



Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

HUMANITAS

2002

Edición 29

EL VALOR DE SER PERSONA EN EL NUEVO HUMANISMO

Prof. Dr. Eudaldo Forment
Universidad de Barcelona

1. Crisis del humanismo moderno

En este recién comenzado nuevo año del joven tercer milenio, se advierte con más claridad que en el ya pasado 2001, que el legado del siglo XX ha sido una grave y profunda crisis, que afecta a toda la cultura occidental. Es una crisis patente para todos. La clara conciencia de la crisis de nuestro mundo, se advierte en el hecho de que el hombre de los siglos pasados se consideraba a sí mismo, como perteneciente a la civilización, que era heredero del "mundo civilizado", helénico y romano; en cambio, el actual hombre occidental relativiza su propio mundo.

Paradójicamente lo hace en unos momentos, en que toda la cultura occidental está presente en la vida del planeta en todos sus ámbitos. Podría decirse, que el mundo occidental se ha extendido por todos los países y culturas. Toda la política, el derecho, la economía, la ciencia, la técnica, la industria, la filosofía, la música, e incluso el deporte, son occidentales.

El patrimonio de la razón humana, cuyo cultivo se heredó del pensamiento clásico, y de la fe en la revelación divina, que pasó desde Israel, que siempre se había considerado perennemente válido y fructificante, en estos momentos se ha relativizado. La crisis de su carácter absoluto y eterno se transmite, junto con la primacía de la técnica y la economía, a todo el mundo, con la imposición incondicional de nuestra civilización.

El origen de la crisis está en un olvido, ya anunciado por Heidegger: "*el olvido del ser*". De un modo más explícito podría decirse que está en el olvido de los conceptos trascendentales o de los valores. Se ha producido la sustitución de la entidad por los entes de razón matemáticos, la realidad por las relaciones económicas, la unidad, posibilitadora de toda multiplicidad, por la fragmentariedad, discontinuidad, localismo y disenso postmodernos, la verdad por la verificación, la bondad, por la utilidad, y la belleza, por la sensualidad.

Los grandes cambios que en los dos últimos siglos se han dado en todos los ámbitos de la cultura y de la vida humana, y que se extienden por todas partes, son una de las causas. Gracias sobre todo al progreso de las ciencias y de la técnica, el hombre ha ampliado extraordinariamente su poder. Sin embargo, debido al método limitado de las ciencias empírico-experimentales, que no es apto para llegar a lo más profundo de las cosas, a

su esencia y a sus causas últimas, se ha quedado en lo superficial o en lo fenoménico, profesando el agnosticismo -sobre todo lo que está más allá del hombre mismo y, por tanto, sobre los valores trascendentes.

Además, gracias al incremento de su poder científico-técnico, el hombre tiene a su disposición muchas más riquezas, mayor poder económico, y se incrementan continuamente sus conocimientos en las distintas ramas del saber, lo que le permite no sólo conocer y utilizar la naturaleza física sino también la de su conducta y de las leyes de la vida social. Todos éstos, y otros logros que derivan de la ciencia, han hecho que el hombre, confiado con exceso en ellos, haya creído que se basta a sí mismo. Ha caído en una actitud antropocéntrica, en la que no caben valores trascendentes¹. Se ha olvidado de ellos.

El actual movimiento postmoderno puede considerarse la expresión de este olvido de los valores. Consecuencia de esta pérdida de la memoria de algo que estuvo presente en el núcleo fundamental de la cultura occidental es en primer lugar, el fomento del hedonismo y del consumismo de la sociedad actual. Una segunda consecuencia es la falta de esperanza. Ya no se confía en liberar al hombre de todo mal, por la fuerza buena y redentora de algún elemento humano -la razón, la filosofía, la ciencia, la técnica, el arte, los sentimientos, la sociedad, el estado, etc. y hasta la misma historia-, como en siglos anteriores. El hombre, autor de esta cultura, desconfía de ella. Se tiene una visión del mundo y de la historia en la que no hay lugar para la salvación o redención. El olvido postmoderno lleva a esta actitud desesperada.

La cultura actual, por este olvido y la consecuente crisis, ya no puede ayudar al hombre en su desarrollo en orden a su perfección ni en alcanzar así la felicidad. A pesar de todas las grandes transformaciones en todos los órdenes de la vida humana, no parece que hayan hecho al hombre actual más maduro humanamente -más consciente de su dignidad personal, más abierto a los demás, y más responsable- y que su vida sea más humana en su totalidad. La crisis afecta al humanismo.

Se trata de una crisis anunciada. En el año 1923, el filósofo existencialista, Nicolás Berdiaeff, publicó en Berlín el ensayo, "*Una nueva Edad Media*". En su época no se le tomó demasiado en serio, porque en este estudio, el filósofo ruso, convertido al cristianismo ortodoxo y expulsado de Rusia, anuncia el final de la modernidad e incluso parece anunciar la actual tendencia postmoderna. Afirmaba entonces que "*la historia contemporánea se acaba, y asistimos a los albores de una era desconocida, a la cual habrá que dar un nombre. Lo cierto es que hemos rebasado el marco de la historia*"².

Notaba Berdiaeff que la modernidad había comenzado con el humanismo renacentista. "*La historia moderna que se acaba fue concebida en la época del Renacimiento. Asistimos ahora al fin del Renacimiento*"³. El fin de la modernidad es, por tanto, el fin del Renacimiento y el fin del humanismo, "base espiritual" del Renacimiento y de la modernidad.

Desde el humanismo moderno no hay solución. "*Todas sus posibilidades están agotadas. Se ha caminado hasta el fin por las sendas del humanismo y por los cauces del Renacimiento, ya no se puede por ellos ir más lejos*"⁴.

Debe reconocerse que "*la historia moderna es una empresa que ha fracasado, que no ha glorificado al hombre como hacía esperar. Las promesas del humanismo no han sido cumplidas*"⁵.

En primer lugar, porque los resultados han sido negativos. "*El humanismo no ha fortalecido, sino que ha debilitado al hombre: tal es el desenvolvimiento paradójico de la historia moderna. A través de su autoafirmación, el hombre se ha perdido, en lugar de encontrarse*"⁶.

En segundo lugar, porque el humanismo ha acabado siendo antihumano. "*En el fondo, toda la historia moderna ha sido una dialéctica inmanente de auto revelación, y después, de auto negación de los principios que habían motivado su nacimiento*"⁷.

En nuestra época, más que cuando lo decía este antiguo revolucionario marxista, se ha llegado a la "*contradicción destructora del humanismo, de ese humanismo que por un lado engrandecía al hombre, atribuyéndole fuerzas ilimitadas y por el otro no veía en él más que un ser limitado y subordinado que ignoraba la libertad espiritual*".

2. El más acá y el más allá

Por estar finalizando la modernidad, y en estos momentos puede decirse que ya ha llegado a su fin: "*Hoy, el hombre entra en un porvenir desconocido (...) Y entra en esta época, no ya lleno de savia creadora como en la época del Renacimiento, sino agotado, debilitado, sin fe, vacío*"⁸.

