

ANTROPOLOGÍA PERSONALISTA SUBYACENTE EN LA BIBLIA

Joaquín FERRER ARELLANO

Juan Pablo II ve en la expresión bíblica “imagen y semejanza de Dios” un resumen de toda la antropología teológica.

No son sinónimos los términos hebreos *selem* (imagen), y *demut* (semejanza). La primera tiene un sentido físico de estatua. Era frecuente que el poder de un soberano sobre un territorio se hiciera valer mediante estatuas o imágenes suyas –a modo de retratos– distribuidas por sus dominios. De ese modo se quería representar la autoridad del personaje a lo largo y ancho de sus posesiones. En cambio, la palabra *demut* es más abstracta, conceptual. En la versión de los LXX se tradujeron ambos términos por *eikon* y *homoiosis* respectivamente. San Pablo acudirá a esa fuente para designar a Cristo *eikon* del Padre (icono del Padre)¹; también aparece “Cristo imagen de Dios” en *Ap.* 3, 14 y *Jn.* 1, 18. Sea lo que fuera de su significado etimológico originario, el Catecismo de la Iglesia Católica distingue ambos términos. El hombre, “por haber sido hecho a imagen de Dios (...) tiene la dignidad de *persona*”². La *imagen* de Dios en el hombre no se pierde por el pecado pero sí, en cambio, la *semejanza*³. Recoge así la tradición patristica, según la cual “*semejanza alude a la gratuita autocomunicación de la vida íntima trinitaria por la gracia de la filiación divina*”. El que Dios haya creado al hombre a su imagen y semejanza –hace notar Juan Pablo II– <<significa no sólo racionalidad y libertad como propiedades constitutivas de la *naturaleza* humana, sino además, desde el principio, capacidad de una *relación* personal con Dios, como “yo” y “tú”, y por consiguiente, capacidad de *alianza, que tendrá lugar con la comunicación salvífica de Dios al hombre*>>⁴.

Me parece capital, para una adecuada comprensión de esta concepción bíblica del hombre, entender de manera correcta la categoría de “persona”, con toda la carga ontológica que a esa noción de origen griego ha ido atribuyendo el pensamiento de inspiración (bíblica) cristiana, con ocasión de las grandes controversias trinitarias y cristológicas de los primeros siglos. En contra de la superficial interpretación de algunos estudiosos –en ésta, como en otras categorías de carga ontológica– la fuente de inspiración del pensamiento cristiano no es la filosofía griega –una helenización del cristianismo– sino la antropología metafísica implícita en la Biblia, especialmente desde Boecio y Leoncio de Bizancio –y ya antes los Capadocios– cuya clarificación terminológica ilustraron los Concilios de la época patristica y pasó luego a la gran Escolástica. Esta noción cristiana de persona fue siendo elaborada y aplicada analógicamente de manera sucesiva, a la explicación dogmática de la Trinidad, a Cristo, a los Angeles, a los hombres, y a la misma Iglesia (esta última como “persona mística”, en tres sentidos diferentes que hemos precisado en otro lugar)⁵.

La antropología filosófica contemporánea de inspiración bíblica y orientación personalista⁶ que tanto ha influido en la constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, y en el más reciente magisterio de Juan Pablo II, actualiza aquella tradición.

El personalismo actual, en efecto, describe a la persona inspirándose en la doctrina bíblica de la imagen de Dios en el hombre, a la que acabamos de hacer referencia, como un ser *irrepetible, dueño de su propio destino, irreductible* a cualquier otro, *innumerable* (no es mero

1 Cfr. *Col.* 1, 15; *2 Cor.* 4, 4; *1 Tes.* 6, 16.

2 CEC, n. 357.

3 CEC, n. 2566.

4 JUAN PABLO II, *Dominum et Vivificantem*, n. 34.

5 J. FERRER ARELLANO, “La persona mística de la Iglesia esposa del nuevo Adán” *Scripta Theologica*, XXVII (1995), 789-859. Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 1985 trad. esp., passim. H. MUHLEN, *Una mística persona*, Paderborn 1964, que ve en esta categoría la descripción más perfecta de la Iglesia. J. MARITAIN, *L’Eglise, sa Personne et son personnel*. Trad. Española, Desclée 1974.

