

EDUARDO ORTIZ - JOSÉ I. PRATS - GRACIA AROLAS,
La persona completa. Aproximación desde la
antropología, la psicología y la biología,
EDICEP (Valencia 2004), pp. 17-63.

Capítulo 1

UN EJERCICIO DE ANTROPOLOGÍA ADECUADA

«De vez en cuando necesitamos filosofía explícita que nos devuelva a las verdades del corazón» (Martha C. Nussbaum, *Love's Knowledge*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1990, 283).

Antes y más profundamente que animales racionales o individuos que desean, los seres humanos buscamos ser amados y amar. Por eso, el amor es la clave de inteligibilidad antropológica por excelencia. El amor es lo que descubre quiénes y qué somos los seres humanos. Más que un argumento, el amor es la luz que manifiesta a la persona como ningún otro recurso lo hace: quien ama a otro, lo comprende en su irrepetibilidad o singularidad única³.

Aunque esta tesis no es absolutamente original, hoy no goza sin embargo del amplio consenso que a nuestro entender merece. Así lo muestran dos hechos: por un lado, el inacabado pluralismo de imágenes del hombre que intentan explicarnos a nosotros mismos y, por otro, el que buena parte del pensamien-

3. Por eso, «el amor, en su sentido relevante, no es ciego: percibe su objeto como dotado de un aura y una importancia especial» (M.C. Nussbaum, *Justicia Poética*, Barcelona, Andrés Bello, 1997, 94). El teólogo y filósofo medieval Duns Scoto llamó *estidat* (*haecceitas*) a la peculiaridad de cada ente o individuo (personal o no) que lo singulariza frente a cualquier otro.

A la relación entre amor y la singularidad (*haecceitas*) de cada persona ha atendido también, contemporáneamente, J.-L. Marion, «La Intencionalidad del Amor», en su obra, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, Caparrós, 1993, 87-116.

to contemporáneo suele considerar que el resorte último de nuestras acciones es o bien el deseo o bien la creencia o bien alguna combinación de ambos. Sin pasar por alto la complejidad del asunto, el recurso al amor en la explicación del ser humano abre una vía de solución al problema que plantea la existencia de una pluralidad de concepciones sobre nosotros mismos y a las distintas explicaciones de la conducta humana —irreconciliables éstas últimas por subrayar más los elementos conativos (deseos) que los cognitivos (creencias) o viceversa.

A primera vista, el amor es la relación interpersonal más valorada. Claro que si hay un término para entender el cual no bastan las declaraciones de principios, éste es precisamente el amor. Basta pensar por un momento en las dificultades que plantea pasar *del amor al amar*: la valoración espontáneamente positiva del amor está muy extendida, pero para amar hace falta algo más que espontaneidad. De otra manera: si, según nuestra hipótesis, el amor es algo tan buscado y tan valorado por parte de los seres humanos, si es lo que unos esperamos de otros, si su consecución coincide con nuestra plenitud, ¿cómo el amar parece tan esquivo, tan difícil?

Intentar responder a esta pregunta supone volver a pensar no sólo el amor, sino también quiénes son las personas, qué es su naturaleza. Ésta es la pretensión de nuestro primer capítulo.

1. La persona humana

La *antropología filosófica* repasa las diversas «imágenes del hombre» que han sido y son propuestas a lo largo de la historia de la humanidad. No puede ser de otra manera: pues todo ser humano vive con una u otra interpretación de sí mismo y de sus congéneres, con una antropología, las más de las veces, implícita.

Sin negar la riqueza que aporta a la antropología la existencia de una cierta diversidad de interpretaciones del ser humano, tampoco podemos pasar por alto que el pluralismo inacabado de las antropologías no parece ser una meta definitiva. De una u otra manera, los seres humanos han pretendido siempre salir de semejante situación.

No es extraño: al fin y al cabo, se trata de relatos que buscan explicarnos no cualquier cosa, sino qué y quiénes somos nosotros mismos, los seres humanos. De hecho, como ocurrió en los inicios de la especulación filosófica occidental en la Hélade del siglo V antes de Cristo, esta reflexión suele ser contenciosa, porque toda antropología inspira una ética, una política, hasta el fomento o la quiebra de una religión... en suma, una manera de vivir. Y al revés: toda manera de vivir refleja una ética, una política, una religión, y, desde luego, una antropología.

De hecho, la antropología filosófica pretende algo más que dar cuenta de una diversidad, mayor o menor, de interpretaciones de quién y qué somos los seres humanos: quiere alcanzar la *adecuada* imagen del hombre, la *antropología adecuada*⁴.

4. «La antropología adecuada... busca comprender e interpretar al hombre en lo que es esencialmente humano» (Juan Pablo II, *Hombre y mujer lo creó*, Madrid, Cristiandad, 2000, 116. En nota a pie de la misma página explica que «la antropología "adecuada" se apoya sobre la experiencia esencialmente "humana", oponiéndose al reduccionismo de tipo "naturalista", que frecuentemente corre parejo con la teoría evolucionista sobre los comienzos del hombre»).

Uno de los restauradores contemporáneos de la antropología filosófica, Max Scheler, en su célebre conferencia de 1928 sobre *El puesto del hombre en el cosmos*, distinguió entre un concepto sistemático-natural de «hombre» (rasgos morfológicos distintivos de la especie humana) y un concepto esencial de «hombre» (un conjunto de cosas que se contraponen del modo más estricto al concepto de animal en general...). La cuestión es «si este segundo concepto, que confiere al hombre como tal un *puesto singular* incomparable con el que pueda ocupar cualquier otra especie viva, tiene alguna legitimidad» (Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, Barcelona, Alba, 2000, 35).

Y así, la primera pregunta que una antropología filosófica tiene que responder es la de ¿quiénes somos?: la respuesta es que los seres humanos somos *personas*. Y, para empezar, hemos de consignar que el de «persona» es un concepto básico, primitivo, en nuestra manera ordinaria de pensar y de hablar, de vivir:

«lo que hemos de reconocer, a fin de comenzar a libramos de estas dificultades, es la primitividad del concepto de persona. Lo que entiendo por el concepto de persona es el concepto de un tipo de entidad tal que, *tanto* predicados que adscriben estados de conciencia *como* predicados que adscriben características corpóreas, una situación física, etc., le son igualmente aplicables a un solo individuo de este tipo único»⁵.

Aunque a las personas pueden atribuirse algo más que estados de conciencia o características físicas, lo importante del texto es que subraya, con acierto, que «persona» es un concepto primitivo, básico, cuyo correlato es una entidad *unitaria*. La plausibilidad de esta tesis depende de su acuerdo con nuestras convicciones pre-teoréticas más arraigadas, es decir, con nuestro sentido común.

En efecto, en condiciones normales, nos vivimos a nosotros mismos y a los demás seres humanos como entidades unitarias o únicas, a pesar de los diversos órdenes de actividades de que nos consideramos capaces.

Pero, calificar de «primitivo» o básico al concepto de «persona», no es una *convención*. Si lo fuera, habríamos de preguntar ¿por qué habríamos de adoptar esta convención y no otra? La sombra de la arbitrariedad habría de ser conjurada.

5. P.F. Strawson, *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid, Taurus, 1989, 104

Más bien, la declaración de primitividad a favor de la categoría de «persona» es fruto de un *reconocimiento*⁶. Y, en el nivel formal en que nos estamos moviendo, su justificación es ésta: hacemos justicia a las peculiaridades de nuestro esquema conceptual si afirmamos la primitividad *lógica* del concepto de persona⁷.

La aludida primitividad es una noción relativa a un conjunto de recursos conceptuales manejados en nuestro pensamiento y en nuestro lenguaje. Así, por ejemplo, recursos conceptuales como «alma» y «cuerpo» son dependientes o derivativos respecto de «persona», y ésta es primitiva con respecto a aquéllos. Dicho de otra manera: no se puede acceder al concepto de persona a partir de una combinación cualquiera de conceptos como experiencia, causalidad, alma y cuerpo material, por ejemplo. Y ello porque cualquier combinación similar presupone ya el concepto de persona. Este concepto goza por tanto del estatuto de una *presuposición*: «no se sabría ir más allá de él, sin presuponerlo en el argumento que pretendiera derivarlo de otra cosa»⁸. Es pues condición necesaria de las descripciones que de ella encontramos en la conversación ordinaria y en las ciencias humanas.

6. *Ibid.*, 106. Un estudio de la reflexión strawsoniana sobre la persona, así como una evaluación de la producción analítica contemporánea sobre la identidad personal, en E. Ortiz, *La teoría de la persona en la obra de Peter F. Strawson*, Universidad de Valencia, Facultad de Filosofía, 1998.

7. A este nivel, el reconocimiento de la primitividad del concepto de «persona» es un *recuerdo* útil de *qué* es lo que saben, para los que ya saben *qué* es una persona. La cláusula .. «para los que ya saben *qué* es una persona»... equivale a... «para los que son capaces de discriminar o identificar personas con éxito», «para los que usan con destreza el concepto de persona» —como ha puesto de manifiesto, entre otros, D. Wiggins, «The Person as Object of Science, as Subject of Experience and as Locus of Value», en A. Peacocke & G. Gillett (eds.), *Persons and Personality. A Contemporary Inquiry*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.

8. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, 43-44.

En suma, declarar que las personas son categorías primitivas –y entidades unitarias– nos recuerda que el de «persona» es uno de los conceptos que configuran el *núcleo de nuestro esquema conceptual*. Tales conceptos son generales, irreducibles y no-contingentes. O sea, que nos son indispensables.

Advertir que los conceptos que forman parte del núcleo de nuestro esquema conceptual tienen esas características, no hace ocioso, ni mucho menos, reflexionar sobre ellos. De hecho, primitividad no es lo mismo que simplicidad. En efecto, al igual que en el caso del amor, no por ser indispensables están estos conceptos –y entre ellos, el de persona– menos necesitados de explicación o elucidación. Pues bien, éstas son, creo, las características que una adecuada explicación del ser persona ha de incluir: irrepetibilidad, dignidad, libre albedrío e interpersonalidad.

1.1. La irrepetibilidad

El primer rasgo que ha de resaltar su adecuada elucidación es el estatuto irrepetible, singular, de cada persona. No es ocioso advertir que cada persona tiene un nombre propio. Descubre éste la identidad personal sincrónica. El de persona es precisamente un «nombre propio general»⁹. Esta primera característica de la persona es la subrayada por la primera parte de la conocida caracterización que a finales del siglo V diera Boecio de la persona: *sustancia individual de naturaleza racional*¹⁰.

9. «La palabra “persona” designa al hombre en tanto que titular de un nombre propio... “Persona” no es pues un concepto de clase, sino un “nombre propio general”» (R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Pamplona, Eunsa, 2000, 50).