Las fuerzas creadoras de los inicios del humanismo renacentista se explican por la época anterior. "*La Edad Media había preservado las fuerzas creadoras del hombre*". Gracias a ello "*había preparado el florecer espléndido del Renacimiento. El hombre penetró en la modernidad con la*

experiencia y con la preparación medievales". Puede decirse que, por este motivo, "todo lo que hubo de auténtica grandeza en el Renacimiento estaba vinculado con la Edad Media cristiana"⁹.

Frente a prejuicios modernos, hay que advertir que en la Edad Media "el catolicismo no solamente conducía el hombre al cielo, sino que también suscitaba la belleza y la gloria sobre la tierra. Ahí está su gran secreto. La tendencia hacia el cielo y la vida eterna, engendra la belleza y produce el poder en la vida terrestre temporal"¹⁰.

Ciertamente el hombre medieval procuraba la salvación eterna, trascendente a lo natural. Sin embargo, también buscaba el perfeccionamiento de lo natural, que necesitaba restablecerse del desorden introducido por el mal que hace el hombre. Todo lo natural y temporal del mundo y de la sociedad tenía que estar perfeccionado por el espíritu cristiano. De este modo todas las dimensiones del mundo y del hombre, sin exclusión alguna, una vez sanadas del daño causado por el mal, podían ser utilizadas como instrumento de salvación trascendente.

Todo lo natural y humano era del interés de la cultura medieval. Lo sobrenatural ni destruye ni abandona las realidades del mundo, sino que lo lleva a su culminación plena. Además a todas las realidades del mundo, ya perfeccionadas en su mismo orden natural, las ordena al fin sobrenatural. Las convierte en medios para alcanzar el bien en la otra vida. El catolicismo medieval fue, por ello, unitivo y armonizador en todos los órdenes de lo temporal y, a su vez, de lo temporal y lo eterno.

La cultura medieval, por asumir todo lo natural y humano eliminando la ganga de lo negativo e imperfecto que le puede acompañar, y elevándolo, una vez sanado, al orden de lo sobrenatural, fue creativa en todos los ámbitos.

Es un puro mito, creado por la modernidad, el de la pobreza cultural de la Edad Media. También lo es que fue el Renacimiento el que descubrió el valor de la Antigüedad. Como se ha advertido últimamente, uno de los rasgos esenciales de la cultura clásica fue su posibilidad de encuentro con el cristianismo. A diferencia de otras, no fue una cultura cerrada, e incluso, en su época de plenitud, intentó su auto superación. Por su apertura, era capaz de salir de sí misma, y buscar valores, que la trascendían. Era capaz de auto criticarse y de intentar hallar una salida para superar sus limitaciones.

Esta apertura del humanismo clásico hizo posible que pudiese recibir al cristianismo y así obtener la curación de sus males y su perfeccionamiento en el orden natural y sobrenatural. La Antigüedad estuvo presente en la

cultura medieval. Puede incluso considerarse la cultura clásica como su elemento material o básico, que fue informado o regenerado y sobrepujado por el cristianismo.

Con las fuerzas antiguas conservadas en la Edad Media, y completadas y desarrolladas por la fuerza del cristianismo, pudo iniciarse la nueva etapa de la modernidad. Como indica Berdiaeff, "en la Edad Media la cultura antigua se incorporó al catolicismo, y este fue el vehículo que la condujo hasta los tiempos modernos. Por esta causa fue posible un Renacimiento histórico"¹¹.

Este prejuicio contra la Edad Media obedece a un convencimiento que fue causa de todos los otros prejuicios posteriores. Se creyó que con la impronta cristiana, el hombre había perdido la libertad. Con esta aprensión: "El hombre nuevo quiso ser autor y ordenador de la vida, sin la ayuda de lo alto, indiferente a las sanciones divinas. El hombre se arrancó del centro religioso al cual estuvo sometida toda su vida durante la Edad Media, quiso andar toda su vida por una vía libre e independiente"¹². Quiso desligarse del constitutivo formal cristiano de la etapa anterior.

La ruptura con el fundamento espiritual, que informaba o daba vida a la cultura medieval, a la cultura antigua cristianizada, fue el origen del nacimiento de la modernidad. El hombre moderno no creyó que necesitara alcanzar el "más allá y el más adentro"¹³, donde reside el centro espiritual del hombre y, por tanto, del humanismo.

Sin embargo, el rompimiento renacentista con el centro espiritual no suponía una ruptura con el cristianismo. "El Renacimiento no iba (...) dirigido contra el catolicismo (...) El humanismo, en sus comienzos, no se distanciaba aún mucho del cristianismo, bebiendo en dos manantiales: la Antigüedad y el cristianismo. Y no era creador y esplendente en sus resultados sino en la medida de su proximidad con el cristianismo. Cuando se hubo arrancado el fondo espiritual y pasó a la superficie, empezó a degenerar"¹⁴.

A diferencia de la modernidad posterior, el Renacimiento "no fue contra Dios. No fue ese el humanismo de Pico de la Mirándola, de Erasmo y de otros varios pensadores del Renacimiento. Pero en el humanismo se escondía una semilla de negación, y de ella ha salido ese humanismo de los tiempos modernos del cual han visto nuestros días los últimos frutos, que son propiamente la negación del hombre"¹⁵.

3. El humanismo natural

Una primera consecuencia de la ruptura renacentista con el centro espiritual, descubierto en la Edad Media, fue que el hombre moderno perdió en profundidad, en humanidad. Desconectó con lo que es. Después del proceso creativo medieval, el hombre quiso desligarse de la raíz, el centro nuclear, que le daba la vida y su fecundidad. El proceso de independencia del centro espiritual y liberador no se dio inmediatamente, fue gradual y progresivo.

Al iniciar este nuevo camino de insubordinación, los renacentistas se creyeron más libres y, por tanto, con la posibilidad de ser más creativos. *"El hombre por ellos descubierto, el hombre de la historia nueva, no será profundo, se verá obligado a errar por la superficie de la vida. En la superficie, libre de toda raigambre con la profundidad, el hombre se ingeniará para probar sus fuerzas creadoras. Producirá mucho, pero acabará por agotarse y por perder esa fe que había puesto en sí mismo"*¹⁶.

Al mismo tiempo perderá la libertad, por la que se había separado del centro espiritual vivificador. La libertad del hombre, explica Berdiaeff, siguiendo a Dostoievsky, *"se convierte en esclavitud y le da muerte cuando aquél se rebela y pretende ignorar lo que está por encima de él. Y si es que no hay nada por encima, el hombre desaparece (...). Porque si todo está permitido a éste, entonces la libertad se convierte en esclavitud de sí mismo"*¹⁷.

Una segunda consecuencia del inicio de la desvinculación del centro espiritual medieval fue la duplicidad del hombre renacentista. Luego, con el rompimiento definitivo desapareció. La razón es porque el hombre del Renacimiento *"estaba todavía próximo a las fuentes espirituales de su vida, no habiéndose alejado aún bastante de ellas en su movimiento hacia la superficie"*.

En los inicios de la modernidad, además de comenzar a ser superficial y vacío, el hombre se encuentra como dividido en dos, y, por ello, sin la unidad propia del medieval. Esta duplicidad era inevitable. Por su origen medieval, *"el Renacimiento no era, no podía ser enteramente pagano"*¹⁸. De ahí que los logros en el arte renacentista no serán más que apariencias de clasicismo.

