

FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DE LA PERSONA INMANENCIA Y TRASCENDENCIA*

JOAQUÍN FERRER ARELLANO

Millán-Puelles justifies classic realism on the basis of the human person's dignity, analyzing subjectivity as one of conscience and volition. The author suggests that Millán-Puelles recognize in the relational openness, equally constitutive of the person, the formal reason of the subsistence of its inmanent perfection.

Escribo estas líneas con el más hondo agradecimiento al profesor y amigo Antonio Millán-Puelles, a quién tanto debo, desde mi primera formación filosófica, en la década de los cincuenta, hasta hoy; tanto a través de su magisterio escrito —que he seguido con ininterrumpida atención todos estos lustros— como de su palabra precisa, clara y aguda, de agradable cadencia andaluza, de la que he tenido el privilegio de beneficiarme especialmente en los años en que coincidí con él en las tareas docentes en la incipiente Facultad de Filosofía en la Universidad de Navarra. Nuestro autor hace gala de una notable erudición filosófica, sobre todo de la literatura germánica. Si puede considerarse alineado en la tradición aristotélica y en el mejor linaje a que ha dado origen el peculiar evento sapiencial de Tomás de Aquino, en modo alguno es un glosador, sino un libérrimo continuador de amplia apertura intelectual y una innovadora capacidad creadora atento a las vanguardias de su tiempo y empeñado en incrementar el acervo recibido con aportaciones propias, según el acertado juicio de G. Fernández de la Mora. Así, por ejemplo, desde muy joven se interesa por Husserl y hace suyo el método fenomenológico, evitando su apriorismo inmanentista¹.

* Ponencia leída en las Jornadas sobre la obra filosófica de Antonio Millán-Puelles, celebradas del 2 al 4 de mayo de 1994 en la Universidad de Navarra.

¹ Es sintomático de este interés por la fenomenología que nuestro autor haya vuelto sobre el tema que le ocupó en su juventud "El problema del ente ideal" en la extraordinaria obra de madurez *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid,

Me propongo reflexionar sobre un tema antropológico a él muy querido, del que me he ocupado con frecuencia en mi ya larga dedicación a la filosofía y al quehacer teológico –si bien precaria a veces, por exigencias de una absorbente tarea pastoral– en torno a la persona humana y su singular dignidad, en los planos ontológico y ético. Millán-Puelles ha escrito páginas luminosas sobre el tema, acerca de las que quiero hacer un breve y resumido recorrido panorámico antes de exponer –a la luz de su magisterio, algunas reflexiones personales que desarrollan nuestro tema en algunos aspectos, en su última fundamentación y en algunas consecuencias (quizás con algún contraste en mi manera de concebirlo). Recogeré en ellas el estado actual de un viejo interés por el tema que puse por primera vez escrito hace más de treinta años, en la comunicación que presenté al Congreso Internacional de Filosofía de México de 1963, al que acudí en compañía de Millán-Puelles desde la Universidad de Navarra, donde ejercía por entonces mi labor docente.

Comenzaré por algunos escritos que creo de interés como muestra del alto valor pedagógico de que hace gala su autor, tomados de sus conocidas conferencias de divulgación a los Ateneos obreros, para continuar con otros de gran hondura y claridad, muestra ejemplar de las cualidades que él postula en la tarea de filosofar². Entre estas voy a referirme primero a las que desbrozan el camino metodológico para abordar una antropología metafísica realista de la persona, para concluir con aquellas dedicadas a sus rasgos constitutivos y el fundamento de su peculiar dignidad en los caracteres aparentemente antitéticos de subsistencia ontológica –clausura– y de su apertura relacional –que es a mi modo de ver, y creo que está de algún modo implícito en nuestro autor– no es menos constitutivo de su ontológica dignidad aptitudinal, que impone la tarea de conquistar aquella dignidad –formal y propia– a la que está llamado.

1990. G. Fernández de la Mora, *Filósofos españoles del siglo XX*, Planeta, Barcelona, 1987, 1985.

² A. Millán-Puelles, *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid, 1962, cap. 5; *La claridad en filosofía y otros estudios*, Rialp, Madrid, 1958.

I. LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA EN LA OBRA DE MILLÁN-PUELLES.

1. Exposición divulgadora del tema de la persona.

En el libro que recoge las espléndidas conferencias de divulgación "Persona humana y justicia social", responde agudamente a la pregunta "qué es persona humana", a modo de resumen da una acertadísima descripción de sus caracteres tales y como se presentan a la reflexión: un ser que por tener, no sólo instintos, sino también entendimiento y libertad, es capaz de sentir necesidades morales, tanto en relación a su cuerpo como respecto a su espíritu, y que, por ello, tiene también derecho a satisfacer esta doble clase de necesidad. De ahí la categoría o dignidad de la persona humana. Persona significaba originariamente –como recuerda Millán-Puelles en su excelente Léxico– sonar con fuerza, como hacían los actores con la careta que reforzaba su voz ocultando a quién la emitía, para destacar la idea de lo que es importante o sobresaliente, que no es el actor, sino el protagonista por él representado. Por eso refiere la idea de categoría, dignidad.

Con un fino sentido pedagógico desarrolla a continuación su constitutiva socialidad. El ser humano es naturalmente social; vive en sociedad, o sea, convive o coexiste con otros hombres; ha de hacer su vida con la vida de los demás. Venimos a la vida porque nuestros padres nos han traído al mundo –como fruto de su convivencia– sin habernos consultado, y ellos cargan con la tarea de cuidar nuestro frágil y precario ser, inerme, incapaz por sí solo de mantenerse y desarrollarse. Esta pasiva dependencia pasa a ser activa y personal cuando alcanza el hombre el dominio del ser que se nos ha dado, y podemos vivir con los demás cruzando nuestra existencia con la suya de un modo personal y plenamente humano, pero impulsado por la tendencia a satisfacer sus necesidades materiales y –sobre todo– espirituales en la reciprocidad de servicios que postula la división de funciones o trabajos, saberes, artes etc.... Sólo así es posible satisfacer adecuadamente las necesidades a todos comunes –esencialmente iguales– en una complementariedad de aportaciones según la diversa dotación de cuali-

dades, tanto congénitas como voluntaria e involuntariamente adquiridas.

2. Acceso metodológico a una ontología realista de la persona.

Se ha dicho justamente que si Aristóteles es el protagonista de la operación de aterrizaje de las celestes esencias platónicas, Millán-Puelles lo es del aterrizaje de la conciencia idealista. Y la maniobra se efectúa sin desembocar en la empirista disolución del yo, en su luminosa obra, a mi juicio verdaderamente capital, *Estructura de la subjetividad*. El propio yo aparece, en efecto, como inexperimentable sin la simultánea experiencia de lo otro, es decir, del mundo objetivo. Millán-Puelles se dirige al criticismo desde el mismo punto de partida de la conciencia de la subjetividad superando en su raíz originaria el idealismo, el positivismo, el vitalismo, la fenomenología y el llamado existencialismo. Pero no es ya sólo que se sitúe en la temática de la filosofía postcartesiana –sus interlocutores principales son Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Kierkegaard, Brentano, Dilthey, Bergson, Hartmann, Husserl, Jaspers, Heidegger, Merleau Ponty y Sartre– sino que los supera desde ellos mismos alcanzando un nivel inédito en la vanguardia del pensamiento filosófico que enlaza creadoramente con la metafísica clásica, de cimientos aristotélicos y desarrollada en el pensamiento cristiano –particularmente en Tomás de Aquino– a lo largo de los siglos, en una perenne e innovadora progresión abierta creadoramente al más esperanzado futuro. Muy especialmente cuando –como ahora sucede– parecen agotados los senderos de la modernidad y comienzan a producir rubor los pinitos post-modernos del pensamiento débil, de tan irritante superficialidad.