10. Boecio, *De duabus naturis et una persona Christi*, c. 3, PL, 64, col. 1345.

Con esta célebre definición, no salimos de los límites del acercamiento lógico a la realidad personal. Concuerta con los cánones aristotélicos de la «definición esencial» por género próximo (*sustancia individual*) y diferencia específica (*naturaleza racional*). Respecto a ella vale la pena traer a la memoria lo que Tomás de Aquino –quien la recogió– advirtiera: «este tipo de expresiones no hay que propagarlas, sino explicarlas»¹¹.

Teniendo esto en cuenta, en la identificación que hace Boecio de la persona con una «sustancia individual» podemos escuchar un eco del carácter único (irrepetible) de cada una de aquéllas. A la propiedad de unicidad o irrepetibilidad de que disfruta cada persona es a lo que la tradición filosófica llamaba *incomunicabilidad*¹². Este término no ha de ser entendido en su acepción psicológica o existencial, sino metafísica. Se trata de «un término negativo para un rasgo positivo: ser el último principio de atribución y disfrutar de autoposesión ontológica –el fundamento de lo que llamamos la responsabilidad personal–»¹³.

11. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 39, a. 5, ad 1. El contexto original al que se refieren las palabras citadas es el de la aplicación sin matices de los términos «esencia» y «sabiduría» tanto al Padre como al Hijo.

Respecto a la definición boeciana de persona, el contexto en el que ocurre es cristológico. Sin embargo, en sus escritos trinitarios recurre a la categoría de relación para caracterizar las personas divinas. «Boecio es un metafísico que la lógica ha invadido... sin anonadar... (Pero) en el momento en el que sólo cuenta lo esencial... ha entrevistado toda una filosofía de la personal» (M. Nédoncelle, «Les variations de Boèce sur la personne», en *Idem Intersubjectivité et Ontologie*, Louvain-Paris, Beatrice-Nauwelaerts, 1974, 271; el comentario de la última frase apunta a la filosofía boeciana de la persona contenida en su célebre obra, *La consolación de la filosofía*).

12. J.F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, Washington, The Catholic University of America Press, 1996, 41-81.

13. Mary T. Clark, «An Inquiry into Personhood», *Review of Metaphysics* 46 (1992), 16. Cfr. L. Zagzebski, «The Uniqueness of Persons», *Journal of Religious Ethics* 29 (2001), 401-423.

Es decir, la persona es un sujeto al que podemos atribuir predicados o características muy diversas. Pero además, dispone de una consistencia o densidad mayor que la de cualquier individuo de cualquiera otra especie viva: esto se halla a la base de la responsabilidad que imputamos a las personas, pero también de la posibilidad de amar a una persona más allá de sus cualidades ¹⁴.

Por cierto que, es el amor quien nos descubre precisamente el carácter insustituible (irrepetible) de las personas que amamos, deshaciendo así su identificación con un conjunto de cualidades: al fin y al cabo, dada una cualidad (belleza, inteligencia, simpatía...), siempre habrá más de una persona que la instancie o ejemplifique.

Si repasamos la tradición filosófica, encontraremos dos sentidos en los que ha sido usado este rasgo del ser-persona:

a) hay, en primer lugar, una acepción *existencial* de la irrepetibilidad o incomunicabilidad de la persona: es la que sirve de base a su caracterización como *existencia incomunicable de naturaleza intelectual* ¹⁵;

b) puede hablarse, por otro lado, de una irrepetibilidad o incomunicabilidad *esencial* propia de cada persona humana: Sócrates y Platón, por ejemplo, participan de la idea general de humanidad, pero cada uno la posee de una *determinada*

manera. Bien podemos afirmar que cada persona es una versión única de la especie humana.

Es bien patente que las dos acepciones referidas están íntimamente relacionadas. Se refieren ambas a la singularidad irrepetible de cada persona.

1.2. La dignidad de las personas.

La naturaleza humana

El de «persona» es un término descriptivo: al usarlo, identificamos a los individuos que pertenecen a la especie humana. Pero es asimismo un término *evaluativo*. Se trata de una especie de título nobiliario. La persona tiene dignidad, es decir, derechos y deberes. Lo sabemos de manera intuitiva, pre-teorética: la *importancia* que atribuimos a las personas es cualitativamente superior a la que otorgamos a cualquier otra realidad. En condiciones normales, así lo refleja nuestra conducta.

La nobleza, o mejor, la *dignidad* que es propia de cada persona humana se debe al hecho de *subsistir en una naturaleza peculiar*, la naturaleza humana. «Como quiera que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado persona» ¹⁶.

16. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 29, a. 3, ad 2; «persona significa lo que en toda naturaleza es perfectísimo, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional» (*o.c.*, I, q. 29, a. 3). Así recoge la caracterización boeciana de la persona.

Desde otros presupuestos filosóficos, Kant lo ha expresado así: «en el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*... la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad». De ahí la segunda formulación del imperativo categórico: «*obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963², 92-93, 84).

14. «Un buen test para ver si uno capta realmente el valor de la persona consiste en pedir que lo ponga en relación con cualidades especiales, talentos, dones geniales y otras excelencias que algunas personas tienen, pero muchas otras no. Si no entiende que el valor de la persona ensombrece completamente estas excelencias y, en cierto sentido, las relativiza, no ha captado en realidad tal valor. Si no capta qué gran dignidad tienen las personas por su ser-personas y que una diferencia de valor relativamente pequeña deriva del hecho de que una persona posee un talento del que otra carece, no ha captado en realidad la dignidad de la persona» (J.F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, *o.c.*, 68).

15. Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, IV, 23.

Nos topamos ahora con la segunda pregunta que, a nuestro entender, una antropología filosófica ha de afrontar: *¿qué somos las personas?, ¿de qué estamos hechos?* La respuesta es que somos entes o individuos dotados de una *naturaleza humana*. La naturaleza humana es una unidad compleja, una unidad de cuerpo y alma. Más precisamente, podemos hablar de tres dimensiones o dinamismos en la naturaleza humana: espirituales, psíquicos, físicos.

Es a partir de una descripción no reduccionista de nuestra conducta, de nuestras acciones¹⁷, como descubrimos que somos capaces de llevar a cabo operaciones de orden diverso. En concreto, operaciones a esas tres distintas dimensiones o niveles: del nivel físico son ejemplos actividades como comer o beber; del nivel espiritual, operaciones como entender una página de una novela o querer a una persona; bisagra entre los dos niveles anteriores es el nivel psíquico, el cual explica que podamos experimentar emociones como el miedo o la vergüenza, por ejemplo.

Que la persona como individuo dotado de naturaleza humana es una unidad *compleja*, es evidente desde un punto de vista *fenomenológico* (es decir, cuando describimos nuestra experiencia): la diversidad esencial de los dinamismos físicos, psíquicos y espirituales permite que a veces –quizá muchas veces– haya una división interna en las personas. Así decimos que no sabemos qué hacer en un momento determinado, qué curso de acción elegir. Esta experiencia suele venir acompañada de sentimientos encontrados.

17. De ahí que el estudio de *la acción* es una vía privilegiada de acceso al estudio de la naturaleza propia de las personas. Cfr. M. Blondel, *La acción* (1893). *Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid, 1996; E. Ortiz, «Le azioni, epifania della persona», en L. Melina & J.J. Pérez-Soba, *Il bene e la persona nell'agire*, Roma, Lateran University Press, 2002, 97-109.

1.2.1. *La vulnerabilidad de la naturaleza humana*

Sin negar que la dignidad de las personas deriva de su subsistencia en una naturaleza especialmente compleja –la humana–, hemos de señalar a renglón seguido que esa misma naturaleza humana es vulnerable¹⁸: el hombre es un *animal herido* (Nietzsche), *fallible* (Ricoeur), hasta el punto de que podemos atrevernos a elaborar un elenco de defectos inherentes a la naturaleza humana (tal y como los experimentamos en nosotros, tal y como los experimentamos en los demás, y tal y como se describen en los relatos literarios, musicales, poéticos e históricos de la humanidad)¹⁹:

1. El primero es la *muerte*: separa a una persona de su cuerpo, de los demás y deja un reguero de lágrimas. Si

18. Cfr. A. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001, quien propone incluir en la reflexión antropológica y ética el tema de la constitutiva dependencia y vulnerabilidad de los seres humanos.

El trasunto teológico del tema es lo que la teología cristiana llama «pecado original»: «se trata más bien de aprovechar el desafío (en el doble sentido de escándalo y de confrontación) que ofrece el dogma del pecado original al pensamiento y de hacerle fructificar en orden a una profunda comprensión filosófica del hombre y de la historia» (P. Henrici, «Los filósofos y el pecado original», *Communio*, 13, [1991], 507).

Un lúcido análisis de la condición humana *caída*, se encuentra en la obra de C.S. Lewis, quien sostiene, por ejemplo, que como la autoridad del hombre «sobre el organismo era delegada, la perdió cuando él mismo dejó de ser delegado de Dios... Con la caída, el hombre perdió, en última instancia, su específica naturaleza original: "polvo eres y al polvo volverás"... De señor de la naturaleza, el espíritu humano se convirtió en simple huésped –y a veces incluso prisionero– en su propia casa. Aun que mantenía la posibilidad de volver a Dios, sólo podía hacerlo con un doloroso esfuerzo, pues su tendencia natural lo inclinaba hacia sí mismo... el hombre, considerado en sentido específico, dañó su propia naturaleza; por consiguiente, el bien proporcionado al ser humano en su actual situación debe ser ante todo enmendador o corrector» (*El problema del dolor*, Madrid, Rialp, 1997, 85-87, 91-92).

19. J. DuBois, «Are Human Beings Innately Defective?», en J. DuBois (ed), *The nature and tasks of a personalist psychology*, Lanham, University Press of America, 1995, 3-22.

- hay vida de ultratumba, la muerte es un mal por esas razones; si no la hay, también porque frustra la dirección del hombre hacia lo eterno.
2. La *ignorancia peligrosa* o patética respecto a asuntos importantes: por lo que respecta, entre otras cosas, a la persona con que compartimos nuestra vida o a cómo curar cosas que nos hacen daño.
 3. El *error y la tendencia al autoengaño*.
 4. La influencia en nuestra conducta de nuestras *tendencias*: nos empujan a hacer cosas que consideramos inmorales o insanas (irresponsabilidad en la comida, en la bebida o en la sexualidad, en nuestras relaciones con los demás...).
 5. Nuestra *libertad de elección está limitada* por lo que toca a factores importantes que nos determinan: no elegimos nuestra dotación genética, quién nos ayuda a crecer, el medio cultural en que nos desarrollamos.
 6. *Abusamos de nuestro libre albedrío*: si la clave está no en la libertad *de*, sino en la libertad *para*, es cierto que este poder de ocasionar nuevos estados de hecho y determinar nuestro ser, solemos usarlo con mayor o menor frecuencia para provocar situaciones negativas o para actualizar disvalores.
 7. *Respuestas emocionales inapropiadas*: nuestras emociones y sentimientos no se corresponden a veces con el valor de la situación en que vivimos.
 8. Mientras que los *vicios* se desarrollan fácilmente, las *virtudes* se adquieren y preservan con gran esfuerzo.
 9. La *vulnerabilidad a la enfermedad, el sufrimiento y el dolor*.
 10. La *fragilidad* sorprendente de las perfecciones humanas.