6 Juan Luis LORDA, *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid, Palabra, 1996, 156 ss. Una buena exposición de conjunto de la filosofía personalista en las diferentes áreas lingüísticas, con un ensayo de descripción de sus rasgos comunes, puede verse en J. M. BURGOS, *El personalismo*, Madrid 2000 (Palabra).

ejemplar –un número- de su especie, pues tiene "nombre" irreductiblemente "único": se ha dicho acertadamente (Chesterton) que Dios sólo sabe contar hasta uno, pues *llama a cada una por su propio nombre, otorgándole una subsistencia irreductible a lo otro que ella, constitutivamente libre*, que es como una respuesta ontológica, siempre inédita, a la Voz en la nada de la Palabra creadora); dotado de una intimidad *inacabable, inabarcable* (inaccesible al pensar objetivo: se me revela sólo libremente, en el encuentro inmediato de la comunión de amor, a través de la expresión corpórea de su espíritu; de su rostro, en especial de su mirada que, como describe tan emotivamente E. Lévinas⁷, me interpela como un reto inquietante).

Pero, además de estos caracteres expresivos de una *irreductible intimidad subsistente* que tan morosamente describen los filósofos personalistas, debe afirmarse con no menos énfasis, que la persona es un *ser constitutivamente relacional* intrínsecamente *comunicativo*, con el *poder -y deber- de darse* a los demás, y al Otro trascendente que funda ontológicamente aquella intimidad ("*intimor intimo meo*", según la genial formulación agustiniana). Esta segunda dimensión relacional, constitutiva de la persona, fuertemente subrayada en la revelación bíblica, creo que no es suficientemente tenida en cuenta por muchos de estos autores, o está, en otros casos, deficientemente fundamentada

La persona es, en efecto, una síntesis de *intimidad subsistente y apertura relacional* (*distinctum subsistens respectivum*). Veámoslo.

1. "Distinctum subsistens": inmanencia.

La filosofía clásica –de origen patrístico, fuentes greco–bíblicas, y formulación medieval– ha solido ver en la *incomunicabilidad* –interpretada desde ángulos visuales muy diversos –intimidad sustancial ontológica o totalidad clausa– 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.

La espontaneidad de la conducta de los animales superiores, no pasa de ser una mera respuesta instintiva y unívoca a la suscitación de un estímulo de su medio, asegurada por sus estructuras biológicas cerebrales. Los animales –y "a fortiori", los vegetales– no "obran", pues, por "si 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 estricto⁸.

Sólo el hombre que llega a la vida consciente, aunque vive en la materia, es capaz de desprenderse de la ley determinante del Universo gracias a una vida espiritual plenamente inmanente: 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", en la clásica formulación del Doctor de Aquino). Solo 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).

7 Cfr. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977, passim. Subraya la "sacralidad" de esos inauditos centros de alteridad que son los rostros, rostros para mirar, para respetar, para acariciar. En estos "centros" de alteridad nos abrimos al reconocimiento de un Tú creador que llama a cada uno por su propio nombre. "Algo que está abierto a un destino tan grande, es digno desde el principio de un enorme respeto".

8 Cfr. L. de RAEYMAEKER, *Filosofía de ser*. Trad. Gredos, Madrid 1956, pag.320. X. ZUBIRI ha profundizado particularmente en estas diferencias. Vide, *Sobre la esencia*, Madrid 1962, pag.171. *El hombre, realidad personal*. Revista de Occidente, 1963, pag.5.

El hombre responde de sus actos porque *obra* autodeterminándose en y por sí mismo; y *si el obrar sigue al ser*, porque *es* en y por sí mismo, en una *subsistencia irreductible*. Es la *libertad constitutiva*, fundamento de la *libertad trascendental* (apertura al orden trascendental de las facultades espirituales, inteligencia, voluntad), que *funda* a su vez la *libertad de arbitrio* (propiedad de la voluntad “voluntas ut ratio”) mediante la cual se autorealiza en el autodomínio de la libertad que se conquista en el dominio y cuidado del universo infrahumano (*libertad moral*), según la triple dimensión de su dinámica apertura trascendental.

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 en la filosofía postkantiana de raíz subjetivista y antropocéntrica, 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 (hipostasis) 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 ⁹ (que en las realidades infrahumanas se realiza muy deficientemente: no “subsisten” en sentido estricto y plenario). Es, en este sentido, “una totalidad clausa”.

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, cuyo fundamento ontológico radical es –para expresarlo con lenguaje bíblico– *la Palabra creadora de Yahwé que llama –voz en la nada– a la existencia a la creatura hecha a su imagen, por su propio nombre; única querida por sí misma*, por ser la única capaz de conocerle y amarle, creada con vistas a la comunión con El. Es, en la perspectiva personalista dialógica, propia de la Escritura, la misma metafísica de la tradición cristiana de la que se hace eco la constitución pastoral “*Gaudium et Spes*” del Concilio Vaticano II, que ha sabido exponer esta tradicional y clásica doctrina en la perspectiva bíblica personalista, desarrollada en algunos autores contemporáneos.

