁶.

En este punto podríamos distinguir cuatro fuentes, en parte independientes, de la dignidad personal. La primera es la ontológica e inalienable dignidad que una persona posee simplemente en virtud de su ser persona, ya viva conscientemente o en «estado vegetativo», ya sea buena o mala. La segunda fuente de la dignidad de la persona procede de la vida racional de la persona. La persona adquiere una nueva dignidad que depende del grado de actualización de la conciencia y de la madurez de la persona. Muchos derechos humanos fundamentales (los de educación, libertad de expresión, participación en el proceso político, etc., se fundan en este nivel de «conciencia actualizada»). De estos dos primeros sentidos o dimensiones de la dignidad personal no hay otro opuesto que su mera ausencia en los seres no personales.

24. «Persona es *rationabilis naturae individua substantia*» (la persona es una sustancia individual de naturaleza racional). BOECIO, *Contra Eutychen et Nestorium*, cap. 3. Ver mi extensa interpretación y defensa de esta definición en SEIFERT, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Milano, Vita e Pensiero, 1989), ch. 9.

25. Alejandro HAL, *Glossa* 1, 23,9.

26. Ver la tesis fundamental de mi libro, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, ch. 9.

En tercer lugar, hay una dignidad que es un valor muy superior y de la que una persona es investida en función de su búsqueda de la verdad, la justicia o cualquier otra virtud moral. Esta última es una dignidad moral y tiene un opuesto en la invalidez moral y condición degradada de muchas personas. El ámbito y el significado de la dignidad es aquí distinto y superior; existen en esta dignidad muchos más grados que, como acertadamente señaló Kant, culminan en la santidad²⁷. Esta dignidad hace al ser de la persona merecedor de una afirmación por sí mismo (*persona est affirmanda propter seipsam*) y muy por encima de todos los seres que no estén dotados de la dignidad de personas.

Porque en toda la naturaleza no hay nada más excelso que las personas que demandan una amorosa afirmación por sí mismas, y el particular tipo de respeto y amor debido sólo a personas.

Cualquier ética que considere la dignidad de la persona sin fundarla de modo primordial en el espíritu ni afirmarla como superior al valor de los animales, como la ideología nazi, y como muchas nuevas tendencias éticas, por ejemplo la de Peter Singer, es un claro antipersonalismo.

2.8. *Ética y filosofía del amor: «persona est affirmanda propter seipsam»*

Basándonos en estas observaciones metafísicas y axiológicas, podemos ahora proceder a formular el meollo de la ética personalista en las palabras del personalismo ético polaco: *persona est affirmanda propter seipsam*.

Este principio de que las personas deben ser afirmadas por sí mismas constituye la verdadera médula de la ética personalista y proporciona un adelanto ético definitivo, superando las numerosas concepciones reduccionistas de la moralidad, que consideran la vida moral en términos de categorías impersonales como el apetito, el ansia de la propia perfección, etc. Cualquier hedonismo, eudemonismo y otros sistemas éticos que no expresen claramente esta posibilidad de respuesta a una persona en virtud de su precioso valor interno y por sí misma cometen una injusticia hacia la persona. Tal vez sea ésta la razón última por la que la ética de Aristóteles y sus seguidores medievales (que situaban la felicidad en la posición suprema entre las motivaciones morales) no es propia y completamente personalista.

27. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 14 ff.

En nuestro siglo, encontramos una única e históricamente incomparable *prise de conscience* de esta trascendencia moral de la persona. De algún modo, Kant vio esto claramente en su crítica del eudemonismo y otros elementos de su ética. Pero su filosofía formalista y subjetivista le impidió obtener y reconocer claramente este alma interior del acto moral. El verdadero personalismo requiere de la percepción de la *trascendencia moral* que yace en la capacidad de la persona para dar a las cosas, especialmente al supremo bien de las personas, la *respuesta debida*, y una respuesta por sí mismas. La noción central de la ética de los valores es la siguiente: los actos morales y el amor se caracterizan en su más profunda esencia por la trascendencia del entregarse uno mismo a un bien, a las personas finitas y a Dios, por sí mismos. Esta respuesta por sí mismos culmina en la donación de uno mismo a otras personas finitas y sobre todo al ser personal infinito de Dios en el amor. El verdadero y adecuado personalismo requiere del pleno reconocimiento de la trascendencia ética en el cumplimiento de la *relación de deuda* hacia el bien (*persona est affirmanda et amanda propter seipsam*)²⁸.

La trascendencia ética en el cumplimiento de la relación de deuda hacia el bien (*persona est affirmanda et amanda propter seipsam*) no la pudo comprender el eudemonismo de muchos filósofos antiguos y medievales porque no conseguía caer en la cuenta de la radical novedad de los seres personales en contraste con los animales; la radical novedad de los seres personales yace en su capacidad para una *adaequatio*, para conformar su voluntad según el valor intrínseco de los bienes, dando una respuesta de valor adecuada. La razón principal por la que el hedonismo puro (como la ética de Aristipo) o cualquier ética hedonista y utilitaria que —como la ética de situación de Joseph Fletcher— a menudo pasa por personalista, es profundamente anti-personalista, es porque niega la crucial trascendencia moral de la persona.