Ahora bien, dada la *vulnerabilidad* de la naturaleza humana y la *pluralidad* de niveles u órdenes (espirituales, psíquicos, físicos) que la configuran, ¿en qué lugar queda entonces el estatuto unitario de este individuo complejo que es la persona, individuo dotado de una naturaleza humana?, ¿no queda comprometida su unidad, en medio de la pluralidad de niveles que la constituyen?

Nuestra experiencia habitual es que cada uno de nosotros somos una unidad compleja, pero una unidad. Por otro lado, es cierto que *esta unidad compleja que somos, ha de ser lograda a su vez*. Por paradójico que parezca, *hemos de conseguir ser lo que ya somos*.

Y la unificación de los dinamismos físicos, psicológicos y espirituales que constituyen nuestra humana naturaleza se logra precisamente mediante la *integración*²⁰. Integrar algo supone que en ese algo hay una pluralidad de partes relacionadas entre sí según una relación de subordinación fundada en un orden jerárquico. Ello supone que de entre los dinamismos antes citados unos son inferiores y otros superiores: una antropología adecuada reconoce la *primacía* de los dinamismos espirituales sobre los dinamismos físicos y psíquicos.

Esta primacía ontológica ha de ser alcanzada a su vez en la *praxis* humana, es decir, a través de nuestras acciones: si, como antes recordamos, primitivo o básico es el concepto de persona, bien podemos añadir ahora que las personas son también de manera primitiva o básica *agentes y pacientes* implicados en relaciones mutuas y con el mundo.

20. El análisis de la integración, aplicado al amor, en K. Wojtyła, *Amor y Responsabilidad*, Razón y Fe, Madrid 8, 1978, 123, 127: «la afición necesita la integración lo mismo que el deseo sensual. (...) La palabra latina "integer" significa "entero". La integración es, por tanto, totalización, tendencia a la unidad y la plenitud».

En cualquier caso, sólo cuando los dinamismos físicos y psicológicos se encuentran no eliminados o aniquilados pero sí *habitualmente* subordinados a los espirituales podemos hablar de una cumplida integración: es decir, de *autogobierno* y *auto-posesión* de su naturaleza por parte de la persona. Esa labor de subordinación²¹ habitual de unos dinamismos a otros es obra de esos *hábitos operativos buenos* que son las *virtudes*²².

Nos hemos acercado así a la tercera característica de las personas: el libre albedrío de las personas, su capacidad de *autodeterminación*²³.

21. No es sólo que «las virtudes son, en algún sentido general, beneficiosas... A nadie puede irle bien si le falta valentía, y no tiene alguna medida de templanza y sabiduría, mientras que las comunidades en las que no hay justicia y caridad suelen ser lugares infelices»; es que además «las virtudes... son correctivas; cada una se halla en un punto en el que hay alguna tentación a resistir o un déficit en la motivación de hacerse bueno» (P. Foot, «Virtues and Vices», en *Idem Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2002 (reimp.), 2-3, 8).

22. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 55, a. 3; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro II. Las virtudes son «algo entre la facultad y el acto: *habitus*, una inclinación estable a llevar a cabo de manera perfecta el acto propio de la facultad, esto es, de acuerdo a la razón» (M. Rhonheimer, «Ethics of Norms and the lost Virtues», *Anthropotes*, n. 2, año IX (1993), 240). El *habitus* no es por tanto algo mecánico o compulsivo, como cuando hablamos del «hábito de fumar». «La virtud de cualquier tipo es un hábito dirigido a la buena realización de los actos propios de una facultad. un *habitus operativus bonus*» (M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral*, Madrid, Rialp, 2000, 203).

23. Esta capacidad supone la interacción entre la razón y «la voluntad en cuanto propiedad de la persona enraizada en el autogobierno y la auto-posesión» (K. Wojtyła, *Persona y Acción*, Madrid, BAC., 1982, 126). La persona se experimenta a sí misma como un sujeto en acción, un yo que tiene *auto-determinación*: gracias a ésta se ve la voluntad como un atributo de la persona (*causalidad* de la persona en la acción). La consciencia (y los sentimientos asociados) condiciona la manifestación del yo en la acción, pero ella sola no es el yo. A través de la acción consciente realizada por la persona (a través de la auto-determinación) se revela la persona en la acción y se reconoce como poseyéndose a sí misma (*auto-posesión* y *autodominio*). «en la experiencia de auto-posesión y de autodominio el hombre experimenta el hecho de ser persona y de ser sujeto» (K. Wojtyła, «La subjetividad y lo irreductible en el hombre», en *Idem El hombre y su destino*, Madrid, Palabra, 1998, 35).

1.3. El libre albedrío

Aunque cualquier individuo de cualquier especie vegetal o animal es diferente a los demás miembros de su misma especie o tipo, hay un rasgo que solamente es propio de las personas humanas. Es el siguiente: *debido al dinamismo espiritual que constituye su naturaleza*, advertimos que la persona humana no *es* su naturaleza, sino que *tiene* una naturaleza. «Los hombres no *son* simplemente su naturaleza; su naturaleza es algo que ellos tienen. Y este tener es su ser. El ser personal es el existir de individuos dotados de “naturalezas racionales”»²⁴.

Las personas no están absorbidas o engullidas por su naturaleza (como ocurre en el caso de los especímenes vegetales o animales). No son previsibles o, al menos, no absolutamente previsibles. Por eso, puede decirse que «persona sería alguien que es lo que es de otro modo a como las demás cosas y seres vivos son lo que son... el hombre no es hombre del mismo modo a como el perro es perro, es decir, como caso inmediato de su concepto específico»²⁵.

La fenomenología –en tanto que descripción de nuestra experiencia– viene una vez más en nuestra ayuda para dar

24. R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, o.c., 49. «Las personas son porque tienen una naturaleza –la naturaleza humana– como un modo de ser... Pero tampoco *son* su modo de ser, sino que se conducen respecto de él, lo aceptan y consuman o lo rechazan. Eso es lo que queremos decir cuando afirmamos que las personas no son algo, sino alguien... a los demás nos manifestamos como personas gracias a aquello por lo que nos manifestamos como personas a nosotros mismos, o sea, gracias a una “naturaleza”. La persona no es un yo más allá de una naturaleza... sino que su ser no es otra cosa que tener una naturaleza semejante y disponer de ella», *ibid.*, 85, 115.

25. R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, o.c., 28, 29.

cuenta de esta propiedad de las personas: cuando un ser humano implora el *perdón* a otro, está pidiendo que se le reconozca la posibilidad de cambiar, de ir más allá de una mirada estrecha o naturalista respecto de su naturaleza. En efecto, quien perdona, abre la vía al otro para ir un paso más allá de sí mismo, de su pasado, de lo que ha hecho. Al lado del perdón, hemos de mencionar la facultad de *prometer*²⁶. Y también el *humor*: cuando nos reímos de nosotros mismos²⁷, nos distanciamos asimismo de una mirada limitada sobre nuestra misma naturaleza. Así pues, el humor, las promesas y el perdón muestran que las personas mantenemos con nuestra naturaleza una relación diferente a la que cualquier otro individuo, vegetal o animal, tiene respecto a la suya. Las personas disponen de su naturaleza, como ningún otro ente puede. Están dotadas de *libre albedrío*. La tradición cristiana ha sostenido siempre, por ejemplo, que si el hombre es *imagen* de Dios es precisamente por «tener libre albedrío y dominio de sus actos»²⁸.

26. «La posible redención del predicamento de irreversibilidad... es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas. Las dos facultades van juntas en cuanto que una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado... y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres» (H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, 256-257).

27. «Sólo el hombre, en tanto que persona, puede *elevarse por encima de sí mismo*, como ser vivo, y a partir de un centro situado, por decirlo así, *más allá* del mundo espacio-temporal, convertirlo *todo*, incluso a sí mismo, en objeto de su conocimiento. El hombre, pues, en tanto que ser espiritual, es el ser superior al mundo y a sí mismo en tanto que ser vivo. Como tal, también es capaz de ironía y de humor, que implican siempre una elevación sobre su propia existencia» (M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, o.c., 77).

28. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, Prólogo.

Si nuestra reflexión sobre la segunda característica de las personas, terminaba en el reconocimiento de su capacidad de autoposesión y autogobierno, esta tercera característica nos sugiere el reconocimiento de su capacidad de autodistanciamiento y autotranscendencia. Ambos pares de realidades se hallan íntimamente relacionados: la autoposesión y el autogobierno permiten a las personas un autodistanciamiento y una autotranscendencia tales, que pueden llegar hasta la entrega (*donación*) de lo que ellas disponen (su humana naturaleza).

1.3.1. *Librealbedrismo, determinismo y compatibilismo*²⁹

Uno de los más fructíferos debates a que la comunidad filosófica académica contemporánea está asistiendo, a mi juicio, es el que los filósofos pertenecientes a la tradición analítica están manteniendo en torno al problema del libre albedrío (*free will problem*). Confluyen en él la metafísica, la filosofía de la acción, la filosofía moral y la antropología filosófica (*philosophy of mind*). Además, esta investigación no se desarrolla de espaldas a lo que las ciencias empíricas (la física o las neurociencias, entre otras) pueden aportar al tema. Los partidos enfrentados en el debate son tres: librealbedristas, deterministas y compatibilistas.

1.3.1.1. Un breve alegato a favor del librealbedrismo

Por lo que afecta al determinismo estricto (*hard determinism*) diré lo siguiente: si por «determinismo» hemos de en-

29. Para este párrafo dependo de mi contribución E. Ortiz, «El hogar de la libertad», Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid, 2002 (en prensa).

tender la tesis según la que, a partir del pasado y las leyes de la naturaleza vigentes, sólo hay un único futuro posible, me parece inconciliable con una de las condiciones de la acción libre: el *principio de posibilidades alternativas*, es decir, la tesis según la cual somos capaces de actuar de otro modo que como lo hicimos.

La incompatibilidad entre la versión más astringente del determinismo y el principio de posibilidades alternativas parece demostrada por el, así llamado, «argumento de la consecuencia»: «si el determinismo es verdadero, nuestros actos son las consecuencias de las leyes de la naturaleza y de sucesos en el pasado remoto. Ahora bien, no depende de nosotros lo que ocurrió antes de que naciósemos ni depende de nosotros cuáles sean las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, las consecuencias de estas cosas (incluyendo nuestros actos presentes) no dependen de nosotros»³⁰. El argumento muestra que lo que se deriva de la alianza con el determinismo es tan contraintuitivo y a la vez tan devastador, que su aceptación supondría la renuncia a nuestra, hasta hoy, reconocible manera de vivir y pensar.

