

IV

La dignidad de la imagen: el hombre, ser personal

Bibliografía: AUER, J., *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mystereium*, Regensburg 1979; ID., *El mundo, creación de Dios*, Barcelona 1979, 341-416; BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, México 1984¹²; DALFERTH, I. U. - JUENGEL, E., «Persona e imagen de Dios», en (VV.AA.) *Fe cristiana y sociedad moderna XXIV*, Madrid 1987, 69-115; FERRATER, J., «Persona», en *Diccionario de Filosofía III*, Madrid 1981, 2550-2555; GALEAZZI, U., «Persona», en *DTI III*, 787-792; GRACIA, D., «Persona y comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino», en *Cuadernos Salm. de Filos.* (1984), 63-106; GUARDINI, R., *Mundo y persona*, Madrid 1967; GUGENBERGER, A., «Persona», en *CFT III*, 444-457; MARIAS, J., *Antropología metafísica*, Madrid 1970, 41-48; MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid 1972; MUELLER, M. - HALDER, A., «Persona», en *SM V*, 444-456; PANNENBERG, W., «Person», en *RGG V*, 230-235; RAHNER, K., «Dignidad y libertad del hombre», en *ET II*, 245-274; SCHUETZ, C. - SARACH, R., «El hombre como persona», en *Myst-Sal II*, 529-544; VV.AA., «La persona humana», en *RCI* (n.º monográfico, marzo-abril 1982); ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 103-128.

En el capítulo anterior hemos tratado de responder a la pregunta sobre el *quid* del hombre: qué es, de qué está hecho el ser humano. Y la respuesta era: el hombre es *una* naturaleza psicoorgánica, unidad sustancial de espíritu y materia. La pregunta que nos planteamos ahora versa no sobre el *qué*, sino sobre el *quién*: el hombre, en efecto, no se limita a ser *algo*; es *alguien*; no sólo *tiene* una naturaleza, sino que *es* persona, sujeto que dispone de su naturaleza.

La importancia del tema es obvia. En cuanto persona, el hombre trasciende el mundo anónimo de los objetos y de los fenómenos naturales; ya su ser-alma apuntaba, según se vio en el precedente capítulo, a este carácter trascendente de lo humano respecto de lo meramente mundano. Pero ahora debemos tematizar la peculiar dignidad de la criatura humana con una categoría específica que exprese su irreductibilidad a lo infrahumano y vierta adecuadamente el concepto bíblico de «imagen de Dios».

La idea de persona contiene virtualmente las de libertad y socialidad. Por ello, tras una breve historia de la misma y una reflexión sobre sus implicaciones teológicas, en el presente capítulo habremos de ocuparnos también de aquéllas: el ser personal es un ser libre y un ser social.

1. Desarrollo histórico de la noción de persona

1.1. *La génesis de la idea*

¿Dónde y cómo ha nacido la idea de persona? En principio, podría suponerse que el trayecto seguido por ella va de la antropología a la teología, de la experiencia que el hombre tiene de sí mismo a la representación que se hace del ser divino. Hay, sin embargo, buenas razones para dudar de la exactitud —histórica y especulativa— de tal hipótesis; Pannenberg las ha señalado reiteradamente¹. Según el teólogo alemán, es desde la captación de lo divino y de su relación con ello como el hombre se autocomprende a sí mismo en primera instancia, de modo que «el origen del concepto de persona se encuentra en el terreno de la experiencia religiosa, en el encuentro con la realidad divina»². De la inviolable majestad de Dios habría derivado por participación la dignidad personal del hombre³.

En todo caso, cuanto antecede es cierto al menos en lo que atañe a la antropología bíblica. La Biblia no posee el término *persona*. Pero hemos visto que describe al hombre por medio de una triple relación: de dependencia, frente a Dios; de superioridad, frente al mundo; de igualdad, frente al tú humano. Este triple «frente a» hace del hombre

(1) RGG, art. cit.; cf. además ID., *Teología y Reino de Dios*, Salamanca 1974, 20; *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, 191-194.

(2) PANNENBERG, *Teología...*, 20.

(3) ID., *Cuestiones...*, 192.

bíblico un ser relacional y, como luego veremos, la idea de persona tiene mucho que ver con la relacionalidad. De las tres relaciones, la más destacada es la teologal; de ella extrae el hombre la persuasión (de ninguna manera evidente) de su superioridad sobre el entorno mundano (Sal 8) e incluso la conciencia de su mismidad como sujeto. Antes, en efecto, de autocomprenderse como *yo*, el israelita piadoso comprende su ser como referente, remitido y relativo al tú antonomástico de Yahvé, desde el que accede al propio *yo*.

A este origen religioso de la idea de persona parece orientar igualmente una constatación que resulta ya tópica y que se encuentra en autores de muy diversas ideologías: *el pensamiento griego no conoció ni el término ni el concepto de persona*. Así lo estiman diccionarios filosóficos⁴ y teológicos⁵; filósofos como Garaudy⁶, Marías⁷, Zubiri⁸, Mounier⁹, teólogos como Bultmann¹⁰, O. Clément¹¹, Ratzinger¹², Auer¹³, etc.¹⁴.

¿Qué es lo que impidió a la filosofía griega el acceso a la realidad personal?¹⁵ Ante todo, el primado que en ella ejercieron la idea de na-

(4) FERRATER, 2551: «se ha discutido si los griegos tuvieron o no una idea de la persona... La posición que se adopta al respecto suele ser negativa».

(5) GALEAZZI, 787; GUGGENBERGER, 445.

(6) *Perspectivas del hombre*, Barcelona 1970, 271: fueron Agustín y los Padres griegos quienes, «partiendo de su visión de la persona divina», acomodaron la noción de persona humana «al lenguaje de la filosofía griega, ajena a esa realidad».

(7) *O.c.*, 41-43: «un paso decisivo» para colmar la laguna conceptual de la ontología helénica fue «la introducción de la perspectiva teológica en la teoría de la persona».

(8) *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 323: «la metafísica griega... tiene una limitación fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona*... La introducción del concepto de persona en su peculiaridad ha sido una obra del pensamiento cristiano»; cf. ID., *Inteligencia sentiente*, Madrid 1980, 131.

(9) *Manifiesto...*, 227: «la persona..., una de las aportaciones específicas del cristianismo al pensamiento y a la vida espiritual de Occidente».

(10) *Creer y comprender* II, Madrid 1976, 58, 94-96.

(11) *Sobre el hombre*, Madrid 1983, 36s.

(12) *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 205.

(13) *Person...*, 11.

(14) SCHUETZ-SARACH, 530; ALVAREZ TURIENZO, S., «El cristianismo y la formación del concepto de persona», en (VV.AA.) *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid 1970, 43-77.

(15) TRESMONTANT, C., *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961, 716ss.; ID., *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris 1962, 83ss.; GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid 1981, 195ss.; BULTMANN, 94ss.

turalidad y las cualidades de lo inmutable, universal e intemporal como distintivas del ser más auténtico y real. El arquetipo de lo humano es de carácter cósmico (hombre-microcosmos, abreviatura de *toda* la naturaleza); la idea de hombre es ónticamente relevante, mas no su realización en el individuo singular concreto. Cuando se ve la individuación como degradación de la unidad originaria y lo temporal como manifestación accidental de lo universal eternamente idéntico a sí mismo, ya no hay posibilidad de reconocer al hombre su valor como realidad única e irreplicable. La autoconciencia sirve, pues, no ya para captarse en la propia singularidad, sino para integrarse en la universalidad, sea ésta la universalidad immanente de lo mundano (Epicuro, estoicismo), sea la universalidad trascendente de lo divino (Platón, neoplatonismo). Incluso para Aristóteles, que no ve en la individuación una caída, la multiplicidad de individuos no hace sino repetir la originalidad de la especie.

La terminología antropológica griega ilustra esta carencia del concepto de persona; en ella se privilegian las categorías de esencia (*ousía*), sustancia (*hypóstasis*) y naturaleza (*phýsis*). El término *prósopon*, que luego serviría para denotar nuestra idea, designa en primera instancia la máscara de teatro o, a lo sumo, la faz no sólo del hombre, sino de los animales e incluso de Helios, el sol; de su uso teatral parece haber surgido el latino *per-sona* (de *personare*, resonar), que recoge la función amplificadora de la voz de los actores.

Según se nos ha advertido ya por alguno de los autores antes citados, fue con ocasión de los debates sobre el misterio de la Trinidad cuando se atacó por primera vez *explícitamente* el problema no meramente terminológico, sino metafísico, de la distinción entre naturaleza o esencia y sujeto o persona. Ciertamente, el vacío griego al respecto y la carencia de vocabulario constituían otras tantas dificultades añadidas a una cuestión ya de suyo ardua. Con todo, la distinción no podía menos de imponerse desde el momento en que la doctrina cristiana sobre Dios confesaba a la vez su unicidad y su trinidad. *Lo que* Dios es —la *naturaleza* divina— se realiza en tres sujetos distintos, sin que por ello se multiplique esa naturaleza, que sigue siendo única. Se constató asimismo que lo que constituye a los sujetos divinos, lo que hace que Dios sea Padre, Hijo y Espíritu, no es la naturaleza, el *esse in*, que es común y único, sino la relación, el *esse ad*. Dios no es sólo *lógos*, la idea pura e intransitiva; es *dia-lógos*, capacidad infinita de apertura comunicativa y realización consumada de esa capacidad. El ser de Dios se realiza en tanto en cuanto se da

totalmente: el Hijo procede de la autodonación del Padre, como el Espíritu procede de la autodonación recíproca del Padre y el Hijo.

La persona, pues, consiste en la relación. Esta no es algo meramente sobrevenido a aquélla; es más bien *la persona misma*. Las consecuencias de esta intuición son inmensas. Por de pronto, la relación no es ya, como pensara Aristóteles, un simple *accidente*, algo situado en el extrarradio del mapa ontológico, sino una de las formas primigenias de lo real, al constituir la realidad suprema que son las personas divinas. El sentido genitivo del ser (yo soy *de* mí) da paso a su sentido dativo (yo soy *para* ti)¹⁶. Contra todo intento de comprender el yo en clave de dominio o poder sobre el otro, se alumbra la comprensión contraria de un yo que se logra como tal entregándose. Más todavía: la misma noción de sustancia o esencia experimenta una significativa remodelación al ser emparejada con la de relación: la sustancia, siendo lo más propio, puede comunicarse sin por ello perder lo comunicado, que más bien cobra así, paradójicamente, su cabal identidad.

Establecida de este modo desde el misterio trinitario la distinción entre naturaleza y persona, su aplicación al ser humano había de resultar por demás obvia. En efecto, el diálogo intradivino generador de las tres personas se prolonga a extramuros de la Trinidad inmanente para desplegarse en el marco histórico de la creación. Esta culmina en la producción de un ser «imagen de Dios», capaz de escucha y respuesta. El hombre es querido y creado por Dios como estructura dialogante; también él es un ser responsorial, comunicativo, capaz de autodonación, cosas todas que el relato yahvista de la creación de Adán y Eva nos ha notificado ya. El ser humano es, en una palabra, un *ser relacional*; en él volvemos a toparnos con lo que hemos dicho que la relación significaba en la articulación trinitaria del ser divino: *el hombre es persona*.

La Patrística —como, por lo demás, había hecho la Biblia— utilizó como vehículo expresivo de esta dimensión de lo humano la categoría *imagen de Dios*. Cuando los Padres afirman —y lo hacen muy frecuentemente¹⁷— que al hombre le son inherentes un valor y una dignidad incomparables, están expresando equivalentemente lo que el término *persona* notifica. Valor y dignidad (notémoslo bien) adjudicables a todos y cada uno de los hombres, no al concepto abstracto

(16) LAÍN, P., *Teoría y realidad del otro* II, Madrid 1968, 32-34.

(17) GROSSI, V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983, *passim*.

de humanidad, de modo análogo a como Gn 1 adjudicaba a todos y cada uno de los hombres (y no sólo al rey) la cualidad de imagen de Dios. Sobre todo esto volveremos más adelante.

Así pues, sería hartó superficial estimar que los pensadores cristianos de los primeros siglos hablaron mucho de las personas divinas y poco de la persona humana. Habrá que esperar, sin embargo, a la teología medieval para asistir a la elaboración técnica del concepto de persona *creada*, esto es, al desarrollo especulativo de la idea en el campo específico de la antropología. Para entonces, otro intrincado debate dogmático, el que ocupó a la tradición cristiana con la indagación en el misterio cristológico, habrá proporcionado un nuevo elemento de referencia y una confirmación de la distinción entre naturaleza y persona: la realidad humana de Cristo es completa en la línea de la naturaleza, sin por ello ser persona *humana*¹⁸. Las ambigüedades terminológicas se solventan en Calcedonia: para designar a la persona en contraposición a la naturaleza (*phýsis*), se utilizan los términos *prósopon* e *hipóstasis* indistintamente (*DS* 302 = *D* 148).

1.2. La teología medieval

El primer intento de acuñar una definición precisa de la persona *humana* se debe a Boecio. La persona es «naturae rationalis individua substantia»¹⁹. La razón de persona se hace descansar en la imparticipabilidad de la sustancia; la naturaleza humana es caracterizada por la racionalidad. El papel que la relación jugaba en la constitución de las personas divinas se silencia; a lo sumo, se alude a ella implícitamente con el adjetivo *rationalis* —lo racional, en efecto, es lo potencialmente relacional o intencional—, pero, en todo caso, el lugar que ocupa en la definición boeciana es secundario: el esencialismo de la ontología griega recupera el primer plano con el sustantivo *substantia*. De notar también que la corporeidad es la otra gran ausente, junto con la relación, de esta definición²⁰.

Pocos años más tarde, Justiniano describirá a la persona desde un punto de vista más jurídico que ontológico, contradistinguiéndola

(18) Con todo, advierte atinadamente AUER (*Person...*, 16), los conceptos trinitario y cristológico de persona no son fácilmente homologables.

(19) *De persona Christi et duabus naturis*, c. 3: *PL* 64, 1343 C.

(20) Cf. AUER, *Person...*, 18ss.; GRACIA, 68ss.; RATZINGER, *Dogma...*, 216ss.

de las cosas y del esclavo; sólo el hombre libre (el que puede disponer de sí) es ser personal²¹.

Para bien o para mal, la definición de Boecio va a hacer época; ningún otro ensayo definitorio en la teología medieval podrá escapar de su radio de acción, ni siquiera los de aquellos que se sitúan críticamente ante él. Y así, Ricardo de San Víctor pretende distanciarse de este antecedente; a tal fin propone su propia definición: «persona est existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum»²². Se deja caer la imparticipabilidad sustancial de la definición de Boecio (*individua substantia*), que la hacía inaplicable a las personas divinas, y se sustituye por un más concreto *existens per se solum*; la persona es ubicada en el ámbito metafísico de la existencia (relación de origen), no de la esencia. Sin embargo, se incurre de nuevo en un sensible silenciamiento de cualquier otra relación que no sea la de origen (la persona *sistit ex*, es a partir de otro) y, lo que es peor, el *per se solum* acentúa muy poco felizmente la sensación de autosuficiencia e incomunicabilidad de la persona así definida, de la que además continúa también ausente la dimensión corpórea²³.

Con Tomás de Aquino, la línea iniciada por Boecio se consolida. En su definición de persona es capital la noción de subsistencia: por tal se entiende aquella realidad que existe en y por sí, no en otra (*Summa Theol.* I, q.29, a.2). Esta es la noción que el Angélico empleará en lugar de la boeciana *individua substantia*; persona es «lo más perfecto de toda la naturaleza, a saber, el ser subsistente en una naturaleza racional» (*subsistens in rationali natura: ibid*, a.3).

Una consecuencia indeseable de esta concepción de persona es la exclusión explícita de la relación como constitutivo de la persona humana. Tomás afirma enfáticamente que lo que distingue y personaliza a las personas divinas es precisamente la relación (*Summa Theol.* I, q.40, a.2). Pero no ocurre lo mismo con las criaturas; en éstas el principio diversificador, la individuación, procede no de la relación, sino de la *materia signata quantitate*. De donde se sigue que, «aunque en la significación de la persona divina se contenga la relación»,

(21) AUER, *Person...*, 19.

(22) *De Trin.* IV, 21-22, PL 196, 944-947.

(23) Cf. GRACIA, 74ss.; ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1987^o, 477ss.

ésta no se incluye «en la significación de la persona angélica o humana» (*Summa Theol.* I, q.29, a.4 ad 4)²⁴.

En el fondo de esta posición late el viejo prejuicio aristotélico contra la relación; ésta es *accidente*, no sustancia; mal puede, pues, constituir «lo más perfecto de toda la naturaleza», es decir, la persona. En Dios, por el contrario, las relaciones son *subsistentes*, lo que permite a Tomás afirmar que «las personas (divinas) son las mismas relaciones subsistentes» (*Summa Theol.* I, q.40, a.2 ad 1). Al aquinate no parece preocuparle mucho la objeción obvia a que se presta cuanto acaba de proponer: que está modificando la noción definida cuando la aplica a Dios y cuando la aplica al hombre. Su respuesta es bien lacónica: no sólo es lícita la modificación, sino obligada, habida cuenta de que «nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas» (*Summa Theol.* I, q.29, a.4 ad 4)²⁵.

La definición de Duns Escoto²⁶ está más próxima a Ricardo de San Víctor que a Boecio: «persona es la sustancia incomunicable de naturaleza racional»²⁷. A su juicio, el acento de la definición debe recaer en la incomunicabilidad; mientras que la naturaleza es comunicable, la persona es incomunicable. Con esta distinción pretende Escoto salvaguardar la singularidad e irrepitibilidad de la persona individual, así como su autonomía e independencia ontológica; es sintomático al respecto que, hablando de la razón formal de persona, se parece dar por sobreentendida la sinonimia entre «comunicabilidad» y «dependencia»; la naturaleza —escribe nuestro teólogo— es personalizada por «la negación de la comunicabilidad o dependencia»²⁸.

Esta acotación de Escoto es importante, pues ilumina retrospectivamente la tenaz insistencia con que las definiciones medievales reencensionadas hasta ahora enfatizan lo sustancial sobre lo relacional. Detrás de esa reiteración está, ante todo, la necesidad de diferenciar nitidamente al hombre —entidad única e irrepitible en su concreta

(24) Cf. PEREZ PIÑERO, R., *Encuentro personal y Trinidad*, Salamanca 1982, 60-64.