El hombre es “finito capaz de lo Infinito”, interpelado por un Ser personal infinito por la mediación de la bondad que le propone la norma moral. En la verdad práctica del imperativo moral absoluto resuena –como en un pregón (en el juicio de la conciencia no culpablemente oscurecida)- la voz de Dios que interpela a la libertad personal del hombre llamándole por su propio nombre. Tal libertad es –in radice- la subsistente y autónoma intimidad ontológica- que le constituye en persona (*libertad constitutiva*)–de la que emergen, manifestándola, aquellas tres dimensiones operativas de la misma (*trascendental, de arbitrio y moral*)–. *Es, pues, la libertad, como la imagen de Dios en el hombre*, que refleja en la criatura espiritual –la única querida por sí misma– la “marca” de su origen en el Absoluto personal, en virtud de su Presencia fundante Creadora. La dinámica apertura del hombre al Absoluto por la que “tiende” activamente a El, se funda, por consiguiente, *en la intención del Absoluto sobre él, que le llama por su propio nombre a la existencia* (como una respuesta, tendencia ontológica), *capacitándole a responderle libremente*. Dios dejó al hombre en manos de su albedrío, por el que puede aceptar o rehusar el imperativo de su Creador, que resuena en la voz de su conciencia¹⁰.

2. "Relatio": trascendencia.

9 Cf. A. MILLÁN PUELLES, *Léxico de filosofía*, Madrid, 1984 pag.450s. *Estructura de la subjetividad*, Madrid 1969. Cf. una exposición crítica de la sugestiva antropología de este notable filósofo español en J.FERRER ARELLANO, “Fundamento ontológico de la persona, immanencia y trascendencia”, en *Anuario Filosófico*, sept 1.994.

10 Egregiamente lo resume el nuevo Carecismo: “El hombre: Con su apertura a la verdad y a la belleza, con su sentido del bien moral, con su libertad y la voz de su conciencia, con su aspiración a lo infinito y a la dicha, el hombre se interroga sobre la existencia de Dios. En esta apertura, percibe signos de su alma espiritual. “La semilla de eternidad que lleva en sí, al ser irreductible a la sola materia” (GS 18, 1; cf 14,2), su alma, no puede tener origen más que en Dios” (S. Tomás de A., *S. Th.* 1, 2, 3”. (CEC 34).

Pero cabe descubrir otra línea, no menos clásica y tradicional (complementaria de la anterior, en mutua implicación, como veremos), que se remonta hasta la misma sabiduría cristiana de los Santos Padres inspirada también en la imagen bíblica del hombre. Para muchos Padres griegos (San 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 la relación con un "*principium originale*". Los victorinos, sobre todo, continuaron en Occidente la misma línea de pensamiento. Así, Ricardo de San Victor llamó a la naturaleza sustancia, 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 un relación subsistente, y al menos en Santo Tomás no faltan alusiones a un reverbero 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, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres*"¹¹.

Como ha demostrado Voelke¹², la innegable autarquía "sustancialista" de la concepción del hombre de Aristóteles ajena a la *relación constitutiva* queda en parte corregida –con alguna incoherencia sin duda– en su moral práctica, en la que 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 el estoico 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 ("rol") que cada uno libremente escoge en su "función cara a los demás". Son cuatro respectos. 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 irreductiblemente subsistente, pero está implícito en su obra, como me he esforzado hace años en mostrar, en contra de la opinión usual. Se impone por ello emprender una reflexión que de cuenta cabal, a nivel de fundamentación radical, de los *caracteres aparentemente antitéticos -subsistencia y coexistencia, clausura y apertura, 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, (latente al menos, como decíamos, en la antropología de la "Gaudium et Spes" del Concilio Vaticano II). Sin embargo, se echa en falta, por lo común, una profundización formalmente filosófica de sus posiciones, expuestas casi siempre en tono ensayístico, como meros presupuestos antropológicos del discurso teológico, sin una suficiente fundamentación metafísica. Es la que trato de exponer a continuación, resumiendo una larga reflexión –inspirada en los principios de la metafísica de Tomás de Aquino– de más de treinta años –puesta en otros escritos, aquí citados, de mayor holgura expositiva.

3. "Subsistens respectivum". La persona como sustancia relacional o inmanencia trascendente; imagen de Dios Uno y Trino .