Respecto a lo que suele considerarse como la otra condición de la acción libre (la *autodeterminación*), lo que deterministas y compatibilistas achacan al librealbedrista es que para explicar la conducta humana libre recurra a una metafísica oscura: concepciones *homunculares* de las facultades humanas (de la voluntad, por ejemplo...), el presentar razones y motivos como resortes de la conducta humana incompatibles con las explicaciones causales de la misma... por no hablar del lamentable compromiso con el dualismo antropo-

30. P. van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon Press, 1983, 56.

lógico que supone la frecuente apelación de algunos defensores del librealbedrismo a las almas concebidas a la manera de Descartes.

Sin embargo, hay ya en el terreno de los que defienden el librealbedrismo, algún intento prometedor de demostrar que nuestras elecciones o «acciones autoformativas»³¹ son no determinadas, recurriendo para ello a algunos de los avances de la ciencia física, que, como sabemos, no se ha quedado estancada en el mecanicismo. El intento en cuestión recurre a la mecánica cuántica, a la teoría del caos y a la visión que del cerebro ofrece la neurociencia como un sistema no lineal en el que hay retroalimentación entre sus distintos niveles.

El requisito fundamental consiste en probar que las indeterminaciones propias del nivel cuántico –y que suelen eliminarse mutuamente en el macronivel– son capaces de tener impacto al nivel de las conexiones neuronales (es decir, al nivel de los procesos fisiológicos que corresponden a los sucesos mentales). Si eso fuera así, los sucesos neurológicos correspondientes a las decisiones se revelarían como indeterminados –con lo que el indeterminismo que parece acompañar al ejercicio del libre albedrío, quedaría confirmada a nivel fisiológico.

La sugerencia de R. Kane es, que la tensión de la deliberación (experimentada especialmente en situaciones de conflicto moral o «tentación») se corresponde con una situación caótica en el cerebro, el cual es capaz de amplificar las perturbaciones a nivel cuántico –de modo que resulta indeter-

31. R. Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford & New York, Oxford University Press, 1996, 74, 124. Idem «The dual regress of free will and the role of alternate possibilities», *Philosophical Perspectives*, 14. *Action and Freedom*, (2000), 57-79.

minada la secuencia neurofisiológica correspondiente a la decisión del agente. De la literatura científica que Kane cita, se desprende que si la teoría del caos casa con la mecánica cuántica, la sensibilidad a los sucesos de nivel cuántico podría extenderse por el sistema nervioso. Todo ello confirmaría la explicación librealbedrista.

Por consiguiente, según la explicación del librealbedrista, el «esfuerzo de voluntad» en que resulta el conflicto motivacional en que a veces nos hallamos es un proceso indeterminado, como indeterminadas son la posición y el momento de un electrón, por ejemplo, antes de su medición. Es lo que ocurre en los procesos cerebrales complejos, que incluyen muchas conexiones neuronales. La mejor manera de representárselos es como si fueran procesos caóticos, es decir, procesos sensibles a cambios diminutos en las condiciones iniciales –que aumentarían los sucesos indeterminados que ocurren en el micronivel. Los agentes experimentamos estos procesos complejos como esfuerzos de nuestra voluntad por resistir una tentación, por ejemplo. Nuestras elecciones terminan resolviendo la indeterminación, pero como el proceso que conduce a la elección es indeterminado, ésta es un suceso causalmente indeterminado.

Sin embargo, indeterminación no es sinónimo de ausencia de *control* sobre nuestras elecciones. Porque superpuesta a nuestras neuronas, hay una «red-del-yo» (*self-network*), que abarca todas las conexiones neuronales. Se trata de una red que representa el sistema motivacional general del agente (los planes, las aspiraciones y los ideales en términos de los que una persona se define como agente, experimentado en el razonamiento práctico). La red, es decir, los diferentes circuitos neuronales actuarían de manera concertada, formando un patrón sincronizado de oscilaciones o

actividad ondulatoria, tal y como se describe en algunos estudios científicos³².

1.3.1.2. El desafío compatibilista

Los compatibilistas –partidarios de un «determinismo blando» (*soft determinism*) –defienden la necesidad de compatibilizar el determinismo con el librealbedrismo, a fin de salvar la imagen del mundo y del hombre que las ciencias nos suministran sin renunciar a la responsabilidad moral o el mérito y demérito que habitualmente predicamos de las acciones humanas³³.

32. A. Babloyantz & A. Destexhe, «Strange Attractors in the Human Cortex», en L. Rensing (ed.), *Temporal Disorder in Human Oscillatory Systems*, New York, Springer Verlag, 1985, 132-143; L. Glass & M. Mackey, *From Clocks to Chaos: The Rhythms of Life*, Princeton, Princeton University Press, 1988; J. Hobbs, «Chaos and Indeterminism», *Canadian Journal of Philosophy*, 21 (1991), 141-164; S. Kellert, *In the Wake of Chaos*, Chicago, University of Chicago Press, 1993; G.P. Scott, *Time, Rhythms and Chaos in the New Dialogue with Nature*, Ames, Ia., Iowa State University Press, 1991; C. Skarda & W. Freeman, «How Brains Make Chaos in Order to Make Sense of the World», *Behavioral and Brain Sciences*, 10 (1987), 161-195; H.P. Stapp, *Mind, Matter and Quantum Mechanics*, New York, Springer Verlag, 1993.

Kane cree «que los sucesos neuronales correspondientes a nuestros esfuerzos y elecciones serían cubiertos por patrones ondulatorios que unifican la red-del-yo –de modo que los patrones y los esfuerzos o elecciones están emparejados, influyéndose causalmente e interactuando mutuamente. Los esfuerzos y elecciones ocurrirían, por decirlo así, “dentro” de la red-del-yo, cuyos patrones oscilatorios distintivos serían superpuestos a aquéllos. A su vez, los patrones oscilatorios superpuestos de la red-del-yo serían causas contribuyentes a la elección, empujando a una razón de la red hacia arriba, por decirlo así, de modo que A sería elegido por las razones R, y no B por las razones R’ (o viceversa): apoyando la creencia de que esfuerzos y elecciones son algo que hacemos, algo nuestro» (R. Kane, *The Significance of Free Will*, o.c., 140).

33. El compatibilismo fue defendido por J. Locke y D. Hume. Contemporáneamente, entre otros, por D. Davidson. Cfr. J. Corbi & C. Moya (eds.), *Ensayos sobre libertad y necesidad*, Valencia, Pre-textos, 1997.

Así, por ejemplo, respecto al principio de posibilidades alternativas, el compatibilista intenta demostrar que aunque no pudiéramos actuar de otro modo que como lo hacemos, seguiríamos siendo igualmente responsables de lo que hacemos. Para ello se sirve de ejemplos como el siguiente: «Supongamos que alguien –llamémosle Black– quiere que Jones lleve a cabo cierta acción. Black está dispuesto a ir muy lejos para lograr esto, pero prefiere no intervenir abiertamente si no es necesario. Por lo tanto, espera hasta que Jones esté a punto de tomar una resolución acerca de lo que hará, y no hace nada a menos que le resulte evidente... que Jones va a decidir hacer algo *distinto* de lo que él desea que haga. Si se torna patente que Jones va a decidir hacer algo distinto, Black toma medidas efectivas para asegurarse de que Jones decida hacer y haga, lo que él quiere que haga”»³⁴.

Una respuesta librealbedrista al desafío compatibilista es la siguiente: supuesta la existencia de las ya aludidas acciones libres o autoformativas que son indeterminadas, el panorama del controlador –Black– no es tan diáfano. Porque si lo que Jones elige hacer está indeterminado hasta el momento en que ocurre, Black no puede decir antes de que Jones elija, qué elegirá hacer... y después de elegir, ya será tarde para intervenir.

El problema a que se enfrenta Black es un dilema: por un lado, si se mantiene al margen, esperando a que Jones elija, éste podría haber actuado de otro modo, pues no estaba determinado a elegir un curso de acción. Por otro lado, si el controlador interviene para asegurar que Jones elija lo que el primero quiere, debe hacerlo de antemano, sin dejar indeterminado hasta el último momento qué elección tendrá lugar.

34. H. Frankfurt, «Alternate Possibilities and Moral Responsibility», *Journal of Philosophy* 66 (1969), 835.

Claro que en tal caso, Jones no puede actuar de otro modo que como lo hizo, pues el controlador ya ha intervenido para determinar el resultado de antemano: pero si así quedan las cosas, el problema es que el responsable de lo que ocurra es ahora Black –el controlador– y no Jones. El compatibilista no ha conseguido preservar la responsabilidad sin posibilidades alternativas de actuación. O las dos cosas o ninguna.

De todas maneras, de la confrontación con el compatibilista hay que aprender, creo yo, que, en realidad, nuestra capacidad de actuar de otro modo que como lo hacemos no se ejercita en el vacío –como sostiene quien identificara, por ejemplo, la libertad con la «libertad de indiferencia». La nuestra es una libertad condicionada, originada, dada. El ejercicio efectivo del libre albedrío no ocurre al margen de los cauces que configuran nuestra naturaleza humana y el complejo entramado de nuestras relaciones interpersonales próximas y remotas.

En lo que a estas últimas se refiere, no está de más advertir que la atmósfera de inverosimilitud que acompaña a ejemplos como el esgrimido por el compatibilista, puede quedar mitigada si sustituimos a Black, no ya por un experto en las técnicas de lavado de cerebro, sino por uno de esos ideólogos contemporáneos que inciden de manera significativa en la opinión de quienes habitamos en la *aldea global*. La inmunidad a su influjo no es de recibo.

Por lo que respecta al peso específico que tienen las relaciones con las personas más cercanas en el ejercicio real de nuestro libre albedrío, diré lo siguiente: según el compatibilista, nuestras creencias y deseos bastan para encontrar una explicación causal completa de nuestras acciones. Pero si, a su vez, nos sentimos movidos a investigar en las causas remotas de esas causas próximas de nuestras acciones, con el

afán de no embarcarnos en un regreso al infinito, daríamos con nuestras experiencias vividas, es decir, con nuestra biografía hasta hoy. Y ¿quién puede narrar la historia de su vida al margen del influjo no sólo de aquéllos (normalmente) más lejanos que configuran el *ethos* de la sociedad en la que uno vive, sino sobre todo de las relaciones con los más próximos, nuestros antepasados y coetáneos, las personas que nos han criado y educado, aquellos a los que nos vinculan los lazos más cercanos? Por decirlo de manera abrupta: los otros siempre han estado y están con nosotros.

Accedemos de este modo al último rasgo de nuestra elucidación sobre el ser persona.

1.4. La interpersonalidad

No hay en realidad una única persona: sólo hay *personas*. ¿No choca esto con la primera característica tenida en cuenta en nuestra explicación de las personas, aquélla según la cual cada persona es única, irrepetible, incomunicable? Todavía más: hay quien ha señalado que al identificar a la persona con un sujeto o sustancia, la reflexión metafísica transmite una concepción cerrada, estática, individualista, de la persona.

