



# Afirmar a la persona por sí misma

La dignidad como fundamento de los derechos de la persona

Rodrigo Guerra López



COMISIÓN NACIONAL DE LOS  
DERECHOS HUMANOS  
M E X I C O



RODRIGO GUERRA LÓPEZ

AFIRMAR A LA PERSONA  
POR SÍ MISMA

*La dignidad como fundamento  
de los derechos de la persona*

Prólogo de Carlos Díaz



COMISIÓN NACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS  
México, 2003

Primera edición: noviembre, 2003  
ISBN: 970-644-338-X

© **Comisión Nacional  
de los Derechos Humanos**  
Periférico Sur 3469,  
esquina Luis Cabrera,  
Col. San Jerónimo Lídice,  
C.P. 10200, México, D.F.

Diseño de portada:  
Flavio López Alcocer

*Impreso en México*

# CONTENIDO

PRÓLOGO .....	11
INTRODUCCIÓN .....	15
1. PARA COMPRENDER LA EXPERIENCIA .....	27
1.1. Experiencia y percepción .....	27
1.2. La intuición esencial .....	34
1.3. La reducción .....	37
2. LA EXPERIENCIA DEL <i>HUMANUM</i> .....	39
2.1. Primera aproximación a la experiencia del <i>humanum</i> .....	39
2.2. <i>Primum cognitum</i> : distinción originaria entre ser-alguien y ser-algo .....	45
2.3. Soledad originaria y apertura al encuentro .....	48
2.4. Comprensión transfenoménica, es decir, fenomenológica .....	51
2.5. Necesidad de una comprensión personalista .....	53
2.6. La experiencia “el hombre actúa” .....	56
2.7. La experiencia de ser y actuar “junto-con-otros” ....	60
2.8. La experiencia del “nosotros” .....	78
3. CARACTERÍSTICAS PECULIARES DEL <i>SUPPOSITUM</i> HUMANO .....	83
3.1. Interioridad .....	84
3.2. Incomunicabilidad incomparable .....	87
3.3. Absolutez .....	91

3.4. Trascendencia vertical .....	93
3.5. Dignidad .....	96
4. LA DIGNIDAD: SU ESENCIA .....	99
4.1. Tres categorías de importancia .....	100
4.2. Eudemonismo, <i>secundum naturam</i> y valor .....	105
4.3. La dignidad como valor intrínseco a la persona .....	115
4.4. La dignidad como “principio” y la importancia del “reconocimiento” .....	121
5. EL ACTO DE SER PERSONAL Y LA NORMA PERSONALISTA DE LA ACCIÓN .....	129
5.1. Algunas incursiones tomistas .....	129
5.1.1. El descubrimiento del acto de ser .....	130
5.1.2. El constitutivo real de la persona .....	133
5.1.3. Carlos Cardona y Tomás Melendo: aportes para una progresión especulativa .....	135
5.1.4. El ser como dar en Fernando Haya .....	139
5.2. Incursión fenomenológico-realista .....	140
5.2.1. La persona como fin en sí misma y la norma personalista de la acción .....	141
5.2.2. La especificidad del acto de ser personal .....	146
5.2.3. Reconducción de los deberes a un deber primario y la génesis de los derechos como normas .....	148
6. LOS DERECHOS DE LA PERSONA .....	153
6.1. ¿Qué develan las diversas acepciones de la noción de “derecho”? .....	153
6.1.1. El derecho objetivo .....	154
6.1.2. El derecho subjetivo .....	157
6.1.3. El positivismo jurídico, el derecho positivo y su relación con la moral .....	160
6.2. El falso dilema entre subjetividad y objetividad .....	166

6.3. Prioridad objetiva del derecho subjetivo: la primacía del valor .....	170
6.3.1. Derechos de las personas como derechos subjetivos .....	171
6.3.2. Poderes y exigencias al servicio de la dignidad de la persona .....	174
6.4. No todos los derechos son absolutos .....	178
6.5. Problematicidad de la tipología de los derechos de las personas de acuerdo a sus diversas “generaciones” .....	182
7. CINCO PREGUNTAS ESENCIALES .....	193
7.1. ¿Son universales los derechos de la persona? .....	193
7.2. ¿Son históricos los derechos de la persona? .....	194
7.3. ¿Es posible realmente descubrir un “deber ser” a partir de un “ser” como la persona? .....	195
7.4. ¿Son derechos naturales los derechos de la persona? ¿Qué papel juega la <i>lex aeterna</i> en estos derechos? .....	196
7.5. ¿No es acaso el libre discurso racional propio de la democracia el fundamento de los derechos de la persona? .....	197
CONCLUSIÓN .....	199
BIBLIOGRAFÍA .....	203





*A María del Carmen*



## PRÓLOGO

Cuando los iusfilósofos más connotados del mundo, como Norberto Bobbio, afirman que toda búsqueda de fundamento es infundamentable, y que los derechos humanos están tanto más fundados cuanto más adeptos tienen, no cabiendo, por ende, otro asidero para su defensa que el mero consenso, ¿cómo no tachar como mínimo de aguerrida la tesis de quien, por el contrario, como es el caso del autor del presente libro, sostiene que un consenso sin radicación objetiva sólo podría conducir al escepticismo generalizado, o a posiciones todavía más deteriorantes socialmente?

El profesor Rodrigo Guerra López es, sin duda, una brillante singularidad en el universo filosófico de nuestros días, pero además una notabilísima *rara avis* mexicana, ya que en estos momentos secunda (y aun lidera) en su país una corriente de pensamiento sobre la persona, que, por su modernidad y por su rigor, dista mucho de esas perimidas docencias usuales para las cuales —del uno al otro confín— tradición significa reacción y progreso salvación. ¿Dónde, pues, situar a este filósofo ya bien granado e irreductible respecto al panorama filosófico de su país y de la mayor parte del mundo? En la tradición del personalismo que hunde sus raíces sobre todo en Karol Wojtyła y en Josef Seifert,\* tradición que ha te-

---

\* Dice J. Seifert: “Aunque ninguna filosofía puede realizar un personalismo de modo absoluto, podemos hallar en algunas escuelas de filosofía moderna —por ejemplo en la ética personalista de Karol Wojtyła, Tadeus Styczen, Andrej Szostek y otros, o en la filosofía de Dietrich von Hildebrand— un personalismo que se adecua en gran medida a la realidad y dignidad de las personas”. J. Seifert, “El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos”, en A.A. V.V., *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio Internacional de Teología*, p. 34).

nido que descubrir lejos de su tierra, en el principado europeo de Liechtenstein, desde el brumoso verdor y la calmada quiete de un país en el que se piensa sin las urgencias del tráfigo cotidiano.

Verdad es que en Liechtenstein prima el fondo de ojo del tomismo modernizado por sobre la fenomenología, pero no tanto como para evitar que pueda concitarse un diálogo abierto y estimulante entre ambas líneas de pensamiento. Personalmente, estando yo mismo más lejos del tomismo, y hasta de la fenomenología, que mi estimado amigo Rodrigo Guerra, no pierdo la esperanza de “atraerlo” más decididamente hacia mi campo (también en buena parte el suyo), pero me enorgullece saber que está en el suyo con pleno conocimiento de causa. Y me honra la elegancia con que me obsequia dándome la oportunidad de prologar su libro y así, de algún modo, de cederme la última palabra.

En estas páginas intituladas *Afirmar a la persona por sí misma. La dignidad como fundamento de los derechos de la persona*, Rodrigo Guerra sigue un método ordenado y progrediente. El primer capítulo versa sobre la noción de experiencia (“Para comprender la experiencia”), desmontando con habilidad y paciencia el prejuicio empiricista y seudocientífico, que reduce la experiencia a sus esferas más bajas (de ahí que, por ejemplo, dicho experiencismo ignore el amor y lo reduzca al mero sexo, incapaz de ir allende lo superficial). La experiencia a que nos tiene acostumbrados el empirismo (otra forma de ceguera axiológica) disuelve la realidad en haces de sensaciones y percepciones, por eso, en su entorno, el tacto o la vista impiden ver el árbol, y el árbol, a su vez, el bosque; sencillamente, el empirismo es incapaz de *Aufhebung*. Más allá de tal incapacidad, Rodrigo Guerra muestra palmariamente que la percepción tiene mucho de vital “gramática de asentimiento” y de “juego coimplicador”, como hubieran dicho respectivamente H. Newman y A. López Quintás.

Limpio ya de hojarasca empirista el camino, queda franco el paso para preguntar en el capítulo segundo por la experiencia del *humanum*, que, en consonancia con lo antedicho, ha de estar impregnado por la “dinámica del hacer”, la cual se descubre, a su

vez, en el encuentro, en el “nosotros” que no prescinde del tú-y-yo (M. Buber, E. Levinas), cual corresponde a lo que X. Zubiri llamaría “causalidad personal”. Esta nueva forma —humana— de afrontar lo dado descubre que la persona no es algo, sino alguien: como ha venido afirmando don Julián Marías, cuando llaman a mi puerta no pregunto “¿qué es?”, sino “¿quién llama?”.

Pues bien, ¿quién llama a la puerta del tercer capítulo? El *suppositum* (“Características peculiares del *suppositum* humano”), término un poco antañón, que podría resultar malsonante a no pocos oídos contemporáneos, y que tal vez conviniera traducir, por aquello de la hermenéutica lingüística, pero que, en todo caso, resulta ser la realidad humana dotada de interioridad, incomunicabilidad incomparable, absolutez, trascendencia vertical y dignidad, atributos que no vienen traídos rapsódica o aleatoriamente a colación, sino explicitados con sencilla profundidad por Rodrigo Guerra. A partir de ahora queda ya expedito el camino para responder a la cuestión de *la dignidad como fundamento de los derechos de la persona*. A fuer de sincero, y como un deber de fidelidad veritativa, honestamente tengo que señalar aquí la discrepancia básica que en este punto nos separa a los personalistas-tomistas y a los “reduplicativos” (personalistas-personalistas): desde mi punto de vista, que es el de estos últimos, la noción de relación, por ser un accidente en la filosofía de santo Tomás, no resulta capaz de crear comunidad esencial. Parece ser que esta distancia, hoy por hoy, resulta insalvable entre los unos y los otros.

Pero, como decíamos, dado-ya-por-dado ese crucial paso, estimando tomada esta ciudadela, tenemos franquicia para adentrarnos en el capítulo cuarto (“La dignidad: su esencia”), donde se nos explica por qué no es lo digno lo *secundum naturam*, sino esto *secundum personam* (giro del iusnaturalismo al personalismo, sin por eso negar lo iusnatural en absoluto), y con él, a su vez, al capítulo siguiente, quinto: “El acto de ser personal y la norma personalista de la acción”.

La fecundidad praxiológica de los capítulos anteriores desemboca con grandísima fertilidad en el capítulo sexto, “Los derechos

de la persona”, que todo jurista serio debería leer si aspira a fundamentar su acción allende las diversas formas de positivismo jurídico, hoy tan undívago y *flamboyant*, pero tan frágil e incapaz de responder a la dignidad de la justicia, sin la cual dignidad sólo cabe arbitrarismo funcionalista.

Todo lo cual, en fin, desemboca en cinco preguntas cruciales, tal y como se encuentran formuladas en el capítulo séptimo y último, a saber: ¿son universales los derechos de la persona?, ¿son históricos los derechos de la persona?, ¿es posible realmente descubrir un “deber ser” a partir de un “ser” como la persona?, ¿son derechos naturales los derechos de la persona?, ¿qué papel juega la *lex aeterna* en estos derechos?, ¿no es acaso el libre discurso racional propio de la democracia el fundamento de los derechos de la persona?