Millán-Puelles confirma las tesis capitales del realismo de la filosofía clásica –y perenne– superando el idealismo y el inmanentismo subjetivista sobre la base misma de la conciencia. Porque si lo primero es "yo pienso", lo es en la concomitante conciencia de existir que siempre acontece pensando en algo distinto que uno mismo. Según nuestro autor, el hombre es, en efecto, "subjetividad"; es decir, sujeto de relación consigo mismo

y de su nexo con lo otro que él. El conocimiento de sí mismo (tautología) se presenta siempre a la conciencia humana articulado con el conocimiento de la otra que ella (heterología). No es el hombre, como sostiene el idealismo, pura conciencia, sino que aparece al análisis fenomenológico como una sustancia que no consiste en conciencia, sino con aptitud para poseerla; es decir, subjetividad subsistente y sustante de la conciencia, de índole "reiforme" en virtud de la condición corpórea de su ingrediente somático, por lo que necesita la mediación del conocimiento sensible para entender. Es a la vez conciencia y "cuasi-cosa" que puede devenir consciente. Así lo atestigua el análisis de la intermitencia, en el sueño, en los desmayos, estados letárgicos, etc., en los que se interrumpe la conciencia, pero sin dejar de ser sí misma, la propia subjetividad, que aparece como condición de síntesis de los períodos inconscientes y los conscientes. El análisis del error –tomar la realidad por la apariencia– y la duda de la realidad de las propias presentaciones, muestra que esos hechos de conciencia serían imposibles en un sujeto adecuadamente autoconsciente sin ninguna opacidad para sí mismo.

La subjetividad es, pues, una sustancia fácticamente dada, con la que me encuentro, que se distingue de las simples cosas, porque tiene la propiedad de trascenderse, de enajenarse, de salir de sí, de incrementarse con lo otro que ella, en una trascendencia cognoscitiva (posesión inmaterial del ser) y volitiva (tensión inmaterial con otro ser). (Si bien el entender y el querer, en sí mismos, no implican la potencialidad propia de la trascendencia intencional. Millán-Puelles los define, en fórmula tan ajustada como feliz, respectivamente como "actus actus actum possidentis", y "actus actus actum intendentis").

La conciencia exige siempre, de una manera más o menos próxima, según los casos, la conciencia de la propia realidad transubjetiva, variable según su contenido, pero idéntica siempre en lo que atañe tanto a su condición transubjetiva cuanto a su valor de realidad de ser, que es por ello trascendental, omnicompreensivo y omniconstituyente, también por tanto del objeto conocido y de la subjetividad que lo capta.

El ser en cuanto tal –en su valor trascendental– aparece en Millán-Puelles, en una suerte de "intuición sineidética", como condición "a priori" de posibilidad de la conciencia de sí, siempre

concomitante al conocimiento objetivo –eidético conceptual– de lo otro que ella, vigente siempre in "perceptum"; como un valor absoluto omniabarcante que, contraído en cada caso a unas determinaciones particulares, pertenece de suyo a lo captado (*a priori* material) y no sólo a su manera de aprenderlo (*a priori* formal, como pretendía Kant).

En esta apertura al ser sin restricción estriba, precisamente, la vertiente espiritual de la subjetividad humana. Muy atinadamente describe el espíritu nuestro autor como "el ente que vive de algún modo la infinitud del ser". Somos una identidad simultáneamente espiritual y corpórea "medio cuerpo y medio logos". Esta apertura al orden trascendental es, justamente el horizonte mental que permite –e impone– la inferencia que remite al Ser Trascendente, respecto al cual la subjetividad es una respuesta –tendencia ontológica de su Llamada creadora– voz en la nada del Absoluto.

Tal es el respecto creatural que constituye la subjetividad como "persona" –será el tema del próximo apartado– constitutivamente abierta a lo otro que ella. Sólo así, en esa apertura a los otros –en la vida social y al Otro Trascendente– puede superar la "angustia esencial", consecuencia de experimentarse como síntesis entre la "angostura" de su ser y la absoluta infinitud del ser sin restricción al que constitutivamente tiende. (Es "finitus capax infiniti". No es el Ser irrestricto, pero vive –por su vertiente espiritual– la infinitud del ser). Su "elevación" tendente al bien común –más que subordinación– la permite superar la radical estrechez del egoísmo por el que se encierra a su bien particular, que es una apariencia de bien –en última instancia– pues están ambos implicados.

Su apertura al bien común inmanente de la sociedad, que brota de su constitutiva condición comunitaria, supone, en resolución, abrirse, en "libre respuesta" a la atracción del Bien común Trascendente como consciente ratificación de su propio ser, que no es otra cosa que la "ontológica respuesta-tendencia" a la Llamada Creadora del Absoluto". Como "síntesis de "naturaleza y libertad" la subjetividad humana logra en el buen uso de su libertad la plenitud de ser a que está llamado por su dignidad

–nobleza obliga– de imagen de Dios³ (Zubiri solía decir, en este mismo sentido, que la "obligación" se funda en la "religación").

Estos análisis fenomenológicos –con sus implicaciones ontológicas y consecuencias éticas– de la conciencia humana, demuestran ampliamente que el subjetivismo individual excluye la posibilidad del planteamiento del problema ontológico del hombre. Y ello porque no toma en serio la verdad de que el hombre posee un cierto ser independiente de lo que sobre sí puede pensar cada individuo humano en cada una de las situaciones que atraviese. Lo mismo ocurre con el subjetivismo específico, aquél que sostiene que lo verdadero para el hombre es un producto de la específica constitución que este posee, de tal modo por tanto, que si esta constitución fuese distinta, serían distintas también las verdades correspondientes.

El problema ontológico del hombre sólo tiene sentido cuando se admite que éste puede comportarse como un "logos" del ser en general (también de su propio ser), en su apertura a la verdad y al bien irrestrictos. Es más, Millán-Puelles explica la posibilidad de este "antropologismo" precisamente por la peculiar condición humana en cuya virtud, a pesar de que no somos absolutos tenemos una tendencia innata al Absoluto, un natural deseo de absolutizarnos, una de cuyas formas es por cierto, si bien radicalmente deformada, la que se expresa en la actitud subjetivista, como una manera de hacer autosuficiente a nuestro ser: "Eritis sicut dii".

"La última ratio de la falsedad del antropologismo está, pues, en el hecho ontológico de que el hombre es criatura integralmente, incluso en su conocer y en su libre querer. La posibilidad de pensar lo contrario de este hecho ontológico, o la de actuar prácticamente como si este hecho no se diese, es sólo la posibilidad que el hombre tiene de "adulterar" su ser y su conducta sin que por ellos pierda su dependencia respecto a su Creador".

³ Permítaseme la ausencia de citas de página de este breve recorrido a lo largo del libro *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967 (cit. ES) –con alusiones a otros escritos en torno a la misma temática y que de alguna manera se clarifican mutuamente– porque he preferido escribir "de memoria", distanciándome algo en ocasiones de la terminología de Millán-Puelles –con cierta espontánea libertad.

Entre otras cosas porque Dios se ha tomado en serio la libertad que él mismo nos ha dado.

Las bases conceptuales necesarias para salir del humanismo antropocéntrico están ya dadas en la filosofía y la teología elaboradas por Tomás de Aquino. Necesitamos redescubrir su pensamiento, esencialmente teocéntrico, para poder basar nuestra conducta en el valor absoluto del bien y de la verdad. En resolución, la idea del hombre como criatura que participa en el absoluto ser de Dios es indispensable para superar el relativismo antropocéntrico⁴.

3. Ontología de la persona.

La subjetividad humana es una persona; "una sustancia individual de naturaleza racional" (Boecio). Abierta a la infinitud del ser, es sustante de la conciencia y la volición. La conciencia del yo —no siempre ejercida, sino sometida a pausas e interrupciones— no es el yo mismo, sino tan sólo su actualización. El *cogito* de Descartes y sus varias repercusiones se mueven en un nivel superficial y carece, en definitiva, de toda base o raíz ontológica. Pero además de sustante, la persona es, ante todo subsistente, sujeto (hipóstasis) que es "en sí".

La subsistencia es una perfección que no puede faltar al ente de mayor rango ontológico ("rationalis naturae"). Ella no es otra cosa, en efecto, que la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo en su propia constitución, según el modo de independencia respecto a todo sujeto de inhesión, respecto a todo coprincipio —como ocurre con el alma respecto al cuerpo— y respecto a toda parte. Excluye, pues, el "ser con otro" en sentido esencial (no accidental).

Siguiendo la conocida tradición que parece tener su origen en Tomás de Vio Cardenal Cayetano, afirma Millán-Puelles que la subsistencia es el término que confiere a la naturaleza la capacidad de ser en sí, lo que la cierra o termina (como el punto a la lí-

⁴ A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, 17 ss (cit. HS).

nea) de modo tal que, así clausurada, todo aquello que pueda afectarla –los accidentes, la misma existencia (que supone la sustancialidad de la naturaleza, como sujeto que la ejerce)– le sobreviene como algo sobreañadido, realmente distinto⁵.