(25) Por lo demás, la interpretación que Tomás hace de la categoría *imagen de Dios* está fuertemente influida por el intelectualismo aristotélico: GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *Teología y antropología. El hombre «imagen de Dios» en el pensamiento de Sto. Tomás*, Madrid 1967.

(26) GRACIA, 88ss.

(27) *Lectura* I, dist. 2, pars 2, q.1-4.

(28) «Nostra natura est personata... in quantum superadditur negatio communicabilitatis sive dependentiae»: *Quaest. quodl.*, q.19, a.3, n. 63.

singularidad— de los animales y las cosas. Y además, el afán de dotar a la razón de persona de una consistencia propia —lo que hoy llamaríamos *mismidad*—, sin la que el ser personal corre el riesgo de desvanecerse en la oquedad de un puro actualismo relativo. Sin un fondo óntico duro y compacto, el sujeto de relaciones se difumina en mera encrucijada de encuentros o nudo de la trama, en objeto pasivo, y no sujeto activo, de las relaciones. La comunicación interpersonal sólo es posible sobre la base de una «existencia independiente», de una «substancia» o una «subsistencia», es decir, sobre el momento de la autoposesión del propio ser. La persona se dará únicamente allí donde «el ser esté en sí mismo y disponga de sí mismo. *Persona* significa que en mi ser mismo no puedo, en último término, ser poseído por ninguna otra instancia, sino que me pertenezco a mí»²⁹. Expresado en términos zubirianos: la razón de persona se constituye en primera instancia por la «suidad»; es persona la realidad subsistente «en la medida en que esta realidad es suya»³⁰.

Dicho lo cual, es menester añadir: aunque el supuesto previo o la condición de posibilidad de la persona sea el ser-en-sí de la subsistencia y la autoposesión, no es esto *solo* lo que la especifica como tal. El olvido de la dimensión relacional tenía que desembocar en una concepción solipsista del hombre como sujeto clausurado en su propia suficiencia.

1.3. De la época moderna a nuestros días

Esto será lo que ocurra con la antropología de Descartes. La egoología cartesiana ve en el ser humano a un sujeto relacionado consigo mismo y *únicamente* consigo mismo. El yo de Descartes es la autoconciencia cogitante ensimismada en su operación *ad intra*. Se trata además de una conciencia acorpórea; el sujeto que piensa-en-su-pensar se percibe como realmente distinto de su cuerpo y, por ende, como radicalmente extraño a su mundo circundante. El robinsonismo extremo de este yo des-relacionado equivale a una sutil despersonalización; la persona deja de ser una magnitud *ontológica* para reducirse a dato *psicológico*³¹.

(29) GUARDINI, 179; cf. *ibid.*, 201: «persona no es sólo dinámica, sino también ser; no sólo acto, sino también conformación. La persona no surge en el encuentro, sino que se actúa sólo en él».

(30) ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 49.

(31) Vid. en *Meditationes* II, vol. VII, 32, hasta dónde puede llegar la reduc-

Con esta reducción del yo a la conciencia se inicia el proceso de pérdida de la persona, que en Hume conducirá a ver en la conciencia humana un simple «haz o colección de percepciones»³². El hecho de que el filósofo inglés preparase la negación del yo con la previa negación del concepto de sustancia³³ debiera reconciliarnos con la parte de verdad que había en las definiciones escolásticas antes criticadas. Pero sugiere también que el sustancialismo cartesiano se ve afectado por un proceso de necrosis imparable cuando al sujeto pensante se le despoja de toda relación con lo otro y los otros.

Avanzando en este proceso, el idealismo romántico sacrificará el yo singular al Espíritu absoluto y objetivo, y el marxismo clásico sumergirá la subjetividad de la persona concreta en el anonimato colectivista de la sociedad; si es cierto que Marx definió al hombre como ser relacional (como «el conjunto de las relaciones sociales», sexta tesis sobre Feuerbach), el objetivo de esas relaciones se ubica en el universo impersonal de la especie, la clase, la producción y el trabajo, etc.³⁴.

Sólo había un modo de rehabilitar la condición personal del hombre; consistía en recuperar la categoría clave de *relación* interhumana. A ello se aplicará la fenomenología de Husserl, destacando en el ser humano su condición de sujeto frente a objetos y, sobre todo, *de yo frente al tú*: «todo lo que para el sujeto es originariamente propio forma unidad con él y pertenece, por tanto, a la esfera del yo. Toda otra cosa está frente a (*gegenüber*) él»³⁵; el solipsismo que acechaba al sujeto cartesiano se sortea mediante la experiencia que el yo tiene del otro, «la intersubjetividad trascendental»³⁶.

Scheler dará un paso más con su «personalismo ético»³⁷: «el valor de la persona es superior a todos los valores de cosas, organizaciones

ción psicologista de la realidad ontológica del otro: cuando veo a alguien, lo que en realidad estoy viendo son «sombrosos y vestidos»; si me digo: «son hombres», es exclusivamente «merced a la facultad de juicio que hay en mi mente».

(32) *Treatise* I, 4,6.

(33) *Ibid.*, I, 1,6.

(34) BUBER, 58: «Marx no ha acogido en su concepto de la sociedad el elemento de la relación real entre el yo y el tú».

(35) HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* II, La Haya 1952, Beilage VII; cf. GOMEZ ROMERO, I., *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid 1986.

(36) GOMEZ ROMERO, 157ss.

(37) SCHELER, M., *Ética*, Madrid 1941; cf. PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, Madrid 1978.

y comunidades»³⁸; por persona se entiende «la unidad de ser concreta y esencial... que funda todos los actos»³⁹; momento fundacional de la misma son sus correlaciones esenciales con el mundo, con Dios, con el propio cuerpo y, en fin, con los otros, con quienes forma una comunidad convivente y corresponsable. La *responsabilidad*, en efecto, es la manifestación peculiar del ser personal, «va ligada al ser de la persona por una correlación esencial... La persona se vive a sí misma como responsable de sus actos»⁴⁰. Es significativa la importancia que Scheler confiere a la *simpatía*, fenómeno original del psiquismo humano, que tutela a la vez la autonomía de cada persona y la comprensión y comunicación interpersonales, y que funda una relación en la que se implica la trascendencia recíproca de las personas⁴¹.

Las intuiciones schelerianas van a ser desarrolladas ulteriormente por el personalismo dialógico. Sus dos más destacados representantes, F. Ebner y M. Buber, coinciden en asignar a Feuerbach el mérito de haber descubierto la fecundidad de la relación yo-tú, aunque luego no profundizase en ella. Buber transcribe el siguiente texto de Feuerbach: «el ser del hombre se halla sólo en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que se apoya únicamente en la realidad de la diferencia entre yo y tú». Con este pasaje, comenta Buber, se inicia el descubrimiento del tú, «revolución copernicana del pensamiento moderno»⁴². Pues es ante el tú como el ser humano descubre el propio yo personal. E inversamente, «hay que poder decir verdaderamente *yo* para poder experimentar el misterio del *tú* en toda su verdad». En fin, la relación interpersonal yo-tú conduce al descubrimiento del *nosotros*: «sólo hombres capaces de hablarse realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí *nosotros*; y es en ese *nosotros* donde el hombre se libera realmente del *se (das Man)* impersonal»⁴³. La situación humana fundamental es «la situación dialógica», lo que se cierne *entre* dos existencias personales; «más allá de lo sub-

(38) *Ética*, pról. a la 2.ª parte.

(39) *Ibid.*, 388.

(40) *Ibid.*, 486s.; cf. URDANOZ, T., *Historia de la filosofía* VI, Madrid 1978, 435-442.

(41) *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires 1950.

(42) BUBER, 58; sobre Ebner, vid. LOPEZ QUINTAS, A., *Pensadores cristianos contemporáneos*, Madrid 1967. Sobre Buber y Ebner cf. MOLTMANN, *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Salamanca 1973, 113-120.

(43) *O.c.*, 104, 106.

jetivo, más acá de lo objetivo, en el filo agudo en el que el yo y el tú se encuentran, se halla el ámbito del *entre*»⁴⁴. Y es este «estar-dos-en-recíproca-presencia» la única posible respuesta a la pregunta «qué es el hombre»⁴⁵.

A nadie se le ocultará la raigambre bíblica de estas reflexiones de Buber; leyendo los párrafos que acaban de citarse, es imposible no evocar el relato yahvista de la creación de Adán y Eva. Por eso nada tiene de extraño que la corriente personalista haya arraigado a lo largo del siglo xx en un importante número de pensadores cristianos: Brunner, Guardini, Mounier, Lacroix, Nédoncelle, etc.⁴⁶. Con todo, esta filosofía del encuentro dialógico suscita un reparo, anticipado más arriba: concebir el ser personal en clave *exclusivamente* relacional, apoyado tan sólo en el delgado filo del «entre», puede desembocar en un puro actualismo, visible, por ejemplo, en Brunner, para quien *persona* no significa sino el mero acto de responder a la palabra creadora y gratificante de Dios; lo que hace del hombre un ser personal es su «responder a Dios de tal manera que, por esta respuesta, Dios mismo se glorifique y se comunique»⁴⁷. Otro teólogo protestante, Thielicke, se ha mostrado sensible al peligro de disolver la personalidad humana en la sucesión de actos puntuales de respuesta. El correctivo a este peligro, piensa Thielicke, estriba en reconocer que el yo que se relaciona es «una magnitud relativamente autónoma» o, lo que es equivalente, en admitir «el carácter óntico de la persona»⁴⁸.

Es hora ya de sintetizar el trayecto recorrido y extraer el saldo resultante del mismo. La primera constatación deducible de cuanto antecede es en cierto modo desconcertante: después de veinte siglos, la noción de persona continúa siendo sorprendentemente inestable; parece condenada a oscilar indefinidamente entre los dos polos de

(44) *Ibid.*, 149.

(45) *Ibid.*, 151; cf. del mismo autor *Yo y tú*, Buenos Aires 1969. Vid. PANENBERG, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 173-178 («Die Konstitution des Ich aus der Beziehung zum Du»).

(46) Entre nosotros ha sido Carlos Díaz quien ha trabajado más tenazmente por introducir el personalismo en el ámbito del pensamiento hispano. Vid. sus obras *Contra Prometeo*, Madrid 1980; *El sujeto ético*, Madrid 1983; *Corriente arriba. Manifiesto personalista y comunitario*, Madrid 1985; etc.

(47) *Dogmatique II*, Genève 1965, 69. Cf. del mismo autor *La verdad como encuentro*, Barcelona 1967, 166ss.

(48) THIELICKE, H., «Die Subjekthäftigkeit des Menschen», en (VV.AA.) *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, 352-358.

un sustancialismo des-relacionado y de una relación de-sustanciada. No puede por menos de darse la razón a Mühlen cuando escribe que «todavía está por hacer una teoría verdadera y completa de la persona»⁴⁹.

Lo cierto es que tampoco se comprende muy bien por qué han de plantearse antinómicamente los dos polos antes mentados⁵⁰. Persona es, por de pronto, el ser que dispone de sí; el momento de la «subsistencia» (Tomás de Aquino) o de la «suidad» (Zubiri) es la infraestructura óptica ineludible para una atinada concepción del ser personal. Más concretamente, en el caso del hombre su ser psicoorgánico, corpóreo-espiritual (globalmente considerado), es la condición de posibilidad de su subjetividad personal y, por tanto, lo que se ha dicho en el capítulo anterior sobre el ser humano como simultáneamente cuerpo y alma apuntaba ya a lo que venimos diciendo en el presente capítulo. En esa configuración óptica está dada la capacidad para la relación, tanto en la respectividad e intencionalidad propias del ser-espíritu —con su apertura constitutiva a *lo otro*— como en la instalación mundana y en la comunicatividad expresiva del ser-cuerpo. La aptitud para la relación no se circunscribe, pues, al elemento *racional* del hombre, como suponía la escolástica; alcanza también al cuerpo, en cuanto que éste es el mediador de todo encuentro.

Con estas matizaciones, puede ponderarse en su exacto valor el interés de los medievales por levantar el concepto de persona sobre las sólidas bases de la «sustancia» (Boecio), la «existencia» (Ricardo de San Víctor) o la «subsistencia» (Santo Tomás); a ello se ha hecho ya referencia anteriormente. Pero es el ser-para-la-relación la finalidad última de esta autoposición subsistente. En el hombre, la realidad personal abarca a la naturaleza⁵¹, *pero no se especifica por ella, sino* —como ocurre en el ser personal divino— *por la relación*. El hombre dispone de sí (subsiste) *para hacerse disponible* (para relacio-

(49) MUEHLEN, H., «La doctrina de la gracia», en (VV.AA.) *La teología en el siglo XX III*, Madrid 1974, 132.

(50) Como todavía hoy hace EBELING, G., *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen 1979, 348, al oponer la «ontología de relación» a la «ontología de sustancia». De modo semejante se expresa MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung*, München 1985², 238. Acaso la única explicación posible radique en la proverbial alergia protestante hacia todo lo que amenace, aun de lejos, la absoluta soberanía de Dios. Pero una intelección más equilibrada de la relación Dios-hombre no tiene por qué tomar en consideración este escrúpulo.

(51) ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 108.

narse). Pero sólo puede hacerse disponible (relacionarse) si dispone de sí (si subsiste). Subsistencia y relación, pues, lejos de excluirse, se necesitan y complementan mutuamente. La persona es justamente el resultado de la confluencia de ambos momentos. La sinopsis histórica antes esbozada nos ha mostrado que ni la sola subsistencia ni la pura relacionalidad bastan para configurar adecuadamente la noción que nos ocupa: una subsistencia sin relación conduce derechamente al solipsismo primero (Descartes), y a la negación de la subjetividad concreta después (Hume, idealismo, marxismo). Pero una relación sin subsistencia (Buber, Brunner) termina revelándose como insostenible, al faltarle el núcleo generador de la relación misma y el centro al que referir tal relación. Como observa Thielicke, si hay una historia de la relación y si hay una continuidad del yo relacionado, ese yo tiene que ser algo más que una agregación de actos puntuales, surgidos (por así decir) *ex nihilo sui et subjecti*⁵². De lo contrario, «el yo personal sería un sujeto evanescente»⁵³.

2. La situación actual

Comenzábamos el apartado anterior asistiendo al nacimiento de la noción de persona merced a la distinción entre dicha noción y la de naturaleza, que la Patrística estatuyó en sus indagaciones sobre el misterio trinitario. Resulta, pues, irónico comprobar cómo a mediados del siglo XX la situación vuelve a reproducir el punto de partida del entero proceso: ¿hay realmente una dialéctica persona-naturaleza, sujeto-objeto? ¿O las categorías de sujeto y persona son simples constructos ficticios que deben ser reintegrados en las categorías de objeto o naturaleza?

Este es precisamente el *status quaestionis* actual en torno a nuestro tema. En el debate antropológico hoy en curso, la cuestión crucial es la que se pregunta si —y en qué medida— el hombre está frente a su mundo como sujeto frente a objetos, si es ser personal o, por el contrario, es una entidad *natural* más⁵⁴.

(52) THIELICKE, *a.c.*, 358.

(53) ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 108.

(54) Vid, para cuanto sigue RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander 1985², cap. 1 («La dialéctica sujeto-objeto»), de donde tomo mucho de lo que sigue.

2.1. La afirmación existencialista del sujeto

El factor desencadenante de la reactivación de nuestro problema ha sido, indudablemente, el existencialismo. Pese a la diversas tendencias que se registran en su seno, hay una preocupación común a todas ellas: la reivindicación del existente humano como objetivo privilegiado de la reflexión filosófica. En Marcel, tal reflexión podría encuadrarse sin dificultad en la corriente, antes aludida, del personalismo cristiano⁵⁵: la relación yo-tú a través de la participación, el diálogo comunicativo y la disponibilidad en fidelidad, son las ideas clave de la antropología marceliana, como lo son igualmente del resto de los personalistas dialógicos. Jaspers, por su parte, no está lejos de esta línea de pensamiento: las categorías *mismidad*, *comunicación e historicidad* como elementos estructurales de la existencia (humana) así lo atestiguan⁵⁶.

Con Heidegger y Sartre, el análisis de la condición humana toma un sesgo distinto. En ambos va a mantenerse el primado indiscutible del existente concreto que el hombre es frente al resto de los entes. La polaridad sujeto-objeto, hombre-cosa, y la consiguiente confesión de fe humanista son principios axiomáticos en sus respectivas posiciones, que se transparentan en la misma terminología. Según Heidegger, el hombre (*Dasein*) se distingue del mero ente (*Seiend*); a él, y sólo a él, le concierne «una relevancia óntico-ontológica»; lo que existe fuera de él existe como objeto frente al sujeto autoconsciente⁵⁷. De forma semejante, Sartre desdobra el universo ontológico en dos continentes nitidamente diferenciados: el del «ser-para-sí» (*être-pour-soi*: el sujeto, el hombre) y el del «ser-en-sí» (*être-en-soi*: el objeto, la cosa). Y añade que «el primer principio del existencialismo es lo que se llama la subjetividad»⁵⁸.

Desde estas premisas, tanto Heidegger como Sartre proceden a la reducción programática de la ontología a la antropología, y de ésta a una especie de antropocentrismo existencial para el que el resto de los entes mundanos pasa a ser mera función del sujeto humano, como si existieran tan sólo para que de éste pueda predicarse la mundanidad.

Esa subjetividad enfáticamente afirmada es un sistema cerrado; en la esfera del *Dasein* o del *être-pour-soi* no existe un tú genuino,

(55) Cf. mi libro *El hombre y su muerte*, Burgos 1971, 104-113.

(56) *Ibid.*, 94-104.

(57) *Las nuevas...*, 20, notas 5 a 7.

(58) *Ibid.*, 27, nota 24; 31, nota 35.

sino la mismidad monológica de un ser obsesivamente pendiente de sí. La reciprocidad yo-tú, tan presente en Marcel e incluso en Jaspers, es desdeñada por Heidegger o anatematizada por Sartre con una frase memorable («el infierno son los otros»).