El lector puede asistir a la respuesta inteligente de quien, como el profesor Guerra, ha afirmado que la persona no es digna solamente porque lo sea la especie humana, sino que la especie lo es por la dignidad de cada persona, incondicionalmente: y esa respuesta es que los derechos humanos no poseen valor desde el universal, sino desde el singular, por lo que el deber no se deriva meramente del ser, en la medida en que la persona no es cualquier ser. Por así decir, estableciendo una cierta analogía con la falacia naturalista (la cual, como es sabido, defiende una supuesta imposibilidad de transitar del “es” al “debe”), habría que hablar aquí de “falacia personalista” cuando no se toma a la persona como la realidad radical, la más perfecta en toda la naturaleza, sino que se la pretende derivar condicionadamente de lo inferior a ella.

Se alza el telón. Comienza la tarea de *afirmar a la persona por sí misma*. El lector atento podrá apreciar también, desde este mismo momento, la enorme cantidad de personajes bibliográficos que, manejados de primera mano, mano maestra de su autor, toman la voz en este libro para dialogar entre sí. Porque la verdad, como dijera el gran teólogo H. U. von Balthasar, es sinfónica.

Carlos Díaz  
*Facultad de Filosofía,  
Universidad Complutense, Madrid.*

## INTRODUCCIÓN

Ensayar una fundamentación filosófica de los derechos humanos no es una empresa fácil. Si bien durante muchos siglos la fundamentación pareció esencial a todo pensamiento riguroso, en la actualidad el desencanto ante la modernidad ha minado este tipo de esfuerzos aun cuando éstos no se identifiquen unívocamente con ella. No sólo los filósofos posmodernos declaran la inutilidad de las búsquedas de fundamento.<sup>1</sup> En muchos otros espacios y ambientes las explicaciones radicales, últimas o fundamentales tienden a juzgarse como sospechosas no porque puedan estar primariamente ausentes de interés especulativo, sino por el mero hecho de pretender indagar elementos que posean cierta definitividad. La evidencia de la historicidad del mundo y del hombre tienden a identificarse con la imposibilidad de realizar investigaciones sobre la esencia de un fenómeno. Esto ha dado lugar a que exista una amplia convicción en algunos círculos referente a la inutilidad de buscar fundamento a una realidad que se muestra principalmente transitoria. En el ámbito que nos ocupa, existen numerosas posiciones y antecedentes que ilustran el estado de la cuestión. El marco ge-

---

<sup>1</sup> Gianni Vattimo comentando a F. Nietzsche dice: “Puesto que la noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay ningún fundamento para creer en el fundamento, ni por lo tanto creer en el hecho de que el pensamiento deba “fundar”, de la modernidad no se saldrá en virtud de una superación crítica que sería un paso dado todavía en el interior de la modernidad misma. Manifiéstase así claramente que hay que buscar un camino diferente. Éste es el momento que se puede llamar el nacimiento de a posmodernidad en filosofía...” (G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, pp. 147-148).

neral en cierto modo lo ofrece la argumentación de David Hume respecto a la imposibilidad de fundar el deber ser a partir del ser.<sup>2</sup> Si bien el texto de Hume no es del todo claro, y la interpretación común difundida por el positivismo lógico a principios del siglo XX actualmente se encuentra en discusión,<sup>3</sup> el hecho es que gradualmente se ha formado una importante corriente de opinión que sostiene que las proposiciones prescriptivas no pueden derivar en modo alguno de proposiciones descriptivas.<sup>4</sup> Así es como —según algunos— se comete una *falacia naturalista* cuando el deber busca fundarse en el ser. Todo el universo del deber habrá de encontrar su explicación en otras instancias pero no en aquellas que muestran la realidad tal y como es de hecho. En el terreno de la filosofía del derecho la postura de Hume provocará una suerte de

---

<sup>2</sup> Cf. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, t. III, §469-470, pp. 689-690.

<sup>3</sup> Muestra de manera elocuente la discusión referida la compilación de trabajos elaborada por W. D. Hudson, *The Is-Ought Question*.

<sup>4</sup> De entre la amplia posteridad de esta tradición que comúnmente se estudia siguiendo las obras de Hume, Moore, Frege, Carnap, Russel, el primer Wittgenstein, Ayer, y otros, véase, a modo de ejemplo, la postura de Karl Popper: “La decisión de luchar contra la esclavitud, por ejemplo, no depende del hecho de que todos los hombres nazcan libres e iguales y de que nadie nazca encadenado [...] aun cuando los hombres nacieran con cadenas, podría suceder que muchos de nosotros exigiésemos la supresión de tales cadenas. [...] Todas las decisiones morales incumben a algún hecho, especialmente a hechos de la vida social, y todos los hechos (modificables) de la vida social pueden dar lugar a muchas decisiones diferentes. De donde se desprende que las decisiones no pueden derivarse nunca de los hechos o de su descripción. [...] La formulación de una decisión, la adopción de una norma o de un modelo, es un hecho. Pero la norma o el modelo adoptado no es un hecho. Que la mayoría de la gente ajusta su conducta a la norma “No robarás” es un hecho sociológico, pero la norma “No robarás” no es un hecho y jamás podría inferirse de las proposiciones que tienen a hechos por objeto de su descripción. [...] En resumen, *es imposible deducir una oración que exprese una norma o una decisión o, por ejemplo, una propuesta para determinada política, de una oración que exprese un hecho dado*, lo cual no es sino una manera complicada de decir que es imposible derivar normas, decisiones, o propuestas, de hechos”. (K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, t. I, pp. 71-73).



gradual deslizamiento que culminará no sólo en el escepticismo respecto del fundamento de los derechos humanos, sino en su negación. La escisión entre *ser* y *deber* supondrá una ontología precisa en la que el *ser* se contrae al hecho fáctico y en la que el *deber* poco a poco irá perdiendo densidad hasta disolverse en una forma universal sin contenido para luego desaparecer. La crisis generada por este planteamiento abrirá debates intensos en el pensamiento de los siglos XIX y XX. Sin poderlos analizar con detalle en este momento, miremos, sin embargo, cómo un autor tan influyente como Norberto Bobbio afirma ya en 1964 que es una “ilusión” indagar el fundamento de los derechos humanos.<sup>5</sup> Para el importante académico italiano ésta es la ilusión típica de los iusnaturalistas, “quienes creyeron haber logrado que ciertos derechos (pero no siempre los mismos) quedaran a salvo de toda posible confutación derivándolos directamente de la naturaleza del hombre. Pero la naturaleza del hombre se demostró frágil como fundamento absoluto de derechos irresistibles”.<sup>6</sup> De este modo, para Bobbio toda búsqueda de fundamento es infundada. La radicalidad de este rechazo se basa en cuatro dificultades que este autor encuentra al momento de realizar un intento de fundamentación y que nos parece oportuno mencionar, ya que introducen en cierto grado la problemática que nos disponemos abordar: 1) La primera dificultad consiste en reconocer que la expresión *derechos humanos* es muy vaga, por lo que los intentos de definición intentados hasta ahora son frecuentemente tautológicos, no hablan sobre su contenido real, y cuando eventualmente se menciona algo sobre éstos, se utilizan términos de valor que por su propia naturaleza son interpretables de modo diverso, según la ideología de cada quién. 2) En segundo lugar, los derechos humanos son tan variables como la historia: “Lo que parece fundamental en una época histórica o en una civilización determinada, no es fundamental en otras épocas y culturas. No se ve cómo puede darse un fundamento absoluto de derechos histó-

---

<sup>5</sup> N. Bobbio, “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”, en N. Bobbio, *El problema de la guerra y las vías para la paz*.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 119.

ricamente relativos”.<sup>7</sup> 3) En tercer término, los derechos humanos son una categoría que abarca realidades heterogéneas. Por ejemplo, entre los derechos comprendidos en la Declaración Universal hay exigencias muy diversas entre sí, e incluso incompatibles: “parece, pues, que sobre este punto debemos extraer la conclusión de que derechos que tienen una eficacia tan diversa no pueden tener el mismo fundamento”.<sup>8</sup> 4) A continuación, Bobbio ofrecerá un cuarto argumento: entre los derechos entendidos como libertades y los derechos entendidos como poderes existe una relación antinómica. Cuanto más aumentan los poderes de los individuos, más disminuyen las libertades de los mismos: “dos derechos fundamentales pero antinómicos no pueden tener, unos y otros, un fundamento absoluto, un fundamento que haga irrefutables e irresistibles un derecho y su contrario al mismo tiempo”.<sup>9</sup> Así, nuestro autor insistirá que aun cuando fuese posible el establecimiento de un fundamento absoluto para los derechos humanos sería muy discutible que esto facilitara su reconocimiento y realización. Además, tras la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 “el problema de los fundamentos ha perdido gran parte de su interés”.<sup>10</sup> Ya no se trata de hallar el fundamento absoluto, “empresa sublime pero desesperada”,<sup>11</sup> sino los distintos fundamentos posibles. Tres años después de haber redactado las ideas apuntadas Norberto Bobbio volverá sobre este tema y rematará: “cuando digo que el problema cada vez más urgente ante el que nos encontramos no es el problema del fundamento sino el de las garantías, quiero decir que consideramos al primero no como inexistente, sino como, en un cierto sentido, resuelto; es decir, de tal naturaleza que no debemos preocuparnos más por su solución”.<sup>12</sup> Para él, la solución del problema del

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>12</sup> El texto se intitula *Presente y futuro de los derechos del hombre* y se encuentra también en N. Bobbio, *El problema de la guerra...*, *op. cit.*, p. 130.

fundamento se halla en la existencia de la Declaración Universal, ya que ésta se apoya en el consenso. ¿Qué quiere decir esto? Que los valores que implican los derechos humanos están tanto más fundamentados cuanto más adeptos tienen. Bobbio es consciente que éste es un argumento histórico y, por lo tanto, no absoluto: sin embargo, es el único fundamento “que puede probarse fácticamente”<sup>13</sup> en cuanto el consenso sobre su validez e idoneidad ha sido declarado explícitamente. Sólo así es posible creer en la universalidad de los valores que fundan los derechos, entendiendo por universal “un dato aceptado no objetivamente sino subjetivamente por el conjunto de los seres humanos”.<sup>14</sup>

La teoría de Bobbio pone de manifiesto varios de los problemas esenciales que enfrenta todo esfuerzo de fundamentación en este tema: ¿existe un solo fundamento o existen varios fundamentos de los derechos humanos? ¿Es posible apelar hoy a la *naturaleza* como fundamento de los derechos humanos cuando éstos se perciben como realidades históricas? ¿Qué definición de los derechos humanos es preciso utilizar? ¿Son los derechos humanos siempre compatibles entre sí? ¿Cuál es el papel del consenso en la formulación de los derechos humanos? ¿Poseen los derechos humanos auténtica universalidad?, etcétera.