Una tercera consecuencia, encadenada con las dos anteriores, fue la reducción del hombre espiritual al hombre natural. Del Renacimiento debe reconocerse que *"libertó las fuerzas creadoras del hombre y ha expresado la más elevada potencia de su arte. En esto acertó. Pero también él ha sido el*

*que ha disociado al hombre de las fuentes espirituales de la vida; Él ha negado al hombre espiritual, que no puede dejar de ser creador, para afirmar exclusivamente en su lugar al hombre natural, esclavo de la necesidad"*¹⁹.

De hombre espiritual, como había sido en la Edad Media, fue transformándose paulatinamente en el mero hombre natural. Como indica Berdiaeff, *"el triunfo del hombre natural sobre el hombre espiritual en la historia moderna, debía conducirnos a la esterilidad creadora, es decir, al fin del Renacimiento, a la autodestrucción del humanismo"*²⁰.

En su famoso mito de la caverna, ya había advertido Platón que los hombres encadenados en ella, al mirar las sombras, que procedentes del mundo exterior se proyectan en su fondo, no se hacen cargo de lo más maravilloso de la realidad auténtica. Es preciso descubrir que las cosas son más que cosas, y que, si se deja la esclavizante actitud materialista, y el consecuente apego a lo sensible, se ven en su auténtico ser, y desde él se puede acceder a un mundo más verdadero, al mundo espiritual. Si el hombre consigue salir de la caverna, y contemplar esta nueva realidad, al regresar a la misma ve las sombras de otra manera. Las cosas son contempladas ahora en sus dimensiones fundamentales.

Desde esta doctrina simbolizada por Platón, Berdiaeff establece la siguiente ley: *"El hombre, en su existencia terrenal limitada y relativa, no es capaz para crear lo bello y lo precioso, sino cuando cree en otra existencia ilimitada, absoluta e inmortal"*²¹.

El humanismo de la modernidad no sólo fue rompiendo sistemáticamente con el centro espiritual, que vivificaba a toda la cultura medieval, sino que también lo hizo con el núcleo cultural clásico, aunque pareciera que quisiera asumirlo de un modo más pleno. Como afirma Berdiaeff, *"el humanismo que rompe con el cristianismo, rompe además con la Antigüedad, destruyendo al hombre dos veces, corroyendo sus bases antiguas y cristianas"*²².

Debe tenerse muy en cuenta que *"la imagen del hombre, la imagen de su alma y de su cuerpo, es la obra de la Antigüedad y del cristianismo. El humanismo de los tiempos modernos, al romper con el cristianismo, se aparta de la noción antigua de la imagen humana, alterándola"*.

Además, la modernidad no sólo la modificó, sino que pretendió contraponer sus dos constitutivos, el clásico y el cristiano. No era posible, porque la imagen clásica del hombre no estaba cerrada a toda trascendencia,

como interpreta la modernidad. Por ello, no se opuso al cristianismo, sino que lo recibió como su sujeto o receptor, que debe ser perfeccionado. El cristianismo en el mundo clásico actuó como un abono, lo alimentó para que tuviera mayor vida y fructificación, pero como los abonos de la tierra en el cultivo agrícola, se convirtió en una misma cosa con la tierra.

Sin el humanismo de Atenas y sin el humanismo de Roma, el humanismo moderno perdió tres grandes aportaciones humanísticas de la síntesis de la cultura medieval: la liberación de la esclavitud del mal; el nacimiento del hombre espiritual o la elevación del hombre natural; y la creación del humanismo personalista. En el personalismo medieval se revelaba y se conservaba la imagen del hombre, la verdadera faz del hombre. La Antigüedad no se bastaba para encontrarla, la misma sombra del hombre la encubría. La luz del centro espiritual, manifestada plenamente en la Edad Media, disipó la sombra humana y el hombre pudo verse a sí mismo.

Este humanismo, sin embargo, en su desarrollo, arrancó al hombre espiritual de su fuente de unidad, verdad, bondad y belleza, a la humanidad de sus fundamentos espirituales. El humanismo se volvió al mismo tiempo contra el hombre, porque el centro espiritual no sólo está más allá del hombre, es trascendente, sino también inmanente, está más adentro o más acá del hombre, en lo más profundo de su ser, de su yo personal, sosteniéndole y moviéndole en su vida plenamente. De manera que, *"cuando el hombre no quiso ser más que la imagen y la semejanza de la naturaleza, nada más que un hombre natural, se sujetó con ello a fuerzas elementales inferiores, enajenando su imagen. El hombre vuelve a ser atormentado por los demonios, siendo impotente para resistirles y defenderse"*²³.

Alejada de la Edad Media y de la Antigüedad, la modernidad ha perdido también a la naturaleza. Como asimismo indica Berdiaeff, *"el fin del Renacimiento mata a la naturaleza como mata al hombre"*²⁴. Recuerda que *"lo que aparece con el Renacimiento no es ya únicamente un descubrimiento artístico de la naturaleza, sino también un descubrimiento científico. En eso está el gran significado de esa época. De ahí es de donde ha salido el triunfo histórico de la ciencia natural, que ha preparado los formidables descubrimientos técnicos del siglo diecinueve, y ha conducido al predominio de la máquina sobre la vida humana"*²⁵.

Con el inicio de la modernidad, las *"relaciones con la naturaleza, que eran relaciones de gozo, se han convertido en la conciencia de una inevitable lucha contra ella, mediante la mecanización de la vida. Nuestra época no imita ya las formas de la naturaleza, no busca ya en ellas las fuentes de la perfección (...); declara la guerra a la naturaleza porque se le*

*ha hecho interiormente extraña, y la toma por un mecanismo muerto; entre la naturaleza y el hombre levanta nuestra época la máquina"*²⁶.

4. El nuevo humanismo

El humanismo moderno, por su aislamiento del centro espiritual, por sus tres consecuencias –superficialidad, duplicidad y naturalismo–, y, en definitiva, por las tres sucesivas separaciones del mundo medieval, de la Antigüedad y de la naturaleza, se ha auto engañado. No vive en la realidad. *"El hombre natural, arrancado del hombre espiritual, se crea una vida de fantasmas, está seducido por bienes ilusorios"*²⁷. Vive en una realidad que llama material.

Los materialismos, alejados de la naturaleza de las cosas *"han creado mitos y fantasmas, han dirigido la vida del hombre hacia ficciones, que no obstante, dan la ilusión de ser la más real de las realidades ¿Pero tanta realidad hay en los sentidos del ser, tanta realidad ontológica en sus Bolsas, sus bancos, su papel moneda, sus monstruosas manufacturas que fabrican objetos inútiles o municiones para la destrucción de la vida, en la ostentación de su lujo, en los discursos de sus parlamentarios y de sus abogados, en los artículos de sus periódicos? ¿Tanta realidad hay en el creciente aumento de nuestras insaciables necesidades?"*²⁸.

El materialismo no es más que *"la ruptura con las profundidades espirituales y con el sentido espiritual de la Edad Media"* y, por tanto, del *"agotamiento de la energía espiritual a que ha dado lugar"*²⁹. El materialismo ha conducido a algo muy alejado de los propósitos y los frutos de la Antigüedad y del cristianismo: *"a la negación y a la destrucción del hombre"*³⁰. Al antihumanismo.