La subsistencia es, pues, la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo, clausurado en su propio ser, como sujeto que posee una naturaleza racional individual.

En virtud de su libre albedrío los seres de naturaleza racional poseen una "individualidad" más acusada –más fuerte– que los seres no provistos de la misma naturaleza. "Pero la insolidaridad no es un efecto de la individualidad del ser humano –como individuo subsistente– ni tampoco de la conciencia que esta tiene de su insustituible intimidad. Pues tal clausura no determina un aislamiento en el sentido que haga imposible todo tipo de relación entre el ente al que afecta y cualquier otro ente. La "clausura" en cuestión es una suficiencia o plenitud que no excluye, en principio, la posibilidad de recibir, sino la del ser recibido". Es una independencia entitativa, no absoluta, que sólo conviene a Dios, Causa incausada, que es por sí mismo ("aseitas"), atributo exclusivo de Dios. (Descartes y Spinoza funden ambos caracteres)⁶.

4. Dignidad de la persona y libertad moral. Fundamento de la moral en la aceptación del propio ser "dado" como naturaleza.

Millán-Puelles distingue entre *libertad fundamental*, que es la apertura del hombre al Ser trascendental; *libertad de arbitrio*, fundada por la anterior, que es la opción de la voluntad que se autodetermina en la decisión, y la *moral*, que "se conquista" por la libre aceptación del deber que se funda en el ser. Esta última consiste en el señorío sobre los bienes materiales, y en la elevación de la voluntad al bien común, por la cual "nos realizamos" o hacemos. "Somos libres, o sea, no estamos hechos del todo, o sea, no todo lo tenemos por hacer. La tarea de ese libre hacernos supone que seamos reales, algo en lo que existe un cierto haber na-

⁵ A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, 466 ss (cit. LF).

⁶ A. Millán-Puelles, LF, 466 ss.

tural: una naturaleza. De lo contrario el hombre se realizaría en sí mismo de la nada". "El imperativo de Sócrates, "conócete a ti mismo", y el mandato de Píndaro "llega a ser lo que eres" presuponen la posibilidad de ser realistas en el conocimiento y la conducta. Para el hombre es un deber actuar de acuerdo con su ser dado –fáctico o impuesto, por su condición creatural–, según las leyes que de un modo objetivo se desprenden de su esencia o naturaleza permanente"⁷.

La libertad moral (cifra de la dignidad personal en sentido ético, que supone la dignidad de la persona en sentido ontológico, que podríamos llamar "aptitudinal" o exigitivo), se conquista en la tarea de aceptación del propio ser conocido. Es decir, de las exigencias de su naturaleza, de su verdad, que nos interpela en la "compulsión del deber" de la voz de la conciencia. Consiste, pues, tal libertad, en el señorío sobre los bienes materiales (el tenerlos, sin ser por ellos tenido) y en la elevación o apertura de la voluntad al bien común (superación de la radical estrechez del egoísmo).

En "la síntesis humana de naturaleza y libertad" nuestro autor muestra cómo el hombre es "libre por naturaleza" y "según su naturaleza" se lo permite. El deber ético es la necesidad moral de aceptar libremente la propia naturaleza (constituida por la relación trascendental a Dios creador, y constitutivamente abierta a los demás). La negación de toda naturaleza específicamente humana es la negación de todo tipo de deberes para el hombre y, a la inversa, la afirmación, pero el hombre, de cualquier especie de deber es afirmación de alguna clase de naturaleza humana, ya que la libertad no es suficiente para tener deberes, aunque estos la impliquen y presuponen (como la libertad de arbitrio presupone la libertad fundamental o apertura sineidética al ser trascendental, en cuyo horizonte tiene lugar la espontánea inferencia del Ser irrestricto trascendente: Dios Creador)⁸. En su libro sobre la fundamentación realista de la Ética⁹, *La libre aceptación de nuestro ser*, desarrolla estos fecundos planteamientos, los únicos que pueden superar el actual confusionismo subjetivista.

⁷ A. Millán-Puelles, HS, 28-30.

⁸ A. Millán-Puelles, HS, 33 ss

⁹ A. Millán-Puelles, *La libre aceptación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994.

Es aquí donde se plantea el tema de la peculiar dignidad, del hombre como sujeto que subsiste en la apertura a la "infinitud del ser". Tal dignidad es independiente de los contenidos de la conducta. No se trata de ninguna determinación de tipo ético, sino precisamente de la condición de posibilidad de todas las determinaciones de este tipo. (A mí me gusta llamarla dignidad "exigativa o aptitudinal", pues la dignidad "actual", en sentido propio y formal, se conquista en la libre tarea ética de realización de valores morales que postula la naturaleza, expresión –en el orden ejecutivo creatural– de la ley eterna). "Nobleza obliga", y "la nobleza –*dignitas*– en cuestión, es aquí un privilegio específico, no el signo o resultado de una determinada conducta individual. Ante un hombre que actúe moralmente bien y otro cuya conducta es reprochable, se impone la afirmación de que el primero es "mejor persona" que el segundo, pero subsiste, en un plano específico, el hecho radical según el cual tan persona es uno como otro"¹⁰.

La dignidad "ontológica" de todo hombre es, pues, innata e indivisible: supone el libre albedrío, pero no se encuentra determinada por su buen o mal uso. Ella es el fundamento de los deberes y derechos básicos del hombre. Hay un deber general en el que se resumen todos: mantenerse a la altura de su dignidad de persona al usar de su libertad. Y un derecho general también, resume los demás: el de ser tratados como personas humanas en función de la dignidad ontológica de la realidad sustancial del hombre, que impone –en la compulsión del deber de la voz de la conciencia– la tarea de conquistar la dignidad propiamente dicha a que está llamado, por su condición de persona creada a imagen de Dios, a la que compete una dignidad –en ese sentido exigencial o aptitudinal. El espíritu creado es "quodammodo omnia" porque está constituido –en su apertura trascendental– como "quodammodo nihilum", como una tabla rasa.

"La dignidad de la persona humana no sólo no se deprime, sino que encuentra su mejor expresión ética, en el deber de subordinarse –mejor sería decir sobreelevarse– al logro del bien común. A diferencia del animal posee el hombre la capacidad de abrirse, cognoscitiva y volitivamente, a lo común, a lo que trasciende la concreción del individuo. Cuando se cierra a este bien y los pos-

¹⁰ A. Millán-Puelles, HS, 98.

pone al nuevo bien privado se animaliza voluntariamente y hace traición a la índole de la persona. Para pensar lo contrario habría que suponer, en este orden de valores éticos, que la dignidad de la persona humana consiste en el egoísmo"¹¹.

II. REFLEXIONES ACERCA DE UNA FUNDAMENTACIÓN RADICAL ONTOLÓGICA DE LA PERSONA HUMANA.

La brillante e irrefutable justificación que hace Millán-Puelles de las tesis de la ontología y ética de la persona de inspiración cristiana –de la filosofía cultivada en situación de apertura a la fe y a la teología, de las que ha recibido guía y orientación como "desde fuera", pues se trata de un saber formalmente filosófico– no ha sido continuada por el autor –no se lo ha propuesto, a mi parecer– por una reflexión que dé cuenta cabal, a nivel de fundamentación radical, de los caracteres aparentemente antitéticos de subsistencia ontológica y pertenencia al orden de participación en el ser, de clausura y apertura, de substancia y relacionalidad; ambas constitutivas –a mi modo de ver– de la condición personal. Así va siendo progresivamente reconocido por la filosofía personalista de raigambre clásica pero abierta a la fenomenología de la condición humana, (subyacente, a mi juicio, a la antropología de la "Gaudium et Spes" del Concilio Vaticano II), cultivada por autores como K. Wojtyła, Ratzinger y otros que citaré más adelante.