Por último, lo que es aún más grave, al sujeto heideggeriano o sartreano se le priva de sustantividad, sacrificándose su esencia en beneficio de la existencia. «El para-sí no es en modo alguno una sustancia autoconsistente», asevera Sartre con loable franqueza; la conciencia (otro de los nombres del ser-para-sí) es «un absoluto no-autoconsistente». En realidad, añade, «la nada está en el seno mismo del ser, en su corazón, como un gusano». «Existir —escribe Heidegger— significa: estar sosteniéndose dentro de la nada», de forma que «la nada... pertenece originariamente a la esencia del ser mismo»⁵⁹. El relevante papel que se confiere a la muerte en la reflexión de los dos pensadores confirma el tropismo indeclinable hacia el no-ser de una existencia sin esencia, su estrechísimo parentesco con la nada. Si el Dios de la fe cristiana es el creador del ser a partir de la nada, el hombre de la analítica existencial es el creador de la nada a partir del ser⁶⁰.

Cabe sospechar que proponer a la vez la afirmación del sujeto y la negación de su espesor o densidad óptica tiene que acabar por revelarse una misión imposible. De poco sirve encomiar retóricamente la absoluta relevancia del yo si, a renglón seguido, se produce la desencantada admisión de su nulidad; eso es, a fin de cuentas, lo que significa «el primado de la existencia sobre la esencia». Un sujeto sin esencia es una magnitud desmedulada, no fundada y, a la postre, inconsistente e insostenible.

En resumen, el yo existencialista era un producto artificialmente revaluado por una voluntad de autoafirmación tan titánica como gratuita y, en consecuencia, fatalmente condenado a una drástica depreciación. Cuando la lógica del propio discurso existencialista imponga la constatación antes consignada (*sujeto* es lo inconsistente, lo infundado, lo des-fundado), sólo restará decretar la absorción del sujeto en el mundo de los objetos, la nivelación a la baja de la persona con la naturaleza; de la inconsistencia a la inexistencia, pasando por la futilidad óptica, hay sólo un breve trecho. De recorrerlo se encargará el estructuralismo.

(59) *Ibid.*, 31s.

(60) BEAUFRET, J., *Introduction aux philosophies de l'existence*, Paris 1971, 92.

2.2. *La proclamación estructuralista de la muerte del hombre*

La negación del sujeto humano no va a producirse en el estructuralismo por la vía directa de la refutación explícita del existencialismo, sino a través de un sutil rodeo por las nociones aparentemente inocentes de saber, de verdad y de ciencia. El punto de partida será, pues, una epistemología de corte positivista; sólo hay un tipo de saber y de verdad: el saber y la verdad de las ciencias propiamente dichas, que son las ciencias experimentales o de la naturaleza. Esta premisa se corrobora, por lo demás, desde el ángulo de la lingüística: el hombre no es tanto el sujeto que confiere sentido al lenguaje, sino el lugar en el que se produce y manifiesta el sentido, el espacio de intercambio de mensajes significativos⁶¹.

En un segundo momento, al reduccionismo epistemológico —sólo hay un tipo de saber, verdad y ciencia— se suma un reduccionismo ontológico: sólo hay un tipo de realidad, la que manejan las ciencias de la naturaleza. En rigor, *sólo hay un tipo de verdad, porque sólo hay un tipo de realidad: la realidad objetiva*. Es real lo mensurable y ponderable, lo empíricamente constatable, y *sólo eso*. La dialéctica sujeto-objeto, sobre la que giraba la entera estrategia existencialista, no existe, como no existe la dialéctica historia-naturaleza. No hay ni puede haber ciencias humanas, porque *no hay hombre*. No hay ni puede haber historia, porque *no hay sujeto* de la historia. Es menester, pues, subsumir la cultura en la natura, la antropología en la biología, la historia en la física de los sólidos o en la química de los procesos hormonales inconscientes⁶².

Según Foucault, el hombre es una criatura reciente y efímera, alumbrada por la ideología de la Ilustración y a punto de ser devuelta al oscuro continente de la objetividad sin sujeto por el discurso contemporáneo. Este, en efecto, está despertando del «sueño antropológico» en que ha estado sumido los dos últimos siglos; la muerte del hombre es inminente⁶³.

De modo análogo, Lévi-Strauss estima que el fin de las ciencias humanas es «no constituir al hombre, sino disolverlo..., reintegrar la

(61) MARIN, L., «Disolución del hombre en las ciencias humanas», en *Conc* 86 (junio 1973), 330-343.

(62) *Las nuevas...*, 34-40.

(63) *Las nuevas...*, 41-44; cf. COTTIER, G., «La mort de l'homme, une lecture de M. Foucault», en *RTh* (1986), 269-282.

cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas». Mente, conciencia, subjetividad, no son sino «cosas entre cosas»; ésa es «su naturaleza». Por lo demás, es el propio hombre quien pilota el proceso de su autodisolución. De ahí que la disciplina que se ocupa de él debería llamarse *entropología*, en lugar de *antropología*⁶⁴.

Como se ve, la muerte del hombre aquí postulada no se refiere tanto al *ser en sí* del individuo o de la especie humana cuanto a su puesto en el sistema significativo de la actual *episteme*; el ser humano, estima el estructuralismo, ha desaparecido del universo discursivo contemporáneo. Mas, en todo caso, la tesis de la inexistencia del sujeto, con la reducción del hombre a simple nudo de la trama, elemento infinitesimal de la estructura, conlleva la abrogación del desnivel entre lo personal y lo natural. Estamos, pues, de nuevo en el punto en que la filosofía griega había entregado la antropología a la reflexión cristiana.

Una derivación importante de la antropología estructural es la representada por la lectura estructuralista del marxismo propuesta por Althusser, en la que quedan finalmente en evidencia las implicaciones sociopolíticas de cuanto antecede. Puesto que no hay persona —sujeto, dador de respuesta—, nadie responde, *nadie es responsable de nada*; lo que, en definitiva, cuenta de verdad en el ámbito de la realidad social es un conjunto de factores impersonales: el juego de las leyes económicas, el proceso dialéctico de una realidad *objetiva* autogenerada y autopropulsada por su propia inmanencia, las relaciones de producción, la lucha de clases, el desplazamiento y la colisión de las masas anónimas, etc. Dicho en palabras del propio Althusser: la historia es «un proceso dialéctico sin Sujeto ni Fin». Los hombres, en efecto, «no son *los sujetos* de la historia. Los individuos no son sujetos libres y constituyentes. Obran en y bajo las determinaciones de las formas de existencia histórica de las relaciones humanas de producción y reproducción». En conclusión, «la historia no tiene, en el sentido filosófico del término, *sujeto*, sino *motor*: la lucha de clases»⁶⁵.

(64) *Las nuevas...*, 45. Ultimamente, Lévi-Strauss parece haber evolucionado hacia un «humanismo etnológico»; vid. CONILL, J., «Por un nuevo humanismo», en *Laicado* 67 (otoño 1984), 55-76.

(65) *Las nuevas...*, 46-48.

Carece, pues, de sentido pretender cambiar a las personas, puesto que hemos quedado en que no hay persona. Como tampoco lo tiene el concepto ético de culpa, que ha de ser sustituido por el concepto técnico de error. No hay bien ni mal, sino estructuras que funcionan bien o mal (o no funcionan). La única propuesta constructiva y razonable para mejorar la realidad es «un programa para cambiar las cosas, y no para convertir a las personas»⁶⁶. El llamamiento evangélico a la conversión del corazón (*metanoia*) puede suplirse con ventaja por las estrategias de una ingeniería de la conducta. La estadística toma el lugar de la ética; lo que es estadísticamente normal deviene moralmente normativo⁶⁷.

En España el estructuralismo continuó ganando batallas, como el Cid, después de muerto. Distinguidos ensayistas hispanos prolongaron durante los años setenta los ya entonces manidos clichés del impersonalismo, la desidentificación o la desintegración del sujeto, la reconversión del *yo pienso* cartesiano en el *se piensa* lévi-straussiano⁶⁸. Todavía en un texto reciente se persiste en considerar al sujeto como una realidad más kafkiana que kantiana⁶⁹, cuya insanable crisis es una de las señas de identidad del pensamiento posmoderno, y al hombre como mera «idea heurística», «perspectiva» u «objeto trascendental»⁷⁰.

2.3. La recuperación neomarxista de la subjetividad

La moda estructuralista resultó aún más efímera que la existencialista; duró apenas el decenio de los sesenta. Entretanto, un puñado de teóricos marxistas reaccionaban vigorosamente contra el subjetivismo exasperado del existencialismo y contra el antihumanismo declarado del estructuralismo. El neomarxismo humanista de Bloch,

(66) SKINNER, B. F., *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona 1980⁴, 229. Vid. una lúcida crítica a esta postura en THIELICKE, *Esencia del hombre*, Barcelona 1985, 306, 394s.; en los seres vivos, la terapia de las extremidades nunca ha producido la curación del núcleo; si el hombre es el auténtico problema del mundo, lo que interesa es cambiarlo a él si de verdad se quiere cambiar el mundo.

(67) Trescientos abortos no trastornan la normalidad moral, o de los *mores*, pero trescientos mil demandan una ley de normalización de las prácticas abortivas. Y lo mismo se diga de la droga, de la permisividad sexual, etc.

(68) *Las nuevas...*, 49s.

(69) TRIAS, E., *Los límites del mundo*, Barcelona 1985, 48.

(70) «Sujeto en crisis, método y modernidad son términos indisociables» (*ibid.*, 123; cf. *ibid.*, 152-157). Vid. DIAZ, C., *Nihilismo y estética*, Madrid 1987.

Kolakowski, Schaff y Garaudy, entre otros, se alza así junto con la teología cristiana, como enmienda a la totalidad de las tesis que habían dominado el pensamiento europeo de la postguerra. No es éste el lugar de una exposición detallada de la antropología neomarxista⁷¹; basten, pues, las siguientes sumarias indicaciones.

Según Schaff, no es posible expulsar al hombre de la filosofía; las «cuestiones socráticas» —las preguntas que el ser humano se hace incessantemente sobre sí mismo— no son «pseudoproblemas», como quisiera hacernos creer el positivismo estructuralista. El hecho de que sigan haciendo «una buena carrera filosófica» demuestra que son «problemas reales»; el filósofo que se obstina en ignorarlos «sufre de embotamiento moral agudo». Es ineludible, pues, la elaboración de «una filosofía del hombre», cuyos temas mayores son la libertad humana responsable, el carácter de sujeto libre de la historia que el hombre ostenta, su creatividad frente a las situaciones dadas, el «valor irrepetible» de cada individuo humano y, en fin, la voluntad de felicidad latente en todo proyecto honesto de construcción de la realidad social.

Garaudy es el pensador en quien más hondamente ha incidido la confrontación existencialismo-estructuralismo; su concreta circunstancia personal lo situó en la encrucijada de ambas corrientes. Atraído en principio por Sartre, enfrentado después a Althusser en un litigio en el que estaba en juego el papel mentor ideológico del comunismo francés, su proyecto filosófico estriba en elaborar una teoría marxista de la subjetividad, distante tanto del subjetivismo sartreano como del antihumanismo althusseriano. El hombre es «valor absoluto», libertad capaz de doblegar el *fatum* histórico; precisamente por eso puede ser el marxismo un proyecto de liberación de toda alienación. El hombre es además un ser social, lo que significa que se aprehende como *yo* «sobre un fondo de comunidad». Los otros no son el infierno del *yo*, según pensaba Sartre; más bien hay que decir que el *yo* «no existe más que por ellos y con ellos»; lo que en cada ser humano hay de más íntimo y esencial es «la presencia y el amor de los otros».

El alegato neomarxista en favor del hombre tuvo en su momento una importancia que no puede ser minimizada. Sin embargo, su teo-

(71) RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Salamanca 1978; más resumidamente en *Las nuevas...*, 51-70. Sobre Bloch vid. el magnífico volumen de MENENDEZ UREÑA, E., *Ernst Bloch: ¿un futuro sin Dios?*, Madrid 1986.

ría del sujeto deja sin respuesta interrogantes obvios. Cuando, tratando de definir al individuo, se apela a la tesis marxiana («el hombre es el conjunto de sus relaciones sociales»), ¿qué quiere decirse exactamente? ¿Que dicho individuo es simple resultante de sus relaciones sociales o que tales relaciones brotan de (y advienen a) un núcleo previamente subsistente? ¿Puede el hombre hacerse disponible, como desea Garaudy, si no dispone de sí? ¿Por qué el ser humano es un «valor irrepetible» (Schaff) o un «valor absoluto» (Garaudy)? ¿Cómo se justifica la atribución de tal valor absoluto a una entidad manifiestamente contingente?

El marxismo clásico no dio respuesta a estas preguntas, y ello hizo inevitable la variante Althusser. Pero tampoco en el neomarxismo se encuentra una respuesta convincente a las mismas. Para que la lectura althusseriana de la antropología marxista en clave antihumanista fuese plausiblemente refutada, sería precisa una teoría de la subjetividad *ontológicamente* fundada. Por desgracia, dicha fundamentación no fue ofrecida en su momento; es dudoso que el pensamiento marxista actual tenga aún la vitalidad suficiente para llevar a término esta tarea.

2.4. *Un balance*

Al día de la fecha, el existencialismo, el estructuralismo y el marxismo humanista no son sino hechos de crónica. Pero, de las tres posiciones, la que parece haber impreso una huella más profunda en la conciencia colectiva de nuestros contemporáneos es precisamente el estructuralismo, acaso porque con él interactuaban otras ideologías operando en la misma dirección.

Entre ellas debe destacarse la psicología conductista, que se había anticipado al rechazo estructuralista de las ciencias humanas y del hombre-sujeto⁷² y explicaba el yo o *self* diciendo que «es simplemente un recurso para representar un sistema de respuestas funcionalmente unificado»⁷³. El conductismo sigue ejerciendo un influjo no pequeño

(72) SKINNER, *Ciencia y conducta humana*, Barcelona 1986 (el original es de 1953), 37: el programa de trabajo del autor consiste en aplicar el método científico a la comprensión de la naturaleza y la conducta humanas; una ciencia de la naturaleza ha de abarcar «una ciencia de la naturaleza humana». De nuevo aparece aquí la abrogación de la persona en favor de la naturaleza.

(73) *Ibid.*, 311.

en amplios círculos, pese a las críticas que hoy le llueven desde variadas instancias⁷⁴.

Por otra parte, la antropología cibernética (vid. *supra*, cap. III, 2.4) consuma la abolición de la divisoria entre sujeto y objeto, al considerar que el sujeto (humano) no es sino un objeto y que hay objetos que pueden funcionar como sujetos (artificiales). «El hombre es sólo un pequeño engranaje en el complejísimo mecanismo universal»⁷⁵.

En fin, el reduccionismo biologista⁷⁶ no cree que pueda mantenerse abierta por más tiempo la brecha entre el hombre y el animal, entre la cultura y la natura, entre la persona y los genes, y propone la reintegración de lo humano en la base biótica, de la que nunca debió despegarse.

Como síntesis de todas estas difusas invitaciones a dimitir del *rol* de persona para así recuperar la prístina beatitud de lo que es, lisa y llanamente, *natural*, puede servir la exhortación conclusiva de un artículo periodístico que lleva la firma de un profesor universitario de filosofía: «no somos hijos de los dioses. Somos nietos de los monos arborícolas y primos de los chimpancés. Y a mucha honra. No somos el ombligo del mundo... Sintámonos inmersos en la corriente de la vida y en gozosa comunión con el universo entero. En la lucidez incandescente de la conciencia cósmica se esconde la promesa de la sabiduría y la felicidad»⁷⁷.

¿No habrá llegado la hora de proclamar claro y fuerte, con tanta humildad como firmeza, que con estos drásticos regateos a la baja en la cotización de lo humano una teología cristiana no puede tener nada que ver, por más irénica y dialogante que se pretenda? ¿No estaremos tocando aquí uno de esos puntos neurálgicos que resultan decididamente innegociables para el creyente? Si es cierto que está en marcha una gigantesca operación de acoso y derribo del hombre en lo que tiene de más humano; si «la destrucción del sujeto no es... un tema más entre otros de la filosofía contemporánea, sino lo que la define y unifica como constitutivo esencial de su misma tarea»⁷⁸, entonces ¿qué otra cosa le cabe hacer al cristiano sino mostrar su oposi-

(74) Vid. *supra*, cap. 3, nota 63.

(75) RUIZ DE GOPEGUI, L., *Cibernética de lo humano*, Madrid 1983, 189.

(76) A él nos referiremos *infra*, cap. VI, 4.

(77) MOSTERIN, J., «Conciencia cósmica», en *El País*, 8.2.86.

(78) GRANEL, G., «La disolución del sujeto en la filosofía contemporánea», en *Conc* 86 (junio 1973), 371.

ción categórica a todas estas «entropologías» y proponer sin ambages —y sin flirteos— su propia alternativa?

Un último apunte descriptivo, de color local; el que todavía dude de la gravedad de la situación debería escuchar lo que se habla en la calle. La jerga urbana del momento está repleta de giros que delatan crudamente un rotundo *pathos* antipersonalista. El lenguaje coloquial ha primado el «ir de» tal o cual cosa sobre el «ser» esto o aquello; al vecino se le interpela con términos como «body» o «tronco»; un vocabulario crecientemente *somatizado* («sorber el coco», «tener morro», «hacer lo que me pide el cuerpo», amén de una inacabable secuencia de expresiones irreproducibles) ha tomado el relevo del vocabulario *animado* corriente hasta no hace mucho, y del que hoy nadie se acuerda («alma inocente, alma cándida, alma de cántaro, alma en pena, alma mía, con el alma en un hilo, te quiero con toda el alma...»)⁷⁹. Los verbos como *ser*, que exhiben intención de estabilidad, dan paso a verbos como *estar*, que mientan transitoriedad; los verbos transitivos, que reflejan participación, se convierten en verbos reflexivos, que encierran en el individualismo: «*passar de todo, ir a tope, tener marcha, montárselo, hacérselo...*»⁸⁰.