La identificación que Norberto Bobbio realiza entre la expresión lograda al enunciar los derechos humanos —por ejemplo en la Declaración Universal— y los derechos en sí mismos considerados lo conduce rápidamente a situar al problema filosófico de su fundamento como una ilusión y a encontrar en el consenso la única respuesta posible. Respuesta que será de orden político y que evadirá el afrontar las razones profundas por las que los derechos humanos han de ser respetados.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 133. Para una revisión crítica de la posición de Norberto Bobbio, véase: J. Saldaña, *¿Sirve el consenso para fundamentar los derechos humanos? Un breve análisis a dos intentos de fundamentación de los derechos humanos desde el consenso (Norberto Bobbio y Chaïm Perelman)*, en J. Saldaña, coord., *Problemas actuales sobre derechos humanos. Una propuesta filosófica*, pp. 197-215.

Nuestra insistencia en el tema de las *razones profundas* no es un empecinamiento inicial de nuestra parte, sino una manera de indicar que el problema político del consenso siempre supone que los acuerdos fácticos se funden de una manera racional, o, lo que es lo mismo, la facticidad de los acuerdos nunca es por sí sola garantía de la racionalidad de los mismos. Es un hecho bastante reconocido que un grupo humano puede lograr acuerdos sobre asuntos particularmente perversos. Los totalitarismos del siglo XX son casos trágicos que muestran la necesidad de buscar condiciones de racionalidad fundada al momento de pretender consensos auténticamente benéficos para una comunidad o para la humanidad en su conjunto.<sup>15</sup>

Ahora bien, esto no nos impide reconocer los motivos por los que la expresión “derechos humanos” puede parecer en primer término el fruto de un acuerdo social. La expresión positiva de los derechos humanos surge precisamente de los esfuerzos por lograr consenso al momento de precisar su contenido. Tales consensos persiguen que la obligatoriedad práctica de los derechos humanos a través de la vigencia de las leyes sea efectiva. El elemento consensual de la metodología política requerida para lograr la vigencia de los derechos humanos, sin embargo, supone un *reconocimiento* previo de los mismos, reconocimiento prejurídico si se

---

<sup>15</sup> En este punto no podemos más que coincidir con una feliz expresión de Kart-Otto Apel cuando sostiene que “La aceptación libre efectuada por sujetos humanos constituye sólo una condición *necesaria*, pero no *suficiente*, para la validez moral de las normas. También las normas inmorales pueden ser aceptadas por los hombres como obligatorias, bien sea por error o bien confiando en que sólo los demás (¡los más débiles!) las sufrirán [...] Es cierto que todo *contrato* presupone, para ser vinculante, la aceptación libre de normas auténticas, es decir, morales, por parte de los contratantes, pero la validez moral misma de las normas presupuestas no puede fundamentarse en el hecho de la aceptación, es decir, siguiendo el modelo de la concertación de un contrato”. (Kart-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. II, cap. VII). Para el análisis de las posibilidades de la ética dialógica con especial énfasis en la teoría de K.-O. Apel, véase A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1995.

quiere, pero reconocimiento. Los derechos humanos cuando son enunciados en las formulaciones internacionales o nacionales respectivas suponen que han aparecido de alguna manera más inmediata y cercana en la experiencia concreta de las personas en acción. Precisamente es en la acción y por medio de ella dónde podemos descubrirlos dentro de la experiencia protojurídica fundamental, la experiencia sobre *lo debido* en la convivencia humana. La consistencia de la experiencia en general y de esta experiencia en particular no es simple, como veremos más adelante. Sin embargo, emerge, en cuanto experiencia, como un dato que se ofrece al sujeto humano a partir del ejercicio de la libertad y, en particular, al momento de intentar resolver de manera ejecutiva y no meramente teórica las exigencias de justicia más ordinarias que demanda la condición humana.

De hecho, los saberes teórico-prácticos en cuanto *prácticos* tienden a estar inmersos por su propia esencia de una manera sumamente íntima e inmediata con todos los elementos que configuran la experiencia en su concreción más radical. Su índole *práctica* se constituye como tal en cuanto surge de la acción, versa sobre la acción y considera las condiciones en las que ella se encuentra inmersa. El saber práctico se constituye en su aplicación,<sup>16</sup> no en una consideración universal fuera de la aplicación.<sup>17</sup>

Esto que es válido para todos los saberes prácticos es particularmente relevante en el caso de la búsqueda racional del fundamento de los *derechos de la persona*. La acción humana muestra en su dinámica natural la necesidad de reconocer los derechos humanos, de positivizarlos y de crear instituciones que los promuevan y protejan de una manera eficaz. Los derechos de la persona y el derecho en general brotan desde esta perspectiva, no de la fuerza del poder, no de una racionalidad abstracta, sino de la *vida humana* y de sus exigencias más elementales al buscar mantenerse precisamente como *humana*.

---

<sup>16</sup> Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*.

<sup>17</sup> Éste es el caso de I. Kant en *Crítica de la razón práctica*.

Dicho de otra manera: la experiencia “el hombre actúa” en modo alguno es neutra axiológicamente hablando; exige que los derechos sean reconocidos como realidades valiosas y provoca preguntas como: ¿qué son los derechos humanos?, ¿cuál es su fundamento?, ¿por qué estoy obligado a respetarlos de manera universal e irrestricta? En nuestra opinión estas preguntas no son vanas. Al contrario, demandan que la búsqueda de su sentido más hondo se indague, ya que no es posible afirmar con toda fuerza la importancia de la vigencia de los derechos de la persona si no son claras las razones por las que éstos existen y obligan. Todas las luchas para promoverlos, protegerlos y defenderlos encuentran un momento crítico al preguntarse con seriedad: ¿cuál es su fundamento?, ¿por qué vale la pena afirmarlos y aún correr riesgos importantes para que sean vigentes en la práctica? En nuestra opinión, no es posible obviar estas cuestiones. No es posible contentarse con las razones explicativas que hacen viable el consenso práctico en torno a ellos. Una cosa es descubrir los mecanismos políticos para lograr establecer un acuerdo lo más amplio posible en torno a los derechos humanos, y otra cosa es develar qué son y cuál es la razón principal por la que deben ser respetados. Al momento de respetar o de exigir necesitamos saber *por qué* lo hacemos, es decir, *qué sostiene* nuestra pretensión.

Alguien podría pensar que Norberto Bobbio se encuentra acompañado en sus convicciones sobre la inexistencia de un fundamento absoluto de los derechos humanos sólo por autores que más o menos simpatizan con sus premisas filosóficas. Sin embargo, cobrar conciencia de que esto no es así nos puede ayudar a mirar la amplitud y complejidad del asunto que nos encontramos discutiendo. Un ejemplo interesante lo encontramos en un filósofo que difícilmente podría ser señalado como compañero de viaje de Bobbio. Nos referimos a Alisdair MacIntyre, particularmente en el capítulo VI de su libro *Tras la virtud*.<sup>18</sup> El connotado filósofo neoaristotélico intenta mostrar que el proyecto ilustrado de justificación de la moral

---

<sup>18</sup> Cf. A. MacIntyre en *Tras la virtud*.

ha fracasado. Para la ilustración la razón no conoce esencias, la razón es cálculo, por ello puede indicar verdades de hecho y relaciones matemáticas, pero no más. En el ámbito de la práctica la razón puede tratar sobre medios, pero jamás especular sobre fines. En este contexto el agente moral individual, al encontrarse liberado de toda teleología, es concebido como soberano en su autoridad moral. Precisamente aquí, MacIntyre afirmará que el concepto de derechos humanos fue generado como parte de la invención social del agente moral autónomo.<sup>19</sup> Los derechos para este autor son artefactos sustitutivos de los conceptos de la moral tradicional que aparentan un carácter innovador, pero que realmente sólo suministran un simulacro de racionalidad al proceso político. La apelación a los derechos humanos, a la capacidad de protestar y a la indignación serán rasgos morales distintivos de la época moderna que ocultan —principalmente la protesta— un monólogo autoafirmativo legitimador de preferencias arbitrarias basadas en la voluntad o en el deseo. Trabajando con este tipo de ideas es como MacIntyre llega a decir respecto de los derechos de la persona:

La verdad es sencilla: no existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios. La mejor razón para afirmar de un modo tan tajante que no existen tales derechos es, precisamente, del mismo tipo que la mejor que tenemos para afirmar que no hay brujas, o la mejor razón que poseemos para afirmar que no hay unicornios: el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existan. Los defensores dieciochescos de los derechos naturales a veces sugieren que las afirmaciones que plantean que el hombre los posee son verdades axiomáticas; pero sabemos que las verdades axiomáticas no existen. Los filósofos morales del siglo XX han apelado en ocasiones a sus intuiciones o [a] las nuestras; pero una de las cosas que deberíamos haber aprendido de la filosofía moral es que la introducción de la palabra “intuición” por parte de un filósofo moral es siempre señal de que algo funciona bastante mal en una argumentación.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 95-96.

Compartimos con MacIntyre que el proyecto ilustrado se ha enfrentado a sus contradicciones internas de manera especulativa y práctica de modo particularmente dramático. Max Horkheimer y Teodoro Adorno han tenido el mérito indiscutible de denunciar con agudeza y anticipación la descomposición de la ilustración como proyecto emancipador.<sup>21</sup> Sin embargo, sostener que los derechos humanos son ficciones morales sustitutivas imposibles de ser fundamentados rigurosamente, asociar esta idea con la inexistencia de verdades axiomáticas y valorar la intuición como una operación bajo sospecha dentro de la filosofía moral nos parecen afirmaciones que requerirían una argumentación bastante más amplia que la realizada por este autor para poderlas aceptar tranquilamente.

Mencionar el caso de MacIntyre no es fortuito. Su posición ilustra que el escepticismo contemporáneo en estos temas no se detiene al momento de buscar la fundamentación sino aún al afirmar la mismísima existencia de los derechos humanos. Las afirmaciones de MacIntyre nos conducen a plantearnos: ¿es posible que la razón capte contenidos inteligibles en la realidad que muestren que los derechos humanos son exigencias reales y objetivas propias de la persona? ¿El hecho histórico de que su fundamentación haya sido objeto de innumerables polémicas señala de suyo su condición de ficción moral? ¿Es imposible sostener la existencia de auténticas verdades primarias o axiomáticas en el terreno moral y en particular en el ámbito de los derechos de la persona?

El presente estudio busca, precisamente, aportar algunos elementos sobre estos asuntos, por lo que se ubica de manera formal en el terreno de la *metateoría del derecho*, es decir, del saber propiamente filosófico que investiga las condiciones que requiere el derecho para configurarse como ciencia estricta. Evidentemente, con las cuestiones que abordaremos no se agota la ingente materia de la metateoría del derecho; sin embargo, no es difícil advertir que nuestra incursión penetra en el corazón de algunos de los problemas más delicados y polémicos en este ámbito. Observemos a modo de cá-

---

<sup>21</sup> Cf. M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*.



liz que a estas cuestiones subyace, en buena medida, el problema de la articulación entre historicidad y alcance cognoscitivo de la razón. Este problema rebasa, por mucho, la temática propia del derecho en sí mismo considerado y manifiesta que la controversia sobre la *fundamentación filosófica de los derechos humanos* parcialmente se constituye por la discusión de los supuestos filosóficos, y de manera particular gnoseológicos, de las corrientes involucradas en el derecho como ciencia. Más aún, podríamos decir que algunas de las cuestiones filosóficas más especulativas dentro del ámbito de la teoría del conocimiento; de la filosofía del lenguaje; de la ética; de la filosofía política y, aún, de la metafísica, tienden a proyectarse con consecuencias de orden práctico sumamente trascendentes al incorporarse de manera implícita o explícita en las diversas teorías filosóficas del derecho que enmarcan los diversos intentos de fundamentación filosófica de los derechos humanos.