Quizá el motivo de ello sea la poca atención que ha prestado nuestro autor en su fecunda labor filosófica a la relación. Me parece poco meditada su reflexión sobre este tema capital, al menos tal y como aparece expuesto en la voz correspondiente del *Léxico* y en *Fundamentos de Filosofía*. Da la impresión de que, no siendo en él objeto de reflexión temática, se limita a hacerse eco, sin cuestionarse críticamente su valor, de la exposición habitual

¹¹ A. Millán-Puelles, LF, 466; HS, 126; Fundamentos de filosofía, Rialp, Madrid, 1951.

sobre el tema en la Escuela desde Domingo de Flandes y los autores que florecieron en los siglos de la Reforma Católica; tal y como aparece, por ejemplo, resumida en Gredt, que depende del gran Doctor de Alcalá Juan de Santo Tomás que tanta influencia parece haber tenido en una de sus primeras obras (*Fundamentos de Filosofía*), espléndida por tantos conceptos. Esta teoría de la relación ha sido acerbamente criticada por autores como Krepel, justamente en algunos aspectos. Hace una treintena de años me ocupé yo mismo de este tema, clave a mi juicio, para enfocar con acierto la ontología de la persona, en los escritos a que más adelante hago referencia.

Asimismo –y hago esta observación no sin secuencia con la anterior– me parece que nuestro autor ha asumido acriticamente –como otros autores contemporáneos de la talla de Garrigou Lagrange, Cuervo, Maritain– la posición de Cardenal Cayetano, sobre el constitutivo metafísico de la persona como mera subsistencia, interpretada ésta a su vez como "modo sustancial" o término que clausura la naturaleza disponiéndola a ejercer el acto de existir, así como a recibir los accidentes que en él subsisten. Esta desacertada teoría impide, a mi modo de ver, una cabal explicación íntegra, que dé cuenta de las dimensiones de la persona que el propio Millán-Puelles tan brillantemente describe e irrefutablemente justifica en sus fundamentos gnoseológicos y sus implicaciones éticas.

He aquí el estado actual de mis reflexiones sobre este tema, que me ha interesado ininterrumpidamente desde hace más de treinta años, que expongo resumidamente a continuación en implícito y silencioso diálogo con mi admirado Maestro.

1. "Distinctum subsistens": inmanencia.

La filosofía clásica ha solido ver en la *incomunicabilidad* –interpretada desde ángulos visuales muy diversos– un momento formalmente constitutivo de la persona; y rectamente interpretada, creo que no puede menos que admitirse. La persona, posee, en efecto, un grado de independencia y distinción respecto al cosmos muy superior a la de cualquier otra realidad intramundana.

Los animales y, a fortiori, los vegetales, no "obran" por "sí mismos", –más bien son movidos que se mueven– ni por consiguiente, "son en sí mismos". Manifiestan, sí, una actividad relativamente autónoma, porque cada ejemplar reacciona como un todo, y conserva durante algún tiempo su forma típica, sin que sea consciente de esta ley de su forma. Pero esta unidad de cohesión vital de la masa cósmica material organizada en sus variadas formas, no tarda en ceder y disgregarse. El "distinctum ab alio" de la unidad propia del ser subsistente no está en ellos sino muy pálidamente realizado. Su *subsistencia* es, pues, muy imperfecta. Son meras cosas, elementos de la evolución constante del Universo, pero no "supuestos" en sentido estricto¹².

Solo *el hombre* que llega a la vida consciente, aunque vive en la materia, es capaz de despegarse de la ley determinante del Universo gracias a una vida espiritual plenamente immanente: solo él despliega una actividad espiritual, deliberada, libre y responsable que revela un ser subsistente –dotado de unidad, plenamente distinto de los demás. Solo él es *persona* ("distinctum subsistens in natura intellectuali"). Sólo ella se posee cognoscitivamente (conciencia de sí), es libre, y por consiguiente, responde de sus actos, sometidos a una ley moral vinculante, que no le impone una necesidad física e ineludible, sino moral (obligación o deber).

¹² L.de Raeymaeker, *Filosofía de ser*, Gredos, Madrid, 1956, 320. Zubiri ha profundizado particularmente en estas diferencias en *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, 171. "El hombre, realidad personal", *Revista de Occidente*, 1963, 5. En la edición póstuma de sus escritos de antropología *Sobre el hombre*, 1988, su compilador –y presentador– Ignacio Ellacuría, silencia los escritos de la Revista de Occidente, (el citado y "El origen del hombre"), dando falsamente a entender que el Zubiri maduro, liberándose de inhibiciones religiosas con el nuevo clima de libertad teológica del post-concilio, negaría el alma espiritual propia del hombre como esencia abierta, irreductible a una estructura meramente material de "notas-de" en unidad coherencial. Los prejuicios del brillante pensador, rector de la UCA nicaragüense trágicamente desaparecido, sin duda por el superficial "liberacionismo" que padecía, parecen haberle llevado hasta el extremo de adscribir a Zubiri –no sin injuria– a la teoría de la muerte total de la teología dialéctica protestante, que acepta soio como dato de fe la resurrección del hombre entero en la Parusía, con exclusión de toda escatología intermedia. La teoría Zubiriana de la respectividad la he estudiado ampliamente –en sus diversas dimensiones– en "Unidad y respectividad en Zubiri", *Documentación crítica iberoamericana de filosofía y ciencias afines*, 1963, 85-109.

2. "Relatio": trascendencia.

Pero cabe descubrir otra línea, no menos clásica y tradicional, que se remonta hasta la misma sabiduría cristiana de los Santos Padres. Para muchos Padres griegos (S. Basilio el Grande por ejemplo) lo que formalmente constituye a la persona es una relación de origen. "Nomen personae significat relationem", repetía Boecio. San Buenaventura hacía consistir toda persona, aún la humana, en relación con "principium originale". Los Victorinos, sobre todo, continuaron en Occidente la misma línea de pensamiento. Así, Ricardo de San Victor llamó a la naturaleza *sisten-**cia*, y persona, al modo de tener naturaleza, su origen, el *ex*; y creó entonces la palabra *existencia* como designación unitaria del ser personal. La Teología occidental, como es sabido, interpretó la personalidad divina como una relación subsistente, y al menos en Santo Tomás no faltan alusiones a un reverbo analógico en la persona humana (*imago Dei*) de aquella respectividad subsistente. "Por ser persona todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza y además a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, y constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres"¹³.

¹³ Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1956, 357. Sobre la filosofía "correlacionista" de Amor Ruibal, cf. nota 28. En la misma línea Claude Tresmontant ha reeditado y comentado críticamente la obra de Laberthonnière —que tanto se significó como modernista a principios de siglo—, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, aparecida en 1904, París, la Seuil, 1966. El autor se rebela contra el abstractismo idealista griego que prescinde de lo individual, y que tanto pesa a veces en pensadores cristianos que desconocen el profundo realismo "relacional" de la Biblia. Muy atinadamente observa que: "Dieu n'est plus seulement présent au monde comme idéal, comme exemplaire, comme cause finale. Il y est présent réellement et activement comme cause efficiente et incessamment concourante... Et en conséquence ils sont reliés à lui et reliés les uns aux autres, non par un rapport logique, mais par un rapport métaphysique qui pratiquement devient un rapport moral": 270-277. Esta intuición, acertadísima, redescubre la relación constitutiva, de gran tradición cristiana, pero no supo articularla equilibradamente (quizás por su inspiración blondeliana y bergsoniana) con el genial hallazgo aristotélico de la sustancia. Su filosofía de la vida, de la acción, del amor, es por ello reductiva, incapaz de contruir nada sólido y de valor duradero. Por otra parte, como ha demostrado Voelke, *Les rapports avec autrui dans le philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Vrin, Paris, 1961, la autarquía "sustancialista" de Aristóteles queda corregida —con alguna incoherencia sin duda— en su moral práctica, en la que

3. "Subsistens respectivum". La persona como sustancia relacional o inmanencia trascendente.

Incomunicabilidad y respectividad... ¿No parecen términos antitéticos? Cabe una conciliación. Aquella incomunicabilidad e independencia de la persona no son absolutas. A despecho de su unidad subsistente –mejor diríamos, para que sea ella posible– debe declararse esencialmente y constitutivamente referida –religada– a Dios (fuente de toda participación subsistente en el ser) y abierta –también constitutivamente, si bien con una respectividad a ella subordinada– al cosmos irracional y a las otras personas. Es precisamente la trascendencia relacional, la razón formal constituyente la subsistencia de su perfección inmanente.

Para justificar la precedente proposición con alguna profundidad, vamos a enfocar el tema en tres planos diversos de investigación: *fenomenológico, metafísico y psicológico*.