Para superar esta crisis, una crisis de humanismo, que afecta a todos los niveles de la cultura, tanto en el orden de las ideas como en el de los comportamientos individuales y sociales, no puede desatenderse el centro espiritual de la realidad, lo que le da significado último. No puede continuarse su marginación por una mentalidad científicista, o su reducción por parte de la postmodernidad, con su "pensamiento débil".

Es preciso que el hombre contemporáneo advierta que el humanismo integral es también necesario para la vida y para la cultura de hoy, como lo fue en la Edad Media. Necesita tener la respuesta a los grandes interrogantes de la existencia, y desde esta interpretación orientar su vida personal.

No hay que olvidar que conocer el "sentido" de todas las cosas y de su propia existencia es una necesidad natural. El hombre desea obtener respuestas a interrogantes como: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? ¿Por qué existe el mundo? ¿Por qué existe el mal y el sufrimiento?, y a otras preguntas de fondo parecidas. Sus respuestas le son incluso necesarias para los afanes diarios de la vida humana. No se puede vivir sin auténticos puntos de referencia. Sin ellos, la vida del hombre va a la ruina.

El hombre tiene hoy la gran responsabilidad de recuperar el contacto vivificador con el núcleo de la realidad, el fundamento último de todo. Debe liberarse de la dictadura de lo superficial, convertido en centro absoluto. Tiene que trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Descubrir, con ello, que la verdadera realidad trasciende lo fáctico y lo empírico.

Este es el camino obligado para superar la situación de crisis, que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad, especialmente por los medios de comunicación. Es preciso, por consiguiente, no detenerse en el final de la modernidad, como parece indicar la postmodernidad.

Ante esta situación de crisis y la necesidad del fundamento inmaterial, parece que para continuar, debe tomarse un camino distinto de la modernidad, y que ha finalizado sin llevar a ninguna parte. Hay que aceptar, por ello, que nos hemos equivocado de camino. No hay necesidad de reproches o condenas. Además, a pesar del carácter negativo de la situación actual, hay que conservar aportaciones positivas, que debemos a la modernidad, aunque la mayoría de las veces mal orientadas.

Hay que buscar un nuevo camino, un nuevo humanismo. Para ello, hay que recuperar el antiguo camino que partió de la Atenas clásica y siguió por la Roma cristiana, para seguir avanzando por él. En la profundización del espíritu de este camino antiguo y medieval, se descubrirá el valor actual de su personalismo, que esta conexionado directamente con el centro espiritual que lo iluminaba y guiaba.

Con la recuperación del centro espiritual, se podrá afirmar la primacía del espíritu sobre la materia y de la persona sobre las cosas. El nuevo humanismo deberá recorrer los tres carriles, que constituyen el camino del hombre auténtico e íntegro: la individualidad, que implica la solidaridad y la subsidiaridad, la libertad y el amor. Las tres vías lo son de un único firme, el de la persona.

No es casual que muchos de los grandes autores medievales, siguiendo la tradición de la filosofía cristiana y especialmente el pensamiento de San Agustín y de Boecio, trataran la problemática de la persona. Santo Tomás, que destaca sobre todos ellos por la construcción especulativa de una doctrina sobre la persona, que sintetiza y continúa las anteriores, en su original síntesis probó que la persona supone la participación más plena en los trascendentales, en los valores, es lo más entitativo, lo más real, lo más unitario, lo más distinto, lo más verdadero, lo más bueno y lo más bello. Podría decirse que, en la persona, se manifiesta el centro espiritual de toda la realidad.

El nuevo humanismo estará centrado sobre la persona humana y sus derechos inalienables. Este es el camino iniciado por Abelardo Lobato, en *Senderos abiertos hacia el nuevo humanismo*, al proponer "cinco senderos", que de modo análogo a las famosas "cinco vías" de Santo Tomás, que conducen a la verdad de Dios, lleven a la verdad del hombre. Como indica el conocido tomista en este interesante y original estudio, *"mientras nos ponemos en camino hacia el nuevo humanismo, como término ad quem, sentimos la urgencia de salir de este callejón del saco donde nos han llevado las antropologías y los humanismos en uso, que conducen hacia la laguna de la nada, y dan por cierta la muerte del hombre, del que dicen que es una reciente invención. El problema es cómo lograrlo, cómo salir de este término a quo. Cuando se adquiere la certeza de que estas vías son como la que describe Parménides, que lleva al no-ser, es preciso dejarlas, y ponerse en camino buscando nuevos senderos que conduzcan a la verdad integral del hombre y hagan posible el nuevo humanismo"*³¹.

5. La dignidad personal

En el camino, que siguiendo el medieval, emprendió Santo Tomás, y que dejó abierto para que se continuase, tal como ha hecho Abelardo Lobato, se encuentra, en primer lugar, la tesis de que la persona significa lo más individual, lo más propio que es cada hombre, lo más incommunicable, o lo menos común, lo más singular. Una individualidad única, que no se transmite por generación, porque no pertenece a la naturaleza humana ni a ciertos accidentes suyos, a los que esta predispuesta la misma naturaleza, que es transmitida con ellos de los padres a los hijos.

Afirmaba Santo Tomás que: *"El hombre engendra seres iguales a sí específicamente, pero no numéricamente. Por tanto, las notas que pertenecen a un individuo en cuanto singular, como los actos personales y las cosas que le son propias, no se transmiten de los padres a los hijos. No hay gramático que engendre hijos conocedores de la gramática que él aprendió. En cambio, los elementos que pertenecen a la naturaleza, pasan*

de los padres a los hijos, a no ser que la naturaleza esté defectuosa. Por ejemplo, el hombre de buena vista no engendra hijos ciegos si no es por defecto especial de la naturaleza. Y si la naturaleza es fuerte, incluso se comunican a los hijos algunos accidentes individuales que pertenecen a la disposición de la naturaleza, como son la velocidad de cuerpo, agudeza de ingenio y otros semejantes. Pero no las cosas puramente personales"³². Lo estrictamente personal no se transmite, porque es propio de cada cual.

Por expresar esta individualidad, el término persona no tiene el mismo significado que el de hombre. En el lenguaje corriente, el término persona se emplea como equivalente al de hombre. Es una utilización correcta, porque todo hombre es persona. Sin embargo, el nombre persona, por significar esta individualidad, tiene una caracterización lógica y gramatical distinta de hombre y de todas las demás palabras.

El nombre de persona, tanto en Dios, como en las criaturas, tiene desde la perspectiva lógica y gramatical un significado universal, en cuanto que puede suponerse en muchos sujetos, en los distintos seres personales, y a los que, por ello, puede predicarse a cada uno. En este aspecto coincide con los nombres comunes.

A diferencia de estos nombres, sin embargo, persona no significa una naturaleza universal que se diga de muchos, una esencia objetiva, que se puede predicar de cada uno de ellos, porque lo son, porque realizan esta naturaleza universal en su individualidad.

Tampoco coincide plenamente con el nombre propio, porque persona, aún significando siempre lo individual o lo distinto, tiene la posibilidad de significar indeterminadamente a todos los individuos personales. En este aspecto es comparable con el nombre común, porque también adquiere esta característica.

El nombre persona tiene un estatuto lógico-gramatical único, no sólo porque hay que situarlo entre el nombre común y el nombre propio sino porque, además de no significar una naturaleza o esencia, como todos los nombres, significa directamente el ser personal propio de cada uno.