En suma, también la lingüística de barrio constata la transición de lo personal a lo zoológico, pasando (eso sí) por el *se*, pronombre neutro que de reflexivo no tiene a la sazón sino el nombre. En ésas *estamos* (que no *somos*). ¿Cómo cerrar los ojos a la urgencia de una operación que remonte las pulsiones «entrópicas» que recorren hoy la antropología? Pieza clave de tal operación es, sin duda, la idea y la realidad de persona.

3. Teología de la persona: la dignidad de la imagen

Constatábamos más arriba que la génesis del concepto de persona se situaba en la reflexión sobre el misterio del ser trinitario de Dios. Por ello no debería sorprender que la muerte de Dios, proclamada por los ateísmos del siglo XIX, preludiase la muerte del hombre en el siglo XX; así lo advertía el propio Foucault⁸¹, y la reseña

(79) DIAZ, *Nihilismo...*, 99; léase del mismo autor su espléndido artículo «Des-animada juventud», en *RCI* (1987), 247-254.

(80) DIAZ, en *RCI*, 250.

(81) *Las palabras y las cosas*, México 1968, 373s.

histórica que acaba de evocarse lo confirma. El humanismo postulatorio neomarxista no prevalece a la larga ante un ateísmo postulatorio que lleva en sus entrañas el antihumanismo teórico (y, tarde o temprano, también práctico). Guste o no, el eclipse de Dios es la crisis del hombre⁸², y el diagnóstico de Pannenberg (la dignidad personal humana deriva de la majestad personal divina, y no viceversa) se revela certero.

Consiguientemente, para recuperar el concepto de persona será preciso retomar el hilo teológico de nuestro tema. Recordemos algo ya dicho: la Biblia no posee el término de persona, pero sí la idea; ésta se contiene en la descripción bíblica del hombre como ser relacional. De sus tres relaciones constitutivas (Dios, mundo, tú humano), hay una que, según el pensamiento bíblico, es primera y fundante: la relación a Dios. Si el hombre es creado como «imagen de Dios», eso significa que Dios entra en la autocomprensión del hombre; la idea de la afinidad Dios-hombre es «la expresión veterotestamentaria de aquello a lo que llamamos personalidad»⁸³. Veamos por qué.

3.1. *Dios, tú del hombre; el hombre, tú de Dios*

El Dios de la religiosidad israelita no es para el ser humano «el absolutamente otro», el extraño o ajeno, de igual modo que no puede decirse del hombre a quien amo —o a quien odio— que me sea absolutamente otro; él es *mío* en cierto sentido muy verdadero, toda vez que yo no puedo comprenderme a mí sin él. Pues eso es precisamente lo que ocurre con Dios en la noción bíblica del hombre: es siempre segunda persona, el tú antonomástico, nunca tercera persona, un él o un otro⁸⁴.

Y porque Dios no es *el otro*, para la Biblia no tiene sentido la alternativa «o yo o él», puesta en circulación por el ateísmo humanista, de Feuerbach a Bloch, pasando por Marx y Camus. Si Dios fuera realmente *otro* para el hombre, un otro prepotente y aplastante, entonces sí que habría que rebelarse contra él para tutelar el propio yo:

(82) RUIZ DE LA PEÑA, «Eclipse de Dios, crisis del hombre», en *Acontecimiento* 8 (abril 1987), 9-20.

(83) PANNENBERG, *Cuestiones...*, 193. No se entienda «personalidad» en un sentido psicológico, sino ontológico. Para distinguir ambos, quizá fuera aconsejable usar el término «personidad»; no lo hago para no multiplicar los neologismos.

(84) Las reservas de Zubiri al respecto (*El hombre y Dios*, 187) tienden a precaver el riesgo de antropomorfismo.

«o él o yo». La afirmación del yo tendría que conducir a la negación de ese otro amenazador. Pero no es éste el caso; a la relación Dios-hombre ha de aplicarse la singular dialéctica *tú-yo*. El tú no es el yo, pero tampoco es el otro; es una parte real del yo en la comunión del *nosotros*. El yo no se afirma negando al tú amado —u odiado—, sino abrazándolo —o rechazándolo— en la simbiosis de una existencia dialogalmente compartida.

Seguramente por eso es tan duro el juicio bíblico sobre el ateísmo, un fenómeno propio de gentes insensatas o de voluntades pervertidas (Sb 13,1-9; Sal 14,1; Rm 1,18-25); este veredicto inclemente, que tan embarazoso nos resulta hoy, debe ser entendido como expresión del carácter ineludible de Dios para la autocomprensión del hombre⁸⁵. Este puede ser justo o pecador, fiel o infiel al tú divino, mas, en cualquier caso, no llega a captarse en su singularidad personal si soslaya el encuentro con aquel que es su referente primero; de tal encuentro surge el ser-mismo humano.

Ningún otro contacto sería capaz de sustentar la mismidad del hombre, porque quedaría por debajo de lo que éste aspira a ser: persona, no mera naturaleza. Sólo el ser personal por excelencia puede conferir personalidad a su criatura, y la confiere de hecho cuando es percibido como el tú de esa criatura⁸⁶. Cualquier otra relación (al reino animal, al mundo de las cosas, a las ideas abstractas) no posee esta virtud personalizante; incluso la propia relación interhumana precisa —como se verá luego— del respaldo de la personalidad trascendente divina para no desnaturalizarse en tráfico cosificado o intercambio de mensajes puramente funcionales.

La relación yo-tú induce una respectividad recíproca, como se indicó ya en otro lugar (*supra*, cap. I, 2.2). No sólo Dios es el tú del hombre, sino que *el hombre es el tú de Dios*. Cuando Dios mira a esta criatura suya, se encuentra reflejado en ella, hasta el punto de que en un cierto momento de la historia habrá un ser humano (Jesucristo) que irradiará la gloria de Dios.

Al crear al hombre, Dios no crea una naturaleza más entre otras, sino un tú; lo crea llamándolo por su nombre, poniéndolo ante sí como ser *responsable* (=dador de respuesta), sujeto y *partner* del diá-

(85) JUENGLER, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 75. El concepto zubiriano de *religación* apunta a la misma intuición bíblica aquí mencionada.

(86) GUARDINI, 55-63; THIELICKE, *Esencia...*, 155-157.

logo interpersonal. Crea, en suma, no un mero objeto de su voluntad, sino un ser co-respondiente, capaz de responder *al* tú divino porque es capaz de responder *del* propio yo. Crea una persona. Las otras dos relaciones —mundanidad, socialidad— son también constitutivas de la personalidad humana, pero, por así decir, *in actu secundo*; ellas son posibles porque advienen a alguien ya «pre-dispuesto» a la referencia por su apertura originaria a Dios, quien ha hecho de él una entidad a la vez subsistente y referible.

3.2. *La persona, valor absoluto*

De este llamamiento nativo a ser el tú de Dios deriva la dignidad del ser humano. Cada hombre, todo hombre, es algo único e irrepetible, posee el valor de lo insustituible. Como señala un pensador de nuestros días, «no hay del yo más que un único ejemplar posible»⁸⁷. El hecho de que Dios lo ha creado porque lo quiere por sí mismo, como fin y no como medio⁸⁸, hace del hombre concreto singular un valor absoluto o, en expresión de Zubiri, un «absoluto relativo»⁸⁹ que no puede ser puesto en función de nada, ni de la producción, ni de la clase o el Estado, ni de la religión («no es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre») o la sociedad. «El hombre es el ser supremo para el hombre», decía Feuerbach (y repetirá luego Marx). La fe cristiana añade: «...y para Dios». Tomás de Aquino advertía que la ordenación del hombre a Dios no es la de un medio a un fin, sino la de un fin a otro fin superior (*Contra Gent.* 3,112).

Si no fuera por esta relación a Dios, el postulado de la absolutéz del hombre sería difícilmente sostenible, habida cuenta de su evidente contingencia. El hombre es, en efecto, el ser afectado por un crónico coeficiente de nulidad ontológica, de finitud. Si tuviese su razón de ser en sí mismo y para sí mismo, su valor no rebasaría la tasación de cualquier bien perecedero, no superaría la cotización de lo efímero. El hombre-objeto es una mercancía barata y una función fácilmente

(87) GARCIA BACCA, J. D., *Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona 1982, 83.

(88) Como es sabido, Kant ha enfatizado este carácter final, no mediatizable, de cada ser humano; cf. CORTINA, A., *Ética mínima*, Madrid 1986, 31; DIAZ, C., *Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria*, Madrid 1987, 101ss.

(89) *El hombre y Dios*, 52, 79. Lo que con este giro paradójico se quiere decir lo expresa muy bien Rahner: «absoluto significa aquí lo mismo que incondicional, pero no infinito»: «Dignidad...», 256.

reemplazable. El hombre-*carne*, circunscrito a los límites de su piel, es una magnitud caducable a corto plazo y, por ende, tan inconsistente como cualquier otra realidad creada: «como la flor, brota y se marchita, y huye como la sombra sin pararse. Se deshace cual leño comido, cual vestido que roe la polilla» (Jb 14,1ss.; cf. Qo 3,19; Sal 103,14-16). Es esta intuición obvia de la precariedad del ser-en-sí del hombre lo que el existencialismo de Heidegger y Sartre hacen valer cuando definen al ser humano como ser-para-la-muerte o como existencia absurda.

Así pues, sólo la relación al Absoluto *absoluto* de Dios puede hacer de la criatura contingente que el hombre es un absoluto *relativo*. *El hombre es valor absoluto, porque Dios se toma al hombre absolutamente en serio*. En su ser-para-Dios se ubica la raíz de la personalidad del hombre y, consiguientemente, el secreto de su inviolable dignidad y valor⁹⁰.

Cristo, hombre entre los hombres, ha venido a confirmar decisivamente el valor absoluto de la persona humana. Pues de cada hombre puede decirse con verdad que por él murió el Hijo de Dios en persona; el precio de cualquier ser humano es la vida del Dios encarnado: 1 Co 6,20; 7,23; 1 Tm 2,5-6. Y al decir «cualquier ser humano», no sólo no se está excluyendo a los humanamente menos valiosos, sino todo lo contrario; es precisamente con «los pequeños», la legión innumerable de los humillados y ofendidos, con quienes Jesús se identificó expresamente, igualando su valor al de su misma humanidad (Mt 25,40.45). Estos pequeños son el sacramento de Cristo, signo eficaz de su presencia real en lo humano, como Cristo es el sacramento e imagen de Dios. De esto hemos de ocuparnos a continuación.

3.3. *La necesaria mediación de la imagen de Dios en la relación hombre-Dios*

Hemos analizado hasta ahora el carácter personal del hombre tomando como base del mismo su relación trascendental a Dios. Tal procedimiento está bíblicamente justificado, pero se presta a la objeción de si no nos veremos abocados por este camino a una comprensión alienada o evasivista de la persona humana; fue precisamente esta sospecha lo que movió a Feuerbach a parafrasear el célebre

(90) GUARDINI, 211-214.

aserto luterano *Deus homini homo* en su no menos célebre inversión copernicana: *homo homini Deus*.

Por ello, lo dicho hasta el momento debe ser completado por otra intuición bíblica básica: *la apertura trascendental a Dios se actúa, de hecho y necesariamente, en la mediación categorial de la imagen de Dios*. El diálogo con el tú divino se realiza ineludiblemente en el diálogo con el tú humano. Comentando el relato yahvista de la creación de la mujer, se ha observado ya que es el propio Dios quien advierte que el hombre está solo mientras le falta el referente personal situado a su mismo nivel. Y ello porque en la interlocución amorosa con ese ser se ejercita el hombre en la tarea de escuchar y responder al Ser de cuyo amor procede.

La única garantía, la sola prueba apodíctica de que yo respondo a Dios, me comunico con él en el amor, es la relación interpersonal creada. «Si alguno dice: amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve... Quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Jn 4,20-21). Dicho en otros términos: quien venera y respeta la imagen de Dios, respeta a Dios aunque no lo reconozca explícitamente. Y viceversa: quien no acepta el diálogo con la imagen, no acepta a Dios aunque lo confiese explícitamente. Se da, pues, un real cristianismo anónimo, pero también —y en el extremo opuesto— puede darse, y desdichadamente se da de hecho, un ateísmo anónimo en la medida en que se acepta o se rechaza en la praxis el amor al hombre como autenticación del amor a Dios⁹¹.

¿Y por qué la afirmación incondicionada del tú humano equivale, según la fe cristiana, a la afirmación de Dios? Porque allí donde se afirma a ese tú como valor absoluto, como fin y no como medio, se está haciendo algo no cubierto por ninguna garantía empírica. El dato empírico certifica la contingencia del otro, no su absolutez; si, pese a ello, se le confiere valor absoluto, se está yendo más allá de la pura apariencia; se está intuyendo en el otro el trasunto enigmático del misterio por antonomasia que es el Absoluto a quien llamamos Dios. *Se está haciendo, en suma, un acto de fe, sépase o no, porque sólo la fe sabe leer en las apariencias para aprehender la realidad que*

(91) RAHNER, «Ueber die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe», en *SzTl* VI, 277ss.; cf. NEUHAUS, G., «Die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe», en *FKTh* (1985), 176-196; PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca 1981, 320ss., 336ss.

late bajo las mismas. En el amor personal al tú personal creado «se cumple toda la ley y los profetas»; este acto de amor es simultáneamente el más acrisolado acto de fe, al ser apertura y acogida de la realidad misteriosa del absoluto creado, trasunto, sacramento e imagen del Absoluto increado.

Ver a un hombre como persona es no sólo mirarlo, sino admirarlo; sorprenderse por la originalidad y hondura de ese ser único; descifrar en sus rasgos y captar en su interpelación la presencia viviente de Dios; responder a esa interpelación con un acto de confianza y disponibilidad. Una tal mirada (implícita o explícitamente) *cristiana* sobre la imagen de Dios es ya, de modo tácito o expreso, una confesión de fe. A la inversa, una mirada de odio, o simplemente un ver objetivante, cosificador, es (implícita o explícitamente) un acto de incredulidad. Quien no sabe o no quiere captar el mensaje emitido por esa realidad personal que le interpela, es ciego para la presencia real de Dios; reniega de Cristo, *la* imagen de Dios; no amando a quien ve, no puede amar a quien no ve, como advertía 1 Jn.

De todo ello se deduce que «el que es incapaz de amistad es incapaz de religión» (=de religación al Absoluto)⁹². O, en palabras de Marcel⁹³, que «la religión comienza en cualquier lugar donde yo transformo un él en un tú». El cristianismo consiste, en efecto, en hacer del semejante un prójimo, y del prójimo un hermano.

A este respecto conviene notar que la frase «amo al prójimo por amor a Dios» es peligrosamente ambigua. Dios no es una instancia interpuesta entre yo y mi prójimo; es la realidad fundante que posibilita la percepción del prójimo como tú y su afirmación como valor absoluto. Dicha afirmación es, según la fe cristiana, siempre inmediata, directa, no mediatizable o indirecta. Correlativamente, la afirmación del tú divino es siempre mediata, pasa por el rodeo del tú humano. Y ello es hasta tal punto verdad que toda la oración pública de la Iglesia se dirige al Padre «por Jesucristo, nuestro Señor», esto es, «por *el hombre* Cristo Jesús, único mediador entre Dios y los hombres, que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1 Tm 2,5-6).

De otra parte, porque es el ser constitutivamente religado a Dios, puede el hombre dialogar con el hombre de tú a tú. Toda vez que cada hombre es lo que yo soy, imagen de Dios, el otro no puede ser

(92) GIRARDI, G., *Cristianismo y liberación del hombre*, Salamanca 1973, 39.

(93) Cit. por MOUNIER, 275.

para mí un objeto, sino una persona. Antes de que yo me dirija a él, él es ya un tú, alguien a quien el mismo Dios se ha dirigido. No soy yo el que, relacionándome con él, le otorgo el estatuto de la personalidad; dicho estatuto es previo a nuestro encuentro y lo posibilita como *encuentro interpersonal*.

Si Dios no estuviera salvaguardando esta dignidad del otro, la *norma non normata* sería la del amor propio; puesto que yo me percibo a mí mismo como valor absoluto —y no puedo dejar de percibirme así—, me sería lícito sacrificar en provecho mío todo lo demás, mediatizarlo para mi propio interés. Por este camino la ley suprema termina siendo la ley del más fuerte, con lo que el hombre se convierte en simple *naturaleza*; es, efectivamente, en la naturaleza donde vige esta ley del más fuerte. El humanismo no teísta y los ensayos de una ética laica tienen su asignatura permanentemente pendiente en el memorable aserto de Dostoyevsky: «si Dios no existe, todo está permitido». En un mundo de contingentes puros, ¿cómo justificar la emergencia de absolutos puros e inviolables? ¿Por qué la amistad sería mejor que el odio? ¿Por qué la justicia y la libertad son más dignas del hombre que la injusticia y la opresión? ¿Por qué es humano dar la vida y es inhumano quitarla? Al margen del Absoluto absoluto, no se ve cómo puede convalidarse con rigor crítico la demanda de abso-lutez enfeudada en toda conciencia individual personal; la intangibilidad del hombre, la normatividad de los valores, sólo serían sustentables desde una opción voluntarista, un pueril sentimentalismo filantrópico o una solidaridad instintiva, al estilo de la que rige entre animales de la misma especie⁹⁴.

Pero, *si Dios existe*, entonces el prójimo se nos aparece como el ser situado en la existencia por una libertad indisponible y superior a mi capricho o mi provecho, que lo ha creado porque lo ama incondicionalmente y lo ha escogido personalmente como su tú; un tal ser es inviolable, porque el propio Dios «reclamará su sangre» (Gn 9,5-6). Más aún: *si Dios existe*, la mía es una existencia gratuitamente confe-rida, y esa gratuidad de mi existencia me dispone para entenderla y

(94) KOLAKOWSKI, L., *Si Dios no existe...*, Madrid 1985; CORTINA, *Eti-ca...*, 197-260; DIAZ, *El sujeto ético*, 165-269; GONZALEZ DE CARDEDAL, *Ética y religión*, Madrid 1977, 283-326; MOLTMANN, *El hombre...*, 103-106; 113-117; VIDAL, M., «Valor absoluto de la persona», en *RCI* (marzo-abril 1982), 51-72. Pese al tiempo transcurrido desde su aparición, sigue siendo de lectura obli-gada LUBAC, H., de, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1967².

vivirla como libre autodonación, manteniendo en su trayectoria la impronta de su origen. Porque yo soy *de* Dios, y no de mí, debo ser *para* los demás. Siendo la clave de mi ser el recibimiento del mismo como don, la realización de ese ser ha de desplegarse en la línea del don. Sabiéndome originado de un puro gesto de amor, no seré fiel a mi ser sino permaneciendo en disposición de amor, en disponibilidad hacia el tú, en el que reconozco la misma absoluta validez que a mí me incumbe en cuanto efecto de la suprema liberalidad de Dios.