1.4.1. La concepción dinámica de la sustancia: una digresión metafísica

Pero la tradición filosófica que ha acogido y desarrollado esa concepción de la persona como sustancia individual de naturaleza racional, estima como términos sinónimos los de sustancia y ente. Ahora bien: todo ente es un compuesto de *esencia* –materia y forma– y *acto de ser* (*actus essendi, esse*). La esencia nos permite identificar un ente, es decir, determinar *qué es* un ente, a qué clase pertenece. Responde

a la pregunta *¿qué es* este ente o individuo? Una persona, un gato, un árbol, por ejemplo. La materia es aquello *de lo que* cada individuo está hecho: tejidos y órganos, en el caso de la persona humana o el gato. La forma es la *configuración* según la cual queda organizada la materia de la que está hecho un individuo: aunque compuestos de tejidos y órganos, los seres humanos y los gatos presentan un aspecto diferente. Son individuos que pertenecen a especies diferentes. En cada caso, una forma diferente ha organizado la materia de que están hechos.

Pero es el acto de ser el responsable de que este o aquel ente concreto, individual, *sea*. La referencia al acto de ser surge a causa de lo que algunos estiman como una explicación insuficiente: la que da cuenta del surgimiento de cada ente o individuo (cada persona, cada gato, cada árbol...) apelando *exclusivamente* a sus progenitores y antepasados y, en último término, a la evolución de las especies. Sin despreciar este nivel de explicación, el acto de ser apunta directamente al querer de Dios.

El acto de ser actualiza la esencia (potencialidad), y el resultado es un ente, individuo o sustancia concreta, que «se conoce en cuanto que está en acto»³⁵. A los supuestos anteriores, la aludida tradición filosófica añade, además, que: «las mismas cosas creadas... /no carecen/ de operaciones propias, que es para lo que existen todos los seres»³⁶; «toda cosa parece existir en orden a su operación, ya que ésta es la última perfección de la cosa»³⁷.

35. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q.87, a.3, sol.

36. *Ibid.*, I, q. 105, a. 5, sol. El texto sigue así: «lo menos perfecto existe siempre por razón de lo más perfecto. Por eso, como la materia existe por razón de la forma, que es el acto primero, tiene su razón de ser en la operación, que es el acto segundo, y de este modo, la operación es el fin de las cosas».

37. *Idem Suma contra Gentes*, libro III, c. 113.

Y como toda acción que proviene de un ente o individuo es de alguna manera una auto-comunicación de ese mismo ente, se sigue que:

«es propio de la naturaleza de cada actualidad el comunicarse a sí misma en la medida de lo posible. Por consiguiente, cada agente actúa en la medida en que existe actualmente»³⁸.

Esto está muy lejos de la concepción que algunos filósofos modernos tuvieron de la sustancia, como un substrato inerte, estático y desconocido. En realidad, toda sustancia (individuo, ente) es dinámica. Quiere expresarse, desarrollarse, compartir sus perfecciones a través de actos correspondientes a su modo de ser (esencia). Tal concepción de la sustancia como *autoidentidad dinámica* que se expresa en sus actos está enraizada —recordémoslo— en el ser (*actus essendi*), que no es sino una *presencia activa*.

El corolario inmediato de esta concepción dinámica de la sustancia es que cada sustancia, en tanto que es activa, deviene el centro de una *red de relaciones* respecto a otros entes que pueblan su entorno.

La acción genera entonces relaciones de un ente con aquellos otros sobre los que actúa y también con aquellos entes que actúan sobre él³⁹.

En las personas se encuentra también esta configuración diádica (sustancialidad y relacionalidad) que caracteriza a

38. Idem *De Potentia*, q. 2, a. 1.

39. «En el universo de santo Tomás, una sustancia existente, en tanto que presencia activa, auto-comunicativa, no puede ser lo que es sin estar relacionada de alguna manera. Ser una sustancia y estar relacionada son aspectos distintos pero complementarios e inseparables de cada ente real. La estructura de cada ente es indisolublemente diádica: existe tanto *en-sí misma* como dirigida *hacia* otros», W. Norris Clarke, «To Be is to Be Substance-in-Relation», en Idem, *Explorations in Metaphysics: Being-God-Person*, Notre Dame, University of Notre-Dame Press, 1994, 108.

cada ente: «tenemos que penetrar más hondo y reconocer que la intersubjetividad afecta al sujeto mismo, que lo subjetivo en su estructura propia es ya profundamente intersubjetivo»⁴⁰. El «ser se constituye en ser simplemente por ser, pero todo ser está abierto *por sí mismo*. Esta metafísica del ser nos permite enfrentarnos con la persona histórica concreta en sus propios términos»⁴¹ y está a la base de cualquier reflexión sobre las relaciones interpersonales⁴². Por eso, «si la realidad es interrelacional, el individualismo excesivo es un suicidio psicológico»⁴³.

Así pues, la reflexión que hemos practicado sobre el carácter dinámico de la sustancia nos ayuda a no dejar de lado que la acción incluye un componente que va más allá del sujeto agente (*ad aliquid, ad aliud*). Por sus acciones, el sujeto se trasciende a sí mismo y se vincula al mundo: las sustancias o individuos —las monadas (Leibniz)— abren sus puertas y ventanas.

Ya hemos aludido antes —en el párrafo 1.2.1— al hecho de que tan primitivo o básico es para nosotros el concepto de personas como su estatuto de agentes y pacientes. En el caso de las personas, *nada es tan nuestro como nuestras acciones* (J. de Finance). La acción no sólo descubre a la persona, sino que la perfecciona. La acción es determinación última de la persona, su *acto segundo*. Como bien propio

40. G. Marcel, *El misterio del ser*, Buenos Aires, Sudamericana, 1964, 150.

41. F. Wilhelmsen, *La metafísica del amor*, Madrid, Rialp, 1964, 47.

42. «Si insistí tanto en la intersubjetividad, es justamente para poner el acento sobre la presencia de una profundidad sentida, de una comunidad profundamente arraigada en lo ontológico, sin la cual los lazos reales humanos serían ininteligibles» (G. Marcel, *El misterio del ser, o.c.*, 192).

43. M.T. Clark, «An Inquiry into Personhood», *art.cit.*, 25.

del agente, la acción consigue que la persona se logre a sí misma, llegue a ser lo que es, alcance su verdad: «se califica como absolutamente realizado aquel sujeto que alcanza el ejercicio de su operación perfecta; ésta es su perfección segunda»⁴⁴. Sin duda, *la identidad personal diacrónica es agencial*. Así como el nombre propio descubre la identidad personal sincrónica, a la identidad personal diacrónica corresponde la biografía. De ahí que una adecuada elucidación de la identidad personal haya de ser necesariamente *narrativa*⁴⁵.

Entre los filósofos contemporáneos, Paul Ricoeur, Alasdair MacIntyre⁴⁶ y Charles Taylor⁴⁷ han puesto de manifiesto que la identidad personal diacrónica no es sólo agencial, sino también *narrativa*⁴⁸: las acciones son como textos gracias a los cuales las personas/personajes se descubren a sí mismos en el marco de una serie de interpretaciones que pugnan por haber alcanzado su explicación adecuada.

Por otro lado, la narración, espejo de la existencia, nos empuja a una consideración global (holista) de las acciones, bloqueando una mirada meramente atomizada sobre las

44. Santo Tomás de Aquino, *Lect. in Epistola ad Galatas*, c. 5, lect. 6.

45. «El mapa del mundo personal tiene que responder a la estructura de sus ingredientes... ha de conservar el carácter argumental y dramático; por tanto, no puede ser "descriptivo" ... sino *narrativo*... hay que contarlo» (J. Marías, *Mapa del mundo personal*, Madrid, Alianza, 1993, 24).

46. «Todo intento de elucidar la noción de identidad personal con independencia y aislamiento de las nociones de narración, inteligibilidad y responsabilidad está destinado al fracaso... ¿en qué consiste la unidad de una vida individual? La respuesta es que es la unidad de la narración encarnada por una vida única» (A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Grijalbo, 1987, 269).

47. C. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.

48. «La persona... participa del régimen de identidad dinámica de la historia contada» (P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, o.c., 175).

mismas. Y además de descubrimos la doble condición de «agentes-pacientes» de las personas/personajes, nos permite reconocer la amplitud del *espacio práctico*, del complejo trasfondo en el que ocurren nuestras acciones. Actuamos en el seno de *prácticas* (oficios, artes, juegos... rituales religiosos), que a su vez están integradas en *planes de vida* (familia, gremio profesional, grupo de ocio, comunidad creyente...), cuya articulación configura el *proyecto global de una existencia humana*⁴⁹. Así se explica el carácter intrínsecamente dinámico del campo de la praxis.

1.4.2. La receptividad: una digresión genealógica. Hermenéutica del don. Cuerpo y alma

A la noción diádica de sustancia (y de persona) como existente *en sí misma y hacia otros* le falta algo. En toda sustancia hay una relación más primordial que la constituye: la de la *receptividad*. En efecto, «la receptividad /es/ el polo complementario de la autocomunicación»⁵⁰. Por eso, todo ente o sustancia tiene su existencia propia *a partir de otro, en sí mismo y orientado hacia otros (esse ab, esse in, esse ad)*⁵¹.

49. *Ibid*, 180-187.

50. W. Norris Clarke, *Person and Being*, Milwaukee, Marquette University Press, 1993, 20.

51. *Idem* «To Be is to Be Substance-in Relation... en *Idem Explorations in Metaphysics: Being-God-Person*, o.c., 119).

Esta triple estructura del ente ha sido reconocida por X. Zubiri también, que llama *originación* al «a partir de otro», *intimidad* al «en sí mismo» y *comunicación* al «hacia otros»: «en esta articulación entre *intimidad*, *originación* y *comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser. El ser es el ser de *sí mismo*, el ser *re-cibido* y el ser *en comun*» («El Ser Sobrenatural. Dios y la Deificación en la Teología Paulina», en X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 19818, 419).

La digresión metafísica que completa nuestra propuesta antropológica no debe soltarse de la mano de la *genealogía*. Como sabemos, nadie decide por sí mismo cuando entra en el escenario del *gran teatro del mundo*: por decirlo en el estilo de los filósofos existencialistas..., no había noticia de nosotros y, de pronto, sin que nadie nos pidiera parecer, somos arrojados a la existencia. Nuestro subsistir en nosotros mismos es algo recibido (*esse-ab*). De ahí que podamos decir que, al igual que la sustancialidad y la relacionalidad, la *receptividad* es un elemento constitutivo de la naturaleza humana. Reflexionando sobre este extremo, afirma un filósofo contemporáneo: «una creatura no es nada sino la relación de dependencia que tiene respecto a la causa propia de su ser. ¡Pero ese “nada sino” lo es todo para la creatura!»⁵²

Por expresarlo en categorías genealógicas, antes que cualquier otra cosa, cada ser humano es un *hijo*. La filiación es la *relación* que más profundamente nos configura a los seres humanos. Según estos presupuestos, resulta claro que para completar nuestra elucidación sobre lo que son las personas, hemos de practicar un camino de ida y vuelta entre las categorías de sustancia, recepción y relación.