El término persona y el significado que expresa no son como las otras palabras y conceptos. No sólo por el modo que se predicán, sino también por su referencia objetiva. Los nombres se refieren siempre a características esenciales, generales o individuales, que son expresadas con más o menos precisión en los diccionarios o enciclopedias. La persona, a diferencia de todos los demás nombres, sin la mediación de algo esencial, se refiere recta o directamente al ser propio, que es inefable, porque no es de orden esencial

Nombra al fundamento individual inexpresable de cada hombre, que sólo percibe intelectualmente en su conciencia el propio poseedor y que puede así atribuirlo a los demás y en un grado inferior a las cosas.

Para expresar la denotación del ser propio personal, Santo Tomás asumió la definición clásica de persona de Boecio (480-525). En su obra sobre el misterio de la Encarnación, centrado también en la persona, porque según la doctrina católica, las dos naturalezas -humana y divina- de Cristo están unidas en la persona única y divina del Verbo, el pensador romano define la persona como "*sustancia individual de naturaleza racional*"³³. También el Aquinate definió la persona, con términos parecidos pero más precisos, del siguiente modo: "*Persona es el subsistente distinto en naturaleza racional*"³⁴.

En estas dos definiciones de persona, queda expresada implícitamente la tesis propia de Santo Tomás, que permite solucionar los problemas que dejaron pendientes sus predecesores. En ellas se quiere indicar, con palabras del Aquinate, que: "*El ser pertenece a la misma constitución de la persona*"³⁵. El principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, tanto las generales como las individuales, su individualidad total, es su ser propio.

Según la metafísica del ser de Santo Tomás, todas las perfecciones del ente, que son expresadas por su esencia, se resuelven en último término en el acto del ser. La persona, sin embargo, sin la mediación de algo esencial, directamente se refiere al ser. Por ello, debe comprenderse como vinculada inmediatamente al ser, y a los trascendentales. Que este principio entitativo básico funda la unidad, la verdad y la bondad.

En este sentido, la persona tiene un carácter "trascendental". Nombra al ser propio, y a los trascendentales, sin designar directamente la naturaleza participante del ser, tal como hacen todos los otros nombres. Menciona inmediatamente al ser, la entidad, la realidad, la unidad, la división o incomunicabilidad, la verdad, la bondad y la belleza, propias del ente personal.

La persona, por trascender todos los géneros y todas las categorías o géneros supremos, puesto que no se explica por determinaciones sobre géneros o especies, ni por ninguna de las categorías, como si fuese algo meramente substancial o accidental. Hay que concebirla como significando inmediatamente el ser, que en la persona creada es participado, aunque en un grado superior a los otros entes materiales.

Lo que hace que un individuo de naturaleza humana, compuesto de cuerpo y alma, sea una persona, no es algo que pertenezca propiamente a esta naturaleza. Es su ser propio, acto primero y fundamental, y que constituye a la misma esencia. El ser propio y proporcionado de cada ente es una realidad metafísica, que no sólo no es captable por los sentidos, como todas las otras, sino que tampoco es objeto de la inteligencia.

Su conocimiento es posible, y permite que sepamos que somos personas, porque a cada persona se le revela su ser propio en su conciencia intelectual, en la percepción intelectual de que es o existe. Experiencia que proporciona una absoluta certeza y cuyo objeto, su ser propio, indica como la palabra "yo". Este núcleo interior se distingue de su naturaleza, tanto en su dimensión común como individual o singular, por su carácter permanente y a la vez desconocido, en cuanto su contenido por el mismo sujeto.

El constitutivo formal de la persona, lo que la distingue de la mera naturaleza, es el ser propio y proporcionado a esta esencia. Por este ser personal, la persona subsiste, existe por sí y en sí, de una manera autónoma e independiente. La persona es subsistente y, por tanto, una sustancia, tal como se indica en sus definiciones.

El ser propio personal, extraesencial e inexpressable por el entendimiento, es el que permite explicar todos los atributos de la persona. Se pueden sintetizar las propiedades personales en las cinco siguientes.

Primera, máxima perfección. En la noción de persona, al expresarse directamente el ser, se alude igualmente de modo inmediato al ser participado en un grado máximo, en el ser del espíritu. Persona nombra rectamente al máximo nivel de perfección, dignidad, nobleza y perfectividad, muy superior a la de su naturaleza. Tanto por esta última como por su persona, el hombre posee perfecciones, pero su mayor perfección y la más básica es la que le confiere su ser personal.

La persona es lo más digno y lo más perfecto del mundo. "La persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza"³⁶, o como dice también Santo Tomás, "es lo más digno de toda la naturaleza"³⁷. De este modo expresa también lo que posee "más" ser, y, por lo mismo, lo más existente, lo más real, lo más individual, lo más diferente, lo más verdadero, lo más bueno y lo más bello. En este sentido, la persona es lo más trascendental.

Segunda, dignidad idéntica e inmutable. El ser propio explica la dignidad a la persona, con su carácter de permanencia, actualidad y de idéntico grado. Todos los atributos de la esencia individual humana cambian

en sí mismos o en diferentes aspectos, en el transcurso la vida humana. Pueden incluso considerarse en algún momento en potencia y no siempre en acto, como, por ejemplo, en la vida intrauterina. Además, son poseídos en distintos grados, según los individuos y las diferentes circunstancias individuales. No ocurre así con el constitutivo personal. Desde la concepción hasta la muerte, el hombre siempre es persona y en el mismo grado. No hay categorías de hombres en cuanto personas.

Tercera, universalidad. Por significar directamente el ser propio, se infiere que la realidad personal se encuentra en todos los hombres. Ser persona es lo más común. La persona está en todos y cada uno de los hombres, lo que no ocurre con cualquiera de los atributos humanos, que se explican por la naturaleza. En cualquier situación de su vida, independientemente de toda cualidad, relación, o determinación accidental y de toda circunstancia biológica, psicológica, cultural, social, etc., los hombres son siempre personas en acto.

Cuarta, igualdad personal. Todo hombre es persona en el mismo grado que los demás. En cuanto personas, todos los hombres son iguales entre sí, aún con las mayores diferencias en su naturaleza individual, y, por ello, tienen idénticos derechos humanos o naturales inviolables. Nunca son ni pueden convertirse en "cosas".

Como hombres somos distintos en perfecciones, como personas, absolutamente iguales en perfección y dignidad. La igualdad humana se basa en la uniformidad personal. También ella es el fundamento de los derechos humanos. Así se indica en el Preámbulo de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, aprobada por la Asamblea General de la ONU, el 10 de diciembre de 1948, reunida en París³⁸.

Precisamente comienza con estas palabras: "Considerando que el respeto a la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana...". Más adelante, en el párrafo quinto, se indica que: "En la Carta, los pueblos de las Naciones Unidas han proclamado de nuevo su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana".

Vuelve a apelarse a la dignidad personal en otros tres lugares de la Declaración. En el artículo primero, se dice, "todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos, y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros". En el artículo veintidós, se afirma que "toda persona" tiene una serie de derechos "indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad". Por

último, en el artículo veintitrés, se habla de "*una existencia conforme a la dignidad humana*".