En resumen: al ser Dios el fundamento del ser personal del hombre, es a la vez el fundamento de las relaciones yo-tú como relaciones interpersonales. Desde él cabe decir con entera verdad que «el hombre es una manera finita de ser Dios»⁹⁵ o que «*hombre* es el diminutivo de la divinidad y la divinidad es el superlativo de *hombre*»⁹⁶. Y que, por tanto, el hombre merece al hombre el mismo respeto sacro que merece Dios; la majestad inviolable de éste se pone a prueba en la dignidad intangible de aquél, según nos había advertido Pannenberg.

Con las precedentes consideraciones no se niega, claro está, la posibilidad de un reconocimiento del otro como sujeto personal y valor absoluto en el horizonte de una comprensión no teísta de la realidad. Lo que sí se sigue de cuanto aquí se ha dicho es que: a) en esta valoración de la persona se da un fértil punto de encuentro entre los humanismos laicos y la fe cristiana⁹⁷; b) dichos humanismos laicos o «resistentes»⁹⁸ quedan emplazados a dar razón suficiente de su afirmación del individuo singular como fin incondicionado, absolutamente no mediatizable por nada ni por nadie; c) allí donde acontece el milagro de una afirmación del tú como absoluto, allí se está dando una captación real del Absoluto, reconócese o no reflejamente tal trasfondo último de la antedicha afirmación; d) históricamente, sólo la doctrina cristiana de una encarnación de Dios en el hombre ha formulado y llevado a sus últimas consecuencias la intuición humanista de que el hombre es el ser supremo para el hombre, postulando así con eficacia inigualable el imperativo ético de unas relaciones interhumanas

(95) ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 327; cf. *ibid.*, 379: «la persona humana es en alguna manera Dios; es Dios humanamente».

(96) PEPIN, J., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, 2.

(97) RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo...*, 175ss.

(98) RUIZ, A., «Los humanismos resistentes», en *Lacado* 67 (otoño 1984), 23-32.

regidas por la dignidad personal de cada sujeto, y oponiéndose resueltamente a un modelo de relaciones donde la naturaleza prevalece sobre la persona, el yo cosifica al otro, las entidades abstractas (el Estado, la raza, la sociedad, la clase...) mediatizan a los individuos concretos; donde, en suma, no acaba de tomarse en serio que cada hombre tiene que ser tratado como Dios, porque Dios ha querido ser y dejarse tratar como hombre.

La antropología teológica acaba así topándose con la cristología o, mejor, se revela como una cristología incoada. Lo que el hombre es se nos descubre en la realización insuperable de lo humano del Dios hecho hombre. Si Cristo es *el hombre* por antonomasia, del que Adán era simple boceto (Rm 5,14), y si el ser personal de Cristo es pura relación a Dios Padre, el hombre será tanto más hombre cuanto más y mejor realice su relación a Dios en Cristo, es decir, en el tú humano sacramento de Cristo. A fin de cuentas, lo único que a la teología le interesa en todo este complicado asunto del ser personal del hombre termina formulándose en términos tan simples como éstos: ¿de qué modo ha de tratar el hombre al hombre y por qué? Como nos sucediera ya al estudiar el problema del alma, el interés teológico de nuestra cuestión no es de orden exquisitamente metafísico; la noción de persona se autentifica como válida en la praxis.

3.4. *La persona en la «Gaudium et Spes»*

La constitución pastoral del Vaticano II desarrolla en su primera parte una precisa síntesis de los temas mayores de la antropología cristiana⁹⁹. Es la primera vez que el magisterio extraordinario aborda este ensayo de síntesis, que la propia constitución formula del modo siguiente: «es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre, y por cierto el hombre uno y entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien centrará las explicaciones que van a seguir» (GS, n.3).

La razón de este «giro antropocéntrico» la expone el mismo n.3: «en nuestros días, el género humano... se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo...». Más adelante se in-

(99) LOSADA, J., «Comunidad y persona eclesial», en *RCI* (marzo-abril 1982), 26-38.

siste: «los desequilibrios que fatigan al mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano... ¿Qué es el hombre?» (n.10,1). Es decir; hoy más que nunca el hombre es cuestión para sí mismo; asistimos a una crisis de autoconciencia que los impresionantes logros científico-técnicos no consiguen acallar y que pone sobre el tapete, con extrema urgencia, la pregunta sobre la identidad del hombre.

Esta misma pregunta («¿qué es el hombre?») vuelve a enunciarse al comienzo del cap. 1, que versa «sobre la dignidad de la persona humana». A esta pregunta, prosigue el texto, se dan respuestas «diversas y contradictorias», que van del humanismo eufórico a la autodenigración desalentada («exaltándose a sí mismo como regla absoluta o hundiéndose hasta la desesperación...») (n.12,2). Lo cual no debería sorprender, habida cuenta de que el hombre es «misterio» a esclarecer, y no mero problema a resolver (n.10,2).

Para la iluminación de este *misterio* el concilio cuenta con un punto de partida, que es la definición bíblica del hombre como imagen de Dios (n.12,3), y un punto de llegada, que es «el misterio del Verbo encarnado» (n.22). El planteamiento conciliar de la cuestión antropológica es, pues, decididamente bíblico-teológico, no filosófico, psicológico o sociológico. No es el suyo el único punto de vista posible, como reconoce el propio texto (n.10 *ad finem*), que pretende «cooperar» en el hallazgo de soluciones, no reivindicar el monopolio del esclarecimiento, ayudando a «perfilar la verdadera situación del hombre» (n.12,2).

El concilio parte, según acaba de indicarse, de la categoría «imagen de Dios»; con ella se expresa la relación fundamental del hombre a Dios, su «capacidad para conocer y amar a su creador»; de ella deriva la relación al mundo («...constituido señor de la entera creación visible para gobernarla») y la superioridad cualitativa del ser humano respecto al resto de las criaturas (n.12,3).

En la relación a Dios radica «la razón más alta de la dignidad humana» (n.19,1). Porque es el sujeto de un diálogo surgido del amor divino, al hombre se le debe un absoluto respeto; es una magnitud inviolable, y cuanto atenta contra él es simultáneamente un atentado «al honor debido al creador» (n.27). A este respecto, el lenguaje conciliar, generalmente comedido, se hace categórico al excluir que pueda haber otra instancia que tutele más eficazmente el valor absoluto del hombre: «no hay ley humana que pueda garantizar la dignidad

personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo confiado a la Iglesia» (n.41,2).

La dialéctica naturaleza-persona vuelve a resonar en otro pasaje del cap.1: el hombre no es mera «partícula de la naturaleza» ni «elemento anónimo de la ciudad humana»; por su interioridad «excede al universo entero» (n.14,2). El orden de lo personal prima, pues, sobre cualquier otro, sea el orden real (que «debe someterse al orden personal, y no al contrario»), sea el propio orden social (que «debe subordinarse al bien de la persona») (n.26,3; cf. 26,2: «la excelsa dignidad de la persona humana» impone «su superioridad sobre las cosas», puesto que goza de «derechos y deberes universales e inviolables»).

En fin, la relación interpersonal creada, que será objeto del cap.2 de la constitución, se reseña en el sumario inicial que ha servido de punto de partida: «pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio *los hizo hombre y mujer* (Gn 1,27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (n.12,4).

El capítulo finaliza recogiendo el destino cristológico de toda auténtica antropología cristiana. «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán... era figura del que había de venir» (n.22,1). Es decir, la fe cristiana no cuenta con una definición abstracta de la realidad humana; lo que el hombre es se nos explica en la realidad concreta de Cristo, quien, siendo «imagen de Dios», «es también el hombre perfecto», no ya en sentido moral, sino ontológico.

En resumen, y por lo que toca a nuestro tema, este capítulo conciliar sobre la persona sanciona autorizadamente los desarrollos teológicos antes expuestos: el hombre es un ser personal en cuanto que es un ser relacional; la relación a Dios es primera y fundamenta la relación al mundo (de superioridad) y la relación al tú (de igualdad). Se subraya con énfasis el valor irreductible de la persona, que prima jerárquicamente sobre cualquier otro valor, que no se confunde con la naturaleza ni se disuelve en el anonimato colectivista de la especie, y que es merecedora del mismo honor debido a Dios. Todo lo cual se confirma con el hecho-Cristo, en vista del cual ha sido creado *Adán*, a título de boceto o esbozo preparatorio. Por lo demás, el elemento subsistente de la persona humana (su *naturaleza*) se des-

cribe en el n.14, al que hemos aludido en el capítulo precedente al hablar de la unidad alma-cuerpo.

4. Persona y libertad

«La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre» (GS 17). Con estas palabras llama la atención el concilio sobre la estrecha conexión existente entre las nociones de persona y libertad. Si la persona es el sujeto *responsable*, dador de respuesta, y si la responsabilidad presupone la libertad, entonces es claro que los conceptos de persona y libertad se implican mutuamente: el ser personal es ser libre, y viceversa¹⁰⁰.

4.1. Noción y características de la libertad humana

Tradicionalmente, la libertad ha solido ser entendida como *facultad electiva*; sería la *capacitas eligendi inter plura/inter opposita*. Pero ya San Agustín distinguía entre la *libertas minor* (el libre albedrío, la capacidad de elección) y la *libertas maior* (o capacidad de realizar el bien con vistas al fin); y Santo Tomás señalaba que, si bien no hay libertad sin libre albedrío, aquélla es más que éste; siendo libre, el hombre es *causa sui*; la opción de los valores —opción categorial— está en función de la opción de sí mismo —opción fundamental—; el poder elegir *es para* el poder autorrealizarse.

Hay que ir, pues, a un concepto más amplio de libertad que entiende ésta como *facultad entitativa* (no meramente electiva) consistente en la *aptitud que posee la persona para disponer de sí en orden a su realización*; la posibilidad humana de construir el propio destino. «La libertad no quiere decir que puedo hacer lo que quiera; en el sentido pleno de la palabra, significa más bien que debo llegar a ser lo que soy. Me presta la capacidad de ser yo mismo, de lograr mi identidad»¹⁰¹.

En esta concepción de la libertad coinciden hoy corrientes de pensamiento tan dispares como la antropología cristiana, el existen-

(100) Para cuanto sigue utilizo abundantemente materiales y reflexiones de mis artículos «Sobre la libertad como postulado de la teología», en *Salm* (1978), 483-489, y «La idea de libertad cristiana en la Instrucción 'Libertatis conscientia'», en *Salm* (1987), 125-146.

(101) THIELICKE, *Esencia...*, 239; cf. RAHNER, «Theologie der Freiheit», en *SzTh* VI, 215-237, especialmente 221ss.

cialismo y el neomarxismo humanista. El hombre es libre, señala el Vaticano II, cuando «tiende al fin con la libre elección del bien» (GS 17). La Instrucción «*Libertatis conscientia*» (= LC) se expresa de modo semejante: «la libertad no es libertad de hacer cualquier cosa, sino que es libertad para el bien» (LC 26,2).

En el existencialismo, Heidegger advierte que el hombre es el ser emplazado ante la alternativa autenticidad-inautenticidad; la posibilidad de llegar a ser él mismo constituye la tarea y la hazaña del existente humano. Para ello se le ha dado la libertad, que se ejerce no sólo allí donde se plantea una elección del tipo *aut-aut*, sino incluso en el insoslayable tener-que-morir. Más aún, es justamente ahí, «en la apasionada libertad para la muerte», entendida como la finalidad consumadora del existir, donde se pone a prueba el temple de la libertad¹⁰².

Análogamente, el Sartre de la primera época sostendrá que ser hombre y ser libre no son dos cosas diferentes; no se es primero lo uno y luego lo otro¹⁰³, sino que el hombre es el ser «condenado a ser libre»¹⁰⁴. Jaspers elabora el concepto de *libertad situada*; es en la tensión entre el determinismo de lo previamente impuesto y la elección de lo libremente asumido donde la existencia se realiza dolorosa y creativamente, hasta desembocar en la trascendencia¹⁰⁵. Gabriel Marcel, en fin, acuña una interpretación de la libertad que está ya dentro de lo que más arriba hemos llamado el personalismo cristiano; en tal interpretación la relación interpersonal yo-tú y las ideas de disponibilidad, participación y fidelidad son los ingredientes base¹⁰⁶.

Por parte del marxismo humanista, Bloch declara que la libertad es «el *modus* del comportamiento humano frente a su posibilidad objetivo-real»¹⁰⁷, de forma que no pueden separarse el *quid* y el *ad*

(102) El hombre alcanza la posibilidad de ser él mismo «in der leidenschaftlichen... Freiheit zum Tode»: *Sein und Zeit*, Tübingen 1958⁸, 266; para una panorámica de la libertad en los pensadores existencialistas, vid. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, 79-116.

(103) *L'être et le néant*, París 1948, 61; *L'existentialisme est un humanisme*, París 1946, 37; cf. *El hombre y su muerte*, 90-94.

(104) *L'être...*, 515.

(105) «La libertad sólo existe con la trascendencia y por medio de la trascendencia»: JASPERS, K., *Filosofía de la existencia*, Barcelona 1984, 37.

(106) Vid. referencias en *El hombre y su muerte*, 106-108.

(107) «Freiheit ist der Modus des menschlichen Verhaltens gegenüber objektiven Möglichkeiten»: *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a.M. 1961, 186 (vers. cast.: *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid 1980, 166).

quid de la opción libre. También Garaudy reacciona contra el formalismo sartreano de una libertad en la que importa no lo elegido, sino el puro hecho de elegir; la libertad auténtica ha de estar ligada al contenido de la acción¹⁰⁸.

Así pues, y en resumen: parece haber fraguado un amplio consenso en torno a la comprensión de la libertad como factor fundacional del ser humano, predicable no tanto de tales o cuales *actos*, cuanto de la *actitud* de donde brotan y a la que, a su vez, configuran. Diciendo *libertad*, se está diciendo que el hombre no es una magnitud prefabricada por instancias anteriores y exteriores a su mismidad; que no es objeto, sino sujeto cuyo ser le es propuesto como tarea. Al ser personal le es propio el carácter procesual, la condición itinerante; el hombre es *homo viator* (Marcel), no realidad dada, sino adviniendo y deviniendo. «En la persona hay mismidad, pero no identidad; soy *el mismo*, pero nunca *lo mismo*»¹⁰⁹.

Libertad no es, pues, primariamente, capacidad de elección de este o aquel objeto, sino de este o aquel modelo de existencia, a cuya realización se subordina la elección de los objetos, a saber, la selección del material indispensable para la acuñación de la mismidad personal.

Obviamente, la libertad así entendida implica la responsabilidad; el ser libre es aquel cuya suerte pende de sí mismo, por lo que está obligado a responder de ella. Si la *ananké* otorga a sus súbditos la coartada perfecta que les ahorra la grandeza y el riesgo de la decisión —el *pondus* del *respondere*—, la libertad impone a sus ciudadanos la servidumbre del *tener que responder* de su logro o su malogro.

En resumen, una libertad sin horizonte, sin norte, sin tierra de promisión, es una libertad des-orientada, desnortada, a-terrada; no es sino apariencia de libertad. Por eso la ecuación *ser libre = hacer lo que apetece* es una falacia; con ella se está recayendo en la vieja idea de libertad como capacidad de elección indiferente entre diversas posibilidades, que termina condenando al hombre a la crónica e irresponsable indefinición. No se es más libre porque se pueda hacer lo que a cada cual le apetezca; se es más libre en cuanto que se opta en la dirección del ser-más-hombre, más-uno-mismo, más-persona.

(108) Referencias en *Muerte y marxismo...*, 84-90.

(109) MARÍAS, 46, quien parece haber tomado la idea de Zubiri, *El hombre y Dios*, 51; ID., *Sobre el hombre*, 127, 136. Cf. GARCÍA BACCA, 51ss.: el hombre es «realidad en fase y estado de posibilidades».

Ahora bien, ser persona (lo hemos visto ya) significa disponer de sí, y sólo dispone de sí el que se hace disponible, el que se pone a disposición. Es libre quien se posee a sí mismo; y sólo se posee a sí mismo quien, lejos de cerrarse sobre sí en mortal autoclausura, se abre al riesgo de la relación con el tú y al futuro de su proyecto existencial. En el extremo opuesto, la exclusión de todo riesgo, la mayor seguridad posible, únicamente se da con la mayor limitación posible de libertad, por ejemplo con la renuncia a toda iniciativa y el abroquelamiento del yo en un recinto amurallado¹¹⁰.

¿Cuáles son las notas distintivas de la libertad humana? Enumeremos las más importantes.

a) La libertad humana es, siempre y necesariamente, lo que Jaspers llamaba *libertad situada*. El hombre no existe sino como ser-en-situación. La persona llega a la existencia en un preciso contexto geográfico, histórico, cultural, genético, socioeconómico... que él no ha escogido ni creado, sino que le es previamente dado. La suya, pues, no puede ser una libertad incondicionada o absoluta; es, más bien, una libertad determinada por condicionamientos previos a su ejercicio; ni parte de cero ni se mueve en el vacío. El sueño de una libertad autárquica es insensato; siendo el hombre un ser limitado, no puede poseer una libertad ilimitada ni ser ilimitadamente dueño y señor de la situación; la suya es una libertad *real*, pero *de-limitada*, acotada por el marco de referencias en que se mueve. Pretender que sólo es libre el que es ilimitadamente libre es confundir al hombre con el Espíritu absoluto del idealismo romántico. Una tal libertad sería no-humana, es decir, *inhumana*¹¹¹. Para ser libre, el hombre precisa de los condicionamientos previos; sin el estímulo de las situaciones impues-

(110) Entre nosotros, SAVATER, F., *La tarea del héroe*, Madrid 1982, todavía parece identificar *libertad con querer*, alegando que sólo podemos querer lo que de hecho queremos. Esta confusión de *lo libre* con *lo voluntario* es ya antigua: DS 1939 = D 1039. En realidad se trata de un rasgo de la psicología infantil. Es el niño quien, precisando afirmar su personalidad incipiente, se empecina en el querer por el querer, en querer lo querido *porque sí*; el niño quiere la luna, sin dejarse impresionar por el imposible cumplimiento de su voluntad. El suyo es un querer absoluto, incondicionado, obstinado. Ahora bien, cuando esa libertad pueril se reivindica para el adulto, no puede sino revelarse como libertad servil, inmadura. A un niño se le pueden tolerar los caprichos, a un hombre no.