28. Las observaciones al respecto son desarrolladas por Karol WOJTYLA, *Liebe und Verantwortung* (München: Kösel-Verlag, 1979), Karol WOJTYLA, *The Acting Person* (Boston: Reidel, 1979); cf. también el texto corregido, autorizado por el autor (inédito), Biblioteca de la Academia Internacional de Filosofía del Principado de Liechtenstein, Schaan; y por Dietrich VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe; Dietrich von Hildebrand. Gesammelte Werke III* (Regensburg, 1971), especialmente caps. 1, 4, 6-9; *Ethics*, segunda ed. (Chicago: Franciscan Herald Press, 1978).

2.9. *La primacía absoluta de los valores morales y religiosos:
«es mejor para el hombre padecer injusticia que cometerla»
y «¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo si al fin
pierde su alma?» (Marcos, 8:36)²⁹*

El verdadero personalismo debe entender también que la persona no se caracteriza antes que nada por la vida intelectual y que, por muy crucial que sea la vida cognitiva, los valores más profundos de la persona no se realizan por el solo intelecto. Ciertamente, la más alta perfección de las personas está vinculada a la vida racional consciente. Pero esta vida consciente de la persona no es sólo o primordialmente intelectual sino que culmina en valores religiosos y morales, y en último término en la santidad, como la gran tradición medieval —especialmente San Anselmo y los grandes maestros franciscanos— supieron ver tan claramente. Los más altos valores personales no se sostienen primordialmente sobre el intelecto en cuanto tal (en el que encuentran sólo su condición necesaria) sino en la libertad.

Y la más alta perfección de la moralidad, el amor y la santidad constituye lo que hablando en términos absolutos es la más alta vocación y misión de la persona: *haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra* («porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación», 1 Thess 4:3).

La unilateral colocación de la vocación de la persona en los valores intelectuales (como en Aristóteles) y la consideración de la visión beatífica como la mera visión de Dios por el intelecto no hacen justicia a la centralidad de los valores morales en la jerarquía de los valores de la persona ni al cumplimiento de la persona en la libre sumisión al bien en el amor como núcleo de la esencia de la persona. Así, la parcial filosofía «intelectualista» constituye un personalismo imperfecto.

2.10. *La persona está esencialmente ordenada hacia
la comunidad (y la relación)*

El personalismo adecuado puede caracterizarse también por la comprensión de que la persona está esencialmente ordenada hacia una *communio personarum* y no queda suficientemente caracterizada como *res cogitans*. Sólo en la comunión con otros, sobre todo en aquellas comunidades que tienen al amor como fundamento de la unión entre personas, puede la persona realizarse plenamente. Pero las personas no pueden ser nunca reducidas a relación y todas las rela-

29. Ver también Marcos, 8:37; Mateo, 16:20.

ciones entre el embrión y la madre, entre esposos, etc. *descansan en el carácter sustancial de la persona*. Esto es cierto en cualquier persona imaginable³⁰.

Aunque debemos rechazar cualquier filosofía que reduzca el ser de la persona a una relación (lo que ya presupone una sustancia, una *hypostasis*), la persona de hecho se encuentra por su misma esencia en relación con un tú. Sin este rasgo, la distinción entre hombre y mujer, el carácter de comunidad de la familia, de la Iglesia, de la humanidad, etc. no se podrá entender nunca.

Toda concepción puramente cartesiana de la persona como res cogitans, que dejaría de notar la ordenación de la persona hacia la comunidad, es un personalismo insuficiente.

Y, sin embargo, una filosofía personalista requiere la percepción de que la vocación intrínsecamente relacional de la persona con la conciencia del mundo, con el amor y la comunidad, no es incompatible con el carácter sustancial de la persona sino que lo presupone.

Por otra parte, cualquier reducción de la personalidad a relación —en Dios y en el hombre— comete una injusticia para con la presencia independiente del hombre y se opone asimismo al verdadero personalismo. Un personalismo imperfecto que reduzca las personas a relación es extremadamente peligroso para la ética hoy, a la vista de la actual concepción de la persona.

2.11. *El verdadero drama moral de la elección fundamental entre el bien y el mal*

El auténtico personalismo comprende la verdadera extensión del drama moral del hombre: que la persona es capaz de realizar opciones fundamentales, de optar realmente entre bien y mal, y que estas op-