Hemos aludido a la concepción y al nacimiento de cada nuevo ser humano. Si a lo que recibimos lo llamamos precisamente «don», si de otras personas hemos recibido hasta las potencialidades para ser lo que actualmente somos, la vida misma, es decir, *todo*, bien puede afirmarse que «dar y recibir son las condiciones radicales sin las que el hombre no podría ser»⁵³.

52. K.L. Schmitz, «Created Receptivity and the Philosophy of the Concrete», *The Thomist* 61 (1997), 359.

53. *Idem The Gift: Creation*, Milwaukee, Marquette University Press, 1982, 81.

Y si un don recibido es el origen de nuestra vida misma, tampoco parece fuera de sitio sugerir que es justamente la estructura de la donación la que descubre el *sentido* de nuestra existencia y nuestra más íntima vocación: «*la vida humana es un don recibido para ser a su vez dado*»⁵⁴. Hemos dado con el *organon*, el instrumento privilegiado de la antropología adecuada, la clave mediante la que ésta interpreta el fenómeno humano: la *hermenéutica del don*. Y «don», «donación», «entrega» son sinónimos del amor.

Según creemos, la hermenéutica del «amor-don» abre una vía fecunda para reflexionar adecuadamente en torno a la naturaleza humana y sus dinamismos (físicos, psíquicos y espirituales), es decir, en torno al *cuerpo* y al *alma*. Así, por lo que respecta al primero y lejos de cualquier sombra de dualismo –sencillamente, sin cuerpo no hay persona humana–, la hermenéutica del don interpreta por ejemplo la condición sexuada del cuerpo humano como una invitación a la donación o entrega de uno mismo al otro en el contexto adecuado para con la condición personal (el que procede de la promesa sincera de un amor definitivo).

A la base de esta lectura del cuerpo humano y su condición sexuada, se encuentra el repudio de la mirada mecanicista sobre aquél. La hermenéutica a que nos adherimos, recoge –sin limitarse a ella– la reflexión que la fenomenología contemporánea ha elaborado en torno al cuerpo humano: desde que, en sus *Ideas para una fenomenología pura* (1913), distinguiera Husserl entre organismo físico (*Körper*) y cuerpo vivido (*Leib*) o consciencia del propio cuerpo, al-

54 Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, 92. Cfr. J.L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

gunos filósofos y antropólogos no han desatendido a esa «co-presencia» del cuerpo vivida en cualquier otra percepción, a esa experiencia interior del cuerpo propio –diversa de la percepción de los otros cuerpos⁵⁵.

A partir de semejante clave interpretativa⁵⁶ que proponemos, se comprende como complementaria (y fecunda) la diferencia «varón-mujer»: se comienza de este modo a reconocer la importancia de asumirla adecuadamente para la construcción de la propia identidad personal, pero asimismo puede empezar a entenderse por qué a veces la diferencia sexual ha sido vivida como oposición y contienda.

Por otro lado, en relación al alma y sin olvidar su carácter de *forma* o estado configuracional⁵⁷ de la materia de que consta la persona humana, la hermenéutica del don advierte que la existencia del alma es un *postulado* del amor: la muerte del amado no impide que el amante lo siga amando.

55. No podemos dejar de reseñar la significativa reflexión del fenomenólogo M. Merleau-Ponty (por ejemplo, en la primera parte de su *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945), para quien el cuerpo no es ni una representación del yo ni una cosa o mero instrumento del sujeto. En la reflexión de Merleau-Ponty, el cuerpo adquiere el estatuto de lo *trascendental*.

Merece la pena, asimismo, estudiar las páginas que al tema ha dedicado Michel Henry, para quien «el cuerpo es originalmente por su ipseidad misma, por su interioridad. Y en efecto, este tipo de coherencia interna primera, este habitáculo que somos, en el que somos... seres vivos, eso es un cuerpo, nuestro cuerpo. Y quizás sea esto también lo que se llama nuestra alma» («Le concept d'âme a-t-il un sens?», *Revue Philosophique du Louvain*, 64 [1966], 27; cfr. del mismo autor, su *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001).

56. Para su trasunto teológico: «el hombre, en efecto, mediante su corporeidad, su masculinidad y feminidad, llega a ser signo visible de la economía de la Verdad y del Amor, economía que tiene la fuente en Dios mismo» (Juan Pablo II, *Hombre y mujer lo creó, o.c.*, 144).

57. Reservo para una futura contribución el análisis de otros argumentos relativos a la existencia del alma.

A quien ha amado⁵⁸ o ama a fondo a alguien, no se le escapa la verdad contenida en el célebre aserto de Gabriel Marcel, «amar a alguien es decirle: “¡tú no morirás jamás!”» Es decir, a quien ha experimentado un amor que, a pesar de todos los pesares, perdura a lo largo del tiempo, no le resulta tan lejana ni tan opaca la creencia en la existencia de ese principio inmaterial⁵⁹ que llamamos «alma».

Por último, quisiera añadir lo siguiente: las biografías de algunas personas parecen tornar plausible el discurso en torno a la existencia del alma, de una dimensión espiritual en los seres humanos. Sirva como botón de muestra la vida de Maximiliano Kolbe o de Teresa de Calcuta, por no hablar de la vida y obra de Teresa de Jesús o Juan de la Cruz. Y, al revés, las maneras de vivir de algunas personas parecen oscurecer la existencia de una dimensión espiritual en las personas. En relación con esto, vale la pena traer a colación las palabras del filósofo danés Sören Kierkegaard: «sólo hay una prueba de la espiritualidad y esta prueba es la del espíritu mismo en cada uno de nosotros. El que quiera otras pruebas, quizá logre hacer un acopio enorme de ellas, pero le servirán de poco, pues ya está catalogado como “falto de espíritu”»⁶⁰. El recurso a la biografía –propia y ajena– de-

58. «El que los amantes no puedan aceptar que la muerte del amado signifique su fin, puede ser interpretado como debilidad. Sin embargo, no querer pensar ni aceptar el fin del propio amor no es debilidad, sino que está en armonía con la esencia de la autotranscendencia... “Fuerte es el amor como la muerte”, se dice en el *Cantar de los Cantares* de Salomón, y en el llamado *Cantar de los Cantares de amor* del apóstol Pablo, se dice “la caridad no acaba nunca” (1 Co 13,8)» (R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, o.c., 161).

59. «La inmaterialidad del alma consiste, en el fondo, en el hecho de que no se puede indicar ningún carácter o configuración material que equivalga a la verdad» (G.E.M. Anscombe, «La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre», *Anuario Filosófico*, 13 [1980], 39).

60. *El concepto de la angustia*, Madrid, Guadarrama, 1965, 180.

pende de los que, podríamos llamar, argumentos *tipológicos*, estrechamente relacionados con el argumento personalista por excelencia: el *testimonio*.

1.4.3. El amor y las personas

Recuérdese que, como ya señalamos, lo que cada persona busca, en condiciones normales y por encima de cualquier otra cosa, es ser amado y amar. El ser humano es un *ens amans*⁶¹. Ahora bien, ¿en qué sentido lo es? Pues la sinonimia descubierta entre la donación y el amor no evita sin embargo la necesidad de ensayar una explicación de qué sea el amor. Vuelve a plantearse la perplejidad que en torno al amor manifestamos ya en la introducción.

1.4.3.1. Interpersonalidad básica. Las dos primeras etapas del amor

Pero antes que objeto de una elección nuestra, el amor es algo que padecemos: antes de amar, somos amados. El primer momento⁶² de la experiencia amorosa coincide siempre con una *alteración o modificación* afectiva: la presencia de alguien nos resulta fascinante. Experimentamos al otro como una aparición, como una novedad. Esta experiencia incluye una aprehensión evaluativa (*valoración*) del amado

61. M. Scheler, *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996. Cfr. E. Mounier, *El personalismo*, en *Idem Obras*, t. III, Salamanca, Sígueme, 1990, 477-478: «el acto de amor es la certidumbre más fuerte del hombre, el *cogito* existencial irrefutable: amo. Juego el ser es y la vida vale (la pena de ser vivida)». Cfr. H.G. Frankfurt, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

62. En relación a los momentos o etapas del amor, A. Scola, *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer*, Madrid, Encuentro, 1989, 13-43, especialmente, 17-19.

en términos positivos. Es el momento menos libre del amor, el de mayor «pasividad afectiva».

El enamoramiento no es la única ejemplificación de esta primera etapa del amor. En efecto, *en condiciones normales*, nuestra concepción es fruto del amor –del abrazo íntimo entre un hombre y una mujer–. Una acogida propiciada por el amor es, a su vez, lo que cada persona suele encontrar cuando nace. Más adelante, el amor en forma de confianza en nuestro pleno florecimiento como personas es lo que preside el largo período de crianza y educación a que somos sometidos desde la infancia⁶³.

El hecho es que, en la concepción y nacimiento de un ser humano, se descubre ya ese fenómeno que la filosofía del lenguaje conoce como la *interremisión de los pronombres personales*: el *yo* no puede conjugarse sin un *tú* y un *él*; la inteligibilidad de la primera persona depende de las contribuciones de la segunda y la tercera personas.

Esa experiencia original y fundamental del ser humano –escenario antropológico paradigmático– es uno de los lugares privilegiados para descubrir el estatuto básico de la interpersonalidad. Se trata de un *encuentro* definitivo con la *presencia*⁶⁴ de los otros: gracias a la sonrisa de mis progenitores, capto intuitivamente que –fuera de mí– algunos distin-

63. Por eso puede afirmarse que «la personalidad es una creación social, no individual, en cuanto despertamos a la vida a través del crisol de la amistad, en el amor, los cuidados y el afecto proporcionados por otros» (P.J. Wadell, *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino*, Madrid, Palabra, 2002, 109).

64. «La forma normal de las relaciones personales es la presencia... va más allá de la percepción... e incluye el elemento argumental y narrativo» (J. Marías, *Mapa del mundo personal*, o.c. 86); «la importancia metafísica del encuentro... encontrarse a alguien no es solamente cruzarlo, es estar al menos un instante cerca de él, con él; es (...) una *co-presencia*» (G. Marcel, *Filosofía concreta*, trad. A. Gil Novales de *Du refu: à l'invocation*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, 22).

tos de mí justifican mi existencia personal. Son otros quienes me han dado a mí mismo y quienes, al ofrecerme un «crédito de humanidad» (R. Spaemann), me abren el camino para ser yo mismo. Tal experiencia señala que la verdadera explicación de la existencia del yo está más allá de su libertad. Con el *tiempo* dará lugar a uno de los ingredientes insustituibles del proyecto vital de todo ser humano: «*el recuerdo de un hogar*»⁶⁵.