Un análisis fenomenológico de la situación del hombre en el cosmos nos permite, en una primera aproximación, advertir hasta qué punto es connatural y necesitante la tendencia del hombre a la sociabilidad. Si distinguimos, como es usual en la escuela fenomenológica, diversos estratos o aspectos del ser personal, podemos hablar por separado –conceptualmente– de diversas esferas de valores: biológicos, económicos, culturales, y estrictamente

intenta conciliar aquella con el altruismo y la amistad. Pero es el estoico Panecio de Rodas (inspirador de Cicerón) quien ha elaborado una teoría relacional de la "persona" (si bien en un plano psicoético, no propiamente ontológico, que será obra del pensamiento cristiano). Según la definición griega de "prosopon", como máscara de un actor, distingue Panecio, cuatro "modos de ser" en este "papel" que "el hombre desempeña, como naturaleza general, como naturaleza propia de cada uno o carácter, como propia condición fijada por las circunstancias exteriores, como aquel papel que cada uno libremente escoge en su función cara a los demás". (Voelke, 153) Aparece aquí una apelación a las relaciones constitutivas o libremente constituidas (que estudiamos más adelante), como configuradoras de la persona. Tomás de Aquino no ofrece una adecuada reflexión sobre el relacionismo constitutivo de la persona, pero está implícito en su obra, como muestra este trabajo. Ya J. de Finance, *Etre et agir*: "La relation est le ciment de l'univers", 251. Roussetot, de Raeymaeker, Q. Frossard... se esfuerzan por superar el "autarquismo" de la interpretación de Maritain del Aquinatense, verdaderamente desafortunada, en el tema de la relaciones entre persona y sociedad. Así lo muestro en mi estudio "Persona y respectividad", en t. XIII, 126-139 de las *Memorias del Congreso Mundial de Filosofía* de México de 1963.

personales, jerárquicamente escalonados de menor a mayor dignidad y respectivamente subordinados a los siguientes.

En la esfera biológica depende totalmente de la comunidad. Cada hombre es como una desmembración de la corriente de vida que se derrama por la humanidad¹⁴. En la esfera económica de valor, relativa a la conservación y configuración externa de la vida corporal, observamos la misma dependencia total a la comunidad. Sólo ella puede procurar la experiencia técnica y económica en orden a procurar un mínimo suficiente de medios para vivir.

En lo que respecta a las esferas superiores de valor no es tan absoluta aquella dependencia. El ser espiritual del hombre deriva inmediatamente de Dios, y no puede decidirse, en consecuencia, que se constituya en virtud de la comunidad; pero el Creador lo constituye en esencial relación al todo, de modo que no es posible el menor desarrollo perfectivo sin ella. En este sentido puede decirse que el hombre es "persona" en función a toda la comunidad; y conquista su "personalidad" —esto es, el mérito y valor de su persona plenamente desarrollada— en y por la comunidad.

Las facultades espirituales, adviértase, yacen en el hombre como posibilidades en potencia. Para actualizarlas es indispensable la lengua, la palabra cargada de sentido pronunciada por otro espíritu. La inteligencia y la imaginación, los sentimientos y la voluntad, se liberan solamente al contacto con la comunidad hu-

¹⁴ J. Fellermeier, *Abriss der Gesellschaftslehre*, Freiburg, 1956. Desarrollo más ampliamente todo este estudio fenomenológico, ontológico y psico-ético en mi estudio "Persona y respectividad". No pretendo practicar la reducción fenomenológica, en el sentido en que Husserl pone entre paréntesis la realidad existencial. Procediendo así, la intencionalidad apuntaría —idealismo!— a un *ei-dos* concienzial y apriorístico. No con una aprioridad subjetiva de cuño kantiano, sino objetiva o impuesta; pero que, a la postre, termina por quedar anegada en la inmanencia del "ego trascendental". (Husserl, recordémoslo de pasada, remonta el curso de la intencionalidad vivencial desde lo "hylético noemático", pasando por lo "noético" para alcanzar el "cogito". Tampoco Heidegger, a mi modo de ver, ha superado el inmanentismo, pese a las profundas modificaciones que en el método introdujo). Pretendo sólo recoger la experiencia de los hechos existenciales, con ese sentido de respeto al dato que —justo es reconocerlo— la filosofía moderna adeuda a la fenomenología.

mana. Aun el hombre culturalmente desarrollado precisa de ella para no perder e incrementar sus valores adquiridos¹⁵.

Sin ella no es posible que cobre tan siquiera conciencia de sí, ni por ende conciencia moral y libertad responsable. El amor al yo del niño libera de su encierro su personalidad, que es estructuralmente dialogal. Sólo provocando así la libre y recíproca donación del amor al tú puede encenderse la chispa del yo en la llama de la personalidad.

Y no hablemos de la esfera de valores sobrenaturales que de hecho afectan a la situación existencial del hombre. La Vida del más allá –incoada por la gracia– es realmente comunitaria: las fuentes inspiradas nos lo presentan bajo las especies de un reino presidido por el Señor. Dios ha llamado al hombre a la Salvación, respetando su constitución "comunional", no aisladamente sino constituyendo un pueblo (Cf. C.Vat II, LG, 9; GS, 12d, 25, 32)¹⁶.

En resumen: poco menos que nada tendría sentido en el hombre si lo concibiéramos solipsísticamente, como un individuo aislado e incomunicado de los demás. En todas sus esferas vitales de valor se halla encuadrado en una comunidad constitutiva, en una necesaria apertura a los otros.

Desde el plano material de la pura biología hasta lo más elevado del espíritu, la radical indigencia del hombre requiere la comunidad. Pero aquellos estratos o esferas son el resultado de una vivisección estática y conceptual de la indivisible, dinámica y unitaria totalidad que es el ser personal.

Pero abandonemos ya la fenomenología, y procuremos iluminar ya sus brillantes descripciones en la metafísica de la participación en el acto de ser de Tomás de Aquino. Es ella –contra lo que suele decirse de ordinario– la única capaz de proporcionar la

¹⁵ P. Lain Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid, 1982; ahí recoge, sistematiza y comenta una abundantísima literatura filosófica sobre el tema. Es de gran interés es este contexto, el libro de Julian Marías, *Mapa del mundo personal*, Madrid, 1993. La antropología de Marías desarrolla con gran hondura y originalidad algunas brillantes intuiciones de su maestro Ortega, en una obra dilatada y coherente que ha ido surgiendo de su propia trayectoria vital. Ver los tres apasionantes volúmenes de sus *Memorias*.

¹⁶ G. Thils, *Teología y realidad social*, S. Sebastián, 1952, 307. H. De Lubac *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma y Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid, 1988.

más radical inteligibilidad de esta estructura dialogal, de esta fundamental apertura a otras personas que descubre la moderna fenomenología de la situación humana.

Lo que participa en el ser debe declararse constitutivamente respectivo al orden de participación en el ser. Veámoslo.

4. El orden de la participación en el ser fundamento de la constitutiva respectividad de la persona y de su consiguiente dinamismo relacional.

Es la relación un tema profundamente metafísico, que se presenta al espíritu apenas intenta profundizar en la noción trascendental de ser, implícito en cualquier experiencia propiamente humana. El saber acerca del ser en cuanto tal, se muestra a la reflexión, en efecto, –dicho sea en la acertada formulación de Millán-Puelles– como un *primum cognitum* en cualquier aprehensión intelectual, vigente siempre en un *perceptum*; como la condición *a priori* de posibilidad de la conciencia y de todas sus aprehensiones intelectivas categoriales; como el saber acerca de un valor absoluto omniabarcante que, contraído en cada caso a unas determinaciones peculiares, pertenece de suyo a lo captado (*a priori* material) y no sólo a su manera de aprehenderlo (*a priori* formal). La reflexión metafísica lo explicitará como un valor necesario omnicomprendivo y envolvente –trascendental– captado por el ente abierto al ser que lo trasciende (constituyéndolo); como el resultado de abstracción impropriamente dicha, en cuanto no prescinde de nada concreto, sino que reúne en significación actual, aunque implícita y confusamente, a todas las modalidades que lo participan, en una unidad proporcional o analógica que remite a la Trascendencia de un Ser Absoluto. Pero aunque no se realice una reflexión metafísica como la que acabo de sugerir, no hay duda de que, en todo caso, la significación vivencial, ejercida (*Erlebnis*), de la absolutez y de la necesidad del ser y de sus transcendentales, está implícita en lo que podíamos denominar la apertura trascendental, entendida como aptitud de saber originario y originante –fundante– de todo saber categorial, y de querer originario y originante –fundante– de toda decisión voluntaria (en unidad estructural).