30. Permítaseme repetir lo que he dicho más arriba: la irreductibilidad de una persona a una relación y la imposibilidad de que la persona se agote en estar en relación se aplica también claramente a las personas divinas, que son tres distintas *hypostases* (otro término para indicar la sustancia que, a diferencia de *substantia*, no incluye la posesión de tres esencias distintas), aunque posean una sola esencia divina. La idea de que las personas divinas se agotan en las relaciones entre sí (o de que no son más que relaciones subsistentes) parece claramente falsa. Porque en ese caso las tres personas divinas tendrían que ser también y al mismo tiempo siete al menos (puesto que cada una de las personas divinas tiene al menos dos relaciones distintas con las otras dos y en Cristo encontramos la relación entre sus dos naturalezas en la unión hipostática que obviamente no es constitutiva de su personalidad, puesto que fue asumida en el tiempo mientras que el Verbo eterno existe desde la eternidad. Además, las otras dos personas divinas permanecen también en relaciones diferentes con Cristo. Por tanto, parece absolutamente contradictorio expresar el misterio de la Trinidad del Dios Único reduciendo las tres personas divinas a relación).

ciones morales radicales no se pueden explicar mediante un error meramente intelectual, por ejemplo por la elección de medios equivocados para un fin necesario y predado de los actos humanos. Esta comprensión, que incluye una percepción de la maldad real del mal, es crucial para la renovación personalista de la ética y la teología moral.

En su *negación* del drama moral (que es un elemento necesario del auténtico personalismo) cualquier forma de determinismo, incluyendo los determinismos religiosos que ciñen las decisiones del sujeto humano a una predeterminación «carente de toda libertad», así como todas las teorías que sujetan las elecciones morales de los seres humanos a «necesidades motivacionales» meramente biológicas o psicológicas, son claramente antipersonalistas.

Además, todas las filosofías que reducen el drama moral del hombre a una elección entre distintos medios, sosteniendo con Sócrates que «nadie hace el mal a sabiendas» o, con Aristóteles, que el fin último (la felicidad) es buscado *necesariamente* por el hombre, son formas imperfectas de personalismo e incluso en cierta medida antipersonalistas, al no reconocer la fundamental elección personal entre los inconmensurables fines últimos y las razones para el bien y las acciones humanas y actitudes fundamentales.

2.12. *Imperativos morales absolutos que nunca se pueden dejar en suspenso*

La dignidad de la persona es inseparable de algunos imperativos morales absolutos que nunca se pueden soslayar en atención a situaciones circunstanciales. Defender estos imperativos absolutos y bienes absolutamente obligatorios, a los que los *actos intrínsecamente malos* pertenecen, fue no sólo la tesis central de la encíclica del Papa Juan Pablo II *Veritatis Splendor*, sino que además es un elemento de cualquier ética auténtica y filosofía personalista. Esta tesis es central en la ética de Sócrates, en el *Gorgias* de Platón, en la *Politeia* I y II, en la ética de Cicerón expuesta en *De republica* y *De Legibus*, en *De Mendatio* de San Agustín, en la *Summa Theologica* de Santo Tomás, en los *Fundamentos* y la *Crítica de la razón práctica* de Kant, en la *Ética* de Dietrich von Hildebrand y en innumerables obras. Estas obligaciones morales absolutas se refieren no sólo a opciones internas fundamentales sino también a acciones concretas realizadas con el cuerpo, porque el cuerpo humano está esencialmente unido a la personalidad humana y no es nunca una mera *res extensa*.

Una ética utilitaria y teleológica que rechaza el *intrinsicse malum* niega la verdadera médula del personalismo incluso si piensa que su-

pera el legalismo e introduce el verdadero personalismo. Porque el reconocimiento de obligaciones morales absolutas que no pueden suspenderse según las circunstancias (como lo pueden otras) no es un «legalismo» impersonal sino que reaviva la dignidad de la persona y de Dios y el hecho de que hay bienes inviolables contra los que no debemos actuar nunca, bajo ninguna circunstancia. Sin esta dimensión de la moralidad, que es la razón para el martirio, la vida moral de la persona se colapsaría en una mera utilidad y perdería esa cualidad que Kierkegaard le atribuye cuando la llama «el aliento de lo eterno».

2.13. *Ser persona como perfección pura y atributo divino*

Ser persona es una perfección pura y absoluta y por tanto la personalidad y las perfecciones personales deben atribuírsele a Dios clara y meridianamente, y sólo a El de modo perfecto. Siendo la personalidad una perfección pura³¹, es absolutamente mejor ser una persona que no serlo, y la personalidad permite además la perfección infinita. Por esta razón, también Dios debe ser el ser personal *kat'exochèn*³².

Así pues, cualquier concepción que considere a Dios como ser no personal o la categoría de personalidad como meramente finita y aplicable de modo exclusivo a seres humanos, no es un verdadero personalismo porque no reconoce la perfección y el rango metafísico absolutos de la personalidad. En último término, negar este más alto nivel de personalismo conduce al ateísmo, al negar la profunda estructura dialógica de la personalidad humana en el drama ético y en el diálogo con Dios. Una metafísica agnóstica y no personalista de este tipo mina el fundamento último y la encarnación ideal de los valores morales en el ser real, e inevitablemente destruye la teología moral incluso si se alega que va a reconducir hacia un pensamiento personalista y antilegalista. En realidad, una posición atea o agnóstica no puede ser verdaderamente personalista; no puede dejar intactos todos esos atributos divinos que son meros mitos absolutamente incomprensibles sin una personalidad divina³³. ¿Cómo podría crearnos un ser no per-

31. Sobre esta noción metafísica fundacional, que fue elaborada por San Anselmo de Canterbury en su *Monologion*, 15, y desarrollada por Duns Scoto, ver mi *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, (Milano: Vita e pensiero, 1989), ch. 5.