La introducción de la variable temporal es clave: destapa el error de reducir todo el amor a esta primera fase o momento inicial del amor. Quien así lo hace, acaba identificando la parte con el todo, la primera noticia del amor con su totalidad. El error puede llegar a degenerar en enfermedad: la del que reduce el amor al *amor romántico*. La persona vive entonces atrapada en sus vaivenes afectivos. Y necesariamente desasosegada, porque los ímpetus afectivos son breves. El error en cuestión suele ocurrir, con más frecuencia, entre los adolescentes y adultos que se enamoran. Pero tampoco es infrecuente escuchar las quejas impregnadas de nostalgia de algunos adultos, cuando, después de unos años, comparan el «amor» que sintieron por sus hijos en los primeros años de vida con el que ahora sienten... sin duda alguna, menos romántico.

Reducir el amor a uno de sus momentos o etapas no es poco común entre las personas. Pero no tiene por qué ser definitivo. Hace falta aislar el error (reduccionismo) o identificar la patología y aplicar el remedio: la virtud de la *humildad*, es decir, vivir la verdad de la situación. En este caso,

65. J.J. Pérez Soba, «El Evangelio de la Familia y la Nueva Evangelización», en J. Andrés Gallego & J. Pérez Adán, (eds), *Pensar la familia*, Madrid, Palabra, 2001, 359.

reconocer que, por significativa que sea, esta primera etapa del amor no va más allá de la mera *promesa* del don de la otra persona. Pero que, como cualquier promesa, requiere la confirmación *en el tiempo* de los que han experimentado la sacudida afectiva.

Muy ligada a la primera etapa del amor, ocasionada por el encuentro con la presencia de otra persona, tiene lugar la segunda, a la que caracteriza la *conformación*: en ella pasamos de la mera «impresión» al conocimiento afectivo del objeto. Este diálogo afectivo tiene dos momentos: la «coaptación» o descubrimiento de la armonía existente entre los potenciales amante y amado y la «complacencia» o aceptación gozosa de la existencia del amado que se puede expresar con la conocida fórmula: «¡qué bueno que tú existas!»⁶⁶

Quien identifica la totalidad de la experiencia amorosa con esta segunda etapa practica también un reduccionismo, cuya manifestación patológica es el *amor cortés*: el compromiso con un amor ideal inalcanzable esconde que el sujeto ama, no al amado tal-y-como-es, sino a la recreación imaginativa que él ha hecho del amado. El amante no vive la relación con aquel al que ama en la realidad, sino en su imaginación. Esto provoca en el amante la desintegración de los dinamismos propios de su humana naturaleza. Es la situación vivida en los, así llamados, «amores imposibles».

Supera la absolutización de este momento quien es *fiel* al amor y a las personas. Es decir, al amor concebido como

66. «Amar algo o a alguna persona significa dar por "bueno", llamar "bueno" a ese algo o a ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: "es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo"» (J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1997, 436).

respuesta a las personas, seres encarnados que viven en el espacio y en el tiempo –en la historia– más que en el espacio de la imaginación de uno mismo.

Pero las patologías denunciadas en nuestro análisis y padecidas por los que limitan el amor a la primera y a la segunda etapa del mismo, no tienen por qué oscurecer la noticia que cada una de ellas transmite: la promesa de una relación interpersonal, y en esta medida, su comienzo. Así, dan a entender que la aludida interpersonalidad es un rasgo básico del ser persona. En la medida en que tal interpersonalidad va más allá de la díada «yo-tú» –opuesta por Martin Buber (y Gabriel Marcel, entre otros)⁶⁷ a la díada «yo-él»–, bien podemos referirnos a ella mediante el término «nosotros»⁶⁸.

Ahora bien, nuestra apelación al «nosotros» se refiere a los que facilitan el florecimiento de las personas, no a los que lo impiden. Este recurso incluye la categoría de *comunidad*. Su justificación se halla en el hecho de que «el método adecuado para investigar las dimensiones de lo humano no consiste en estudiar las formas... deficientes –tentación de nuestra época–, sino las plenas y saturadas, desde las cuales se pueden comprender los modos deficientes, cuya frecuencia no puede disimular su anormalidad»⁶⁹. La referencia a la comunión interpersonal (nosotros saturado) incluye la existencia de una relación interpersonal verdaderamente recíproca⁷⁰.

67. «Amar consiste en transformar un él en un tú» (G. Madinier, *Conscience et Amour. Essai sur le «Nous»*, Paris, Presses Universitaires de France, 19472, 99).

68. «El nosotros es el acto en el que se pone la presencia del yo para el tú y del tú para el yo. Ahí está su espesor ontológico» (G. Zuanazzi, «Fenomenología dell'incontro», *Anthropotes*, año VIII, n. 2, [1992], 220).

69. J. Marías, *Persona*, Madrid, Alianza, 1996, 104.

70. Pues «relación es reciprocidad» (M. Buber, *Yo y Tú*, Madrid, Caparrós, 1993, 14).

Pues bien, porque al menos en una cierta medida ya ha sido vivida por cada uno de nosotros, porque somos su resultado, esa *unidad en la diferencia* que es la *comunión interpersonal* está inscrita para siempre en cada persona. Resultaría muy difícil privar a esta huella de su condición de perenne en la naturaleza humana: está presente ya en nuestra misma afectividad⁷¹, en nuestros deseos más profundos. Configura así la «verdad»⁷² anterior a la elección del acto amoroso libre y voluntario (*dilectio*), que sin embargo orienta desde el inicio a éste último.

Tal verdad descubre lo que ha sido acertadamente caracterizado como *interpersonalidad básica o fundante*. Tal comunión interpersonal *incoada* se revelará como el verdadero «hilo rojo» de las acciones que integran la biografía de un ser humano.

1.4.3.2. Interpersonalidad existencial e interpersonalidad lograda. La tercera y cuarta etapas del amor

Ese germen de comunión interpersonal –interpersonalidad básica– ha de quedar progresivamente confirmado en la vida de una persona (*interpersonalidad existencial*).

La primera etapa del amor descubría su condición de afecto básico que inicia la dirección de la acción a un fin, y, por consiguiente, que el amor es el motivo último de nuestro obrar. La tercera etapa del amor es la de la progresiva confirmación en la existencia de la alteración afectiva y de la con-

71. Se habla de ella como «germen en el afecto y no... fruto de una elección anterior». J.J. Pérez-Soba, «Presencia, encuentro y comunión», en L. Melina, J. Noriega & J.J. Pérez-Soba, *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la acción moral*, Madrid, Palabra, 2001, 358.

72. L. Melina, «Amor, deseo y acción», en L. Melina, J. Noriega & J.J. Pérez-Soba, *La plenitud del obrar cristiano, o.c.*, 319-344.

formación imaginativa: comienza con la construcción de la «intención», es decir, del fin de la acción. No se trata ya de un motivo, sino de una motivación o tendencia persistente a ser movido a obrar por un motivo: en tanto que buscamos ser amados y amar, podemos afirmar que el amor es también la motivación básica de nuestra conducta. Un afecto consolidado, una tendencia persistente, es ya la *intención* de una acción: una razón para actuar.

Sin embargo, tampoco esta tercera etapa agota toda la complejidad y la riqueza del amor. Quien así lo cree y así lo vive, finaliza la intención de sus acciones amorosas en el amado, pero éste no es el otro, sino él mismo. Pues el amante ama en realidad *su* proyección, no imaginativa, sino más elaborada (intelectual), del amado. El otro, el supuesto amado, es un espejo en el que el amante se refleja. El supuesto amante padece el mal del «amor virtuoso»: falsamente virtuoso, claro está, por serlo sólo en apariencia.

Hay una figura del paisaje contemporáneo, que bien podemos considerar como víctima de la reducción del amor a este estadio: es el hombre adicto al trabajo, con un gran prestigio profesional en el que pone todo su empeño. La relación con el amado forma parte de su plan de vida, ciertamente, pero no ha impregnado más que superficialmente al amante. El amante ha reducido la relación con el amado a algunos momentos o episodios previamente pensados por el primero, tan sólo.

No hay lugar para las sorpresas que acompañan a toda relación auténticamente amorosa ni para las iniciativas del amado.

En realidad, lo que falta al amante es la entrega efectiva al amado, la salida de sí mismo (*éx-tasis*) hacia el otro. Necesita para ello no perder de vista que el amor es una rela-

ción *interpersonal*, es decir, dirigir su intención al amado, al otro en cuanto otro distinto de él: «aceptación de la persona significa en principio sencillamente repliegue de la propia tendencia expansiva, que en principio es ilimitada; renuncia a ver al otro exclusivamente por la importancia que tenga para *mi* propio contexto vital»⁷³. La antropología filosófica y la ética van aquí una vez más de la mano.

El otro está siempre más allá de la esencia (E. Lévinas). Es decir, aunque pensables, tanto el otro como yo mismo estamos más allá de la reducción a cualquier proyecto. Todo ello requerirá una fuerte dosis de sinceridad con uno mismo y la disposición a «perder el tiempo» con el otro y por el otro.

Es el paso previo a la última etapa del amor, fin al que tiende el proceso amoroso y que va más allá de la mera afectividad, porque la afectividad *dispone* (invita) a la entrega, pero es sólo la persona completa la que puede causar la entrega de sí: la entrega libre y amorosa al otro (*donación*). Permite el acceso al tercer y último nivel de la interpersonalidad⁷⁴ (*interpersonalidad lograda, comunión*), en el que se da la reciprocidad mutua.

73. R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, o.c., 182.

74. Los tres niveles de la interpersonalidad han sido puestos en relación con las categorías de encuentro, presencia y comunión: «el somero análisis de la *unión afectiva* dentro de la estructura de la acción nos sitúa en el interior de una dinámica personalista más amplia que la del mero encuentro, dentro del trinomio: *presencia, encuentro y comunión*. Pueden entenderse como tres fases, antecedente, existencial y final de un dinamismo moral que surge de la experiencia primera de una *unión interpersonal* desde su inicio», J.J. Pérez-Soba, «Presencia, encuentro y comunión», en L. Melina, J. Noriega & J.J. Pérez-Soba, *La plenitud del obrar cristiano*, o.c., 359; J.J. Pérez-Soba, «Amor es nombre de persona». *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Roma, Pontificia Università Lateranense, Mursia, 2001.

El desarrollo progresivo de esta reciprocidad tiene lugar mediante un tipo de causalidad peculiar: es lo que hemos llamado *donación*⁷⁵.

Desde luego, nadie está condenado a amar así, es decir, a amar en el pleno sentido del término. Sin embargo, amar es un requerimiento que puede hacerse a cualquier persona. Amar es *universalizable*. ¿En qué sentido?