Así las cosas, es preciso, para que podamos ofrecer nuestro punto de vista respecto del fundamento filosófico de los derechos humanos, que procedamos gradualmente dejando hablar a las cosas mismas, a la realidad tal y como se nos presenta, para así tratar de esclarecer su estructura fundamental.

En las siguientes páginas abordaremos estos asuntos en el siguiente orden: primero mostraremos la necesidad de partir de la experiencia, para lo cual es necesario expandir esta noción al máximo de sus posibilidades; en segundo término individuaremos la experiencia humana fundamental y su despliegue básico; en tercer lugar procederemos a explicar las características de la persona reconocibles en la experiencia; en cuarto término nos detendremos en una de estas características: la dignidad, para mostrar su esencia específica; en el quinto capítulo buscaremos una comprensión radical del acto fundante que constituye a la persona como tal y que se asocia íntimamente con la dignidad; en el sexto apartado analizaremos cómo los derechos de la persona están sostenidos en la dignidad y cómo deben ser comprendidos como derechos subjetivos exigibles, y finalmente, en séptimo lugar nos haremos algunas preguntas en orden a esclarecer algunos aspectos decisivos de la propia posición.

En la presente investigación hemos renunciado explícitamente a realizar un ensayo “a la luz” de la filosofía de algún autor en particular. Nuestro propósito no es otro que “volver a las cosas mismas” para que ellas sean las que tengan siempre la última palabra. Sin embargo, no podemos dejar de reconocer la enorme deuda que tenemos con el pensamiento de Karol Wojtyła y con quienes, en su momento, nos invitaron de un modo o de otro a estudiarlo con detenimiento. Me refiero al doctor Rocco Buttiglione, al doctor Josef Seifert, al licenciado Pablo Castellanos, y al maestro Jorge Navarro, amigos y maestros entrañables. Las oportunas sugerencias del doctor Héctor Zagal y del maestro Jorge Navarro han mejorado de manera sustancial el contenido de este libro.

Agradezco mucho el apoyo del doctor José Luis Soberanes, Presidente de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, y del doctor Luis García, Director del Centro Nacional de Derechos Humanos, sin el cual esta investigación no habría salido a la luz. Asimismo, agradezco a mis alumnos en las diversas universidades e instituciones en las que he podido dar clases la oportunidad de discutir muchos de los temas aquí expuestos.

La gratitud mayor es siempre para con mis padres —Raquel y Jorge(†)—, para con mi esposa —María del Carmen— y para con mis hijos —Carmen María, Paulina y Juan Pablo— por toda su ayuda y paciencia al momento de escribir este libro.

# 1. PARA COMPRENDER LA EXPERIENCIA

## 1.1. EXPERIENCIA Y PERCEPCIÓN

En una importante cantidad de obras sobre filosofía del derecho pareciera darse por sentado que un logro indiscutible del pensamiento moderno ha sido la superación definitiva de cualquier comprensión que pretenda alcance metafísico estricto. La suposición de normas y valores objetivos, independientes del sujeto valorante y accesibles a través de un acto del conocimiento intelectual, son “difícilmente conciliables con una imagen científico-racional del mundo”.<sup>22</sup> Este tipo de acertos se sostienen en la idea de que valores y deberes no son realidades encontrables en la experiencia:

No hay duda de que las normas y los valores serían racionalmente fundamentables si pudiéramos admitir que son elementos constitutivos de la realidad. Pues, en ese caso, la persona podría, al menos en principio, conocerlos y, en este sentido, formular acerca de ellos enunciados fundados, verdaderos. Tal es lo que sucede, por ejemplo, en el caso de los objetos de la percepción sensible: son parte de un mundo ya dado al sujeto, independiente en su existencia del sujeto. Consecuentemente, existe un método racional para adquirir conocimiento sobre ellos [...] ¿Qué sucede, en cambio, con las normas y los valores? ¿Son parte de una realidad objetiva? Manifiestamente, no pertenecen a aquella clase de objetos que podemos percibir con nuestros cinco sentidos; no caen dentro del ámbito de la experiencia empírica.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Cf. N. Hoerster, “Ética jurídica sin metafísica”, en R. Vázquez, comp., *Derecho y moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*, p. 231.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 225-226.

Aún cuando se llegase a aceptar que los valores y deberes tienen algún sentido dentro de la estructura del derecho como convenciones no racionales o extra-racionales —como es el caso de la teoría de Norbert Hoerster, autor del ensayo antes citado “Ética jurídica sin metafísica”— pareciera que quedan desplazados a un ámbito del todo ajeno a la experiencia. De este modo, su introducción dentro de la argumentación jurídica transcurre por vías sospechosas que no alcanzan el estatuto de ciencia rigurosa. Desde este punto de vista, en el derecho lo único que puede ser sustentado científicamente es aquello que esté fundado *de facto*, experiencialmente, para un determinado sujeto.<sup>24</sup>

En este tipo de argumentación la experiencia es interpretada de una manera especial. La experiencia parece ser entendida como un conjunto de datos puramente sensibles: color, tamaño, figura, etcétera. Esta toma de posición inicial restringe lo dado como tal a un cierto tipo de accesibilidad. Se levanta un determinado criterio selectivo y se niega globalmente la posibilidad de que aparezcan otro tipo de datos ajenos al mencionado criterio. ¿Esta restricción está fundada? ¿Es siempre la experiencia conocimiento de lo sensible en cuanto sensible?

Miremos con atención un árbol. La captación cognitiva que poseemos de esta realidad indiscutiblemente tiene como elementos originantes las características observables que posee el árbol: los colores, la figura, el olor, el sabor, el tamaño, el sonido que produce. Este tipo de cualidades o atributos forman parte irrecusable de lo dado tal y como se nos ofrece al momento en que nos abrimos irrestrictamente a la realidad. En este tipo de características las ciencias particulares encontrarán la base de muchas de sus indagaciones y pesquisas. De hecho, la atenta observación de la permanencia, mutación y frecuencia de estas características sensibles y de otras muchas en ocasiones descubiertas a través de instrumentos diversos, permitirán eventualmente reconocer las leyes que gobiernan los fenómenos peculiares del cosmos. Los datos *observables*,

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 232.

no sólo aquellos que capta la vista, sino los que en general son reconocibles por nuestros sentidos, poseen una intensidad y evidencia innegables. Aun en el caso de una alucinación o de un espejismo el hecho es que las características sensibles captadas por el ser humano son manifiestas aunque la realidad de los objetos que consideramos representan posea una naturaleza subjetiva o ficticia.

Sin embargo, ¿el cúmulo de sensaciones que me proveen las características mencionadas explican la sencilla captación de un árbol como árbol? El color, ciertamente, nos habla del color en sí mismo considerado y en cierta medida indirecta de la extensión que posee un objeto, debido a que existe una relación necesaria entre ambos atributos, al grado que no existen colores sino sobre superficies extensas y no existen superficies extensas que no posean una cierta capacidad de reflejar la luz de determinada manera gracias a una cualidad inherente en ellas. Características análogas pueden ser descubiertas en los demás atributos sensibles. Por ello, podemos afirmar que al captar un árbol lo hacemos como un *objeto cualificado*.

Al continuar con nuestro examen atento de la captación de un árbol podemos descubrir que nos revela algo más: que el árbol es un *objeto determinado*.<sup>25</sup> Cuando *veo un árbol* me doy cuenta que consta de un tronco con raíces, el cual se despliega en ramas y que, dependiendo de la estación, estará cubierto de flores, de frutos, etcétera. La complejidad de contenidos que posee este fenómeno (tonalidades, distribución física de las partes, etcétera) en lugar de ocultar o dificultar refuerza nuestra aprehensión de un objeto

---

<sup>25</sup> Véase el aporte a este tipo de consideraciones realizado por uno de los principales exponentes de la segunda escuela de la forma o *Gestaltheorie*: M. Wertheimer, “Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt”, en *Psychologische Forschung*, pp. 301-302. Similar a esta posición —hasta en el ejemplo utilizado— es la del fundador de la escuela del “common sense”: T. Reid, “An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense”, en *Collected Works*, t. I, 183a. Una interpretación más amplia y contemporánea de estos fenómenos que nosotros seguimos en buena medida es la de C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, trad. al cast. de J. F. Lisón, pp. 28 y ss.

determinado que se distingue de otros. Por ello es que podemos decir que *sentir las cualidades sensibles* del árbol no es lo mismo que *percibirlo*. Las sensaciones, aun en su mutua relación, reclaman que se reconozca algo más que ellas: la aprehensión de *un objeto unificado*. De hecho, si somos atentos, las sensaciones nunca se dan de manera pura. Nuestro contacto con la realidad no está basado exclusivamente en los datos sensibles. Cuando hablamos de la captación de la dimensión sensible de lo real esto es sólo una manera abstracta de hablar, ya que se prescinde de otros elementos que no por complejos dejan de estar presentes en el encuentro experiencial más originario e inicial. Lo que en realidad sucede es que *lo sentido* se encuentra integrado dentro de un fenómeno más complejo en el que podemos reconocer que *la unidad y determinación del objeto* lo acompañan y lo constituyen. Percibir es sentir y reconocer la unidad de lo sentido concomitantemente. *Percibir* no se reduce simplemente a *sentir*.

El árbol posee ramas, tronco y hojas que responden, al menos parcialmente, a patrones geométricos de tipo fractal. Esto quiere decir que el árbol que percibo posee una configuración propia diversa a la que poseen otros seres. Cada objeto que capto, además de sus atributos sensibles, tiene de suyo un cierto tipo de configuración, es decir, de articulación de sus partes y componentes. Por ello, podemos afirmar que percibir es la aprehensión de un *complejo sensible configurado*.

En esta breve descripción hemos tomado como caso el de un árbol y hemos descubierto que sus características peculiares nos muestran no sólo algo de su consistencia sino algo de la operación por la que nosotros lo conocemos. Los problemas sobre el estatuto ontológico de los atributos descubiertos en el árbol exigirían una reflexión que momentáneamente necesitamos posponer. Sin embargo, lo que sí podemos hacer es afirmar con seguridad que el acto más elemental por el que entramos en contacto con la realidad es la *percepción*, es decir, la operación receptiva en la que aprehendemos un objeto cualificado, unificado y configurado. En la percepción, el darse del objeto al sujeto y el actuarse del sujeto en el

objeto poseen una inmediatez por la cual podemos adquirir certeza de lo percibido aun cuando la interpretación de ello pueda no poseer la misma certeza, resulte confusa o dudosa.

*Veo un árbol* es un *hecho* que consiste en percibir un objeto. El hecho referido no es la simple captación de los *datos que cualifican sensiblemente al objeto*, sino que éstos están acompañados de una manera *sui generis* por la *unidad* y la *configuración* del mismo. La heterogeneidad de estos diversos planos (cualidades sensibles, unidad y configuración) no significa desarticulación. Precisamente lo que constatamos en la percepción es que se encuentran íntimamente asociados, aun cuando se mantienen en planos diversos. Más aún, las cualidades y la configuración de los objetos están asociados al modo de lo poseído respecto del poseedor, ya que *pertenecen* a un único objeto. Por ello, podemos decir que el árbol como manifestación, como *fenómeno*, posee *unidad objetiva*.