32. Ver también mi «Essere Persona Come Perfezione Pura. Il Beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica», *De Homine, Dialogo di Filosofia* 11 (Roma: Herder/Università Lateranense, 1994), pp. 57-75.

33. Ver también la posición de Fuchs que muestra los vínculos inamovibles entre una ética del *intrinsece malum* y una acertada metafísica de la moralidad. Fuchs intenta disolver

sonal? ¿Cómo podría tener sobre la vida y la muerte derechos exclusivos que ninguna persona humana tiene, si no fuese persona? ¿Cómo podría Dios ser el juez eterno y justo si no conociese y comprendiese, lo que sólo hacen las personas? ¿Cómo podría amarnos tanto que nos enviase su Hijo Unigénito al mundo para morir por nosotros y redimirnos, si fuese un *id* impersonal?

3. ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL PERSONALISMO IMPERFECTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO Y OTROS GRANDES FILÓSOFOS DEL PASADO

En las siguientes páginas, quisiera decir algunas palabras en torno a algunas filosofías imperfectamente personalistas del pasado, especialmente sobre la de Santo Tomás de Aquino.

En cierto sentido, podríamos sin duda llamar «personalistas» a las filosofías de Platón y Aristóteles, aunque no utilicen la palabra «persona». Especialmente Platón insiste en muchos elementos del auténtico personalismo: la existencia de un alma espiritual, el conocimiento, la libertad, la primacía de los valores morales, la libertad y el conocimiento del creador del mundo (el *demiurgo*)³⁴. Aristóteles da también una descripción de la libertad³⁵ que capta un profundo elemento del personalismo. Además, aunque —a diferencia de Platón— no atribuye la acción libremente creadora al «divino motor inmóvil», sin embargo insiste en el conocimiento perfecto del divino *Nous*, en su vida racional, en la contemplación y la bondad, todos los cuales son elementos de la personalidad del ser absoluto reconocidos por Aristóteles. Las filosofías de Platón y Aristóteles, especialmente esta última, son personalismos imperfectos, sin embargo, por la sencilla razón de que ignoran algunos elementos cruciales del personalismo integral que se refieren a posiciones tanto éticas como antropológicas. Al dis-

—como mero antropomorfismo— un Dios juez, creador del alma, fuente de mandamientos absolutos, y relaciona su pragmatismo utilitario que niega los absolutos morales con su metafísica agnóstica de Dios. Ver Josef SEIFERT, «Gott und die Sittlichkeit innerweltlichen Handelns. Kritische philosophische Reflexionen über den Einfluss antropomorpher und agnostischer Gottesvorstellungen auf Ethik und Moraltheologie» en *Forum Katholische Theologie* I, 1 (1985).

34. Según el semicreacionismo de Platón, el demiurgo no crea el mundo de la nada sino que pone orden donde había caos. Ver Giovanni REALE, *Verso una nuova interpretazione di Platone*, 16 ed. (Milano: Jaca Book, 1996); también, en alemán: Giovanni REALE, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der groben Dialoge im Lichte der ungeschriebenen Lehren*, trad. por L. Hölscher, con Introducción de H. Krämer, Edición y Epílogo a cargo de J. Seifert (Paderborn: Schöningh, 1993).

35. En su *Ética de Eudemo*, citada más arriba.

cutir las razones por las que no podemos incluir ni siquiera la filosofía de Santo Tomás como personalismo pleno, se hará más claro qué elementos del verdadero personalismo echamos en falta en Aristóteles, porque ninguno de esos elementos del personalismo pleno que señalaremos como ausentes en Santo Tomás pueden hallarse en Aristóteles.

Atribuyendo tales límites al personalismo del Doctor Angélico, me doy perfecta cuenta de que en casi todos los puntos que he mencionado uno puede encontrar textos de Santo Tomás en que ninguna de estas carencias se observa y en los que incluso contradice las ideas que yo le atribuyo. Esto no conculca el hecho de que, sin embargo, las líneas maestras de su filosofía antropológica y su metafísica son insuficientemente personalistas; sólo muestra que mentes tan poderosas como la de Santo Tomás se expresan a menudo a través de sus profundos estudios de las estrecheces y límites de su «sistema general de pensamiento», y reconocen ocasionalmente muchas cosas que difícilmente encontrarían de otro modo lugar en las líneas generales de su filosofía. Esto es también cierto en Descartes, Aristóteles, Kant, Hegel y muchos otros grandes pensadores.