(111) JASPERS, *Philosophie* II, Berlín 1932, 159: «Absolute Freiheit ist schliesslich sinnwidrig»; *ibid.*, 192: «Freiheit, die allen Gegensatz überwunden hat, ist ein Phantom».

tas, la libertad humana sería una libertad no interpelada, no responsable; pura y simplemente, no sería.

También en este punto se registra hoy un consenso significativo entre autores de diversa filiación ideológica, desde Jaspers (ya citado) a Merleau-Ponty¹¹² o a Bloch¹¹³, pasando por Popper¹¹⁴, Tillich¹¹⁵, Bultmann¹¹⁶, V. Frankl¹¹⁷, Zubiri¹¹⁸, etc.

b) La situación fundamental de la persona es, ya lo vimos, su ser frente a Dios. *La libertad será*, pues, primariamente *una toma de postura ante Dios*¹¹⁹. Todo acto libre es teologal; dice referencia al fin que Dios es para el hombre. No hay una opción de la libertad teologalmente neutra; todas remiten, sépase o no, a Dios. Y si, como ha quedado dicho más arriba, Dios es el fundamento del ser personal del hombre, y la libertad es la capacidad de autorrealización con que el hombre cuenta, entonces la mejor libertad, la «libertad más liberada» (Heidegger), será aquella que acepta y acoge el fundamento de su ser, no aquella que lo rechaza.

Dicho de otro modo, el sí y el no a Dios no son posibilidades simétricas; el poder pecar no es una cualidad, sino un defecto de la libertad. «El libre arbitrio —decía Santo Tomás— no se refiere de igual

(112) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona 1984, 461s.: «la idea de situación excluye la libertad absoluta... Soy una estructura psicológica histórica. Recibí con la existencia una manera de existir, un estilo... Y, sin embargo, yo soy libre, no pese a esas motivaciones o más acá de las mismas, sino por su medio».

(113) *Derecho natural...*, 157: el hombre que, para ser libre, negase toda determinación «sería el desatino completamente irresponsable..., no sería un creador, sino justamente lo contrario, la perfecta imagen del caos».

(114) *El universo abierto*, Madrid 1984, 135ss.: con la libertad acaba no sólo el determinismo, sino también un indeterminismo absoluto.

(115) *Teología sistemática II*, Barcelona 1973, 63ss., 82ss.: el elemento «destino previo» es ineliminable y no puede cancelar la experiencia de la libertad.

(116) *Creer...*, 239: «lo primero que hemos de conocer es ver que la auténtica libertad sólo se da en la obligación».

(117) *Psicoanálisis y existencialismo*, México 1970⁵, 96: «la libertad sólo puede ser libertad frente a un destino».

(118) *Sobre el hombre*, 146: «decir que el hombre es libre no significa que el área de su libertad sea omnimoda»; *ibid.*, 147: «la determinación de la voluntad no es una determinación *ex nihilo*...; nace, se modula, se mantiene y se ejecuta por las tendencias pre-libres que el hombre tiene, con las que ha aflorado a su libertad»; *ibid.*, 601s.: «la libertad no está en la indeterminación... Es determinación, aunque determinación libre».

(119) RAHNER, «Theologie der Freiheit», 220 («la libertad, por su mismo origen, es libertad de decir *sí* o *no* a Dios»).

modo al bien y al mal; al bien se refiere *per se et naturaliter*; al mal, en cambio, se refiere *per modum defectus et praeter naturam*» (*Summa Theol.* III, q.34, 3 ad 1)¹²⁰. Jesús fue el hombre soberanamente libre no a pesar de su impecabilidad, sino porque era impecable. Volvemos sobre este punto más adelante (*infra*, 4.3). Pero, en todo caso, la facticidad del pecado y la consiguiente posibilidad real de la muerte eterna evidencian hasta qué punto es el hombre un valor absoluto, al que ni siquiera Dios puede mediatizar. El permanente rechazo de que la Iglesia hizo objeto a la tesis de la apocatástasis nos recuerda que Dios no puede doblegar y vencer por la fuerza la libertad humana; puede sólo convencerla por el amor. Este es ciertamente el colmo de la omnipotencia divina: crear un ser capaz de decir *no* a su creador.

c) Todo acto libre, porque dice referencia al fin, *tiende a la definitividad*. «La libertad es la facultad de lo definitivo»¹²¹. «La esencia primigenia de la libertad es la posibilidad de una decisión 'irrepetible' y definitiva del sujeto sobre sí mismo»¹²². Siendo en orden a lograr la propia identidad, en toda opción libre late la vocación de lo irrevocable. Se oye decir a menudo: «un compromiso para toda la vida es inhumano». Resulta más exacto lo contrario; niéguese al hombre la capacidad de comprometerse hasta el fondo y se le condenará al flirteo crónico consigo mismo, a la inmadurez permanente del no llegar a *ser nunca nadie*. Optar por nada, acometer un proyecto sin voluntad eficaz de llevarlo a término, es una forma de infantilismo residual. Mounier decía que el hombre puede darse o rehusarse; lo que no puede hacer es alquilarse por horas sin prostituirse¹²³. Los llamados «grandes hombres» son precisamente aquellos que han orientado sus opciones libres hacia la fidelidad con un compromiso, que se han jugado la vida apostándola por algo que, a su juicio, valía la pena (una ideología, una praxis, una creencia, una persona...). Sólo así, en efecto, se puede romper el bloqueo de la *in-decisión* que, cosificando al hombre, lo degrada a la cualidad de *algo*, y se consigue ser finalmente *alguien*, esto es, persona¹²⁴.

(120) Cf. DALFERTH-JUENGEL, 78ss.

(121) METZ, J. B., «Libertad», en *CFT* II, 529.

(122) RAHNER, en *MystSal* V, 453; ID., «Theologie der Freiheit», 225: «la libertad es el poder de obrar para la eternidad».

(123) Cf. DIAZ, C., *Sabiduría y locura*, Santander 1981, 102s.

(124) En el límite, y como sugiere Zubiri (*Sobre el hombre*, 138, 141), para quienes ven el ideal de la libertad en el mantenimiento indefinido del mayor número

La libertad auténtica, en suma, incluye los momentos del *compromiso* y de la *fielidad*, del compromiso fiel y de la fidelidad comprometida. Sin ellos no hay libertad, sino la veledad estéril del que, siendo adulto, se niega a crecer y anhela nostálgicamente el abrigo irresponsable del claustro materno¹²⁵.

d) *La libertad es un concepto englobante*. No hay libertad cabal sin libertades, sin todas las libertades; la libertad política es un mito sin la libertad económica, como saben muy bien los países latinoamericanos; la libertad económica es una trampa si se ofrece a cambio de una dictadura política¹²⁶. Las libertades civiles, el conjunto de derechos que la sociedad reconoce a los ciudadanos, son el marco irrenunciable en el que el individuo puede y debe ejercer responsablemente su libertad¹²⁷.

No hay libertad individual sin libertad social; en un mundo en el que, cada vez más, todos dependemos de todos, mi libertad será una libertad dimidiada mientras haya un esclavo; nadie es verdaderamente libre mientras todos no sean libres¹²⁸. El ideal de la libertad personal es, pues, inseparable del de la liberación universal¹²⁹; la opción por mi libertad sólo será auténtica y coherente si entraña una opción por la de los demás, que no me son extraños, o simplemente *semejantes*, sino hermanos. «La libertad humana... se envilece cuando el hombre... se encierra como en una dorada soledad. Por el contrario, la libertad se vigoriza cuando el hombre... se obliga al servicio de la comunidad en que vive» (GS 31,2). Vuelve a aparecer aquí la idea antes

de posibilidades abiertas, el ser más libre sería el plasma germinal, pues a partir de él el desarrollo «va limitando progresivamente sus potencias prospectivas».

(125) ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 605: «la libertad, por el mero hecho de encontrarse en realidad, se encuentra en situación de libertad comprometida... Lo más profundo y real de la libertad está en ese compromiso».

(126) MOLTMANN, J., «La liberación a la luz de la esperanza de Dios», en (VV.AA.) *Dios y la ciudad*, Madrid 1975, 111.

(127) LC 32,1: «un orden social justo ofrece al hombre una ayuda insustituible para la realización de su libre personalidad. Por el contrario, un orden social injusto es una amenaza y un obstáculo que pueden comprometer su destino».

(128) La idea está ya en Bakunin: «yo no soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos son libres»; cit. por DIAZ, C., *El anarquismo como fenómeno político social*, Madrid 1978, 81; cf. MOLTMANN, *El experimento esperanza*, Salamanca 1977, 169ss.

(129) LC 31,2: «solamente un proceso acabado de liberación puede crear condiciones mejores para el ejercicio efectivo de la libertad».

indicada de que *libertad* tiene mucho que ver con *compromiso* militante, activo y solidario¹³⁰.

4.2. *Las actuales negaciones de la libertad*

La Ilustración y la Revolución Francesa pusieron en marcha, hace dos siglos, una comprensión de la historia como proceso de liberación social e individual del género humano. No obstante, el mundo contempla hoy la emergencia de nuevas formas de alienación y —lo que es más preocupante— de nuevas ideologizaciones de la negación de la libertad.

Hay, efectivamente, en nuestros días tres modelos antropológicos en los que la sustracción al sujeto humano de su índole de ser libre reviste una envergadura programática. Son: a) el conductismo y la ingeniería social; b) la sociobiología y la ingeniería genética; c) ciertas tendencias de la cibernética y la ingeniería de ordenadores e inteligencia artificial¹³¹.

a) Según Skinner, un tratamiento *científico* de la conducta humana ha de exorcizar, amén de la fantasmagórica entidad *mente*, la extendida persuasión de que el hombre es un ser libre y responsable¹³². En realidad, los avances del análisis científico del obrar humano están descubriendo «nuevas evidencias de la previsibilidad de la conducta», a la vez que descartan «la exención personal de un completo determinismo»¹³³. El ambiente es el factor determinante de la conducta; podemos modificar ésta actuando sobre aquél con una variada gama de «medidas no aversivas» y de «reforzadores positivos y negativos»¹³⁴; de esta suerte se llegará a hacer inútil la reivindicación de un sujeto responsable. Skinner pone en boca de su *alter ego*, Frazier, la siguiente frase: «niego rotundamente que exista la libertad»¹³⁵.

(130) GIRARDI, G., *Cristianismo...*, 92s.; MOUNIER, 71-73: «la libertad... no es propiamente personal más que si es un *compromiso* consentido y renovado en una vida espiritual liberadora». Y ello, porque «la persona auténtica... no se encuentra más que dándose».

(131) Vid. para cuando sigue «La idea de libertad...», 130-138, donde se completan las referencias bibliográficas a que se alude seguidamente.

(132) *Ciencia y conducta...*, 38: «si vamos a utilizar los métodos científicos en el campo de los asuntos humanos, hemos de suponer que la conducta está determinada y regida por leyes... y que, una vez descubiertas éstas, podemos anticipar y, hasta cierto punto, determinar sus acciones».

(133) *Más allá de...*, 31.

(134) *Ciencia y conducta...*, 103ss.

(135) *Walden Dos*, Barcelona 1968, 286.

Pero nuestro autor, además de psicólogo, es un reformador social: la «tecnología de la conducta» ha de desembocar en una «ingeniería social»¹³⁶. La novela *Walden Dos* es el retrato utópico de la nueva sociedad gestada por la ciencia del comportamiento. Los miembros de esa sociedad «están siempre haciendo lo que quieren —lo que ellos ‘eligen’ hacer—, pero nosotros conseguimos que quieran hacer precisamente lo que es mejor para ellos mismos y para la comunidad. Su conducta está determinada y, sin embargo, son libres», esto es, «se sienten (o creen) libres»¹³⁷. Si se objeta que la figura del Controlador que emerge en el trasfondo de esta utopía social se parece mucho a la del Gran Dictador (o el *Big Brother* de Orwell), Skinner responderá a través de Frazier: «dictadura y libertad... ¿qué son sino pseudoproblemas de origen lingüístico?»¹³⁸. En todo caso, a la pregunta —que él mismo se formula— de «quién controlará», la contestación es elusiva y ambigua¹³⁹, aunque parece sugerirse que este papel corresponderá a los expertos en sociología y psicología de grupo.

En este punto, el lector de la utopía skinneriana no puede menos de evocar un pasaje de la antiutopía de Orwell y establecer ominosos paralelismos: «nosotros, Wilson, controlamos la vida en todos sus niveles. Te figuras que existe algo llamado ‘la naturaleza humana’, que se irritaría por lo que hacemos y se volverá contra nosotros. Pero no olvides que nosotros creamos la naturaleza humana»¹⁴⁰.

b) El padre de la sociobiología es el etólogo norteamericano E. O. Wilson¹⁴¹. Si Skinner atribuía al factor ambiental el primado de la determinación de la conducta, su compatriota se inclina por el factor genético; los mismos principios biológicos que explican el comportamiento y los sistemas sociales animales pueden explicar análogamente el comportamiento y el hecho social humano. Y si el psicólogo conductista preveía para el porvenir una sociedad controlada por los expertos en psicología social, Wilson opina que ese control corresponderá «a una dirección precisa basada en el conocimiento

(136) *Ciencia y conducta...*, 348ss., 357ss.

(137) *Walden Dos*, 329s.

(138) *Walden Dos*, 330; *Ciencia y conducta...*, 323ss.

(139) *Ciencia y conducta...*, 467s.

(140) ORWELL, G., 1984, Barcelona 1980, 290.

(141) Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas...*, 99-106; ID., «La antropología y la tentación biologista», en *RCI* (1984), 508-518, con bibliografía.

biológico»¹⁴². A su juicio, en efecto, «pronto podremos identificar muchos de los genes que influyen en la conducta»¹⁴³; los progresos en esta línea de investigación permitirán nuevos planteamientos del comportamiento individual y social.

Ahora bien, si la conducta está troquelada genéticamente, ¿qué pasa con la libertad? La respuesta de Wilson es tan categórica como la de Skinner: «nuestra libertad es solamente un autoengaño». Lo que se ha dado en llamar *voluntad* o *libre albedrío* no es sino el resultado de la competencia mutua de módulos cerebrales preprogramados; el recurso a un homúnculo que habita el organismo, o a un espíritu que mueve la mente, se revela inútil. Y entonces la paradoja *determinismo-libre albedrío* se reduce a un problema empírico, fisisociológico: en la medida en que podamos conocer la estructura cerebral humana y el número de variables que la afectan, podremos predecir sus decisiones. Por el contrario, en la medida en que tales datos no estén disponibles, la conducta será impredecible. En este sentido, y sólo en éste, «usted y yo somos personas libres y responsables». Pero incluso ese segmento, actualmente impredecible, del comportamiento sigue estando biológicamente determinado y queda abierto a la ulterior exploración científica¹⁴⁴.

La extensión a la especie humana de las técnicas de ingeniería genética es una cuestión no abordada directamente por Wilson. Pero es indudable que encaja en la lógica de su pensamiento. Si en efecto, por un lado, «ninguna especie, *incluida la nuestra*, posee un propósito más allá de los imperativos creados por su historia genética»¹⁴⁵ y si, por otro lado, la ética es un fenómeno de naturaleza exclusivamente biológica¹⁴⁶, no parece que puedan esgrimirse razones de peso que se opongan a la «optimización» de la raza humana operando sobre su patrimonio genético¹⁴⁷.

(142) WILSON, E. O., *Sobre la naturaleza humana*, México 1980, 22.

(143) *Ibid.*, 75s.

(144) *Ibid.*, 108, 115s.

(145) *Ibid.*, 14-16.

(146) En favor de este aserto, Wilson elabora teorías explicativas —bastante complicadas— del tabú del incesto, de la conducta altruista, de la práctica religiosa, de la causa de los derechos humanos, etc.; vid. *infra*, cap. 6, 4.1.

(147) Ultimamente, Wilson ha introducido algunos retoques en su pensamiento, pero sin que afecten a las opciones de fondo; cf. LUMSDEN, C. J. - WILSON, E. O., *Genes, Mind and Culture*, Harvard 1981.

c) En el capítulo anterior nos hemos ocupado ya de la antropología cibernética, siguiendo el pensamiento de Ruiz de Gopegui¹⁴⁸. La homologación hombre-máquina que este paradigma antropológico propone no podía menos de poner en cuestión el carácter libre del ser humano. Supuesto, efectivamente, que hombre y máquina no difieren cualitativamente, es preciso extender a aquél el determinismo vigente en el mundo físico al que ésta pertenece: «lo psíquico, al igual que lo físico, está regido por las leyes de la naturaleza»¹⁴⁹. Y lo mismo que a nadie se le ocurre adjudicar libertad a una máquina, no es de recibo atribuírsela al hombre; éste tiene que llegar a «comprender que la libertad individual no tiene sentido alguno». Más aún: «las máquinas electrónicas, que... no poseen ni pueden poseer libre albedrío, deciden o van a decidir como lo hace el hombre. Luego es evidente que para tomar una decisión no se requiere el libre albedrío»¹⁵⁰.

En realidad, piensa Ruiz de Gopegui, si por libertad se entiende «la posibilidad de elección espontánea y no condicionada, ...cuando el hombre decide no posee libertad, pues en él todo está condicionado por causas antecedentes». El sentimiento de libertad es «sólo un espejismo»; el individuo se cree libre cuando ha hecho lo que quería, sin percatarse de que lo que quería estaba «totalmente condicionado por agentes no controlados ni controlables por él». El acto volitivo —o de decisión presuntamente libre— puede explicarse satisfactoriamente según «un esquema cibernético» reproducible en las máquinas, lo cual desvela al carácter ilusorio de la idea de libertad¹⁵¹.