Se reconoce, por tanto, la dignidad de la persona humana y sobre ella se apoya la afirmación de los llamados derechos humanos. Uno de los aspectos más positivos de la Declaración es el reconocimiento explícito por cinco veces de la dignidad personal. Sin embargo, deliberadamente no se dio una definición de la persona ni su dignidad. Se dejaba pendiente la fundamentación última de la persona y su dignidad.

Quedaba, no obstante, redescubierto que todo ser humano es persona y, por tanto, sujeto de una dignidad inviolable. Se vio además como una tarea central del mundo de hoy el recuperar la dignidad personal, que parece olvidada.

Quinta, máxima individualidad. La persona designa siempre lo singular o lo individual, al hombre concreto existente. Las cosas no personales, son estimables por la esencia que poseen. En ellas, todo se ordena, incluida su singularidad, a las propiedades y operaciones específicas de sus naturalezas. De ahí que los individuos solamente interesan en cuanto son portadores de ellas. Todos los de una misma especie son, por ello, intercambiables. No ocurre así con las personas, porque interesan en su misma individualidad, en su personalidad. A diferencia de todos los demás entes singulares, la persona humana es un individuo único, irrepetible e insustituible.

El ser propio, en el grado que lo posee la persona, y que la constituye formalmente, le confiere la auto posesión. En primer lugar, esta posesión personal se realiza por medio de la autoconciencia intelectual o experiencia existencial de la facultad espiritual inteligible e intelectual, que es el modo como puede conocer el ser. Gracias a ella, aunque en un grado limitado, la persona humana se posee intelectivamente a sí misma.

En segundo lugar, se lleva a cabo la posesión propia de la persona por su facultad espiritual volitiva. Con esta auto posesión, la persona se ama a sí misma, de un modo natural y necesario, pero no, desordenadamente, porque entonces este "amor de sí" se convertiría en egoísmo.

Por ser dueña de sí misma —con sus facultades superiores, aunque en el grado indicado, como corresponde a la limitación de la inteligencia y de la voluntad del ser humano—, la singularidad de la persona es más plena que la de los demás entes substanciales. Además, como la persona, por su carácter fundamental se expresa en todo lo propio del hombre, en él todo está atravesado por la singularidad. La persona humana es la suprema individualidad en lo creado.

La persona merece, por ello, ser nombrada no con un nombre que exprese algo genérico o específico, sino con un nombre propio, que se refiera a él mismo. Las personas tienen nombre propio y si éste se da también a objetos, como lugares geográficos, casas, barcos, etc., o a otros seres vivos, como los animales domésticos, es porque tienen una relación directa con personas. Se les ha nombrado con un nombre propio no por sí mismos sino por estar en el contorno persona.

6. Persona, libertad y amor

Podría darse una tercera definición de persona, que se sigue de su mayor posesión del ser, en el grado propio del espíritu, tal como establece la doctrina de Santo Tomás, afirmando que es un fin en sí misma. La persona, en su singularidad, es un fin, y no puede concebirse nunca como un medio hacia las demás cosas. La persona, en este sentido, es un fin absoluto.

Cada persona, en su única y original individualidad es, por ello, un bien supremo. La persona como fin último, en el mundo creado, es lo sumo y lo supremo de todas las criaturas. Es la máxima participación en el ser y los trascendentales, que fundamenta el acto de ser. Por poseer "más" ser, la persona es más ente, más real, más unitaria, más distinta o incommunicable, más verdadera, más buena y más bella que los demás entes creados.

También, por ello, su esencia es más completa y excelente que las demás, en este sentido es más "real" o más sólida. Lewis caracteriza, por ello, el mundo del más allá, por su carácter inmaterial, como más "sólido" en cuanto más real. Explica que, "*la luz, la hierba y el aire eran diferentes; estaban hechos de una substancia diferente mucho más sólida que las cosas de nuestro país, hasta el punto de que los hombres, comparados con ellos, parecían fantasmas*"³⁹.

De ahí que no se utilice la expresión cosa para referirse a las personas. Incluso persona y cosa se presentan como opuestas. Así se hace en el ámbito jurídico, en el que cosa se toma por objeto de relación jurídica. Por lo mismo, se emplea el pronombre "quien" sólo para las personas, igual que la compuestas "quienquiera" o "quienesquiera".

En cuanto a su prioridad en la unidad trascendental, se manifiesta en su individualidad. En la aliquididad, el cambio de la expresión "algo" por "alguien" siempre es referido a la persona y a su dignidad. Con las expresiones "ser alguien" o "creerse alguien", se significa, por ello, ser un hombre importante.

En el orden de la verdad trascendental, la supremacía de la persona explica que sea el único ente que está vinculado con la verdad que está en el entendimiento. La persona es aquel ente capaz de tener la verdad en el entendimiento, o capaz de manifestar y declarar lo que las cosas son; pero también es el único ente capaz de ser el fin de esta verdad, en el sentido de que sólo a la persona es a quien va dirigida esta expresión de la realidad.

La persona puede también definirse como sujeto y término de la verdad en el entendimiento. Esta superioridad de la persona, en todos los sentidos de la verdad, permite que, de manera similar a la afirmación del Aquinate, "*la persona es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza*", pueda decirse que la persona es lo más verdadero que hay en toda la naturaleza.

La máxima bondad y belleza de la persona, el que sea lo más bueno y lo más bello en lo creado, hacen que sea un fin en sí misma. Para destacarlo, Santo Tomás inicia una de sus obras, el *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, afirmando que "*todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre, que es su felicidad*"⁴⁰.

Según esta importante afirmación, todas las criaturas del mundo no personales, —seres inertes, vegetales y animales— están al servicio del hombre individual e íntegramente considerado, de la persona, por su rango metafísico superior. También lo está lo realizado por el mismo hombre.

Únicamente a las personas, a cada una de ellas en su concreción y singularidad, tal como significa el término persona, se subordinan todas las ciencias, teóricas y prácticas, las técnicas, las bellas artes, y, en definitiva, toda la cultura y todas sus realizaciones. Siempre todas están al servicio de la persona humana. A la felicidad de las personas, a su plenitud de bien, es aquello a lo que deben estar dirigidos todos los conocimientos científicos, sean del orden que sean, e igualmente la misma tecnología, y todo lo que hace el hombre.

La primacía absoluta de la persona se da no sólo en el orden natural, sino también en el cultural o humano. Si las más geniales creaciones culturales, científico-técnicas, artísticas, o de cualquier otro tipo, no tendiesen a la perfección —especulativa, moral, estética, o de cualquier otra dimensión—, al bien de las personas, en su singularidad, que son solamente las que pueden ser felices, carecerían de todo sentido y, por tanto, de interés alguno. Todas son siempre relativas a la persona. No hay nada, en este mundo, que sea un absoluto, todo está siempre referido a la felicidad de las personas, el único absoluto en el orden creado.

Esta importantísima tesis de prioridad de la persona en todo orden humano o natural, justificada por la máxima participación directa en el ser y en los trascendentales, se puede relacionar con otra tesis de Santo Tomás que se encuentra en la respuesta a la siguiente afirmación de una objeción: "*Lo que es propio de los mejores, es más digno de lo que es común a todos; como el razonar, que es propio del hombre, es más digno que el sentir, que es común a todos los animales*"⁴¹.