Es precisa otra observación sobre los límites del personalismo de Santo Tomás. Algunos exégetas de Santo Tomás y pensadores originales, como Cornelio Fabro, han citado textos y ofrecido interpretaciones de Santo Tomás que permiten que su filosofía aparezca como plenamente «personalista» y que muestran que sus intuiciones más hondas son verdadera y profundamente personalistas. Sin embargo, también Fabro, «exégeta personalista de Santo Tomás», que me es muy conocido, insiste sobre el hecho de que las principales corrientes de interpretación de Santo Tomás, e incluso muchas de sus ideas, no son personalistas en absoluto sino que incluyen un intelectualismo y un eudemonismo que destruye la libertad y el auténtico personalismo³⁶.

La filosofía de la libertad profundamente personalista que Fabro defiende en varios libros y su extremadamente erudita y distinguida interpretación de Santo Tomás fueron inspiradas también por el gran filósofo personalista Soeren Kierkegard, cuyas obras tradujo Fabro al

36. Cf. Cornelio FABRO, *Riflessioni sulla Libertà* (Rimini: Maggioli, 1983), S. I-XI, 13-132, especialmente *ibid.*, pp. 22 ss. No es posible, en el espacio de este artículo, explicar en detalle o demostrar, mediante las referencias textuales apropiadas, que las imperfecciones que atribuyo al personalismo del doctor angélico se fundan realmente en su pensamiento. Sólo puedo indicar, en las notas a pie de página, algunas obras en las que esto se desarrolla y señalar otras en que los elementos personalistas de su filosofía —que contradicen las principales corrientes de interpretación tomistas— se exponen.

italiano. Y el propio Fabro distingue un Tomás aristotélico y no personalista de otro (con el que él se identifica) cuyas posiciones son muy distintas del tomismo habitual, e incluso opuestas a él³⁷. El sentido imperfecto en que las formas más comunes de tomismo son personalistas, sin embargo, no es sólo un fallo de los tomistas sino que tiene sus raíces en algunas de las enseñanzas del propio Doctor Angélico.

Ciertamente, Santo Tomás es en muchos aspectos un pensador muy personalista, e incluso un verdadero modelo de metafísico personalista. Por tanto, señalemos primero los elementos positivos de su personalismo: insiste en la insalvable y esencial diferencia entre seres personales (Dios, los ángeles y el alma humana) y los animales; en la dignidad única de las personas; en el destino inmortal de cada persona, y en la superioridad de las personas sobre los seres no personales (al afirmar que «la persona es lo más perfecto en la naturaleza toda»)³⁸. Santo Tomás pone el énfasis especialmente en el carácter de sustancia individual y espiritual de la persona, que hemos señalado como uno de los elementos más significativos del verdadero personalismo. Sin él, una verdadera filosofía de la libertad y de la dignidad personal es imposible. Asimismo, Santo Tomás desarrolló una ética profundamente personalista, por ejemplo mediante la ingeniosa distinción entre *finis operis* y *finis operantis*, así como sus innumerables contribuciones a una filosofía de los vicios y las virtudes, de los actos libres y responsables, de la conciencia moral, etc. En su *De Regimine Principis*, y muchas otras obras, presentó también una visión extremadamente rica y personalista de la relación entre el individuo y el estado, que contrasta agudamente con la visión impersonalista de esta misma relación defendida por Averroes³⁹. Santo Tomás, al insistir en el papel de la *secundam naturam* y en el papel fundacional de la razón divina, así como en el carácter inmutable de la ley moral, reconoce un *intrinsicum malum* también en la segunda tabla de los mandamientos, mucho más que Scoto y en parte contra la posterior oposición voluntarista y antiplatón-

37. Así, Fabro (*op. cit.*, pp. 23 ff.) cita textos en los que parece que Santo Tomás profesa una estricta necesidad con la que el intelecto domina la voluntad y no permite una voluntad propiamente libre y arbitrio con respecto a los medios, sino sólo en cuanto al fin. Pero Fabro muestra también cómo hay otros textos en que incluso se sugiere una casi completa dependencia del intelecto de las actitudes morales de la persona (FABRO, *ibid.*, pp. 33; 39-42).

38. «Persona est id quod est perfectissimum in tota natura scilicet subsistens in rationali natura». Santo Tomás DE AQUINO, *Summa Theologica* I q. 29, a. 3.

39. Rocco Buttiglione ha mostrado certeramente cómo esta diferencia hunde sus raíces en las metafísicas del conocimiento, radicalmente distintas, de ambos pensadores. Ver Rocco BUTTIGLIONE, *Metafisica della conoscenza e politica in S. Tommaso d'Aquino* (Bologna: CSEO, 1985).