«El mundo entero —concluye nuestro autor— se cree y se siente libre por derecho natural», de forma que «la libertad se ha convertido en un nuevo opio del pueblo»; se trata de uno de los varios mitos antropocéntricos que el hombre ha ido segregando a lo largo de su historia y que está a punto de caducar, aunque «cambiar esta estructuración neuronal [que nos hace creernos libres] requerirá un esfuerzo evolutivo de gran importancia»¹⁵².

La aplicación de estas tesis al ámbito sociopolítico es por demás obvia, y Ruiz de Gopegui no vacila en hacerla con insólita franqueza.

(148) *Cibernética de lo humano*, Madrid 1983.

(149) *Ibid.*, 180; se entiende que «las leyes de la naturaleza» son leyes físicas: *ibid.*, 155ss., 177.

(150) *Ibid.*, 197, 49.

(151) *Ibid.*, 92-100.

(152) *Ibid.*, 190.

Con la abrogación de la libertad individual quedarán abrogados también los conceptos de libertades sociales; hay que disponerse, pues, para la modificación de «las estructuras políticas vigentes en la actualidad, basadas principalmente en la idea de libertad individual»¹⁵³. A decir verdad, el alba de la máquina coincide con el crepúsculo del hombre. «Las máquinas inteligentes irán tomando el control de todo, hasta terminar adueñándose del mundo de la política». Y un buen día el hombre constatará, con asombro y resignación, que su imperio ha caducado y que corresponde al computador «dictar e imponer las leyes por las que él mismo debe regirse». Así pues, la leyenda del aprendiz de brujo se hace realidad; el porvenir del hombre consiste en ser «el chico de los recados de los robots del futuro»¹⁵⁴.

Como se ve, la tecnología de punta ha llevado hasta sus últimas consecuencias la propuesta skinneriana de considerar al ser humano como una simple caja negra. Tras el breve interludio sociobiologista, el círculo se ha cerrado. Sólo resta llamar la atención sobre las analogías del itinerario seguido por los ensayos que se acaban de reseñar. Los tres: a) operan desde la base de una antropología reduccionista que hurta al hombre su condición de sujeto para nivelarlo con las realidades físicas (Skinner, Ruiz de Gopegui) o biológicas (Wilson); b) de esta negación de la subjetividad se sigue consecuentemente la negación de la libertad; c) en fin, de la negación de *la* libertad (individual) se deduce, también consecuentemente, la negación pura y simple (Ruiz de Gopegui) o la puesta en cuestión (Skinner, Wilson) de *las* libertades (sociales); la futura sociedad humana funcionará bajo controles accionados por el sociólogo (Skinner), el biólogo (Wilson) o el ordenador (Ruiz de Gopegui); parábola declinante en la que cada tramo es inferior al anterior.

Hay en esta secuencia *a-b-c* una lógica fascinante que anuda fétreamente sus tres momentos; sólo Wilson rechaza que se endose a su cuenta el momento *c*) —negación de las libertades sociales—, por lo demás sin mucho éxito. Así pues, los que creen que el rigor científico obliga a despedirse del romántico sueño de una voluntad libre tendrán que estar dispuestos a asumir las consecuencias.

Consecuencias *antropológicas*, en primer término. Sin la idea de una libertad responsable se desvanece la idea misma de sujeto o persona. El hombre será un mecanismo que funciona mejor o peor, mas

(153) *Ibid.*, 57.

(154) *Ibid.*, 54s.

no un núcleo generador de su ser y de su mundo. Desaparece asimismo la pretensión, común a todo ser humano, de vivir una vida con sentido, puesto que el sentido resulta de la elección de un proyecto existencial, elección imposible si no se es el creador responsable del propio destino y si no se posee la aptitud para seleccionar y configurar la pluralidad de elementos que confluyen en la unidad del proyecto. La plasticidad que distingue a la realidad-mundo (lo que Bloch llamaba «posibilidad pasiva» del reino de la materia) se revela como un puro derroche, al faltarle el correlato de la «posibilidad activa»; el mundo ya no tiene por qué ser *laboratorium possibilis salutis*; resta entregado al *nomos* ciego de sus leyes inmanentes. Nivelada la dialéctica sujeto-objeto por la cancelación de uno de sus polos, se accede automáticamente a una realidad en la que la alteridad hombre-mundo es un espejismo, propio de la edad prelógica, y la antropología queda subsumida en la cosmología.

Consecuencias *éticas*, en segundo lugar. A la negación del hombre-sujeto corresponde la de los valores específicamente humanos. Así es como la idea de libertad responsable se cruza con la noción ético-teológica de culpa. Conviene advertir que la amortización cientifista de esta categoría, cardinal en todo pensamiento humanista —sea teísta o ateo—, no deja en pie más normativa que la derivada de la física y la química: la *ultima ratio* resulta ser la ley del más fuerte.

Consecuencias, por último, *político-sociales*. Si el hombre no es un ser responsable, el mejor régimen posible será la autocracia de una oligarquía iluminada; frente a la lucidez racional, las opciones contrarias no tiene derecho de ciudadanía. La historia deviene, como diría Althusser, un proceso sin sujetos ni fines. Pero incluso la oligarquía iluminada terminará, en última instancia, siendo desbancada por la máquina superinteligente, según el poco alentador presagio de Ruiz de Gopegui.

Resumiendo: en la esfera de la física o la biología, donde las propuestas antes reseñadas incardinan al hombre, no hay lugar para la subjetividad; en ella no cabe la relación del tipo yo-tú, yo-ello. En esa esfera puede darse la dialéctica entrada-salida, acción-reacción, pero no el diálogo interpelación-respuesta. Es una realidad sin alteridad, en la que los seres se funden en un *continuum* homogéneo y, por tanto, sin subjetividad. Pues sólo la diversidad cualitativa entre ser y ser funda una real alteridad capaz de reconocer a unos seres el estatuto de sujetos y a otros el de objetos, y de postular para aquéllos la responsabilidad entre sí y frente a éstos.

La cuestión de la libertad, en suma, queda dirimida, antes de ser formulada explícitamente, en las cuestiones *alteridad, subjetividad responsable, respectividad dialógica*. En un mundo donde nada escapa a la perentoriedad de las leyes físicas o las pulsiones biológicas, el hombre podrá ser un mono que ha tenido éxito o un robot optimizable, pero no una persona; la idea de libertad sólo merecerá entonces un benévolo encogimiento de hombros.

4.3. *La noción cristiana de libertad*

Frente a las negaciones de la libertad que acabamos de recensionar, como frente a cualesquiera otras¹⁵⁵, la fe cristiana la considera irrenunciable, toda vez que se entiende a sí misma como respuesta a una llamada a la conversión: «convertíos» (*metanoëte*) es el pregón inaugural del evangelio de Jesús (Mc 1,15).

Esta llamada y la consiguiente respuesta en que consiste la fe se inscriben en el marco de una relación dialógica entre dos seres personales, mutuamente referidos desde la base de una alteridad irreductible. El hombre y Dios están frente a frente; a partir de ahí, y por primera vez en los anales de la historia humana, el mundo se comprende no como el escenario de poderes cósmicos anónimos, ni como el espejo de un monólogo divino que acciona unilateralmente los hilos de la trama, sino como el resultado del diálogo de dos libertades, la divina y la humana. Los ciclos recurrentes de la sabiduría oriental o la fatídica *ananké* de la tragedia griega dan paso a la Alianza amical de la Biblia.

Así pues, con la libertad cae o se sostiene la comprensión bíblica de Dios y del hombre, la idea de Alianza, el evangelio de la conversión y de la gracia. Lo cual significa que, cuando se pone en tela de juicio la existencia de la libertad, el cristiano no puede terciar en el debate desde una aséptica neutralidad, sino desde el *parti pris* de su condición de creyente y de su experiencia religiosa; ésta nace de la percepción de una palabra que lo convoca a la *metanoía*, ofreciéndole la liberal gratuidad del perdón y de la novedad de vida y que, por

(155) No se olvide que el descrédito de la idea de libertad se incubaba ya en ideologías anteriores a las recogidas en páginas precedentes. El marxismo clásico y la psicología freudiana enfatizaban de tal modo la presión exterior de las estructuras alienantes o el influjo interior del inconsciente y el subconsciente que a la libertad, emparedada entre ambos tipos de sobredeterminación, poco le quedaba ya por hacer.

tanto, suscita en él la posibilidad de la autodecisión, *libera su libertad*.

Consiguientemente, la problemática de la libertad no es para el cristiano una cuestión abierta, como podrían serlo otras muchas cuestiones fronterizas. Por el contrario, ya antes de que se tematicice reflejamente, aun sin haber traspuesto el umbral de la indagación especulativa, la cuestión ha sido resuelta por cualquier cristiano, de forma afirmativa, en la acogida y seguimiento de la palabra evangélica. Dicho aforísticamente: *creer y hacer la experiencia de la libertad son una y la misma cosa*.

Estas consideraciones nos conducen a lo que es la idea cristiana de la libertad. La libertad cristiana comprende los tres elementos siguientes: a) religación; b) filiación adoptiva; c) servicio a los hermanos desde el amor.

a) La libertad verdadera no es la ausencia de ligaduras; *es una forma de religación*. Sólo quien se halla re-ligado a un fundamento último puede sentirse des-ligado ante lo penúltimo¹⁵⁶. Hay, pues, una forma de dependencia que, lejos de ser alienante, es liberadora. El reconocimiento de la dependencia de Dios se resuelve no en una relación de señor a esclavo, sino en la de padre a hijo (Rm 8,15.21; Ga 4,3-7) o en la de amigo a amigo (Jn 15,15). Y ello porque tal reconocimiento acontece en el seno de una relación interpersonal. Toda experiencia amorosa es liberadora; al polarizar nuestra existencia en torno a la persona amada, nos despega de las cosas. El amor, concentrándonos en lo realmente importante, nos hace desprendidos, nos libera para lo esencial. Así pues, existe una forma de dependencia interhumana —el amor— que implica una dinámica de liberación. *A fortiori*, será entonces liberadora la dependencia de ese tú antonómico que es Dios para el hombre.

b) Era de esperar, por tanto, que el Nuevo Testamento acabase identificando libertad, dependencia de Dios y filiación adoptiva¹⁵⁷.

(156) De una u otra forma, este pensamiento es familiar a la tradición cristiana: THIELICKE, *El sentido de ser cristiano*, Santander 1977, 28; ID., *Esencia...*, 244ss.; ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 92ss., 128ss.; DIAZ, C., *Sabiduría...*, 48, 102-105; RODRIGUEZ PASCUAL, F., *Libertad de hombre*, Salamanca 1978, 35ss.; RAHNER, «Theologie der Freiheit», 225ss.; etc., etc.

(157) Cf. MUSSNER, F., *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Freiburg i.B., 1976; PASTOR, F., *La libertad en la carta a los galatas*, Madrid 1977.

Pablo opone sistemáticamente *esclavitud* a *filiación*, no a *libertad*: «no recibisteis un espíritu de esclavos...; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos» (Rm 8,15); la liberación de «la servidumbre de la corrupción» consiste en la participación «en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rm 8,21); los que «vivíamos como esclavos» hemos sido rescatados recibiendo «la filiación adoptiva», de modo que «ya no eres esclavo, sino hijo» (y no meramente *libre*) (Ga 4,3-7). La misma ecuación libertad = filiación adoptiva se desarrolla en Jn 8,32ss.: «la verdad os hará libres... Todo el que comete pecado es esclavo. Y el esclavo no se queda en casa para siempre, mientras el hijo se queda para siempre. Si, pues, el Hijo os da la libertad, *seréis realmente libres*».

La coherencia de esta comprensión cristiana de la libertad como filiación es obvia; la libertad nos es dada, decíamos antes, para llegar a ser lo que debemos ser: imagen de Dios en el Hijo, «el cual es imagen de Dios» (Col 1,15). Nunca seremos, por tanto, más libres que cuando realizamos nuestra cabal identidad de hijos de Dios. La parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-24) ilustra magníficamente este punto de vista; el hijo no encuentra en la fuga emancipatoria su libertad, sino la esclavitud de los instintos, el miedo y la nostalgia. Sólo cuando vuelve al padre recupera una filiación que es también liberación¹⁵⁸.

Esta idea neotestamentaria de la libertad como filiación puede ser explanada *a posteriori* antropológicamente. Si, según se ha consignado más arriba, ser libre es disponer de sí para hacerse disponible, la libertad supone una alteridad —una referencia al tú— entendida no sólo como proximidad, sino como genuina fraternidad. Lo cual, a su vez, demanda la idea de una paternidad común al yo y al tú que posibilite su mutuo hermanamiento en la común filiación.

Quizá todo esto tenga algo que ver con las dificultades para encontrar *de hecho* una concepción atinada de la libertad en las ideologías no teístas. En un horizonte ateo se será más proclive a considerar a los hombres como *semejantes* (camaradas, compañeros, colegas...) que como *hermanos* (salvo, claro está, en la retórica revolucionaria, que no suele sobrevivir al triunfo o al fracaso de la revolución). En este horizonte, la libertad estará siempre en trance de ser malentendida, bien por una inflexión hacia el subjetivismo egocéntrico (tal es el caso de Sartre), bien por una comprensión utilitarista o funcio-

(158) THIELICKE, *Esencia...*, 244s.

nal del ser humano, como la de las antropologías reductivas anteriormente recordadas.

c) El tercer rasgo específico del concepto cristiano de libertad consiste en que ésta ha de vivirse como *servicio al hermano*, no como veleidad caprichosa de hacer lo que apetece: «habéis sido llamados a la libertad; sólo que no toméis pretexto de esa libertad para la carne; antes bien, *servíos por amor* los unos a los otros» (Ga 5,13-15). En última instancia, pues, el amor se revela como «sacramento de la libertad»¹⁵⁹; hay un parentesco no sólo etimológico, entre *libertas* y *liberalitas*, en el que asoma en su perfil propio la conciencia que el hombre tiene de sí como *tarea pendiente de su decisión y como disposición para la entrega*. La libertad más libre está hecha de humildad que reconoce los propios límites, de acogida del don gratuito del propio ser y de fidelidad a lo elegido, de compromiso estable con lo que es más grande y mejor que uno mismo, que no es otra cosa que el amor, autenticado en la voluntad de entrega y servicio a los hermanos¹⁶⁰.

De ahí que la única mostración apodíctica de la libertad sea la que hace el Jesús del cuarto evangelio: «nadie me quita la vida. Soy yo quien la da para volver a tomarla». Que Jesús es el arquetipo de la libertad, como y porque lo es de la más acrisolada humanidad, no ofrece duda para el cristiano. En él se nos hace indescriptiblemente vivo y real qué significa ser libre, y de él nos adviene por contagio su misma libertad. Por eso Pablo prefiere hablar más de liberados que de libres, más de una libertad a conquistar que de una libertad conquistada, para concluir estableciendo la ecuación libertad = filiación, insinuada en la parábola del hijo pródigo y confirmada finalmente por Jn.

5. El ser personal, ser social

Hemos descrito a la persona humana como el ser relacional, constitutivamente abierto al diálogo con un tú en el que se encuentra a sí mismo como yo. Dijimos también que la relación al tú divino se

(159) GEVAERT, J., *El problema del hombre*, Salamanca 1976, 214.

(160) Actitud ésta, por cierto, bien distinta de la preconizada recientemente desde un partido político: «el socialismo del futuro no debe exigir de nadie que esté dispuesto a dar su vida por los demás» (tomo la cita de GONZALEZ FAUS, J. I., «Postmodernidad europea y cristianismo latinoamericano», en *Cristianisme i Justícia* 22 [1988], 31).

realiza en la mediación del tú humano, imagen de Dios. Todo lo cual está ya insinuando el carácter social de la persona¹⁶¹.

5.1. *El concepto de ser social*

La socialidad del hombre es un dato registrable a nivel fenomenológico; un sujeto humano cerrado en sí mismo, privado de toda relación intersubjetiva, es una pura entelequia. El hombre nace dotado no de una sola herencia —el código genético—, sino de dos: la genética y la cultural. En su persona confluyen dos factores: el biológico (la naturaleza) y el histórico (la cultura). Hay un doble período de gestación: el intrauterino (cuya matriz es el seno materno), que transmite la herencia genética, y el extrauterino (cuya matriz es la sociedad), que transmite la herencia cultural. Se ha notado, además, que la gestación intrauterina es más breve que la extrauterina, hasta el punto de llegar a decirse que el hombre es «un mamífero prematuro» o «el único mamífero superior embrionario»¹⁶² y que la herencia cultural influye más que la genética en nuestra personalidad¹⁶³.

Las primeras etapas de la vida humana exigen de tal forma la comunidad que sin ella esa vida no consigue realizarse *humanamente*. Los casos de niños-lobos son suficientemente conocidos y muestran de forma categórica que «son los demás los que van imprimiendo su impronta y peculiar configuración al niño, a lo humano del niño», el cual sin dicha impronta no despliega las virtualidades específicas de su condición natural¹⁶⁴.

En esas primeras etapas, la educación es esencialmente receptiva; el ser humano va madurando como persona en la adopción de ideas,

(161) FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica*, Salamanca 1970, 153-171; LADARIA, L., *Antropología teológica*, Roma-Madrid 1983, 126-129; AUER, J., *El mundo, creación de Dios*, Barcelona 1979, 386-416; HOLZHER, G., «El hombre en la comunidad», en *MystSal* II, 579-607; ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 233-241; ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988, cap. 8.

(162) PORTMANN, A., «Science of Man», en *Philosophy Today* (1963), 83-100; GEHLEN, A., *El hombre*, Salamanca 1980, 50s., 122-128; ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 139ss., 561.

(163) RUFFIÉ, J., *De la biología a la cultura*, Barcelona 1982, 283; naturalmente, esta apreciación no liquida el ya viejo contencioso entre innatistas y ambientalistas.

(164) ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 239; HAAS, A., «La idea de evolución», en (VV.AA.) *Evolución y Biblia*, Barcelona 1965, 86.

valores, costumbres, etc., que le suministra el grupo social en el que está incardinado. Nadie puede comenzar su historia personal desde cero; hay en ella un ineludible punto de partida, que es la historia de los demás. De ahí que hayamos hablado anteriormente de la libertad humana como libertad *situada*.