Como hemos visto, en una conmoción afectiva la persona recibe noticia de alguien, de un amado. Advertimos que esa noticia involucra una promesa: la de la unión con esa persona (*interpersonalidad básica*). Y, repitámoslo una vez más, sólo en la medida en que la persona completa asuma progresivamente (*interpersonalidad existencial*) tales alteraciones afectivas, la promesa se verá cumplida (*interpersonalidad lograda*).

Todo ello se muestra en el hecho de que el amante busca la unión con el amado: lo convierte en la intención remota y

75. R.T. Caldera, «El don de sí», en A. Aranda (ed.), *Trinidad y Salvación. Estudios sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1990, 278: «solamente un sujeto libre, que se tiene a sí mismo en la conciencia de sí y que tiene por ello voluntad, es capaz del don de sí... *autodeterminación responsable* del hombre maduro... Autodeterminación extrema de la persona, el don de sí sólo se comprende... como acto de amor. Es el amor lo que en definitiva puede mover a la libertad: quiero porque amo. Sobre todo, lo que se cumple en la entrega es precisamente una donación... la efusión de la persona, que se vierte... en el otro para el otro».

El filósofo Maurice Nédoncelle habla de *promoción mutua*: «el amor es una voluntad de promoción. El yo que ama quiere antes que nada la existencia del tú; quiere, por decirlo de otra manera, el desarrollo del tú, y quiere que ese desarrollo autónomo sea (sí fuera posible) armonioso por lo que respecta al valor entrevisto por el yo para él» (en su *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris, Aubier Montaigne, 1957, 15).

Mounier, por su parte, incluye el *dar* entre la serie de los «actos originales» en que se funda la persona, y que incluyen además el *salir de sí*, el *comprender*, el *tomar sobre sí* (el destino, la pena, la alegría...) y el *ser fiel* (E. Mounier, *El personalismo*, en *Idem Obras, o.c.*, 476-477). Cfr. también, K. Schmitz, *The Gift: Creation, o.c.*

en la intención próxima⁷⁶ de sus acciones, empeñando para ello todos sus dinamismos. Así, el amante finalizará sus acciones en quien ama, pero también en aquellas cosas que serán bienes para quien ama. Y es que el acto de quien ama tiene un carácter único, pero el amante lo dirige a dos objetos a la vez: el amado y el bien querido (para el amado)⁷⁷. Entre los dos objetos a que tiende el amor se da una relación «según un orden de prioridad y posterioridad», porque el primero es amado «en absoluto y por ello mismo», mientras que el bien querido para el amado «no se ama absolutamente y por ello mismo, sino que se ama para otro». Por eso, la existencia de dos objetos diversos permite distinguir dos tipos de amor: el *amor de amistad* y el *amor de concupiscencia* (o *amor de dominio*): «a aquel bien, pues, que uno quiere para otro, se le tiene amor de concupiscencia, y al sujeto para quien alguien quiere el bien, se le tiene amor de amistad»⁷⁸. El amor de amistad tiene como fin un bien sustancial, un sujeto personal; el amor de concupiscencia o de dominio, un bien que es para el amado.

Los bienes que se comunican en las relaciones interpersonales nos permiten calificarlas de un modo u otro: como relaciones esponsales, paterno-filiales, amistosas. Aunque es cierto que hay algunos bienes que siempre quiere quien ama para aquel a quien ama —por ejemplo, en los casos ci-

76. A la intención próxima y a la intención remota se las conoce, respectivamente, como *objeto* y *fin* de las acciones. Así, por ejemplo, ante las alternativas que tengo esta tarde, elijo ir al cine (objeto de la acción) para descansar (fin de la acción).

77. «En esto... consiste el amor, en que el amante quiere el bien del amado» (Santo Tomás de Aquino, *Suma contra Gentes*, libro 3, c. 90) La fuente de esta definición es Aristóteles, *Retórica*, II, 4, 1380b 35-36.

78. Esta cita, y las anteriores, en santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. I-II, q. 26, a. 4

tados, el florecimiento o adecuado desarrollo del amado—, hay otros bienes que resultan privativos de cada uno de los casos: no todos los bienes que un varón comunica a su mujer, coinciden con los que quiere transmitir a sus hijos o a sus amigos...

Así es como las personas vamos configurando la arquitectura de nuestros amores de amistad y de nuestros amores de concupiscencia. En suma, nuestro *ordo amoris*. El tema es crucial: pues «quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee al hombre... Ha penetrado con su mirada dentro del hombre... Ve ante sí, por detrás de toda la diversidad y complicación empírica, las sencillas líneas fundamentales de su ánimo, que... merecen llamarse “núcleo del hombre”»⁷⁹.

No puede pasarse por alto que, por supuesto, tal *ordo amoris* está jerarquizado. Nuestras prioridades en el amor reflejan que no hemos asumido de la misma manera ni con la misma intensidad las afecciones que han provocado las personas que con nosotros han convivido y conviven. Nuestras asunciones se muestran en el hecho de que no sólo amamos, sino que amamos más y menos. El enorme alcance del tema de la jerarquía de amores (que cada persona *es*) se descubre al advertir la *asimilación*⁸⁰ que provoca el amor en

79. M. Scheler, *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996, 27.

Es un tema que nace en el seno de la tradición judeo-cristiana, algunos de cuyos hitos son las homilías y comentarios de Orígenes al *Cantar de los Cantares* o la obra de san Agustín: «vive, pues, justa y santamente aquel que es un honrado tador de las cosas; pero éste es el que tiene el amor ordenado, de suerte que ni ame lo que no debe amarse, ni ame más lo que ha de amarse menos, ni ame igual lo que ha de amarse más o menos, ni menos o más lo que ha de amarse igual» (*De la doctrina cristiana*, libro I, c. 27).

80. «La asimilación significa movimiento hacia la semejanza, y así compete al que recibe de otro que sea semejante a él» (santo Tomás de Aquino, *Suma contra Gentes*, libro I, c. 29).

quienes se aman: nos asemejamos a las personas que nos han amado y nos aman, y a las que hemos amado y amamos. Sencillamente, la construcción del yo no ocurre al margen de la contribución de quienes nos aman y a quienes amamos. Esto es algo que vemos de manera especialmente patente en la experiencia de la amistad⁸¹.

Así pues, los diversos tipos de relaciones interpersonales establecidas con las personas que amamos, reflejan la distinta cualidad de nuestros amores. De este modo, convierten el amar en *normativamente apropiado* para las personas implicadas en semejantes relaciones. Sea un requerimiento, sea una obligación, no parece fuera de lugar pedir que amemos a aquellos que nos aman, a aquellos con los que mantenemos relaciones interpersonales estrechas—como las aludidas anteriormente.

Pero si difícilmente puede negarse la legitimidad del amar a aquellos próximos que nos aman, ¿no resulta descabellado el intento de justificarlo respecto a la multitud de los seres humanos con los que, hasta hoy, no nos hemos cruzado y que, presumiblemente, jamás formarán parte del entramado de nuestra vida cotidiana? Si así fuera, ¿no parecería aún más extravagante la pretensión, si esta vez no de legitimar, al menos de concebir la posibilidad de amar a los que no nos aman, incluso a los que nos han causado algún perjuicio? Aquí aparece algo más que la ya avistada⁸² posibilidad del *perdón*, del que, por cierto, aumenta nuestra necesidad, a medida que avanza el conocimiento de no-

81 «En tanto que amigo íntimo de otro, uno es característicamente y distintivamente receptivo a ser dirigido y, de este modo, diseñado por el otro» (D. Cocking & J. Kennett, «Friendship and the Self», *Ethics* 108 (1998), 503).

82. En el parágrafo 1.1.3.

sotros mismos⁸³. En el espacio que despeja esa última cuestión, surge una posibilidad difícil de concebir para los seres humanos, porque en ella parece estar ausente la reciprocidad que acompaña al amor. En realidad, sólo un Dios pudo imaginar semejante posibilidad, pues se trata del *amor a los enemigos*.

Por lo que respecta a la pregunta inmediatamente anterior a la que acabamos de responder, mi sugerencia es la siguiente: la pertenencia a la especie humana es ya un tipo especial de relación. En realidad, es el marco en el interior del cual se desenvuelven los distintos tipos de relaciones interpersonales. Hacerse cargo de este marco supone el *reconocimiento* de cada ser humano como persona. Semejante reconocimiento es la condición de posibilidad del establecimiento de cualquier relación interpersonal. Es la respuesta al valor del «ser-persona» aprehendido en el encuentro con la presencia de un miembro de la especie humana, que no agota, ni mucho menos, la complejidad de la experiencia amorosa. Un reconocimiento así nos mueve a actuar con una cierta confianza hacia la persona en cuestión, con aflicción ante el sufrimiento del otro, etc. Todo ello justifica la ya aludida posibilidad de *universalizar* el amor.

Ahora bien, *en última instancia*, es la jerarquía de amores, el *ordo amoris* de cada persona (lo que cada persona es), el que facilita o dificulta el reconocimiento o la aceptación y la entrega al otro. Claro que, para ser capaz de todo ello, hace falta haber experimentado la identidad del otro y la propia, es decir, haber sido amado.

83. «Aquel de vosotros que esté sin pecado que te arroje la primera piedra»... Ellos, al oír estas palabras, se iban retirando uno tras otro, comenzando por los más viejos» (Jn 8, 7-9).

Si el corazón⁸⁴ es el núcleo de la persona, del corazón y de su *ordo amoris*⁸⁵, deriva el reconocimiento y la aceptación del otro o el negarse a que esto ocurra. «Nadie obra algo queriendo sin haberlo dicho primero en el interior de su corazón»⁸⁶. Con mayor razón, elegir amar, en el pleno sentido del término, depende también del corazón. Por eso, «*por encima de todo cuidado, guarda tu corazón, porque de él brotan las fuentes de la vida*» (Pr 4, 23).

84. En la Biblia «se habla... de manera similar a como lo hace aún hoy el pueblo sencillo... Con el término "corazón", nos referimos a toda la vida interior (del ser humano). También en la Biblia se dice que el hombre en su "corazón" reflexiona, decide, reacciona a escondidas... el corazón, en estos textos, no significa una de las facultades del alma, sino el hombre entero, en la integridad de todas sus facultades y de su actitud fundamental hacia los hombres, hacia Dios, hacia el mundo» (T. Spidlik, *L'arte de purificare il cuore*, Roma, Lipa Edizioni, 1999, 80). Cfr. D. von Hildebrand, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid, Palabra, 1996.

85. Respecto al mandato veterotestamentario—recogido por Mateo, Marcos y Lucas—de amar a Dios *con todo el corazón*, comenta santo Tomás: «el amor es acto de la voluntad, designada aquí con la palabra *corazón*... se nos manda que toda nuestra intención vaya orientada hacia Dios, y esto lo expresan las palabras *con todo el corazón*» (*Suma de Teología*, II-II, q. 44, a. 5).

86. San Agustín, *De Trinitate*, IX, 7.