nica a Enrique de Ghent y otros agustinianos. He demostrado que este reconocimiento es un prerequisite necesario del verdadero personalismo. En este respecto, Santo Tomás es mucho más personalista que Duns Scoto, quien parece restringir la ley moral eterna e inviolable únicamente a la primera tabla de los mandamientos, a los actos que se orientan directamente hacia Dios. Además, por su más clara identificación de las ideas divinas (un elemento agustiniano en Santo Tomás) y por sus insistencia en que la verdad es la base de todo acto racional, el Aquinate es profundamente personalista y evita algunos de los errores voluntaristas de Scoto. Muchos otros elementos del verdadero personalismo que no he desarrollado en este artículo (2), por ejemplo la percepción de la incomunicabilidad de la persona, se encuentran en Santo Tomás. El verdadero personalismo de Santo Tomás culmina —y en este punto está de acuerdo con la posición de San Anselmo y Scoto, aunque emplee otra terminología (*perfectiones absque defectu* y nombres que pueden atribuirse a Dios⁴⁰) y desarrolle la doctrina de las perfecciones puras, aunque probablemente con menos precisión que Scoto, en la convicción de que ser persona es una perfección pura y de que por tanto es *absolutamente mejor* ser una persona que no serlo. Por consiguiente, Santo Tomás insiste en que Dios debe ser un ser personal y poseer todas las *perfectiones ipsas* que podemos atribuir a Dios no sólo metafóricamente (como la de león y roca) sino literalmente⁴¹.

En mi opinión, sin embargo, Santo Tomás no atiende del todo a elementos muy significativos del personalismo. ¿Cuáles son los elementos del personalismo ausentes o presentes sólo de forma restringida en Santo Tomás? 1. En primer lugar, hay un requisito general metafísico y axiológico para que se dé una auténtica filosofía de la persona, a saber, la naturaleza del bien mismo. El auténtico personalismo descansa sobre el fundamento general metafísico-axiológico de que el carácter de *bonum* (y, por tanto, también el valor y la dignidad de las personas) caracteriza a los seres *intrínsecamente*. Sólo por medio de la distinción entre tres tipos (categorías) de importancia positiva

40. Ver Tomás DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles* (L. I, c. 30,2).

41. Así, Santo Tomás insiste en que atribuyamos perfecciones puras a Dios (*quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectum designant, de deo praedicantur et de aliis rebus: sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia huiusmodi*). Incluso hace una importante contribución a la metafísica de las perfecciones puras, esa médula de la metafísica personalista, al distinguir más claramente que Scoto entre las perfecciones puras *en sí mismas* y en cuanto conocidas por nosotros. Ver también Josef SEIFERT, *Essere e persona*, cit., caps. 5 y 9; y mi «Essere Persona Come Perfezione Pura. Il Beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica», *De Homine, Dialogo di Filosofia* 11 (Rom: Herder/Università Lateranense, 1994), pp. 57-75.

(de bien en el sentido más amplio) puede mostrarse esto. El valor objetivo (importancia positiva en sí misma), lo bueno en sentido de bienes objetivos *para las personas*, y lo satisfactorio de manera puramente subjetiva deben distinguirse claramente⁴². Ahora bien, en la teoría de Santo Tomás de que lo bueno (el *bonum*) es una propiedad trascendental del ser sólo *ad aliud*, en relación al apetito, y no *in se* (como esencia y como *esse*: la *res* y el carácter del *ens* son como se muestra en *De Veritate*), Santo Tomás debe explicar también nuestra relación con la bondad de Dios y la de otras personas en términos de su *relación* con el *appetitus*, con su satisfacer nuestras inclinaciones y *appetitus*. Esta idea hace surgir también el eudemonismo; no aporta el sustrato general metafísico y axiológico para comprender el amor a otra persona por sí misma que hemos reconocido como la médula misma de la ética personalista⁴³.

Duns Scotto vio claramente la bondad intrínseca (el *bonum* como un trascendental *in se*) y también ha puesto en relación su personalismo con la afirmación general de que el *bonum*, sólo en cuanto característica del *ens* y la *res*, pertenece al ser *in se*, insistiendo en el hecho de que sólo de este modo puede explicarse el amor como una respuesta a la persona a la que se ama por sí misma⁴⁴.

2. Basándose en esta concepción relacional de lo bueno, algunas capacidades esenciales de la persona son asimismo reconocidas insuficientemente por Santo Tomás; las que, como Scotto vio bien, constituyen la racionalidad y la perfección de las personas y de sus voluntades: la primera de estas perfecciones es la capacidad de la persona de tener relaciones completamente distintas de las de los animales, al desearse no sólo como fuente de placer o incluso de felicidad y origen de la satisfacción de sus apetitos, sino *por sí mismas*. Esta capacidad de dar a las cosas una «respuesta de valor», porque una respuesta tal de amor, adoración, respeto, alegría, etc. les son *debidas por sí mismas*, distingue a la persona del animal. Y esto no puede percibirse si uno adopta una noción relacional de la bondad como *apetibile*.

3. Esta relación de deuda permite también a la persona responder a todos los bienes (incluyendo sus perfecciones en cuanto éstas superan nuestra realización por medio de ellas). Sólo porque el sentido origi-

42. Ver Dietrich VON HILDEBRAND, *Ethics*, segunda ed. (Chicago: Franciscan Herald Press, 1978), cap. 1-3, 17-18.

43. Ver John F. CROSBY, «The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of Bonum», en: *Aletheia*, 1 (1977), 231-339.