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 Creador y Redentor (fuente de

11 X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid. 1956, pag.357. J: FERRER ARELLANO, "Evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de Zubiri", en *Espíritu*, 2001.

12 *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote a Panétius*, trad. Vrin, 1961. Cf. en el mismo sentido AA. De inspiración tomista (y bíblica) como ROUSSELOT, de RAEYMAEKER, J.de FINANCE ("La relation est le ciment de l'Universe" p.211, escribe este último).

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 afirmación con algún rigor, creo que debe abordarse el tema en un triple nivel de investigación: *fenomenológico, metafísico, y psicoético.*

a/ *Un análisis fenomenológico* de la situación del hombre en el cosmos nos permite, en una primera aproximación, advertir hasta qué punto depende el hombre de su relación con los demás (prescindo aquí de la esencial vinculación del hombre al universo infrahumano que le está íntimamente unido y por él alcanza su fin (LG 51). Veámoslo, distinguiendo –como es usual en la escuela fenomenológica– diversas esferas de valor.

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 humanidad. 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. Solo ella puede procurar la experiencia técnica y económica en orden a procurar un mínimo suficiente de medios para vivir. No hay Robinson posible sin ella (como ha demostrado la experiencia de la inviabilidad de los niños lobo)¹³. 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. 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. Solo provocando así la libre y recíproca donación del amor al tú puede encenderse la chispa del yo en la llama de la personalidad¹⁴.

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 "comunal", no aisladamente sino constituyendo un pueblo. (Cf. C. Vat II, LG,9; GS,12d,25,32)¹⁵.

A la luz de estos análisis –aquí solamente aludidos– *no solamente parece que la persona humana es "nihil per essentiam", sino que debería ser descrita mejor que en términos de incomunicabilidad en términos de comunión: la persona no es tanto un "yo" incomunicable, como un "nosotros": significa primordialmente relación, trascendencia, encuentro, apertura.*

En resumen: 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. La socialidad es, pues, constitutiva del ser de la persona. Así lo confirman los análisis precedentes, en lo que concierne a los valores biológicos y económicos. Y constitutiva de su desarrollo perfectivo –de su personalidad– respecto a las esferas superiores de valor. 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 visección estática y conceptual de la indivisible, dinámica y unitaria totalidad que es el ser personal.

13 Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, 239 ss. P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1982.

14 P.LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1982, ahí recoge, sistematiza y comenta una abundantísima literatura filosófica sobre el tema (Max Scheller, M. Buber y los filósofos del diálogo, G. Marcel, etc. J.FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad (Persona y relación)*, Pamplona 1998. "Las dos manos del Padre. La doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo como *Incarnatio in fieri*". *Annales Theologici*, 13 (1999), 3-70.

15 G. THILS, *Teología y realidad social*, S. Sebastián 1952. p. 307. FAYNEL, *La Iglesia*, tI, trad Herder. Barcelona 1980. De J. LUBAC *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma y Meditación sobre la Iglesia*. Trad. Ed. Encuentro, Madrid 1988. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit.

b/ *Es la metafísica de la participación* en el acto de ser de Tomás de Aquino –contra lo que suele decirse de ordinario¹⁶– *la única capaz de proporcionar la más radical inteligibilidad de esta estructura dialogal, de esta constitutiva relacionalidad, de esta fundamental apertura de cada persona irreductiblemente subsistente a las otras personas -y al universo infrahumano entregado al dominio y cuidado del hombre que en él alcanza su fin- 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.

El ser, valor absoluto y único (trascendental: omniabarcante, omnicompreensivo) comprende todo el conjunto de los entes, cada uno según la limitada medida que compete a su peculiar modo de ser propio de cada individuo subsistente (esencia, talidad) 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 según su irreductible esencia o modo de ser tal (talidad) o de obrar (naturaleza), 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 subsistentes (personas) en el ámbito del universo infrahumano al hombre subordinado y en el que alcanza su fin. 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 que se arranca de la ilimitada perfección de ser restringiendo su soberana energía ontológica). El orden ontológico es, pues, una unidad relativa –*unitas ordinis*– 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 la 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 revela el análisis metafísico de la realidad– pueden conciliarse tales caracteres aparentemente antitéticos. La pluralidad de sujetos subsistentes 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 personal, Ser imparticipado, que lleva a la existencia a cada uno por su propio nombre; 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 fundamentante (religante) de todo el orden real, es, pues, el analogado supremo de la analogía del ser¹⁷.