La percepción *veo un árbol* no significa que yo vea superficies cualificadas que la mente unifica y configura. El dato que se me ofrece posee *de suyo* unidad y configuración propias. Este dato muestra que al percibir captamos elementos sensibles y otros de orden no-sensible, trans-sensible, inteligible. Pero hay algo aún más decisivo que interesa poner en evidencia: cuando veo no es mi ojo el que propiamente ve, sino que soy *yo* el que veo gracias a mi ojo. De esta manera nos damos cuenta que el sujeto de atribución de la percepción es el *integrum* humano que, a través de unas ciertas capacidades cognoscitivas — algunas sensibles y otras intelectuales— de una manera  *sintética*, aprehende el objeto como un todo y no como un mero agregado de partes al momento de percibir. Dicho de otro modo:

Se dan complejos donde lo que acontece en el todo se desprende, no de cada uno de los trozos o de cómo ellos se conectan, sino viceversa: (o sea) donde [...] lo que acontece en una parte de este todo está determinado por las leyes internas de este mismo todo.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> M. Wertheimer, *Ueber Gestaltheorie*, p. 43.

Éste es el modo de darse de lo real. Los contenidos cognoscitivos son heterogéneos pero no informes. Lo real se ofrece en totalidades que poseen unidad por la organización que los contenidos poseen. De esta manera, es posible distinguir que las cualidades sensibles ofrecen una organización con contenido objetivo, el cual se encuentra interconstruido con el mismo objeto de una manera peculiar que revela, en el fondo, su unidad. El objeto, entonces, está estructurado aun desde el primer plano objetual que lo constituye —el plano de las cualidades sensibles— en cuanto que cada tipo de dato sensible es inseparable y está acompañado siempre por otros sin los cuales es imposible su existencia.

Sin embargo, la estructuración no se detiene ahí, sino que una mirada atenta nos muestra que existen otras dimensiones que permiten explicar el modo como el objeto está determinado y unificado de manera específica. La aprehensión de contenidos trans-sensibles que cohabitan con los sensibles y les permiten ser reconocidos como características de *una misma realidad configurada* posibilita que el objeto se *perciba* en sentido estricto. De este modo, podemos afirmar que la *percepción* es un acto en el que la inteligencia participa en la sensibilidad, dando como resultado un saber *sui generis*, con género propio.

Los datos que se ofrecen de manera inmediata a nuestras capacidades cognoscitivas al ser percibidos nos dan *experiencia*. La experiencia no es otra cosa más que el conocimiento primario y evidente de los fenómenos singulares, *cualesquiera que éstos sean*. Todo *darse* si es primario constituye parte de la experiencia. No hay motivo para restringir de inicio los datos que conforman la experiencia de manera alguna. Quien pretendiera hacerlo tendría que legitimar la irrupción de un elemento ajeno al dato experiencial como criterio justificador de tal operación. Si pretendemos ser fieles a lo dado en la experiencia, si buscamos hacer justicia a lo que se nos ofrece al modo como se nos ofrece, tal acción nos parecería del todo falta de rigor: en nuestra opinión, no debemos aceptar nada que no porte las credenciales de lo inmediatamente dado en la experiencia. Citando a Max Scheler podemos decir que “el que quie-



ra llamar a esto ‘empirismo’ puede hacerlo”<sup>27</sup> aún cuando nos sentiríamos más cómodos si se hablase mejor de ultra-empirismo o de *fenomenología*, como tradicionalmente se ha hecho.<sup>28</sup>

El estar-dado evidente de fenómenos precede a todo juicio. En este sentido, la experiencia es *pre-predicativa*.<sup>29</sup> Sin embargo, no debemos olvidar que los datos experienciales de suyo se captan tanto con los sentidos como con la inteligencia que los penetra, haciendo de la percepción un fenómeno cognitivo especial en el que lo singular está compuesto tanto por elementos sensibles como inteligibles.

El estar-dado evidente no quiere aquí significar otra cosa más que lo que hemos descubierto: los datos que nos proporciona, por ejemplo, el hecho de que “veo un árbol” están dados por sí mismos, su consistencia no es el ser una representación puramente subjetiva aun cuando se dé en el sujeto. Un objeto de percepción se da con evidencia y se contradistingue, por ejemplo, de los recuerdos. Evidente es, entonces, toda realidad que se da a sí misma sin que nos importe aun si el darse es adecuado o no.

De esta manera afirmamos un principio: *todo objeto posee una manera de darse a sí mismo*, o, lo que es lo mismo, *todo objeto se ofrece con la evidencia que le es propia*. Aquí, hablamos de la evidencia de los objetos dados mismos, antes que del juzgar evidente: “la evidencia objetiva es la más originaria, porque es la que hace posible la evidencia del juicio”.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> M. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. al cast. de H. Rodríguez, p. 107.

<sup>28</sup> La noción de *fenomenología* admite varios sentidos. De hecho, con este nombre se suele designar más a un movimiento que a una escuela particular. Nosotros utilizamos este concepto preferentemente entendiéndolo como *fenomenología realista* o *realismo fenomenológico*, es decir, como una decidida *vuelta a las cosas mismas*. Este *volver* es un retorno crítico al modo como la persona conoce el mundo y su propia vida con máxima fidelidad a los datos provenientes de la realidad tal y como se muestran a sí mismos. Cf. J. Seifert, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*.

<sup>29</sup> Cf. E. Husserl, *Experiencia y juicio*, trad. al cast. de J. Reuter, p. 28, §6.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 22, §4.

## 1.2. LA INTUICIÓN ESENCIAL

La experiencia como un todo complejo se estabiliza al momento de aprehender su identidad cualitativa a través de la inducción. La inducción es un modo de adquirir conocimiento, que partiendo de lo particular alcanza lo universal. Sin embargo, no es, propiamente hablando, una argumentación sino una *visión intelectual inmediata* que nunca pierde su referencia experiencial. “Inmediata” significa sin término medio.<sup>31</sup>

Esto asegura que el conocimiento científico que en general posee un importante elemento demostrativo esté fundado en un conocimiento no-demostrativo para no incurrir en una sucesión *ad infinitum* de demostraciones que se siguen unas a las otras sin detenerse jamás.

El encuentro *inmediato* de la inteligencia con la esencia *a través* de la experiencia no es una tesis sostenida sin fundamento. Al contrario, la experiencia precisamente se constituye como tal gracias a los contenidos inteligibles captados de modo concreto que unifican e integran a las cualidades sensibles. Entre lo inteligible concreto y lo inteligible universal existen una línea de continuidad y una desproporción, simultáneamente. Ambas características permiten que la inteligencia puede remontar, no sin trabajo, lo particular y concreto. Este ascenso cognoscitivo es el propio de la actividad de la inteligencia al momento de inducir, el cual coloca a la reflexión en el dominio de lo auténticamente inteligible y permite que podamos hacer, eventualmente, una consideración *absoluta* del mismo.

Al aprehender la unidad de significado de lo múltiple la inteligencia no deja de percibir el contenido cualitativo que compone la experiencia. De esta manera, la comprensión esencial de la realidad continúa abierta a toda la riqueza y variedad de los datos “em-

---

<sup>31</sup> Cf. Aristóteles, “Analíticos primeros”, en *Tratados de lógica II*, trad. al cast. de M. Candel.

píricos”. Así entendida, la inducción es una visión del universal en el singular, es entender al particular como instancia del universal. Por mucho que se acumulen los casos, la esencia universal nunca podría ser alcanzada si la inteligencia no estuviera *presente* realmente en el descubrimiento de la esencia que constituye al ente singular.<sup>32</sup> Dicho de otro modo, no basta la mera superposición de impresiones, sino que es necesario que los diversos casos de experiencia se reordenen gracias al resultado de la penetración intelectual. El número de casos observados es sólo una orientación para la inteligencia que busca la unidad de significado en ellos. Por eso, la expresión adecuada de su contenido en un juicio no es de tipo colectivo (*todos los hombres...*) sino auténticamente esencial (*el hombre...*).

Precisamente por estas razones opinamos que esta manera de entender la inducción puede calificarse con propiedad como “intellección” (*intus-legere*), es decir, lectura del interior de la experiencia que permite la aprehensión de la esencia, o, mejor aún, como *intuición intelectual de esencias*.<sup>33</sup>

La palabra intuición no indica irracionalidad o arbitrariedad sino verdadera capacidad intelectual de alcanzar de manera inmediata contenidos auténticamente inteligibles. Este acto está revestido de atributos que le dan una especificidad cognitiva en sentido estricto. Veamos los principales:

1) *Conciencia (intencional, reflejante y reflexiva)*: el conocimiento de lo esencial implica una referencia constitutiva al objeto conocido. Siempre que se conoce, se conoce-algo. Éste es el fenómeno denominado “intencionalidad”.<sup>34</sup> Asimismo, el conocimien-

<sup>32</sup> Cf. H. Zagal Arreguín, *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles. La teoría de la epagomé*.

<sup>33</sup> Cf. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 4, a. 5; Cf. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. al cast. de J. Gaos, pp. 20-25, §§3-5.

<sup>34</sup> Cf. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, trad. al cast. de M. G. Morente y J. Gaos, t. II, pp. 490-493, V, C.2, § 10; Cf. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura...*, *op. cit.*, pp. 198-202, §84.

to de la esencia supone que el sujeto cognoscente sabe de sí y sabe que está conociendo. Ésta es la conciencia reflejante que permite explicar, entre otras cosas, la apropiación cognoscitiva, es decir, que podamos reconocer el conocimiento precisamente como *nuestro*.<sup>35</sup> Así mismo, la conciencia posee una dimensión reflexiva que permite que nosotros mismos podamos ser objeto de conocimiento y realizar, entre otras cosas, este tipo de análisis.<sup>36</sup>

2) *Receptividad*: el conocimiento de lo esencial es un descubrir y un recibir y no una actividad de constitución. Aún el idealista, en sus expresiones más radicales, supone al menos implícitamente esta característica, ya que al momento de afirmar cualquiera de sus tesis fundamentales lo hace como quien encuentra que las cosas realmente son así.<sup>37</sup>

El reconocimiento de la esencia de las cosas es claramente un acto en el que se acoge un contenido. Cuando el contenido no es acogido sino *producido* por la propia conciencia no hablamos propiamente de conocimiento. Sin embargo, aun en este caso, el contenido constituido por la subjetividad es, al momento de ser representado, un contenido que resulta acogido y recibido como algo “dado” en cierto grado.

3) *Trascendencia*: el alcance cognoscitivo de la inducción no se circunscribe al límite mental determinado por el objeto en cuanto objeto. Precisamente lo propio de la inducción es descubrir parte de la constitución inteligible de lo real que *trasciende* la pura representación. El esfuerzo de muchos importantes filósofos por demostrar que el conocimiento no posee un alcance trascendente, es decir, trans-objetivo, sino que es inmanente de una manera o de otra a la propia conciencia, supone este alcance. La *cosa en sí* no es fruto de la capacidad constitutiva de la conciencia. La *cosa en sí* tiene una constitución *de suyo* que es preciso poner en evidencia.

---

<sup>35</sup> Cf. K. Wojtyła, *Persona e Atto. Testo polacco a fronte*, pp. 97 y ss.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>37</sup> Cf. D. von Hildebrand, *¿Qué es la filosofía?*, trad. al cast. de A. Herrera, pp. 22-23.