44. Ver mi explicación ulterior de esto en Josef SEIFERT, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Milano: Vita e Pensiero, 1989), ch. 9.

nal de lo bueno es la bondad intrínseca (*antes* de lo bueno que se muestra como bien objetivo *para nosotros*) todos los bienes intrínsecos pueden ser objeto de nuestra respuesta de valor, incluso Dios en cuanto nunca agotaremos su perfección infinita y no se encuentra referido a *nuestra* beatitud sino que la trasciende. Nuestra relación con lo bueno, como señala Scoto, no está limitada por la medida finita del *appetitus* que nosotros tenemos o por las relaciones de lo bueno con nuestra persona. Por tanto, sólo la voluntad, como el intelecto mismo, es una facultad plenamente racional y se extiende *a todos los seres y a todos los bienes*.

4. Sólo sobre esta base del descubrimiento del *valor intrínseco* puede descubrirse también la *relación fundamental de deuda* que culmina en el *vere dignum et iustum est* del *Sanctus*. Y esta relación constituye un tipo enteramente nuevo de causa de los actos, un tipo de causalidad que no es posible en el mundo extra-personal, que es incapaz de relaciones intencionales con los objetos. Empezando por este descubrimiento, podemos ver que el personalismo auténtico requiere el descubrimiento de que al nivel de la persona *existen tipos de causas completamente nuevas*⁴⁵. Por tanto, ninguna filosofía que intente interpretar la vida de las personas sólo en términos de las cuatro (o cinco) causas tradicionales podrá ser propiamente personalista.

5. Asimismo, si bien las relaciones fin-medio (dentro de las cuales el aristotelismo clásico y el tomismo pretenden incluir la relación entre moralidad y felicidad) dominan el mundo impersonal, en la persona encontramos la relación de *superabundancia y finalidad superabundante* que puede únicamente aportar la clave para entender la esencia de la persona y de la relación entre el bien moral y la felicidad. Esta no es una relación *de medio a fin*, como Aristóteles y Santo Tomás creen: la felicidad no es ni el motivo fundamental ni el fin último de la moralidad sino que el bien moral lo produce como un fruto. La felicidad es la consecuencia necesaria del bien moral en un mundo regido por Dios, está significativamente referida, como recompensa, al bien moral, pero no es el fin último por el que somos buenos.

6. Sólo una filosofía del *bonum in se* permite comprender la trascendencia del amor y del acto moral *por la persona amada misma* y una comprensión de la verdad *persona est affirmanda propter seipsam*. Así, un rasgo crucial del amor y de la vida moral, su trascendencia específica y la donación de uno mismo, puede entenderse sólo sobre la base del descubrimiento del valor objetivo e intrínseco.

45. Ver Josef SEIFERT, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Milano: Vita e Pensiero, 1989), cap. 9.

7. Siguiendo en este punto, sólo sobre esta base, como vio Scoto, es posible explicar por qué podemos amar a Dios *más que a nosotros mismos*. Porque si no existiese un bien intrínseco sino que la bondad se constituyese por relación al *appetitus*, cómo podríamos amar a Dios más que a nosotros mismos, dado que el amor a uno mismo sería la clave para el amor a los demás, como dice Santo Tomás en numerosos textos. Y ¿cómo podríamos explicar entonces cualquier amor que rebase el de nosotros mismos? ¿O que el amor a un tú tenga prioridad sobre el de uno mismo?⁴⁶.

8. Otro elemento de la carencia de personalismo pleno en Santo Tomás no está claramente conectado con su noción del *bonum* como *appetibile*: es la falta de pleno reconocimiento de Santo Tomás de que el intelectualismo de Aristóteles debe ser superado y de que Sócrates, Platón y San Agustín hacen mucha más justicia a la realidad cuando no colocan valores intelectuales (conocimiento contemplativo, cognición, omnisciencia, visión, etc.) en la cumbre de la vida racional de la persona sino que consideran superiores la bondad moral, la justicia y el amor. A este respecto, la escuela franciscana es también mucho más personalista que el tomismo, al situar claramente el amor y la santidad mucho más altos que la *visio* o el intelecto. Los valores morales no son sólo medios para alcanzar la perfección del intelecto sino que, brotando de la libertad, *constituyen en sí mismos lo que por sí solo es «bueno sin restricción alguna»* (como bellamente expone Kant en las primeras palabras de sus *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*) y lo que es *más perfecto en la vida racional de las personas*. Esta observación está también emparentada con la visión de San Juan de la Cruz de que «un solo acto de amor (*caritas*)» es de valor superior a todas las ciencias y conocimientos del mundo.

9. Como consecuencia de todo esto, también el concepto de beatitud eterna de Santo Tomás en términos exclusiva o primordialmente de visión beatífica se contempla como sólo imperfectamente personalista. Porque es primeramente la eterna comunión amorosa con Dios lo que constituye la fuente original de la bendición celestial y la comunión amorosa con los demás espíritus bienaventurados lo que aumenta nuestra felicidad celestial, en virtud del amor, por medio de cada persona que es bendecida en la misma medida en que nosotros mismos somos bendecidos (sin referencia a su beatitud), tal como expone San Anselmo⁴⁷.