Ahí está el fundamento de la cabal comprensión de la "analogía entis" que tanto disgusta a Karl Barth, hasta el punto de ver en ella "el gran obstáculo de un reformado para hacerse católico". Creo que esta "boutade" brota de un penoso malentendido de la experiencia ontológica común a toda la humanidad, como condición de posibilidad del vivir propiamente humano, que urge explicitar superando la perspectiva metódica nominalista --la "via modernorum"-- , que condiciona reductivamente toda la "modernidad"

¹⁶ En *Metafísica de la relación y de la alteridad* dedico amplio espacio (C. II) a mostrar la inconsistencia de la teoría acerca de la relación de un sector del tomismo tan meritorio en otros aspectos (Krempel, Fabro, Cardona, Ocariz) que no admite la relación constitutiva (no muy felizmente llamada desde Juan de Flandes, trascendental) hasta el extremo de considerar el respecto creatural a Dios relación predicamental (única relación real que admiten)

¹⁷ Para una amplia exposición de la filosofía de la participación en Sto. Tomás, C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*. Turín, 1950. Hay una experiencia de la participación ontológica y del Tú divino por connaturalidad con el amor enterpersonal en la relación yo–tú descrita por E. LÉVINAS, L. MARCEL, M. BUVER, etc... Cf. J. FERRER ARELLANO, "Amor y apertura a la trascendencia", en *Anuario Filosófico* II (1969), 125–136. *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. c. 1, III.

postcartesiana, aquejada de un agobiante subjetivismo inmanentista, a cuya crisis total estamos asistiendo, pese a sus valiosos hallazgos, que deben ser asumidos en la gran ontología creacionista –trascendente y relacional– de la tradición clásica –implícita en la Biblia– debidamente renovada. (El fenómeno postmoderno del "pensiero debole" –el relativismo nihilista postmetafísico al que hace frente la "Fides et Ratio" de Juan Pablo II– es de una irritante –y penosa– superficialidad originada por el "cansancio" escapista ante el compromiso con la verdad, típico de las sociedades decadentes. Es un epígono de la modernidad que se alimenta de sus raíces inmanentistas. Es, más bien, por consiguiente, "tardomoderno". Esperemos que sea pasajero).

La persona puede describirse, pues, como *incomunicabilidad*, si atendemos a su inegable dimensión de individualidad subsistente por lo que posee en propio "este" acto de ser (participado: es –solo en este sentido– *clausura*: un "en sí"). Pero lo es en virtud del *acto de ser* mismo por el 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. Su "*subsistencia*" radica, pues, en la "*pertenencia*" a ese orden ontológico de participación –fuera de la cual nada serían–, fundado en el respecto creatural a Dios, como única criatura querida por sí misma.

Podríamos decir, pues, de la persona, que es un "*siendo abierto*": ni exclusivamente *apertura* relacional –sin dimensiones entitativas– pues tendríamos la nada que no podría relacionarse con nada, como pretenden algunas direcciones dialécticas existencialistas de la modernidad, ya en fase crítica de derribo; ni *clausura* –ser absoluto e incomunicable– 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.

c/ Este respecto creatural constituyente del ser creado, pone en acto el complejo entramado de relaciones que configuran –constituyéndola– la identidad *talitativa* 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 naturaleza que le es propia en función de la totalidad.

Se puede decir que el "libre consentimiento al ser propio", según sus relaciones constituyentes: a Dios Creador, y derivadamente sus orígenes intramundanos (a sus padres, nación, civilización, etc.) se expresa en el amor benevolente, como exigencia ética cuyo libre cumplimiento contribuye al logro de la vocación personal. No hacer honor al orden relacional en que nos sitúa el 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; consintiendo, amando y sirviendo a los vínculos de existencia –*filiación*– y a los libremente contraídos de forma espontánea. Reconocerlos equivale a "ser más"; rehusarlos es aislarse y quedarse en le "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 amistad, de procreación y de producción. 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.

Escribe acertadamente J. Ratzinger que <<recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquél que no es mi yo pero al que le pertenece. El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; por aquellos gracias a los cuales vive y por los cuales existe. El hombre es en relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo sólo no soy nada, sólo en el tú soy yo–mismo. Verdadero hombre significa estar en la relación del amor, del "de", del "por" y del "para". Y pecado significa estorbar la relación o destruirla>>¹⁸.

He aquí porqué nuestra verdadera personalidad consiste en la calidad de nuestras relaciones, que configuran nuestra situación y nuestra vocación, nuestra suerte y nuestro valor.