Parece evidente que siempre las cosas más perfectas son escasas. En el universo hay menos hombres, que animales; hay menos animales que plantas; y menos plantas que seres inertes. Igualmente, en el mundo cultural, son pocos los grandes investigadores, artistas, etc. Lo más común se presenta, por tanto, como menos valioso y digno de estimación. Si se aplica este hecho a la afirmación sobre la supremacía de la persona, parece, por consiguiente, que el ser persona no sea lo más digno del hombre, ya que es común a todos.

Santo Tomás, en la respuesta a esta objeción, basada en que cantidad y perfección se presentan en relación inversa, resuelve la dificultad explicando que: "*La comparación entre lo más común y lo menos común (...) no es válida, porque no siempre se cumple que lo menos común es lo más perfecto. No es la escasez o la menor cantidad lo que revela una mayor perfección sobre lo abundante, sino el ser fin respecto a unos medios*"⁴². Lo que descubre una mayor perfección no es la menor cantidad, sino el ser fin de otros, sean abundantes o escasos.

Por consiguiente, si todo se ordena o está al servicio de las personas humanas, si todo es un medio para que consigan la felicidad, es porque todo es menos perfecto que la persona. Por ello, cualquiera que cultive algún ámbito de la cultura, está al servicio de las personas, de lo que son todos los hombres, lo más común y corriente. Aunque la persona sea como el común denominador de todos los hombres, que difieren en salud, biológica o psíquica, en riquezas, materiales o espirituales, poder, cultura y en todas las determinaciones esenciales, en ella está la dignidad del hombre y su mayor dignidad. Lo más común, lo más ordinario, es precisamente lo más noble y perfecto. La persona, en su singularidad, es lo sumo y lo supremo.

La persona, por ser un fin en sí misma, guarda la mayor relación con el amor. Una cuarta definición que podría darse, siguiendo también esta doctrina de Santo Tomás, es que la persona es aquella realidad que puede amar y ser amada con amor de donación. Porque es capaz de ser un fin de las otras personas, la persona es también capaz de dar y recibir amor. La persona es el único ser que es capaz de ser sujeto y objeto de amor auténtico, de amor de donación.

Amar, como enseña Santo Tomás, es querer el bien para alguien⁴³. Hay dos especies de amor humano: el amor de posesión o de deseo y el amor de benevolencia o de donación. El amor de deseo, que se tiene a los seres irracionales, y que por aberración puede tenerse igualmente a las personas, no es desinteresado, porque en el fondo es amor de sí, que no es malo si es ordenado. Aunque hay un objeto amado, el amor no se detiene en él, sino que vuelve al sujeto del que parte. Lo amado se toma sólo como un medio.

En cambio, el amor de donación, que merecen y exigen las personas, no es interesado. Con él, sólo se busca el bien de lo amado, que aparece como un fin del mismo sujeto. El amor de donación supone el reconocimiento de que la persona es el máximo bien y, por tanto, que es un fin en sí misma. Podría asimismo decirse que se confiesan implícitamente los derechos humanos, que derivan directamente de la máxima bondad entitativa de la persona. Todo ser humano, por el mero hecho de ser persona, de ser un bien y fin supremos, posee derechos en sentido propio. Su universalidad, *indivisibilidad*, indisponibilidad, e inalienabilidad, caracteres esenciales y propios de los derechos humanos, se fundamentan igualmente en la bondad y dignidad intrínseca de la persona, efecto de su ser propio, de su ser personal.

El amor de donación puede convertirse en amor de amistad, cuando es bilateral. La reciprocidad es una exigencia de la comunicación plena a que aspira todo amor. El amor de amistad es esencialmente amor mutuo, correspondencia. Sin embargo, además de las propiedades de benevolencia y reciprocidad, la amistad debe poseer una tercera cualidad esencial: la unión afectuosa. La persona amada, en la verdadera amistad, es "sentida" como "otro yo", como mi misma persona. Sentimentalmente la persona que ama se transforma en la amada. Las personas que se aman afectivamente están unidas en un mismo ser afectivo, aunque real y efectivamente son distintas y continúan conservando su propio ser.

En la amistad, además de la unión afectiva, se da una unión efectiva. Esta unión *real* o efectiva, en un cierto grado, es un efecto de este amor de donación mutua. Se trata de una unión que es una comunicación o comunión de vida, una convivencia.

La vida que se comunica en la amistad es la vida personal, la propiamente humana. Por ello, en la donación recíproca amorosa, los que se aman intercambian sus pensamientos, voluntades y afectos, que pertenecen a la propia intimidad personal y son sus mejores bienes propios. Por ello, Santo Tomás define, con Aristóteles, la amistad, o amor de donación entre personas, como "*mutua benevolencia y comunicación en las operaciones de la vida*"⁴⁴.

De esta importante definición del amor de donación personal, se infiere, en primer lugar, que sólo la persona tiene biografía. En las narraciones de las vidas de las personas no se determinan características o propiedades universales del hombre, sino que se intenta explicar de alguna manera la vida del hombre individual, la vida de una persona. La vida personal es la que se comunica en las relaciones de amor de donación desinteresada.

A diferencia de los otros seres, las personas son las únicas que tienen una vida personal, una vida biográficamente descriptiva, de la cual merece la pena ocuparse y comprenderla en lo posible. Son las únicas que tienen biografía, porque tienen una vida individual, única, una vida como proceso unitario que no se explica únicamente por las características o propiedades de la naturaleza humana en general.

En segundo lugar, que sólo es posible tener un amor de amistad, en sentido estricto, con las personas. El amor de donación, por tanto, puede ser llamado amor personal. Solo las personas poseen y suscitan este amor supremo. El arraigo de lo personal en todas las personas se explica porque, en ninguna de las etapas de sus vidas, puedan vivir incomunicadas. La persona no está hecha para la soledad, y ésta se supera siempre con el amor. Las personas han nacido para amar, y, por tanto, para no vivir en soledad. Sólo el odio separa y aísla.

En cambio, es imposible con los seres irracionales, tanto los inertes como los vivientes, plantas y animales. Santo Tomás da dos motivos. Primero: "*Porque toda amistad se funda en alguna comunicación en la vida humana, la cual es según la razón*". Con los seres no personales, no se puede entablar una comunicación en la vida personal, que es racional. Segundo motivo: "*La amistad se tiene hacia aquel, a quien le queremos bien, y hablando con propiedad, no podemos querer bien a una criatura irracional, porque no es de ella propiamente el tener el bien, sino sólo de la criatura racional, que es señora de usar el bien que tiene según su libre albedrío*"⁴⁵.

Las personas son los únicos seres que propiamente pueden ser felices, poseer el bien en todas sus distintos gradaciones en la escala de los bienes, aunque no lo haga en cada una de ellas en su nivel máximo. La felicidad la tienen como posibilidad y, por ello, debe elegirla. Las personas son, por ello, libres. Santo Tomás da la siguiente definición de libertad humana: "*El libre albedrío es una facultad de la razón y de la voluntad por la que se elige el bien y el mal*"⁴⁶. La libertad propia del espíritu del hombre en su vida terrena corporal implica estas dos posibilidades.