Este esfuerzo no siempre es sencillo.<sup>38</sup> Que la realidad posea una dimensión inteligible, de suyo no significa que sea fácilmente inteligible o exhaustivamente inteligible. Lo que significa es que:

Lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero “en sí”. La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehendan en el juicio. Esta verdad, la verdad en el sentido de una unidad ideal frente a la multitud real de las razas, los individuos y las vivencias, es la verdad de que hablan las leyes lógicas y de que hablamos todos nosotros, cuando no hemos sido extraviados por el relativismo.<sup>39</sup>

Esta afirmación que podría parecer sumamente dogmática y contrafáctica, ya que es evidente que existen pluralidad de pareceres condicionados por la más amplia gama de circunstancias, sin embargo, es preciso descubrirla en su verdad a partir de la imposibilidad lógica de realizar cualquier proposición que niegue su valor sin suponerlo. Consideramos que la crítica realizada por Edmund Husserl en sus *Investigaciones lógicas* a los relativismos es particularmente contundente a este respecto.<sup>40</sup> La reducción al absurdo de las posiciones relativistas permite descubrir que existe una dimensión de lo real auténticamente trascendente al acto de conocer y por lo que el conocer se constituye como actividad con alcance trascendente en sentido propio.

### 1.3. LA REDUCCIÓN

Cuando logramos intuir una esencia surge la necesidad de explicarla. Por eso podemos afirmar que la intuición abre el camino a la

---

<sup>38</sup> Cf. R. Ingarden, *Der Streit um die Existenz der Welt*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1964-1965, vols. I, II-1, II-2; Cf. J. Mitscherling, *Roman Ingarden's Ontology and Aesthetics*, pp. 41-121.

<sup>39</sup> E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, op. cit., t. I, p. 114, §36.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 67-163, §§17-51.

“reducción”. Por “reducción” no queremos señalar ningún tipo de disminución cognitiva, restricción arbitraria o supresión de algún aspecto inteligido. Al contrario, *reducir* significa “examinar, clarificar e interpretar”.<sup>41</sup> Realizar una reducción adecuada, *in proprium genus* —en su género propio—, es lo opuesto de cualquier tipo de reduccionismo que mira el todo absolutizando una de las partes.

Son la propia realidad descubierta en la experiencia y su contenido esencial los que provocan a la inteligencia a buscar una *reducción* adecuada. El fin de la reducción es captar la *ratio* del objeto, es decir, reconducir a las razones y a los fundamentos apropiados que explican el fenómeno en su especificidad, sin violentarlos o deformarlos en el modo como éstos se muestran. Dicho de otra manera: la reducción busca detenerse en *lo irreductible*, es decir, detenerse en la dimensión de lo real que con mayor claridad manifiesta lo específico aun cuando existan estratos ulteriores en los que un análisis pueda penetrar. El análisis de las partes que integran un fenómeno irreductible debe de tomar en cuenta que sólo en la integración adecuada de ellas es posible que cada una revele su significado verdadero. Lo *irreductible* no es una frontera arbitraria al pensamiento. Lo *irreductible* es el límite que el fenómeno por sí mismo coloca y que reclama no ser desfigurado al momento de intentar interpretarlo.

En la reducción lo importante es explicar al fenómeno manteniendo una proporción entre éste y la interpretación que se ofrece de él, capaz de producir *asentimiento*. El *asentimiento* que eventualmente se logra emerge de reconocer que la propia experiencia vivida es interpretada con verdad.

---

<sup>41</sup> K. Wojtyła, *Persona e Atto...*, *op. cit.*, p. 63.

## 2. LA EXPERIENCIA DEL *HUMANUM*

### 2.1. PRIMERA APROXIMACIÓN A LA EXPERIENCIA DEL *HUMANUM*

La reducción *inadecuada* de la experiencia a los contenidos de la observación puramente sensible, que es la posición de empiristas como Hume, ayudó a que en la filosofía de Kant se acentuara la contraposición entre pensamiento y experiencia sensible.<sup>42</sup> Esta escisión tendría importantes consecuencias, tanto para los que buscaron afirmar el valor absoluto de lo sensible como para quienes continuaron explorando las posibilidades de afirmar un dominio auténticamente inteligible. Realizada esta operación, expresiones como *experiencia de la libertad*, *experiencia de la moralidad* o *experiencia jurídica* sólo serán interpretadas como conjuntos de datos fácticos cuya consistencia principal es su dimensión extrínseca y observable. Sin embargo, con las consideraciones anotadas sobre la experiencia y la percepción este tipo de expresiones requieren de una interpretación diversa.

Comencemos refiriéndonos a la experiencia fundamental, *la experiencia del hombre*, *la experiencia del humanum*. La experiencia de cualquier cosa situada delante de nosotros se encuentra asociada siempre a *la experiencia peculiar que poseemos de nosotros mismos*. Al “conocer algo” de manera temática y objetiva, siempre acontece que “conozco que conozco” y “conozco que soy” de modo a-temático, in-objetivo, consecretario. ¿Qué quiere decir esto? Que le es esencial a todo acto de conocer no ser sólo una captación de

---

<sup>42</sup> Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. al cast. de P. Ribas, A1, B1 y ss.

lo otro en tanto que otro, sino también ser una captación no-refleja, presencial, del *sí mismo* ante *sí mismo*. La palabra “atemático” quiere decir que existe un saber que no he puesto yo como tema de mi indagación y que, sin embargo, *se me da* acompañando todo tema. “Inobjetivo” significa que nos referimos a un saber que *no se me da delante de mí*, arrojándose frente a mí (*ob-jectum*), sino *en mí*, por pura presencia. La palabra “consecrario” quiere indicar, a su vez, que este saber se encuentra acompañando todo acto de conocimiento humano pero no *in recto*, sino *in obliquo*, connotativamente.

El hecho de que el contenido de esta captación inmediata no forme parte del contenido de aquello que es *objeto de mi conocimiento* no significa que el dato cognitivo como tal que provee el sujeto a sí mismo no exista o sea irrelevante. Más aún, cuando hablamos de tener experiencia, cuando mencionamos que la experiencia es fundamental para todo pensar riguroso, cuando apreciamos que la experiencia es un conjunto complejo de datos que se nos ofrecen, no podemos prescindir de reconocer que la presencia del hombre a sí mismo se manifiesta primariamente también de modo *experiential e inmediato*.

La experiencia de un fenómeno está siempre acompañada de la *experiencia del hombre* que emerge continuamente. Esta experiencia no versa sobre *el ser en general, el hombre en general* o sobre *el yo pienso en general*, sino sobre el hombre que *yo soy*. La experiencia del hombre no es la experiencia sobre que *algo es*, sino la experiencia sobre que *soy alguien*. De hecho, este fenómeno experiencial si bien posee una dimensión física y exterior (*yo me percibo siendo cuerpo*) no se agota en ella, sino que muestra con particular intensidad que la percepción del propio “yo” incluye de manera importantísima datos *irreductibles* a lo puramente corpóreo y sensible (*yo me percibo pensando, yo me percibo eligiendo, yo me percibo siendo, yo me percibo yo, es decir, un alguien...*) que se muestran de manera interior y que constituyen propiamente lo que podemos denominar *interioridad subjetiva* o simplemente *subjetividad*. Así pues, la experiencia del hombre que acompaña toda otra experiencia y que no puede evitarse aún cuando en momentos



como el sueño algunas de sus características cognitivas disminuyan, es la experiencia del *integrum* humano concreto.<sup>43</sup> En los momentos reflexivos será posible no solo hacer tema y objeto de nuestra consideración a esta experiencia sino considerarla analíticamente en los elementos diversos que la componen. Sin embargo, todo esto es posible gracias a la previa captación unitaria y compleja, a-temática, in-objetiva y consecutaria del *yo que soy*, del *yo que estoy siendo*.<sup>44</sup>

Cabe mencionar que es precisamente aquí donde podemos descubrir que la conciencia primariamente significa un saber no-intencional. Esta conciencia posee un carácter *reflejante* respecto de toda actividad y de todo conocer intencional. Asimismo, la conciencia posee un carácter *irradiante*, es decir, posee a los objetos intencionales con la luz necesaria para que puedan *reflejarse*, para que podamos *darnos cuenta* de ellos. De esta manera, la conciencia *interioriza* aquello que refleja e irradia. *Interiorizar* no significa otra cosa que tener experiencia del propio ser y de la acción en cuanto que nos pertenecen de manera *personal*. El carácter reflejante e irradiante de la conciencia no indica aquí *reflexión*. La *reflexión* justamente será posible después, gracias a que existe un “lugar” al cual regresar: el dato provisto por el darme cuenta reflejante.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> El “yo” humano no es la sola alma espiritual, no es la sola conciencia psicológica o moral. El “yo” humano se refiere al tipo de unidad que denominamos persona, en donde el cuerpo *es* también parte de lo que soy en concreto. Por ello, es impropio afirmar que *tengo cuerpo*. Es preciso decir que *soy cuerpo*, aunque no sólo cuerpo. Esto parece haberlo intuido Tomás de Aquino cuando afirma: “El alma siendo parte del cuerpo del hombre, no es todo el hombre, mi alma no es mi yo”. Véase *Super I Epistolam B. Pauli ad Carinthios*, cap. 15, lect. 2.

<sup>44</sup> “Sin una cierta presencia del sí-mismo, es imposible trascender hacia algo “otro” [...] una pura extroversión, absolutamente desprovista de toda modalidad de autoconciencia, es lo que en realidad sería tan antinatural que hay que descartarlo por completo como efectivamente impracticable”. Véase A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 321.

<sup>45</sup> Concebir a la conciencia en su carácter no-intencional es una novedad en la escuela fenomenológica aportada por: K. Wojtyła, *Persona e Atto...*, *op. cit.*, pp.

La experiencia del hombre no es un dato acabado en el plano cognitivo. Al contrario, toda experiencia de sí y de “otros-como-yo” la enriquece en cierto grado. Esto no busca afirmar que la experiencia *originaria* del hombre sea dada por otro diverso a mí mismo. Lo que deseamos sostener es que la experiencia que provee la presencia del “yo” a mí mismo no es absolutamente heterogénea respecto de la experiencia que “otros-como-yo” me proveen. Tanto la distinción y la diversidad como la unidad con los “otros-como-yo” colabora de diversos modos a construir intersubjetivamente la experiencia que poseo del *humanum* que yo soy y que de manera originaria no tiene otra fuente más que yo mismo. Existen razones indudables para hablar que la experiencia del “yo” y la experiencia de los “otros-como-yo” son inconmensurables. Sin embargo, es imposible negar la fundamental identidad cualitativa de ambas. El “yo” que se percibe a sí, *en parte* se percibe siendo lo que es gracias al encuentro con el “otro”.<sup>46</sup>

Toda la experiencia que poseo del hombre que yo soy y de los hombres que son los “otros-como-yo” tiene, como hemos dicho antes, un carácter sensible e intelectual a la vez. Los dos aspectos se compenetran en un sólo acto sintético de conocimiento fundamental que es la percepción. La experiencia nos indica la inmediatez cognoscitiva del objeto con el sujeto y del sujeto consigo mismo. Gracias a esto, aún cuando nuestro conocimiento pueda ser máximamente universal, como lo es al momento de alcanzar el do-

---

101 y ss. Véase también M. Serreti, *Conoscenza di sé e trascendenza*. R. Buttiglione, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, pp. 159 y ss.; R. Guerra López, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, pp. 245-252.