¹⁸ Cfr. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, Pamplona 1992, 103 ss.

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 solipismo 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*. El hombre, en efecto, 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*)¹⁹. 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 sustancialismo "solipsista".

B. Castilla²⁰ propone, en numerosos escritos (que parecen inspirados en el magisterio de Juan Pablo II), en integrar la condición sexuada del hombre en la estructura de la persona, como había ya hecho J. Marías en su *Antropología filosófica* (159–221) (aunque sin desarrollar tan valiosa intuición). La sexualidad humana a diferencia de la animal que cumple un papel meramente reproductor, supone ante todo un medio de comunicación, que permite establecer lazos estables entre las personas y organizar las relaciones humanas básicas. La persona tiene, en efecto, una estructura familiar, que tiene su raíz en la diferencia varón–mujer, y en la relación esponsal básica que subyace a esa diferencia. De ahí surge, al menos en los seres humanos, la relación de filiación, que es también constitutiva y permanente en la persona humana.

La condición sexuada es fundamentalmente un modo de comunicación. Pero recuérdese que la persona tiene dos dimensiones fundamentales: su *incomunicabilidad* (clausura) y su máxima *comunicabilidad* (apertura). Pues bien, la condición sexuada, se sitúa en esta última; en la estructura personal de la comunicación, de la coexistencia. *Ser varón y ser mujer son dos modos de abrirse a los demás, dos modos de comunicarse que son relativos el uno al otro y, por ello, resultan complementarios*.

Partiendo de las descripciones fenomenológicas la apertura del varón que se manifiesta como salida se puede describir con la preposición "desde", y la de la mujer que se plasma como acogida en sí, con la preposición "en". La coexistencia humana tiene, pues, dos modos diversos de abrirse al otro: la salida y el reposo, interdependientes y complementarios.

Según eso, el acto de ser propio del subsistir irreductible de cada persona humana, está internamente diferenciado por una relación constitutiva que funda, en su complementariedad una unidad dual. El co–esse humano, o la coexistencia del hombre es disyuntivamente, *coexistencia–desde* o *coexistencia–en*.

Las dos dimensiones más radicalmente constitutivas de la persona a las que cabe reconducir todos sus caracteres –que si pueden parecer incompatibles, ya hemos visto cómo se concilian a la luz de la experiencia ontológica– son, pues:

1) su intimidad única e irrepitible, que los clásicos denominaban *subsistencia* e *incomunicabilidad*. Por esta propiedad cada persona es un quién, y no simplemente un *qué*.

2) su apertura a los demás, es decir, su máxima *comunicabilidad* o apertura constitutiva. Esta ha sido denominada también *coexistencia*, que nosotros diferenciamos aquí en la distinción ternaria como *ser–de*, *ser–con* –diferenciado este a su vez en la "tipicidad trascendental" en *ser–desde* y *ser–en*, según sea varón o mujer– y *ser–para* (diversas expresiones de la constitutiva respectividad al orden de participación en el ser –implícito en la metafísica de Tomás de

¹⁹ Sobre ellas trato en *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y relación*. Cit. 5.

²⁰ Cf. B. CASTILLA CORTÁZAR, *Noción de persona en X. Zubiri*. Una aproximación al género, Madrid 1996. La autora piensa, que se da una tipicidad trascendental entre persona masculina (*ser–desde*) y persona femenina (*ser–en*), pues afecta a su misma constitución ontológica. J. MARIAS trata también del mismo tema --del que es pionero-- en *La mujer y su sombra*, Madrid 1987. Son muy sugerentes también las aproximaciones al tema de E. LÉVINAS, especialmente en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977, 261 ss, que estudia B. CASTILLA (*La noción de persona*, cit. 394)

Aquino— que aquí exponemos poniendo de relieve sus implicaciones relacionales en el plano talitativo).

Ambos caracteres no sólo no son incompatibles, sino que el segundo —la comunión— funda aquella subsistencia que es constitutivamente respectiva al orden de participación trascendental en el ser, según la variada expresión relacional es el orden talitativo que acabamos de precisar.

Una apertura a la sabiduría revelada del Misterio de Dios Uno y Trino, de la que no tratamos aquí temáticamente, nos permite profundizar con una nueva claridad en el último por qué de esta dimensión relacional y comunitaria de la persona irreductiblemente subsistente.