La libertad de la persona humana es un bien, porque es la raíz del amor. Sin libertad no hay amor. La libertad la precisa la persona para amar, porque el amor personal, el amor de un espíritu, excluye la necesidad. Escribía Georges Bernanos, en este sentido: "La libertad, ¿para qué? Es (...) una célebre frase de Lenin y expresa con brillo y lucidez terribles esa especie de desapego cínico hacia la libertad que ya ha corrompido a tantas conciencias"⁴⁷. La libertad es para amar y el amor es para ser feliz

Persona, libertad y amor van unidos. Los carriles de la individualidad, la libertad y el amor, están unidos y se recorren conjuntamente. Sólo desde este camino se podrá promover a toda persona y a todo lo de la persona, para que sepa más, sea mejor y, en definitiva, sea más feliz⁴⁸.

Notas Bibliográficas

¹Véase: Agustín Basave Fernández Del Valle, "Filosofía del Derecho", México, D.F., Editorial Porrúa, 2001, pp. 687-689. El filósofo mexicano habla de "subversión de los valores" (p. 693). Sobre los valores trascendentes: "Nuestra vida, mientras vivimos terrenalmente, es una autoconstrucción ética que implora un auxilio que viene de lo alto. La axiología vivida día a día, es su sentido más profundo, se nos presenta -así lo pienso y así lo vivo- como una "propedéutica de salvación". El resto es silencio y espera esperanzada" (p. 698).

²N. Berdiaeff, "Una nueva edad media". Reflexiones acerca de los destinos de Rusia y de Europa (trad. esp. de J. Renom), Barcelona, Apolo, 1933, 3ª ed., El fin del Renacimiento, p. 9

³Ibid, p. 11.

⁴Ibid, p. 12.

⁵Ibid, p. 14.

⁶Ibid, p. 13.

⁷Ibid, pp. 12-13.

⁸Ibid, p. 24.

⁹Ibid, p. 25.

¹⁰Ibid, p. 27.

¹¹Ibid, p. 26.

¹²Ibid., p. 13.

¹³C. S. Lewis, "La última batalla" (Trad. M. Martínez-Lage), Madrid, Alfaguara, 1991, pp. 170 y ss.

¹⁴N. Berdiaeff, "Una nueva edad media", op. cit., pp. 25-28.

¹⁵Ibid, p. 28.

¹⁶Ibid, pp. 21-22.

¹⁷Ibid, p. 80.

¹⁸Ibid, p. 17.

¹⁹Ibid, pp. 22-23.

²⁰Ibid, p. 23.

²¹Ibid, p. 34.

²²Ibid, p. 28.

²³Ibid, p. 67.

²⁴Ibid, p. 46.

²⁵Ibid, p. 45.

²⁶Ibid., pp. 45-46-

²⁷Ibid, p. 34.

²⁸Ibid, p. 101.

²⁹Ibid, pp. 22-23.

³⁰Ibid., p. 29.

³¹Abelardo Lobato, "Senderos abiertos hacia el nuevo humanismo, en Espíritu" (Barcelona), L/123 (2001), pp. 31-46.

³²Santo Tomás, "Summa Theologiae", I-II, q. 81, a. 2, in c.

³³Boecio, "Liber de persona et duabus naturis", ML, LXIV, 1343.

³⁴Santo Tomás, "De Potentia", q. 9, a. 4, in c.

³⁵Idem, "Summa Theologiae", III, q. 19, a. 1, ad 4.

³⁶Ibid, I, q. 29, a. 3, in c.

³⁷Idem, "De Potentia", I, q. 9, a. 3, in c.

³⁸Véase: Agustín Basave Fernández Del Valle, "Filosofía del Derecho", op. cit., pp. 765 y ss.

³⁹C.S. Lewis, "El gran divorcio. Un sueño", Madrid, Ediciones Rialp, 1997, p. 43.

⁴⁰Idem, "In Metaphysicam", Proem.

⁴¹Idem, "Summa Theologiae", I-II, q. 111, a. 5, ob. 3.

⁴²Ibid, I-II, q. 111, a. 5, ad 3.

⁴³Cf. Ibid, I-II, q. 26, a. 4, in c.

⁴⁴Aristóteles, "Ética", VIII, 2,3

⁴⁵ Santo Tomas, "Summa Theologiae", II-II, q. 25, a. 3, in c.

⁴⁶Ibíd., I, q. 19, a. 10, ob. 2.

⁴⁷Georges Bernanos, *“La libertad ¿para qué?”* (Trad. Odette Boutard), Buenos Aires, Librería Hachette, 1947, p. 65.

⁴⁸Sobre este sentido de la libertad ha escrito Basave Fernández del Valle: *“Si la idea de un placer o de una felicidad que se impone a fortiori, nos desagrada positivamente y hasta nos humilla, es porque contraría la naturaleza de nuestro ser libre. Por la libertad tenemos acceso al reino del espíritu... Con ella nacemos a la vida consciente y con ella nos salvamos del fracaso, porque es libertad para la salvación y, por lo mismo, inserción del yo en lo imperecedero. Por eso mi libertad es indelegable”* (Agustín Basave Fernández Del Valle, *“Tratado de Filosofía. Amor a la Sabiduría como Propedéutica de Salvación”*, México, Limusa, 1995, pp. 121-122).

**REALIDAD, POSIBILIDAD Y NECESIDAD
COMO DINAMISMO TRIÁDICO-TRASCENDENTAL DEL SER.
UNA CONTINUACIÓN ESPECULATIVA DEL ANÁLISIS FÍSICO-
CATEGORIAL**

DE NICOLAI HARTMANN DE LAS MODALIDADES

Prof. Dr. H.C. Erwin Schadel
Universidad de Bamberg
Alemania

1. Del ser en el pensamiento al pensamiento en el ser

Si se busca una conexión estructural que reúna las diferentes acuñaciones filosóficas de las concepciones del yo y del mundo, se encuentra fácilmente una especie de movimiento pendular entre el yo (subjetivo) y el mundo (objetivo). El ir y venir de este movimiento muestra la inquietud del espíritu humano que se ve expuesto a una decisión en la inmediatez de su conciencia histórica. En efecto, él busca un todo; no obstante, experimenta su condición de devenir justamente en que su temporalidad, jamás superable del todo, impide el estar uno en otro completo de una visión total y obliga a entrar en lo discursivo en un ‘después’ y en un ‘al lado’. Para introducir, no obstante, el proceso de mediación, la conciencia se diferencia o hacia adentro de sí misma (hacia un “racionalismo”) o sale fuera de sí misma (hacia un “empirismo”), con lo cual puede perderse la conexión con el todo. El punto extremo de la unilateralidad lleva a su vez a una vuelta a lo contrario: la falta de contenido conduce al método subjetivo-*a priori* a la concreción empírica; la carencia en formación desafía al pensamiento objetivo-*a posteriori* a la abstracción racional. Así se aclara en el contrapié de ambos modos de pensar —en el cambiante penetrarse el uno al otro, de lo racional y lo empírico— el horizonte total de la realidad humana del conocimiento. Conocer no puede ser concebido como un querer constatar o fijar, sino que más bien se determina esencialmente como una imitación real del ritmo del ser que pulsa en la polaridad racional-empírica.

El acceso al movimiento del pensar de Nicolai Hartmann se abre desde el polo subjetivo en dirección del objetivo: la proposición del problema lógico se convierte en él en una cuestión ontológica¹. Pues Hartmann procede del neo-kantianismo y procura superarlo desprendiendo lo objetivo del campo de determinación del subjetivo idealista y ganándolo con ello en su ser en