Advierto en ella, en efecto, que el ser, valor absoluto y único (trascendental: omniabarcante, omnicomprensivo) comprende todo el conjunto de los entes, cada uno según la limitada medida que compete a su peculiar modo de ser (esencia) diverso de los demás. Por eso se dice que participa del ser. No en el sentido de que sea "parte del ser", pues obra cada uno de ellos como un todo subsistente. Participar significa "tener parte en el ser", no agotar toda la realidad cada uno de los todos que son realmente, pero de una manera limitada (distinta de la de los otros).

Pero la multiplicidad de entes subsistentes –sólo la persona subsiste en sentido fuerte; como veíamos antes– no puede tener ninguna consistencia fuera del ser. Están todos ellos englobados, reunidos, en el mismo valor de ser (que es, en este sentido, absoluto). Forman, pues un orden, constituyen una unidad: están unificados entre sí para formar el orden único de los entes. Toda su realidad está también marcada de una manera exhaustiva, en consecuencia, por la respectividad; pues todos ellos están totalmente vinculados entre sí para formar un único orden ontológico. Cada ente "es", pero cada uno realiza el ser de una "manera" particular, diferente de las demás. Participa en el ser según el modo que le es propio, (en la medida de su esencia). El orden ontológico es, pues, una unidad relativa de participación. Funda ella, además, la indispensable unidad de la idea trascendental de ser, que representa de manera actual, aunque implícita y confusa, a todos los entes finitos en una unidad conceptual relativa: no es una idea unívoca sino análoga.

¿Como conciliar la subsistencia de cada ser con respectividad fundamental que los une en un único orden de participación, de manera exhaustiva? Solo si admitimos un Principio creador fundamentante del orden de participación en el ser –que nos ha revelado el análisis metafísico de la realidad– pueden conciliarse tales caracteres aparentemente antitéticos. La pluralidad de entes existentes en su conjunto no podría fundar la unidad en el valor absoluto –trascendental– que todos ellos participan. Es de todo punto preciso admitir un Principio primero, Ser imparticipado, Causa absoluta, –que está absuelta de toda relación de dependencia–, y de la que dependa sin resquicios todo el orden de participación en el ser. Esta Causa Divina, principio original y funda-

mentante (religante) de todo el orden real, es, pues, el analogado supremo de la analogía del ser¹⁷.

Pero no agota el ser personal su apertura a un más allá de sí mismo con esta relación vertical a Dios. Debemos admitir, en segundo lugar, todo un conjunto de relaciones hacia afuera, constitutivas también de su ser, si bien sostenidas ellas a su vez por aquella primera y fundamental y constituyente relación de origen. El ser personal sólo puede constituirse como tal en un entramado de relaciones al cosmos irracional y a los otros hombres.

Las relaciones del hombre con las cosas son de múltiples clases. La fundamental es el señorío del hombre sobre la tierra, fundado en subordinación esencial a la persona humana del cosmos irracional. Esta posición dominadora la debe realizar el hombre de una doble manera: en cuanto penetra el mundo con su espíritu –ciencia– y en cuanto lo configura con su dominio –política, economía y técnica en sentido amplio– a fin de que el mundo sea para él una imagen llena de sentido; un lugar de seguridad, de abrigo y de alimentación. El hombre es un "animal racional"; y al mismo tiempo un "homo faber" y un "homo economicus"¹⁸.

¹⁷ Para una amplia exposición de la filosofía de la participación en Sto Tomás: Raeymaeker; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*, Turín, 1950. J. Ferrer Arellano, "Sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la Teodicea", *Anuario Filosófico*, 1972 (5), 173-208.

¹⁸ M. Schmaus, *El hombre como persona y como ser colectivo*, Madrid, 1954, 19. J. Ferrer Arellano, "Introducción al tema de la relación", nota 15. Siete son, a mi modo de ver, las dimensiones esenciales del hombre como persona mutuamente implicadas, (fundadas en la primera las otras seis): "Homo religatus" por su respecto creatural constituyente originario; "Homo dialogicus", por su esencial respecto de socialidad a los otros; "Homo sapiens", por su constitutiva apertura al orden trascendental; "Homo viator", por su libre autorrealización ética heterónoma; "Homo faber et oeconomicus", por sus relaciones de dominio cuasi-creador al cosmos infrahumano mediante la ciencia y la técnica; "Homo historicus", por su libre autorrealización en sociedad, desde la temporeidad propia de su condición psicósomática; y finalmente, "Homo ludicus", que en virtud de su condición "tempórea" –por la que asume consciente y libremente la duración temporal propia de lo material– precisa de espacios "festivos" de distensión y de más intensa contemplación de la Belleza. Aquí se incluye el arte, la poesía y la contemplación mística. Si bien los dos primeros inciden en el ámbito de la "techné" –los griegos incluían en ella el "ars" y la técnica– y la tercera en la dimensión sapiencial. La "apertura religada" al Fundamento debe ser omniabarcante. La dimensión cultural o religiosa se actúa no

Particularmente radical es la apertura del ser personal a los otros hombres. La "estructura dialogal" de la persona humana no se agota con aquella relación a Dios constitutiva de su ser –respuesta ontológica a una voz divina en la nada que la implanta en la existencia–: es también una respuesta ontológica a los otros yo humanos, que al hablarle, le hacen posible ser plenamente persona. Es más: la relación de la persona o los otros hombres no puede ser considerada tan sólo constitutiva del desarrollo perfectivo de su ser ya constituido; sino –al menos según vimos, en lo que concierne a las esferas inferiores de valor (vital y económico)– radicalmente constitutiva también de su ser personal. El yo humano está creado para el tú: es constitutivamente comunitario. Como la filosofía existencial ha puesto de relieve con singular énfasis, trayendo de nuevo a las conciencias viejas ideas cristianas, la existencia humana es constitutivamente coexistencia.

Pero si hemos podido describir fenomenológicamente a la persona por estas peculiares e irreductibles manifestaciones psicológicas y éticas (conciencia de sí, libertad, responsabilidad, conciencia moral), y por necesaria apertura a otros "yo", a la "naturaleza" irracional, y su "trascendencia" a un Absoluto, una investigación metafísica no puede detenerse aquí. Debe plantearse el problema –más radical– de cuál sea el principio ontológico cuya presencia implica aquellas características fenomenológicamente constables y cuya ausencia las hace desaparecer. O dicho de otra manera: cuál sea el constitutivo metafísico de la persona.

No podemos entrar aquí a fondo en el tema. Basta decir, que no bastaría, para responder satisfactoriamente este interrogante, con subrayar el aspecto de incomunicabilidad o independencia respecto a otro elemento o coprincipio para existir, como hace –por ejemplo– la escuela escotista. Según ella, a diferencia del cuerpo humano, que necesita para existir de un nexo de dependencia respecto al alma –formando parte de un todo compuesto de ambos– y de la naturaleza humana de Cristo, que existe en la fuente de ser propia del Verbo que la sume, –sin que sea actualmente independiente de Él– la persona, es *una totalidad independiente e incomunicable*.

sólo de modo directo, sino en al mediación de toda la existencia personal, en unidad de vida. Joaquín Ferrer Arellano, "Curso policopiado de Antropología filosófica de 1970", profesado en la Universidad de Navarra.

Pero si forma la persona *una totalidad unitaria* ("indivisum in se") y goza de una *cierta independencia* respecto a otros "todos" distintos de ella ("divisum ab omnibus aliis"), es por una razón positiva mucho más profunda. Es el mismo principio real de ser, por el que la persona existe –participado en propio por él según la medida de su peculiar modo de ser– el verdadero fundamento de su unidad, y por consiguiente, de su personalidad. El es, en efecto, el principio unificador y totalizante, porque es el acto último, la perfección de todas las perfecciones esenciales, que, desde el corazón mismo de su realidad, asegura la unidad de todos los principios que constituyen la esencia de ser subsistente, participando ellos de él; "ipsum esse autem nihil participat"¹⁹.