La realidad divina tal como nos la muestra la Revelación, es comunidad de tres Personas en una sola Naturaleza divina, en un solo Dios. Dios es uno y único, pero no un solitario, sino familia trinitaria (pues hay paternidad, hay filiación, y la esencia de la familia que es el amor). 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), Filiación (Hijo), vínculo de amor entre el Padre y el Hijo (Espíritu Santo)), las que distinguen en Dios tres Personas²¹.

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. Si la humanidad refleja a la Divina Realidad como una imagen fiel, las personas que la componen no pueden subsistir desligadas y aisladas, sino que han de estar mutuamente unidas en su esencia e existencia; debe haber entre ellas una comunión que sea su constitutivo esencial —como el ser de las tres divinas Personas está "constituido" por su esencia una y común— a manera de pálido reflejo de aquella eminente Comunidad Trinitaria de la cual es imagen. La comunidad en el orden de participación en el ser, que se manifiesta en la estructura familiar y convivencial de la vida humana, es una revelación especial de la gloria de Dios que es uno y único, pero no es un solitario, sino comunión de Amor de la Familia trinitaria. Es Familia porque "hay Paternidad, hay Filiación, y la esencia de la familia que es el Amor"²².

"El hombre, tanto varón como mujer es una persona y, por consiguiente, la única criatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma", y al mismo tiempo precisamente esta criatura única e irrepetible "no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás" (GS,13) a imagen del misterio Trinitario de comunión. De ahí surge la relación de "comunión" en la que se expresan la "unidad de los dos" en la dignidad de persona tanto del hombre como de la mujer" (MD,10), que se realizan en la alianza con Dios, en su unión con El (MD,9).

Esta antropología filosófica, dialógica y relacional, está subyacente en la Revelación bíblica²³. Así lo ha mostrado cumplidamente el más reciente Magisterio, que la ha asumido en buena parte, como reconociendo en ella la imagen revelada del hombre en sus orígenes, en su más íntima constitución y en su finalidad trascendente. Baste aducir aquí algunos ejemplos significativos

Juan Pablo II comenta el segundo relato "yahvista" de la Creación (Gn 2,5–6), donde se dice que el hombre fue puesto en la tierra para trabajarla, que el hombre siente, con la experiencia de su "*soledad originaria*", la necesidad de encontrar un semejante.

<<El hombre puede dominar la tierra, porque sólo él —y ningún otro de los seres vivientes— es capaz de cultivarla y transformarla según sus propias necesidades. El trabajo es propio sólo del hombre. De

²¹ Trato ampliamente de la relaciones subsistentes trinitarias y de su carácter triádico en "Dios Padre, origen de la vida trinitaria, y la maternidad de María y de la Iglesia", en *Ephemerides Mariologicae*, 49 (1999), 53-125.

²² JUAN PABLO II, *Homilía*, 28–1–1979.

²³ Estudio ampliamente la antropología bíblica —que aquí está sólo esbozada— en *El misterio de los orígenes*, Pamplona, 2001 (Eunsa), en la parte I.

manera que en el trabajo, toma también conciencia de su "soledad" es decir, de su identidad y distinción respecto a los demás seres. Pero también siente la necesidad de encontrar un "semejante". En esto se manifiesta el carácter social del hombre: *necesita otros seres como él*>>.

Esta tendencia a la relación personal es exclusiva y típica del ser humano, un componente esencial de la persona. Las relaciones interpersonales pertenecen al "ser" del hombre no sólo a su "haber", en el sentido de la distinción de G. Marcel.

<<La creación comporta para el hombre tanto la relación con el mundo como la relación con el otro ser humano la relación hombre–mujer, así como también con los otros semejantes suyos. El someter de la tierra pone de relieve el carácter relacional de la existencia humana. Las dimensiones con los otros, entre los otros y para los otros, propias de la persona humana en cuanto imagen de Dios establecen desde el principio el puesto del hombre entre las criaturas. Con esta finalidad es llamado el hombre a la existencia como sujeto como yo concreto, dotado de la conciencia intelectual y de libertad>>²⁴.