46. Ver la revolucionaria filosofía del amor de Dietrich VON HILDEBRAND en su *Das Wesen der Liebe, Dietrich von Hildebrand. Gesammelte Werke* III (Regensburg, 1971), «Prolegomena», caps. 1-7; 9.

47. Ver mi artículo «Personalistic Philosophy at the basis of Saint Anselm's Conception of eternal Beatitude».

10. También la idea de que en el cielo existe la libertad en su más alta perfección y que el tipo de «imposibilidad» de alejarse de la voluntad de Dios que hay en el cielo no debe concebirse como «comprado al precio de una necesidad que se opondría a la libertad», se yergue en el centro del personalismo de San Anselmo y Scoto. También esta falta de comprensión plena de la perfección de la *libertad en el cielo* es una razón por la que Santo Tomás concede a la voluntad un papel demasiado pequeño en la dicha del cielo.

11. Además, el drama del bien y el mal y la imposibilidad de un mal que elija otro fin (objeto) que la felicidad o el buen deseo puede explicarse sólo sobre la base de una teoría de los motivos que no hace a nuestro bien objetivo ni al bien intrínseco el objeto único de la voluntad, o un objeto deseado necesariamente. Sólo una filosofía que admita la posibilidad de elegir un fin absolutamente distinto puede ser «personalista». También este elemento está raramente presente en el tomismo más común, aunque sí se encuentra en la interpretación que Fabro hace de Santo Tomás⁴⁸.

12. Finalmente, Santo Tomás no reconoce suficientemente el papel de la libertad en el conocimiento intelectual y un cierto papel fundacional que tiene en el conocimiento ético y de los valores en general, excepto en algunos pasajes⁴⁹. Así, otra dimensión de la primacía de la voluntad sobre el conocimiento (a pesar del hecho de que cualquier interpretación voluntarista e irracionalista de este elemento deba ser claramente evitada) constituye el personalismo pleno y este elemento sólo se halla parcialmente presente en la filosofía de Santo Tomás sobre la relación entre intelecto y voluntad libre.

Mi cuarto ejemplo de personalismo imperfecto es la filosofía de Max Scheler⁵⁰. La filosofía de Max Scheler difiere de la de Santo Tomás de varias maneras y es de modo explícito (siendo el personalismo uno de los principales objetivos de Scheler) muy personalista, por ejemplo al reconocer la dignidad única e incomunicabilidad de la persona, la imposibilidad de sostener el eudemonismo, etc. Pero también la filosofía del hombre de Scheler pertenece al conjunto de los personalismos imperfectos porque Scheler niega varios aspectos metafísicos importantes de la filosofía personalista, incluyendo elemen-

48. Ver Cornelio FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, cit., que muestra que Santo Tomás reconoce la posibilidad de que los condenados elijan un fin distinto y perverso.

49. Ver FABRO, *ibid.*, pp. 22 ss., 33 s., 39 ss.

50. Ver Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik*, 5. Aufl. (Bern und München: Francke, 1966); también en inglés: *Formalism in Ethics of Values*, trans. Manfred S. Frings and Roger L. Funk (Evanston: Northwestern University Press, 1973).

tos centrales del personalismo filosófico que Santo Tomás reconocía claramente. Scheler rechaza, por ejemplo, el ser sustancial de la persona, que es una de las más indispensables condiciones del auténtico personalismo, y también —en su filosofía última de *Stellung des Menschen im Kosmos*— el carácter de ser personal atribuible como «pura perfección» al ser absoluto⁵¹.

CONCLUSIÓN

Hemos visto los numerosos elementos que constituyen el verdadero personalismo, una filosofía personalista que no es sólo una entre las escuelas modernas de filosofía sino que coincide con el más profundo sentido de la *philosophia perennis*, con los auténticos descubrimientos de la verdad por los filósofos de cualquier época. En este sentido, el personalismo pleno requiere de un descubrimiento múltiple de la esencia única, la dignidad y el valor de las personas. Este personalismo verdadero reconoce también el principio ético fundamental de que las personas deben ser amadas por sí mismas. El verdadero personalismo, por tanto, culmina en la comprensión de que el ser divino e infinito debe ser persona. Todas las éticas y metafísicas verdaderas se asientan sobre el firme cimiento del *clímax* del personalismo: que el Ser absolutamente perfecto es también persona; *el Ser (en su sentido más propio) es persona! El ser en su sentido supremo e infinitamente sagrado es un Ser personal, un Deus vivens et videns, un Dios que no es un «id» impersonal sino un Dios vivo y consciente y, sobre todo, un Dios que ¡ES AMOR!*⁵².

51. Josef SEIFERT, «Essere Persona Come Perfezione Pura. Il Beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica», *De Homine, Dialogo di Filosofia* 11 (Rom: Herder/Università Lateranense, 1994), pp. 57-75.

52. No hace falta decirlo: cualquier filosofía cristiana, según la cual Dios es un amor trino y ama el mundo tanto que envía a Su único Hijo al mundo para redimirnos, debe ser personalista.