Sólo puede ser concebido de alguna manera el acto de existir, si lo consideramos como una energía que, desde lo más profundo de la realidad, implanta en el ser, arrancándolas de la nada, a todas las determinaciones que se alojan en el plano de la esencia, incluidas las facultades de relación. Esta "energía" existencial es principio de subsistencia necesariamente referido a un principio de "teleidad" (esencia, modo de ser tal), completamente estructurado. La esencia como modo de ser, completamente estructurado. (Principio este a su vez, principiado por el acto de ser radicalmente originario a nivel intramundado. La esencia, en efecto, brota del seno del acto de ser, restringiendo su soberana energía ontológica). Cada persona se constituye en persona en virtud de su participación subsistente en el "esse". Cada ser subsistente –cada persona– está vinculado a los demás por toda su realidad. Su "subsistencia" de conciliarse con una "respectividad" que la vincula por completo al orden de participación en el ser: a los demás seres personales subsistentes y al Principio de unidad que fundamenta ese orden.

El respecto creatural constituyente del ser creado, pone en acto el complejo entramado de relaciones que configuran –constituyéndola– la identidad de "personas" y "cosas", con el concurso de la libertad personal creada forjadora de la historia, activada por Sabiduría creadora. Ella da origen a la identidad del ser individual según el complejo haz de relaciones intramundanas que fijan el límite esencial que Dios da a cada una: el modo de ser, la

¹⁹ *De anima*, 6,2; *De pot.* 7,2,7.

naturaleza que le es propia en función de la totalidad. Todo el hombre es de Dios creador, pero Dios cuenta con el concurso procreador de su padre y de su madre según una estructuración psicosomática programada de antemano por la Providencia, para "esta situación determinada" en el tiempo y el espacio. Así es como la persona humana es constitutivamente relacional o convivencial en el plano horizontal intramundano²⁰.

Si ha podido quedar a la sombra esta interpretación metafísica, latente en la obra de Santo Tomás, es por el olvido de la verdadera significación del acto de ser. La existencia reduce entonces su significación al hecho empírico de implantar fuera de sus causas y de la nada a una substancia, la cual, una vez constituida, es capaz de entrar, "además", en relación con la totalidad del ser, mediante un despliegue de orden accidental de sus facultades.

Pero la distinción entre sustancia y accidentes tiene sentido tan solo en el orden esencial o predicamental, pero en modo alguno puede ser localizado en el acto de ser como acto. En el "acto de ser" del "habens esse" toda posible distinción entre lo sustancial y lo accidental queda trascendida, porque tanto la primera como los segundos son en virtud del indivisible acto intensivo por ellos participado.

Y es que el *esse* personal de Santo Tomás ("perfectio omnium perfectionum", "actualitas omnium actuum") no es, en ningún sentido, intramundano, potencia²¹.

La persona puede describirse, pues, como incomunicabilidad, si atendemos a su innegable dimensión de individualidad subsistente por lo que posee es propio "este" acto de existir: es –solo en este sentido– clausura: en "en sí". Pero lo es en virtud de la

²⁰ Creo muy digno de tenerse en cuenta la "antropología trascendental" de Leonardo Polo y su interpretación del hombre –en tanto que 'además' del ser trascendental– como coexistencia, a cuyo brotar originario asistí en quince años de convivencia en Pamplona. La dificultad de comprensión de su inusual lenguaje filosófico, va siendo obviada poco a poco por la labor divulgadora de sus discípulos. Para aproximarse a la Filosofía de Polo es útil leer la interesante entrevista que le hace Juan Cruz Cruz, "Filosofar hoy" que sirve de prólogo al número de *Anuario Filosófico*, 1992 (26), que recoge las ponencias del simposio a él dedicado. También los trabajos de I. Falgueras / J. A. García / R. Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, 1993 (nº 11).

²¹ S. Th. I,29,4.

existencia misma por la que la persona es persona; y en su virtud, está esencial e íntegramente penetrada de respectividad –apertura o trascendencia a los otros seres subsistentes del orden de participación en el ser.

La subsistencia radica, pues, en la pertenencia a ese orden ontológico de participación, fundado en el respeto creatural a Dios.

Podríamos decir, pues, de la persona, que es un "siendo abierto": ni exclusivamente *apertura* racional –sin dimensiones entitativas– pues tendríamos la nada que no podría relacionarse con nada, como pretenden algunas direcciones existencialistas; ni *clausura* –ser absoluto e incommunicable– que, "además", se relaciona accidentalmente con los otros hombres; –siquiera sea esta relacionalidad constitutiva del perfeccionamiento humano, como los hechos demuestran (tomismo de la escuela de Cayetano y Suarismo). La metafísica tomista de la participación en el "acto de ser" señala la auténtica vía media superadora de las deficiencias de ambas posiciones.

Una apertura a la sabiduría revelada del Misterio de Dios Uno y Trino nos permitiría profundizar con una nueva claridad en el último por qué de esta dimensión relacional y comunitaria de la persona. La realidad divina tal como nos la muestra la Revelación, es comunidad de tres Personas en una sola Naturaleza. La diferencia de Personas va unida en Dios a la absoluta unidad de la Esencia común. La explicación teológica ha entendido el constitutivo de cada una de ellas como "Relatio subsistens". El ser personal no dice en Dios, pues, nada "absoluto": no significa "estar desligado o encerrado en sí mismo", sino que consiste en apertura, comunión, es "esse ad" (relación); y son solamente las distintas clases y direcciones del "esse ad", (Generación activa (Padre), Generación pasiva (Hijo), Espiración pasiva del amor del Padre y del Hijo (Espíritu Santo)), las que distinguen en Dios tres Personas.

Si el hombre –"imago Dei", según la tradición cristiana– es imagen fiel del Ser Divino, debe poderse definir también como un ser hacia. No basta con decir que el ser personal del hombre procede de la relación del Amor Difusivo del Dios Creador, sino que él es íntimamente respectivo a los demás. La comunidad es el orden de participación en el ser, es una revelación especial de la

gloria de Dios ("Circumincessio" trinitaria del Amor circuncesante de Dios).

En el plano de la actividad inmanente no puede menos de reflejarse esta constitutiva relacionalidad de la persona. La conciencia de sí, reflejo de la unidad –y autonomía– del ser personal, sólo se sostiene sobre la base de la afirmación de todo el orden del ser: el yo que subsiste sólo tiene consistencia porque "es" se encuentra implantado en el orden de participación en el "esse". No es, pues, posible que, en la conciencia de sí, la afirmación de ser se reduzca a la del yo: el valor trascendental del ser debe encontrarse en seres que existen y pueden existir fuera del yo, puesto que toda participación implica multiplicidad. (Como afirma Millán-Puelles, la "autoconciencia" sólo es posible en la "heteroconciencia", en el ámbito creatural del ser participado. Sólo Aquél que es "autotrasparencia en acto" es pura autoconciencia. El Espíritu Absoluto del monismo idealista hegeliano debe reservarse a la trascendencia de la Sabiduría creadora, rechazando toda mediación dialéctica en la finitud). Por tanto, para conocerse de manera adecuada, el ser personal ha de captar su individualidad situándola –limitándola– entre todas las demás, constituidas, como la suya, por una participación en la misma perfección de ser. No podrá adquirir una conciencia profunda de su yo, sin captar de manera paralela las riquezas insondables del orden total del ser en su raíz divina, (y viceversa)²². Avanzar en la conciencia del yo está fuertemente ligado al trato con los demás hombres: el conocimiento es "fieri quodammodo omnia" de una manera intencional y progresiva²³.

²² Max Scheler muestra brillantemente cómo la conciencia del mundo, la conciencia de sí y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural en *El puesto del hombre en el cosmos*, Madrid, 1929, 142 ss. A Millán-Puelles ha estudiado con admirable penetración y finura las tres formas de autoconciencia de la subjetividad humana: objetiva, consecutaria o concomitante a todo acto de conciencia; cuasiobjetiva; y objetiva o reflexividad originaria (la que es vivida con particular intensidad en experiencias compulsivas o afectantes) y reflexión propiamente dicha. Las tres suponen una trascendencia intencional al objeto directamente aprehendido como "otro" (o heteroconciencia). Así se refleja en el plano psicoético su condición ontológica de realidad "fáctica" o impuesta y "reiforme" (espíritu en la materia) ignoradas ambas por el monismo idealista hegeliano, que concibe la subjetividad como pura autoconciencia del Espíritu absoluto en despliegue dialéctico: ES.

²³ L. de Raeymaeker, 308.

Y si al conocimiento sigue necesariamente la tendencia, la voluntad y el amor, toda voluntad deliberada ("voluntas ut ratio") de poseer, amar y gozar de la perfección del yo, debe descansar en una tendencia, una voluntad y un amor correlativos que abarquen la totalidad ("voluntas ut natura"). El amor del yo implica el amor del todo, pues sólo en el todo es posible el despliegue ontológico del propio ser²⁴.