En la carta *Mulieris dignitatem*, interpretando ese texto yahvista de la creación del hombre a la luz de la verdad sobre la imagen y semejanza de Dios del primer relato sacerdotal (Gn. 1,2–27) escribe Juan Pablo II:

<<El hecho de que el ser humano creado como hombre y mujer, sea imagen de Dios, no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el hombre y la mujer, creados como unidad de los dos están llamados a vivir una comunión de amor que se da en Dios". Y añade: "Esta unidad de los dos indica que en la creación del hombre se da también una cierta semejanza con la comunidad divina (*communio*)". Es una semejanza que se da en el origen y que debe crecer hacia la unidad final que la Iglesia promete; por eso añade que : "Esta semejanza se da al mismo tiempo como una llamada y tarea". En efecto, la comunión no llega a su plenitud de manera espontánea, sino que exige una dedicación, una donación, que es lo propio del amor entre personas>>. (MD 7, 1)

Sólo así puede comprenderse que la ley de la vida personal sea la entrega a las otras personas, a un tú, por su dignidad de ser afirmado por sí mismo, y que la felicidad no es fin al cual la moral y el amor sirven como medio, sino un fruto superabundante de la entrega a las otras personas y a Dios por ellos mismos. Amar al Tú, porque es digno de ser amado, amar a Dios y alabarle *propter magnam gloriam suam* (por su gran gloria) abre el corazón y las fuentes de la felicidad de la persona que se ha de perder a sí misma para encontrarse²⁵.

*Que el hombre es un ser social no significa sólo, entonces, que necesite de los demás sólo para poder vivir o alimentarse. Es –radicalmente– sobreabundancia comunicativa que precisa para actualizarse darse a los demás. Cada hombre –también radicalmente– es un ser social porque está constituido para amar a sus semejantes. Con razón propone J. Marías definir al hombre como "criatura amorosa" a título más radical y exacto que "animal racional", como imagen que es de Dios²⁶. "Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor. Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y responsabilidad del amor y de la comunión. *El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata en todo ser humano*"²⁷.*

Caben diversos grados de relaciones entre personas y cada una de ellas es, en cierto modo, una *comunión*²⁸. Y la comunión más perfecta entre personas es el amor.

Se está promocionando incluso una *economía de comunión* en la empresa, que gana dinero, pero a la vez crea empleo y se enorgullece de favorecer unas relaciones de comunión personal en una economía libre de mercado, pero no desde el liberalismo, sino desde el cristianismo. Alberto FERRUCHI, prestigioso

24 JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 23–IV–1986.

25 J. SEIFERT, *Essere e persona*, Milán, 1989.

26 J. MARÍAS, *Persona*, cit, 75.

27 JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 11,1

28 Cfr. J. L. LORDA, *Antropología*, cit. 158 ss.

empresario italiano, consultor de Naciones Unidas, e impulsor de la "Economía de Comuni3n" en libertad, di3 a conocer en una conferencia la iniciativa socio-econ3mica ideada por Chiara Lubich, fundadora de los Focolares. M1s de 700 empresas de todo el mundo se adhieren a este modelo, haciendo un reparto tripartito de sus ganancias: inversi3n en la propia empresa, promoci3n de proyectos sociales y caritativos, y formaci3n de hombres nuevos seg1n la cultura de dar. Es una nueva mentalidad en la que la persona pasa a ser objeto primordial de la empresa econ3mica. Son extraordinariamente positivas las experiencias de estas empresas, que muestran c3mo esta nueva mentalidad favorece su desarrollo econ3mico, a la vez que devuelve al empresario su verdadera identidad, que no es la de quien quiere hacer dinero, como el financiero, sino la de emprender una iniciativa creativa con 3xito, para lo cual es necesario que gane dinero, pero, a la vez, que d3 puestos de trabajo, y que pueda sentirse orgulloso de su comunidad de trabajo.

Amar no es el simple "sentir" una inclinaci3n de afecto espont1neo hacia alguien que nos cae bien. Amar es querer el bien del otro, un afecto que lleva a la entrega. Por eso, la perfecci3n del amor requiere donaci3n. *Parad3jicamente, el hombre crece en el amor cuando da.* Esta idea aparece fuertemente reforzada en la Enciclica de Juan Pablo II *Dominum et vivificantem*, donde se recuerda que el Esp1ritu Santo es, al mismo tiempo "amor" y "don". *Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de la Comuni3n trinitaria quiere decir, tambi3n, que el hombre est1 llamado a existir para los dem1s, a convertirse en un don.* Hay muchos tipos de relaciones humanas, y en todas se debe realizar, en diversos grados, lo que es la *comuni3n de personas, por el amor y la donaci3n de s1 mismo.* La imagen de Dios en el hombre es, por ello, en la Revelaci3n b1blica, don y tarea moral de asemejarse m1s y m1s al paradigma trinitario. Las exigencias 3ticas de la moral cristiana pueden resumirse en el imperativo 3tico fundamental que enuncia S. Pablo: "Sed imitadores de Dios, y caminad en el amor, como Cristo nos am3 y se entreg3 por nosotros" (Ef. 5, 1).