<sup>46</sup> Buena parte de la filosofía contemporánea de la intersubjetividad ha meditado sobre la importancia que posee el conocimiento del otro para la depuración y maduración del conocimiento del propio “yo”. Volveremos a esta temática un poco más adelante. Cf. M. Buber, *Yo y tú*, trad. al cast. de C. Díaz, Caparrós; E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. al cast. de D. E. Guillot; F. Ebner, *La palabra y las realidades espirituales*, trad. al cast. de J. M. Garrido.

minio puramente inteligible de lo real, será posible remitir lo entendido a lo concreto singular y afirmar que estoy *comprendiendo algo en concreto*. Con esto dicho, podemos afirmar con toda propiedad que la experiencia es el punto de partida y lugar de verificación de todo pensar fundado. Conocer lo real concreto significa percibir el fenómeno y entenderlo no sólo universalmente sino en su relación con la experiencia. De hecho, toda experiencia posee una cierta dirección hacia el comprender y el comprender sólo alcanza su misión cuando no pierde su incardinación experiencial. Asimismo, estos elementos nos permiten decir que la experiencia, en su inmensa riqueza cualitativa, está constituida por elementos diversos en los que el telón de fondo es siempre la *experiencia del hombre*. La experiencia del hombre no sólo provee de una certeza primaria al sujeto cognoscente —de un *fundamentum inconcusum*—, sino que esta certeza acompaña *subjetivamente* todo otro conocer invitando a jamás violentar el fenómeno del *humanum* en la especificidad que le corresponde. Cualquier afirmación universal, teoría o sistema que eventualmente reduzca el *humanum* a algún aspecto parcial de este fenómeno (de orden psíquico, neurofisiológico o puramente material) no podrá eludir la evidencia y la riqueza cualitativa con la que precisamente el *humanum* se revela en cada acto de conocimiento.

Agustín de Hipona, aun mejor que Descartes, estudió este fenómeno con detenimiento y descubrió que la certeza que la experiencia del hombre provee respecto del propio ser es auténticamente *indubitable*.<sup>47</sup> Nuestro ser es nuestro ser vivido y experienciado aun cuando es preciso fijarse que nuestro ser no se agota en la vivencia y en la experiencia. Al experimentarlo podemos descubrir que se nos ofrece de un modo tal que se encuentra supuesto a toda reflexión objetiva respecto del mundo y respecto de nosotros mismos.

---

<sup>47</sup> Cf. Agustín de Hipona, “La trinidad”, en *Obras de San Agustín*, t. V, X, 10, 14; R. Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. al cast. de E. López y M. Graña, Segunda meditación.

Eventualmente alguien podría objetar que la experiencia del hombre es un dato así de subjetivo sobre el hecho de nuestra existencia que no es equiparable en su verdad y evidencia a la realidad objetiva del mundo. Dicho de otro modo: el darse subjetivo de este dato lo cargaría de una distorsión determinada por nuestro modo de ser particular, que lo presentaría ante nosotros con menor grado de verdad y de certeza que el dato proveniente del mundo-fuera-de-mí. Nosotros responderíamos que, precisamente, el hecho que este dato se manifieste inobjetiva, atemática y consecutivamente nos permite descubrir, al reflexionar sobre él, que no puede no ser verdadero. La verdad sobre esta certeza tendrá que ser descubierta formalmente de una manera reflexiva y objetiva. Sin embargo, precisamente la verdad sobre este dato descubierto a través de una “investigación diligente y sutil”<sup>48</sup> de tipo objetivo y reflejo, muestra que la experiencia consecutaria del sí mismo es una experiencia indubitable sin la cual sería imposible el saber sobre el mundo. Más aún, una proposición que eventualmente negara su existencia o su valor cognitivo no podría no suponer su realidad.<sup>49</sup> En este sentido, la experiencia del *humanum* es la experiencia fundante que anuncia que *yo soy un alguien pensante, sintiente, actuante, etcétera*. O, aún mejor, la experiencia del hombre muestra que gracias a que *soy*, por eso *pienso, siento y actúo*. La experiencia del *humanum* no es, pues, mera apariencia de ser, no es una distorsión *subjetivista*, sino que es un dato que aparece con la evidencia que le es propia. Evidencia máxima, indubitable, aunque connotativa.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> T. de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 1, ad c.

<sup>49</sup> “Nadie puede pensar que él no existe, asintiendo a este enunciado, porque al pensar algo se percibe existente”, en T. de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 10, a. 12 ad 7.

<sup>50</sup> Conviene recordar en este punto el clásico argumento agustiniano contra el escepticismo: “Y en estas verdades no hay temor alguno a los argumentos de los académicos, que preguntan: ¿Y si te engañas? Si me engaño, existo (Si enim fallor, sum); pues quien no existe no puede tampoco engañarse; y por esto, si me engaño existo, ¿cómo me puedo engañar sobre la existencia, siendo tan cierto que existo si me engaño?”, en A. de Hipona, “La Ciudad de Dios”, en *Obras completas de San Agustín*, vol. XVI, XI, 26.

Gracias a estas consideraciones podemos ahora afirmar algo muy importante: las enunciaciones singulares expresivas del contenido perceptivo de cada “yo” *no se constituyen en su contenido cognitivo inmediato singular* gracias a una luz objetiva resoluble en los primeros principios intelectuales captados con mediación de los sentidos. Las expresiones “yo existo”, “yo percibo”, “yo pienso”, “yo quiero” son conocidas con certeza por la inmediatez experiencial íntima del ser que soy, de mi ser presente a mí mismo.<sup>51</sup> La comprensión refleja del sentido de estas expresiones no puede lograrse evidentemente sin el concurso de la luz de los primeros principios intelectuales. Más aún, la comprensión refleja permitirá entender que los primeros principios fungen como una legalidad absoluta y necesaria que el propio yo y cualquier ente cumplen sin poderla violentar jamás. Sin embargo, el *yo* está presente cognitivamente a sí mismo y no puede no estarlo al momento en que conocemos o actuamos. De este modo, el conocido principio gnoseológico referente a que “nada hay en el entendimiento que no sea primero en los sentidos”<sup>52</sup> no lo podemos aceptar como un principio absoluto.

## 2.2. *PRIMUM COGNITUM*: DISTINCIÓN ORIGINARIA ENTRE SER-ALGUIEN Y SER-ALGO

Ahora bien, ¿este dato sobre el sí mismo, sobre el *humanum*, se da independientemente respecto del dato sobre la realidad del mundo? ¿Qué relación guarda el saber sobre sí con el saber sobre *lo otro*?

Conocer significa que *yo* conozco *algo*. Significa descubrirme *ab initio* atemáticamente como un *alguien* distinto de un *algo*. Cuando se afirma que conocer es *conocer-algo*, se habla de manera verdadera pero abstracta, prescindiendo del sujeto cognoscente. La expresión más adecuada que acoge la experiencia del conocimien-

<sup>51</sup> Cf. F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 99-100.

<sup>52</sup> T. de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, op. cit., q. 2, a. 3, ag 19.

to en su momento fundante es “yo conozco algo que es”. Así, aparece de manera evidente un dato muy importante: la distinción entre cosas y personas no es fruto de una elaborada construcción intelectual o el término de un complejo razonamiento sino la *diremtion* o distinción inicial que surge al momento en que el ser humano conoce por primera vez *que algo es*. Lo primero conocido (*primum cognitum*) en su integralidad incluye tanto el algo que aprehendo objetivamente (*id quod est*) como el “yo soy quien soy” que percibo consecutivamente (*ego sum qui sum*). Es imposible que la inteligencia afirme que *algo es* si el sujeto inteligente no se percibe *siendo*. Ambos datos son saber, ambos datos acontecen *concomitantemente*. Sin embargo, el *saber de sí inobjetivo originario*, la experiencia elemental del *humanum*, posee una intensidad nocional diversa al *saber objetivo originario*, al conocer que *algo es*.

¿A qué nos referimos con “intensidad nocional diversa”? Es bien sabido que la primera noción que concibe el entendimiento humano y en la que toda otra concepción se resuelve es la noción de ente, es decir, que *algo es*.<sup>53</sup> La primacía de esta noción no es temporal, sino que está supuesta permanentemente en todo pensar sobre algo. Sin embargo, la primera noción objetiva —aún considerando que la primacía referida no es temporal sino noética— versa sobre la noción intensiva de ente. Esta noción no es máximamente genérica, sino que posee la peculiaridad de conjuntar la máxima extensión, con la máxima comprensión. Gracias a ello, no sólo abraza, sino que penetra todo lo real en todo nivel. No se puede entender algo sino es a la luz de la noción de ente.<sup>54</sup> La paulatina progresión nocional de los aspectos incoados en el ente permite descubrir los atributos *unum, verum, bonum, pulchrum*, etcétera, como atributos verdaderamente trascendentales.

---

<sup>53</sup> Cf. *Ibid.*, q. 1, a. 1; R. T. Caldera, *La primera captación intelectual*.

<sup>54</sup> “El ente es el primer plexo noético originario (*primum cognitum*) constitutivo del conocer en sentido fuerte: es decir, opera y se presenta a la confluencia de todas las funciones de conciencia sean cognoscitivas sean tendenciales, sean sensibles como espirituales: él por eso trasciende sea la intuición (sensible) como la

Ahora bien, el aparecer de un *alguien* en la experiencia base de toda experiencia consiste en que el ser humano de manera connotativa, se descubre como un modo de ser diverso al *ser-algo*. Sólo conozco *algo* cuando *soy yo* quien lo conoce, distinguiéndome de ello de manera originaria,<sup>55</sup>

Para algunos autores, el dato provisto por el “yo”, por la experiencia del *humanum* que se percibe *siendo* es meramente “existencial”, es puro darme cuenta de la existencia,<sup>56</sup> como si fuera posible captar un *esse tantum* sin referencia a un cierto *modo de ser particular*. Desde nuestro punto de vista, esto es un error. El descubrimiento del propio ser en la experiencia del *humanum*, como un *ser-alguien*, como un “yo”, por supuesto que no significa en modo alguno que en esta experiencia se expliciten todos sus contenidos de modo formal y primario. Muy por el contrario, la percepción del propio “yo” reviste un *importante grado de confusión*. Sin embargo, una experiencia confusa no implica un saber incierto o dudoso. Una experiencia confusa es aquella en la que algo se conoce potencial e indistintamente de una manera intermedia entre la pura potencia y el acto perfecto.<sup>57</sup> La experiencia originaria del *humanum*, del *sí mismo*, no es la experiencia de un existir indife-

---

abstracción (intelectiva), porque la sustenta a ambas. En el semantema del plexo *ens* se dirime la primera estructura de esencia (*id quod*) y de acto (*esse*): “*Nomen entis imponitur ab esse, et nomen rei a quidditate*”, en T. de Aquino, *In I Sententiarum*, 25, 1, 4; cf. *Ibid.*, 8, 1, 3. C. Fabro, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, pp. 206-207.

<sup>55</sup> Desde nuestro punto de vista que la experiencia entre *ser-algo* y *ser-alguien* es inicial, pareciera mostrarse también a través de los resultados de los estudios sobre la vida psíquica prenatal en los que una gran pluralidad de estados afectivos serían inexplicables si el *yo* no estuviese ya presente como dato cognitivo desde momentos realmente tempranos del desarrollo intrauterino. Cf. L. Janus, *El nacimiento del alma. Nuestra vida psíquica antes y después del nacimiento*, trad. al cast. de R. Fernández.