Por eso la voluntad, si persigue tal o cual objeto particular, canaliza en definitiva –de manera libre y contingente– su necesaria tendencia al Bien total. Su constitutiva tensión al todo –a Dios y al orden de los seres (al ser trascendental)– se canaliza mediante todo un entramado de relaciones que va tejiendo libremente de manera adventicia y contingente con su actividad inmanente, servida por todo un continuo proceso de acciones transeúntes ejercidas por sus fuerzas orgánicas y materiales.

5. Nuestra verdadera personalidad consiste en la calidad de nuestras relaciones, que señala el valor y la dignidad moral que cada persona conquista, en una tarea ética de autorrealización en libertad.

Consecuencia de lo dicho es que el reconocimiento del estatuto ontológico relacional de la persona se expresa en el amor, que no es otra cosa –en su sentido más radical– que "la expresión tendencial de una connaturalidad ontológica conocida" –en frase feliz de A. Millán-Puelles–. Se puede decir que el "libre consentimiento al ser propio", según sus relaciones constituyentes: a Dios Creador, y derivadamente a sus orígenes intramundanos (a sus padres, nación, civilización, etc.) se expresa en el amor, como exigencia ética cuyo libre cumplimiento contribuye al logro de la vocación personal. No hacer honor al orden relacional en que nos sitúa el respecto creatural a Dios Creador –expresión en el orden ejecutivo de la Sabiduría creadora y providente– sería un comportamiento "desnaturalizado". La libertad creada no puede autorrealizarse sino en la naturaleza que le es dada a título de instrumento para el logro de la vocación personal en el conjunto del universo;

²⁴ De Bono, 21,1 y 2. S. Th., II-III, 64, 5.

consintiendo, amando y sirviendo a los vínculos de existencia –filiación– y a los libremente contraidos de forma espontánea. Reconocerlos equivale a "ser más"; rehusarlos es aislarse y quedarse en el "ser menos". Aquí es donde emerge la dimensión creadora de la libertad, que se manifiesta en el establecimiento de nuevas relaciones, por voluntad del hombre, de amor conyugal, de procreación y de amistad. Todos hemos nacido de la relaciones de nuestros padres, vivimos en relación con nuestros contemporáneos, y proyectamos un porvenir venturoso para nuestros descendientes y sucesores.

Nuestra verdadera personalidad consiste en la calidad de nuestras relaciones, que configuran nuestra situación y nuestra vocación, nuestra suerte y nuestro valor. Por eso nuestro bien mayor y nuestro consiguiente deber primero, no consiste en potenciar al máximo la búsqueda y conquista de la propia perfección corporal y espiritual –ser y tener en sí, por sí y para sí– de la propia sustancia individual, sino en reconocer, conservar, honrar y multiplicar libre y creadoramente lo más y mejor posible nuestro "ser con" nuestros semejantes, más allá de todo solipsismo egocéntrico, buscando las raíces y extendiendo creadoramente sus ramificaciones en simbiosis con la tierra de los antepasados, con el suelo de los vivos y con el cielo de la eternidad, según los tres grandes órdenes de relaciones con los otros.

En primer lugar las *relaciones de filiación* –de "ser por"–: nuestro ser es fruto de las generaciones precedentes. No toma conciencia de sí mismo, una vez puesto en el ser, sino, sintiéndose ligado a las personas y al mundo por los que todo le ha venido, comenzando por la existencia. Son relaciones fácticas, impuestas. Aceptarlas libremente con amor es responder a un llamamiento, mantenerse en el sentido de la verdadera filiación –participada de la divina– hacia la perfecta autorrealización. Quien las rechaza, se rechaza y se odia a sí mismo y al Creador.

En segundo lugar las relaciones de conjunción –de "ser con"–: conyugales y convivenciales, en virtud de su ilimitada capacidad de libre conocimiento y amor por lo que se relaciona con personas y cosas, comenzando por la libre determinación de la natural y mutua ordenación de los sexos. La historia humana –y salvífica– pasa por esa inefable experiencia de la comunión esponsal acompañada de sensaciones y sentimientos que la Palabra ha pue-

to como el símbolo más expresivo de la eterna beatitud y que la naturaleza sugiere como existencialmente indisoluble, fiel y abierta a una fecundidad que asegure la pervivencia del hombre y la sociedad en la historia.

El tercer orden de relaciones es el cuasi-creador: de "ser para". El hombre es procreador y capaz de construir libremente el mundo y su historia, de orientar su destino, de elegir ser "con y para" el Creador, o sin y contra Él. Son *las relaciones de producción y procreación* por las que el Creador le invita a que se asocie a su creatividad como su libre cooperador con la triste capacidad destructora de entorpecer el plan originario y el gran gozo de contribuir a su realización o encauzamiento.

El entrecruzarse de estos tres órdenes de relaciones dan la medida del valor –constituyente– de cada persona; del logro o del malogro de su vocación personal originaria, de la dignidad (de hijo de Dios) a que está llamado. El hombre busca su realización en y a través de sus relaciones de filiación (–ser por–), de conyugalidad y convivencialidad (–ser con–), y de procreación y producción (–ser para–). Ellas configuran su "nombre nuevo". Si no se malogran por desatención culpable a la propia vocación personal, en y a través de ellas, encuentra su propia felicidad. En la relación: jamás en el aislamiento infecundo y destructor a que conduce una interpretación del hombre en clave de substancialismo "solipsista"²⁵.

He aquí explicado en sus raíces metafísicas y en sus implicaciones psico-éticas, el por qué de la constitutiva apertura o trascendencia relacional de la persona que nos descubre la fenomenolo-

²⁵ "L'homme" n'est totalement soi qu'à la condition de ne pas rester en soi. On ne s'accomplit qu'en se dépassant; l'on ne se dépasse qu'en se rapportant... l'union mutuelle des êtres dans l'action est la condition et l'expression de leur accord avec l'Être". "L'immanence affecte, chez le vivant, cela même qui, par nature, est tout orienté vers le dehors: la generation": J. de Finance, 243. El sistema correlacionista de Amor Rubial (cuya tesis nuclear se formula así: "el Universo no es más que un sistema de seres en relación, como cada ser sensible no es sino un sistema de elementos primarios relativos": Carlos Baliñas, *El pensamiento de A. Rubial*, Madrid, 1968) y la antropología de la X. Zubiri (Nota 1), se orientan a esta dirección. Pero es quizás Georges de Nantes, el que más ha profundizado en esta línea de la metafísica y antropología relacionales. Su brillante curso del año 1982 dictado en la "Mutualité" de París, titulado "Metafísica total" –registrado en video–, será publicado próximamente. A él debo algunas sugerencias de este apartado.

gía de la situación humana. Ella es la verdadera razón formal de su perfección inmanente, del valor de la personalidad que cada uno conquista en una tarea ética de autorrealización en libertad por la libre aceptación del propio ser a trascenderse.

Podemos concluir, pues, que la "apertura" o trascendencia relacional de la persona humana, es la razón formal de la "clausura" o subsistencia de su perfección inmanente. ¿Como no ver en ello algo así como un reverbero o pálido reflejo de las Relaciones subsistentes en la Comunión de Vida trinitaria de su Creador, del cual es imagen?

"En la Cumbre" –decía el Pseudo-Dionisio– el Uno se identifica con el Tres²⁶. No es cierto, como quería Plotino, que el Principio originario sea el Uno. La unidad es tan originaria como la multiplicidad (si se toma en sentido trascendental); y la sustancia, tanto como la relación²⁷. Esta afirmación capital expresa, justamente, "el misterio del ser", según la libre automanifestación que de él hace en la historia "El que es". Ella es la respuesta trascendente y gratuita a la pregunta radical que plantea a la mente humana la "óptica apertura" (potencia obediencial), al misterio ontológico propia de la persona, que siendo "medio cosa" y "medio logos" es capaz, por su dimensión espiritual, de "vivir la infinitud del ser", según la afortunada expresión de Millán-Puelles.

Joaquín Ferrer Arellano.
Reyes Magos 11, 2º D
28007 Madrid España

²⁶ J. Danielou, *Dios y nosotros*, Madrid, 1965, 108.

²⁷ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, 1971, 147 ss