Esta influencia del medio social sobre el individuo no cesa con la llegada de éste a la edad adulta. También entonces el hombre sigue siendo incapaz de atender por sí solo a todas sus necesidades; ha de insertarse, quiéralo o no, en una sociedad especializada. Los etnólogos ponen de relieve que la especialización existe incluso en las formas colectivas humanas más rudimentarias, como puede ser, por ejemplo, la horda, con su simplicísima economía depredatoria. El ser humano precisa además sentirse enraizado en el *humus* de una tradición, de la que sólo el grupo —y no los individuos aislados— es depositario; sin esa tierra nutricia, la persona se encuentra desguarnecida, desarraigada y sin memoria¹⁶⁵. Es, en fin, el sistema social del que forma parte el individuo lo que le integra en el ámbito de un ecosistema natural; la simbiosis hombre-naturaleza tiene su punto de articulación en la sociedad, no en el ser humano aislado¹⁶⁶.

La sociedad es, pues, factor ineliminable de humanización y personalización del individuo; está en la génesis, el desarrollo y la consolidación de su ser. Ahora bien, la socialidad del sujeto humano no es sólo receptiva; ha de ser también oblativa¹⁶⁷. El hombre no sólo recibe de la comunidad; tiene que dar. Una vez que se ha hecho cargo de una realidad previa que se le entrega, ha de entregar realidad¹⁶⁸. El valor de su personalidad se medirá precisamente por su capacidad de influir sobre el medio social.

Por eso la sociedad humana no es una estructura meramente conservadora, sino un organismo vivo, evolutivo. Es este flujo cuasi metabólico de la sociedad al individuo y del individuo a la sociedad lo que garantiza simultáneamente la viabilidad del uno y la permanente eficacia configuradora de la otra. En cuanto ser social, el hombre singular no puede limitarse a parasitar la sociedad; ha de participar activamente en ella, renovándola y actualizando permanentemente su función nutricia.

(165) THIELICKE, *Esencia...*, 272ss.

(166) MORIN, E., *El método. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid 1981, 121.

(167) Tomo esta terminología de FLICK-ALSZEGHY, 155.

(168) ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 201s.

En resumen, cuando afirmamos que el hombre es un ser social, estamos diciendo que: a) la persona se logra como tal en y por la comunidad interpersonal, la cual no es una superestructura, sino un elemento constitutivo del ser personal, como lo era la relación a Dios; b) con otras palabras, la sociedad es mediadora de la personalidad; sin esa mediación, hay que decir que la persona, pura y simplemente, no se da *en acto*: « el *nosotros* que une al *yo* y al *tú* constituye a su vez al *yo* y al *tú*... El *yo* y el *tú* no emergen en su ser constitutivo sino al interior de un *nosotros* antecedente»¹⁶⁹; c) el hombre pone a prueba su ser personal en su capacidad para modelar la sociedad a la que pertenece y por la que ha sido modelado

5.2. *La socialidad humana en la Biblia*

Como hemos visto en otro lugar de este libro (*supra*, cap. I), los dos relatos de creación del hombre se hacen eco del carácter social del ser humano. El yahvista describe a Adán como incompleto sin la relación al tú de Eva; la unión de ambos en «una sola carne» conforma esa célula primaria de la sociedad que es la familia. En cuanto a Gn 1, «Adán» es un colectivo que designa a la especie humana; sólo el grupo, no el individuo aislado, puede, en efecto, cumplir las consignas de Dios al hombre: «creced, multiplicaos, llenad la tierra, sometedla...».

Este reconocimiento de la dimensión social del hombre, consignado ya en los documentos básicos de la antropología bíblica, traspasa el entero Antiguo Testamento y se concreta en la concepción —por lo demás no exclusiva de Israel, sino común a los pueblos limítrofes— de la «personalidad corporativa»¹⁷⁰: la comunidad se condensa en una figura singular; la persona singular participa de la suerte de la comunidad. «El clan es una especie de gran personificación y, a su vez, el clan se halla íntegramente presente en cada uno de sus miembros»¹⁷¹.

(169) WALGRAVE, J. H., «Personalisme et anthropologie chrétienne», en *Greg* (1984), 454; PANNENBERG, W., *Anthropologie...*, 151-158 («Selbstbewusstsein und Sozialität»).

(170) La expresión se remonta a H. W. Robinson y ha sido objeto de la monografía de FRAINE, J. De, *Adam et son lignage*, DDB (s.l.) 1959; cf. también DUBARLE, A. M., *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Paris 1983, 14-24.

(171) MORK, W., *Sentido bíblico del hombre*, Madrid 1970, 17.

Son significativos a este respecto los numerosos textos veterotestamentarios en los que se da una oscilación del individuo al grupo, del singular al plural, y viceversa: Dt 26,5-10; Sal 103,1-5, 10-14; Sal 130,1-8; Sal 137,1-6; Dt 30,15-20. En todos estos pasajes, la historia del individuo se identifica con la de la comunidad, y ésta, por su parte, es encarnada como totalidad en cada individuo.

Israel se concibe a sí mismo como una comunidad en alianza con Yahvé. No son los individuos aislados los que han sido objeto de la elección divina, sino el pueblo: Dt 7,6; 9,26-29; 30,15-20. Los bienes salvíficos alcanzan, por tanto, a los individuos en la medida en que pertenecen al pueblo y están indisolublemente unidos a él por el vínculo de la solidaridad. La comunidad, en suma, no es para Israel la simple adición accidental de unidades singulares. Es un organismo interlocutor de Dios, mediador de la salvación, depositario de las promesas. Estas se hacen a Abraham o a David, pero en cuanto que estos individuos contienen germinalmente al pueblo, *funcionan como personalidades corporativas* (obsérvese la mención expresa de la descendencia en Gn 12,2-3 y 2 S 7,12-16). Incluso en los profetas que más exaltan la responsabilidad personal de los sujetos singulares (Jr 31,29s.; Ez 18,2-30) se mantiene la perspectiva salvífica comunitaria (Jr 31,31-33; Ez 28,24-26; 34,30; Za 8,7-8).

El Nuevo Testamento prolonga esta antropología corporativa; también aquí la comunidad es mediadora de la salvación. Sólo que ahora esa comunidad no es el Israel según la carne, sino el nuevo Israel que es la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, en el que somos insertados por el bautismo, haciéndonos así beneficiarios del don salvífico que es la vida nueva del Señor resucitado: Rm 12,3-8; 1 Co 12,12-30; Ef 4,15-16.

Pero el Nuevo Testamento contiene además una revelación trascendental: no sólo el hombre es un ser comunitario; *también Dios lo es*. La manifestación del misterio trinitario arroja sobre la socialidad humana una nueva luz: ella es la analogía de la divina; el ser social del hombre es un nuevo aspecto de su ser imagen de Dios. Se confirma así, de otro lado, que la persona no es concebible sino en el contexto de la comunidad interpersonal; si Dios es un ser personal, tal ser no puede darse en un espléndido aislamiento, sino en la mutua correlación de los tres diversos sujetos en la comunión de la misma y única esencia.

Con la doctrina de la Trinidad, la comprensión cristiana de la socialidad humana rebasa el peligro que acecha al personalismo dialó-

gico, y que estriba en estrechar tal socialidad en el menguado círculo de la relación yo-tú. Dios no es sólo el yo solitario del Padre, pero tampoco es el yo-tú del Padre-Hijo; es el nosotros del Padre, el Hijo y el Espíritu. De modo análogo, el hombre no es el yo del solipsismo cartesiano, ni el idílico yo-tú de la relación intimista de la pareja enamorada que pretende bastarse a sí misma. Es el nosotros de su ser social, que lo engasta en la comunidad divina de la Trinidad y en la comunión solidaria de la entera humanidad. Dicho brevemente, el *nosotros* trinitario, el hecho de que también Dios existe como ser social, es el supuesto previo del *nosotros* interhumano.

Desde estas premisas se comprende que la Escritura vea los dos grandes hitos de la historia de salvación —el pecado y la redención— como acontecimientos sociales que embargan a la totalidad de los individuos humanos, porque todos somos solidarios de todos. Adán y Cristo polarizan a la comunidad entera, y la razón está no en un decreto caprichoso de Dios, sino en la estructura misma de lo humano y su socialidad constitutiva. Es *la humanidad total* —que abraza a todos y cada uno de sus miembros— la que es puesta por la creación frente a Dios como sujeto de una historia común. Y por eso cualquier ensayo de privatizar la dimensión religiosa del hombre («¿por qué Dios no va a poder comunicarse conmigo *directamente*, sin Iglesia, sin sacramentos, sin proclamación pública del evangelio?», se oye decir a menudo) no es sólo un atentado contra la índole eclesiológica de la fe cristiana, sino también una concepción antropológicamente errónea. No se da la salvación aisladamente, porque no se da el individuo humano químicamente puro, y la salvación se ajusta a la peculiar contextura ontológica de sus destinatarios. El programa que el joven Agustín se había propuesto («Dios y mi alma, nada más») no es cristiano, porque no es humano; sí lo es, en cambio, el *extra Ecclesiam nulla salus* si se entiende cabalmente, no como antipática reivindicación de un monopolio soteriológico, sino como expresión de la mediación ineludible de la comunidad en el logro definitivo de los individuos singulares¹⁷².

La Biblia ve como fundamento de la socialidad humana la relación con Dios. El pecado, ruptura de esa relación, es también y a la vez ruptura de la relación interhumana; el Adán inocente había acogido a Eva para ser una carne con ella, pero el Adán pecador se dis-

(172) MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung*, 239ss.; RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1971, 70-73, 210s.

tanciará de ella responsabilizándola de su culpa (Gn 3,12); Caín responde al «¿dónde está tu hermano?» con una declaración de afectada ignorancia que rechaza la idea de que el hombre sólo puede ser responsable de sí mismo en tanto que se corresponsabiliza de su prójimo (Gn 4,9); Lamec proclama jactanciosamente la ley del más fuerte (Gn 4,23-24); la humanidad de Babel se fragmenta en una multitud que ya no puede comunicarse (Gn 11,6-9).

El pecado, pues, actúa como factor de desintegración, late en él una dinámica centrífuga; siendo afirmación egolátrica, tiene que ser simultáneamente negación de la relación con Dios y con la imagen de Dios. La gracia, por el contrario, restableciendo la comunicación con Dios, restaura la comunión con el prójimo, posee un dinamismo unitivo. La dimensión vertical del amor a Dios se autentifica en la dimensión horizontal del amor a los hermanos (1 Jn 3,15-17; 4,7-8.19-21); ambas son intercambiables, porque en ambas se da la integración del yo singular en el nosotros de la comunión interpersonal.

5.3. *La socialidad humana en el Vaticano II*

Las ideas bíblicas que acabamos de exponer han sido retomadas y formuladas sinópticamente por el Vaticano II. La constitución conciliar sobre la Iglesia señala que «fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres no aisladamente..., sino constituyendo un pueblo... Por ello eligió al pueblo de Israel», al que sucede la Iglesia, «el nuevo pueblo de Dios» (LG 9,1). La razón de este designio divino, según el cual la salvación está mediada por la comunidad, se encuentra en otro texto conciliar ya citado: «Dios no creó al hombre en solitario... El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (GS 12,4).

Estas dos ideas fundamentales van a ser desarrolladas más detenidamente en el capítulo segundo de la *Gaudium et Spes*, dedicado a «la comunidad humana»¹⁷³. La estructura de este capítulo es paralela a la del capítulo primero sobre la persona. Lo mismo que en éste la dignidad del ser personal humano se hacía arrancar de su ser imagen

(173) Cf. WEBER, W. - RAUSCHER, A., «La comunidad humana», en (VV.AA.) *La Iglesia en el mundo de hoy*, Madrid 1967, 327-349; GOFFI, T., «La comunità degli uomini», en (VV.AA.) *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1966, 509-580.

de Dios, ahora el ser social humano se hace derivar de su ser imagen del Dios Trino (n.14,3). Y lo mismo que en el capítulo anterior se orientaba el misterio de la persona hacia el misterio del Verbo en carnado, también aquí la vida comunitaria se proyecta cristológicamente hacia «la nueva comunidad fraternal» que el Señor ha constituido y cuya solidaridad se consumará en «la familia escatológica» (n. 32,2-5).

Del resto de los contenidos de nuestro capítulo merecen destacarse los siguientes: Dios ha querido a la humanidad como «una sola familia», basada en la doble comunidad de origen («todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios») y de destino («todos son llamados a un solo e idéntico fin») (n. 24,1), y no en el dato biológico de un eventual origen monogenético de la especie humana¹⁷⁴. Socialidad y personalidad no pueden ser entendidas antinómicamente: «la persona, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social», pero «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona» (n. 25,1). El primado de la dimensión personal vuelve a subrayarse en el número siguiente: «el orden social y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que *el orden real debe someterse al orden personal*, y no al contrario» (n. 26,3). La tendencia contemporánea a una socialización creciente es un bien al que «no es ajeno el Espíritu de Dios» (n. 25,4).

De la socialidad del hombre se deduce la obligación de una efectiva solidaridad que realice la igualdad y la justicia social entre los seres humanos, y la necesidad para el creyente de superar una ética individualista, atendiendo crecientemente a los imperativos del bien común (ns. 29-31). La observación de LG 9 sobre el papel mediador de la comunidad en la salvación individual es ratificado en el número conclusivo del capítulo: «Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad»; por ello, «desde el comienzo de la historia de la salvación, Dios ha elegido a los hombres no en cuanto meros individuos (*non ut individuos tantum*), sino en cuanto miembros de una determinada comunidad» (n. 32,1).

(174) El texto de Hch 17,26, que podría hacer pensar otra cosa, fue incluido precisamente porque su ambigüedad —¿cómo interpretar el *ex henós*: de un solo hombre, de una sola sangre, de un sólo género...?— no impone la tesis monogenista; cf. FRAINE, J. De, *La Biblia y el origen del hombre*, Bilbao 1966, 99-101.

El capítulo se cierra con una referencia a la dimensión escatológica de la comunidad humana, llamada a consumarse como «familia amada de Dios y de Cristo hermano» (n. 32,5).

5.4. *Persona y sociedad*

La *Gaudium et Spes* ha ensayado una visión armónica de la doble dimensión humana (personalidad-socialidad), a la que dedica sendos capítulos sucesivos. La tensión *ser personal-ser social* no es fácilmente soluble; las antropologías han basculado crónicamente entre los dos polos del individualismo y el colectivismo. El fiel de la balanza está, sin duda, en *el personalismo* patrocinado por el concilio, que integra tanto los valores del ser humano concreto como los de la comunidad, haciendo de ésta una mediación indispensable de aquéllos. De un lado, el ser personal no es una emanación de la sociedad; es anterior a ella, y esa anterioridad la hace viable. De otra parte, la sociedad, que no es posible sin los individuos, es más que la simple acumulación de individuos: una vez constituida, retroactúa sobre sus constituyentes, *personalizándolos*.

«La unión diferencia», gustaba de decir Teilhard; «la unión verdadera no tiende a disolver unos en otros los seres que comprende, sino a completar los unos por los otros», agrega de Lubac¹⁷⁵. Cuando se piensa que la persona *es* relación, ya no resulta tan difícil comprender que el ser personal es inexorablemente ser social *precisamente* para poder realizar su personalidad. «Ser persona... es esencialmente entrar en relación con otros para concurrir a un Todo... La persona... es un centro centrífugo»¹⁷⁶.

Así pues, si es cierto que la unión diferencia, que la sociedad personaliza, no lo es menos que sólo habrá sociedad *humana* donde el todo no anule las partes, donde lo comunitario no fagocite lo individual, donde haya, en suma, voluntades *personales* de solidaridad y

(175) *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Barcelona 1963, 239.

(176) *Ibid.*, 240s. Desde la perspectiva de las ciencias de la naturaleza se llega a constataciones análogas: «sociedad e individualidad se nos aparecen como dos realidades a la vez complementarias y antagónicas»; pero, en rigor, «sociedad e individualidad no son dos realidades separadas que se ajustan una a otra, sino que hay un ambisistema en que ambas se conforman y parasitan mutuamente de forma contradictoria y complementaria»: MORIN, E., *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*, Barcelona 1974, 44; ID., *El método. La vida de la vida*, Madrid 1983: nada hay más cerrado y más abierto a la vez que el ser vivo (278s.) y, a fortiori, que el hombre (349). Ideas semejantes aparecen en ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 234s.

comunicación¹⁷⁷ que comprendan que el hombre se logra como persona dándose, no rehusándose. En definitiva, como dice el concilio, «el hombre... no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (GS 24,3). A partir de ahí es ya posible el surgimiento de la genuina sociedad humana como penetración solidaria de personas, y no como mero ensamblaje funcional de individuos.

Según señalaba el concilio, la humanidad conocerá en el *éschaton* la realización del sueño utópico de la fraternidad universal, a la que apunta la socialidad humana. Lo que significa que esa fraternidad no es puro y simple utopismo; si va a realizarse, es ya realizable. El dogma cristiano de la comunión de los santos refuta el dogma laico del *homo homini lupus* o de una humanidad indefectiblemente conflictiva. Si todos estamos llamados a un destino de conciliación y comunión, no es cierto que los hombres y los grupos humanos sean naturalmente irreconciliables. Ni es cierto tampoco que pueda llegarse al amor por el odio, o a la paz por la guerra, o al entendimiento por el enfrentamiento.

En consecuencia, la fe cristiana impulsa a anticipar activamente en el tiempo lo que será realidad consumada en la eternidad. La Iglesia debiera ser el espacio donde se vive ya lo que la fe proclama, el signo sacramental de la fraternidad escatológica, que, además de esperar lo significado, obra lo que significa. Como se sabe, la credibilidad de la Iglesia ha dependido siempre del grado de transparencia (u opacidad) para el amor fraterno que ostentaban sus miembros. Y así debe ser, porque sólo así se autentifica la recepción creyente de la vieja definición bíblica que nos revela al hombre como imagen de Dios.

(177) Esto es también lo que distingue *cualitativamente* la sociedad humana de las impropriamente llamadas «sociedades animales»: ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 251s.