<sup>56</sup> Ésta es, por ejemplo, la posición de E. Forment, *Lecciones de metafísica*, pp. 197-203; y de J. García López, *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*, pp. 325-327.

<sup>57</sup> Cf. T. de Aquino, *In I Physicorum*, lect. 1, 7.

renciado, de la simplicidad del ser divino, o de la simplicidad del ser participado en mí, sino la experiencia de la complejidad íntimamente unificada de lo concreto en donde son copercibidos simultáneamente el *ser* y el *modo de ser* que me constituyen.

Aún cuando las partes integrales de lo que soy no aparezcan formalmente discriminadas, la experiencia originaria del *humanum*, del “yo”, se percibe con ciertas características que le dan, pues, un contenido elemental y *sui géneris*. La intensidad nocional de la experiencia del *humanum*, de mi propio “yo”, no es igual a la de la noción objetiva de ente. Ambas son captaciones confusas. Sin embargo, ambas se distinguen entre sí. No es lo mismo captar objetivamente que *algo es*, a captar por la propia presencia de mí a mí mismo que *alguien es*. La evidencia psicológica del “yo” no es la evidencia de la mera existencia aislada e indeterminada, tampoco es la evidencia de un ente cualquiera que está siendo, sino la de un ser que sabe de sí y que se distingue de todo lo otro.

### 2.3. SOLEDAD ORIGINARIA Y APERTURA AL ENCUENTRO

Miremos esto con mayor detenimiento: el ser que soy, el *sí mismo*, vive en el mundo, pero el mundo no se identifica unívocamente con él.<sup>58</sup> El *sí mismo* se distingue de todo lo que le rodea. Aún las realidades más próximas guardan una cierta distancia que sólo es acortada cuando la acción consciente y libre las hace suyas de acuerdo a las modalidades que les son propias. Frente a esta distancia, que marca toda la vida humana, el *sí mismo* experimenta un segundo apartamiento, todavía más profundo. Aún cuando vive en un mundo

---

<sup>58</sup> Véase a este respecto el valioso texto de E. Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, pp. 113 y ss. Es necesario apuntar que no compartimos algunas consideraciones relativas al modo cómo E. Coreth explica los diversos planos en los que el *yo* se estructura —yo-centro y yo-totalidad— y que se encuentran endeudados en nuestra opinión con la comprensión kantiana del yo-trascendental y del yo-empírico (Cf. *Ibid.*, p. 116).



común a todos, empleado en un sinnúmero de tareas, viendo cómo transcurre el tiempo, comprometido en una gran pluralidad de acciones, el *sí mismo* se separa y se destaca de cuanto no es él, ya que se encuentra remitido a *sí*. Esta experiencia radical es la que expresamos lingüísticamente con la palabra *yo*.

En cada actividad y estado de ánimo que el *sí mismo* vive se experimenta al *yo* como una realidad determinada y concreta, como ese ser *mío* radicalmente singular, que resalta de cuanto *no soy yo*: los entes no-personales y aún los “otros-como-yo”. En la totalidad de los entes que componen el mundo no hay más que un lugar que me pertenece en sentido estrictísimo y que soy *yo mismo*. En este lugar se abre la posibilidad de entender y de hacer del mundo, *mi mundo*. Asimismo, en este lugar se abre la posibilidad de autodeterminarme, es decir, de colocarme a expensas de mí mismo de modo radical.

El *yo* de esta manera es el centro de mi mundo desde el que percibo, entiendo y escojo. Esto no pretende insinuar una postura subjetivista que redujera lo real a la inmanencia del sujeto, sino que lo que buscamos señalar es un fenómeno de *soledad humana fundamental* según el cual el “yo” se capta como el centro de todo el entramado de *su mundo* y vive esta situación sin poder ser relevado jamás por persona o cosa alguna.<sup>59</sup> Más aún, nos parece que gracias a su soledad originaria, el ser humano adquiere la conciencia personal en el proceso de distinción de todos los seres y se

---

<sup>59</sup> J. Ortega y Gasset parece haber intuido esto mismo al afirmar: “Puedo repetir mecánicamente que dos y dos son cuatro sin saber lo que me digo, simplemente porque lo he oído decir innumerables veces; pero pensarlo propiamente — esto es, adquirir la evidencia de que en verdad ‘dos y dos son cuatro y no son tres ni cinco’ — *eso* tengo que hacérmelo yo, yo solo; o lo que es igual, yo en mi soledad. Y como esto acontece con mis decisiones, voluntades, sentires, tendremos que la vida humana *sensu stricto* por ser intransferible resulta que es esencialmente *soledad, radical soledad*”, en J. Ortega y Gasset, “El hombre y la gente”, p. 53. Para este mismo asunto y sus implicaciones para la definición de “persona” es útil también consultar R. Guardini, *Mundo y persona*, trad. al cast. de F. González, pp. 103-112.

abre, particularmente, a la posibilidad del *encuentro* con un “otro-yo”. La apertura hacia el otro y la experiencia del otro determinarán, luego, más la experiencia del *humanum* que la misma distinción entre ser-algo y ser-alguien.<sup>60</sup>

Sin agotar en este momento esta delicada materia, es conveniente decir que en la experiencia el hombre nos es dado como aquel que existe, percibe, entiende y actúa. Y en tal experiencia los datos provenientes del “otro”, si bien no son idénticos a los que proceden del “yo”, no pueden dejar de corresponderle en cierto grado, es decir, en su identidad cualitativa. La experiencia del *humanum*, entonces, no se enriquece sólo con la presencia del “yo” a sí mismo, sino que la presencia de los otros también la amplía en cierto grado. Por eso, “en todo el proceso de comprensión del hombre, deberé introducir tanto a los otros como a mi mismo yo”.<sup>61</sup> Al construir sobre esta base nuestra comprensión del mundo, éste aparece no sólo como la totalidad de los *hechos* o de las *cosas*, sino, principalmente, como una totalidad que incluye de manera decisiva a la subjetividad humana como dato objetivo. Esto quiere decir que la apertura del *sí mismo* hacia lo *otro* nos trae no sólo la experiencia del *ser-algo-otro* sino del *ser-alguien-otro* como datos objetivos. La objetividad de la que hablamos no es la que reduce y clausura a lo dado en el darse, sino la que se encuentra disponible a reconocer eventualmente lo dado como una realidad *trans-objetual*. Dicho de otra manera: hay algunos objetos que no son sólo objetos sino más bien *seres-objetivos*, realidades que no agotan su ser en su mostrarse y que, por lo tanto, demandan una comprensión que

---

<sup>60</sup> Nuevamente parece que J. Ortega y Gasset intuyó también esto al afirmar: “Conforme vamos tomando posesión de la vida y haciéndonos cargo de ella, averiguamos que, cuando a ella vinimos, los demás se habían ido y que tenemos que vivir nuestro radical vivir... solos, y que sólo en nuestra soledad somos nuestra verdad. Desde ese fondo de soledad radical que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en un ansia, no menos radical de compañía”. Cf. J. Ortega y Gasset, *El hombre y...*, *op. cit.*, pp. 56-57.

<sup>61</sup> K. Wojtyła, “La persona: sujeto y comunidad”, en *El hombre y su destino*, p. 46.

rebase el puro darse sin negarlo. El ser objetivo que mejor cumple esto es el que precisamente es portador de *subjetividad*. La subjetividad del “yo”, sea el mío, sea el de otros, es un dato irreductible al ser de las cosas. Por ello, es preciso entender que una comprensión del mundo que respete lo dado radicalmente tiene que “dar vida a aquel tipo de intervención metodológica que podría ser definida como *detenerse en lo irreductible*”,<sup>62</sup> es decir, reconocimiento explícito de datos como la subjetividad y de su modo de mostrarse específico como seres trans-objetivos, trans-fenoménicos.<sup>63</sup>

#### 2.4. COMPRESIÓN TRANSFENOMÉNICA, ES DECIR, FENOMENOLÓGICA

La intervención metodológica referida no ha de interpretarse como una acción arbitraria sobre el objeto en cuestión. La intervención metodológica mencionada brota como una exigencia de cierto tipo de objetos que se resisten a ser entendidos sólo como objetos, es decir, como entidades esencialmente relacionadas a un sujeto cognoscente. Algunos objetos están llamados a representar a las cosas en sí, sin jamás poderlas agotar o sustituir. En estos casos, existe una prioridad metafísica de *aquello* que se torna objeto sobre el objeto mismo. Dicho de otro modo, en cierto tipo de realidades es impo-

---

<sup>62</sup> K. Wojtyła, “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, en *ibid.*, pp. 33-34. Un análisis detallado de este tipo de intervención metodológica se encuentra en el libro de R. Guerra López, *Volver a la persona...., op. cit.*

<sup>63</sup> La resistencia al reduccionismo ha sido una característica de la fenomenología realista que busca continuamente explorar los datos últimos, los fenómenos originarios (*Urphänomene*). Este aprecio por lo irreductible, sin embargo, posee antecedentes que se remontan a Platón, cosa que ha hecho que Paul Louis Landsberg lo considere como un *protofenomenólogo*. Cf. P. L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*. El tema de la *irreductibilidad* también es una de las razones que conducen a Josef Seifert a reproponer una vuelta a Platón. Cf. J. Seifert, *Ritornare a Platone. La fenomenologia realista come riforma critica della dottrina platonica delle idee*.

sible negar la prioridad ontológica del ser respecto del aparecer como objeto.<sup>64</sup> Éste es, precisamente, el caso de la *subjetividad*. Cada sujeto existe como un *alguien* objetivo. La experiencia del *humanum* revela, pues, que el tipo de ser que vive esta experiencia tiene que ser comprendido de una manera especial que no lo reduzca a mero fenómeno, a mero aparecer ante la conciencia. De hecho, el fenómeno (aparecer) de la subjetividad revela que no puede ser sino por el ser. O, mejor aún, la manifestación fenoménica de la subjetividad —el dato psicológico del “yo”, la conciencia no-intencional, la imagen de *lo humano* que paulatinamente se va conformando en mí— revela en su contenido fundamental que emerge como propiedad de un ser que no se limita a aparecer, sino que se muestra a través de su aparecer como un ente que es y obra de cierto modo.

Por ello, el método adecuado para la comprensión del fenómeno de la subjetividad humana no puede ser más que *transfenoménico*, es decir, *capaz de reconocer la dimensión trans-objetual* de la subjetividad, o como dice Wojtyła: “la subjetividad metafísica, o sea, el *suppositum* como expresión transfenoménica”.<sup>65</sup> *Transfenoménico* no significa extra-fenoménico o preter-fenoménico.<sup>66</sup> El fenómeno ya es ser que se revela en su aparecer. Por ello, este método tiene que superar la dicotomía formalista entre fenómeno y nómeno propuesta por Kant. Todo aparecer *es* de alguna manera. Más aún, existen algunos tipos de aparecer que son la epifanía o mostración de un ser que los rebasa siempre. Es el fenómeno mismo el que muestra con la evidencia que le es propia si el contenido manifestado es *pura objetualidad* o si es *transobjetual, transfenoménico*.

Este método, además de transfenoménico, puede ser calificado de *fenomenológico*, ya que precisamente ha de buscar el *lógos* inteligible de cuanto hay, el nómeno en y a través del *fenómeno*. La

---

<sup>64</sup> Cf. A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 107.

<sup>65</sup> K. Wojtyła, “La persona: sujeto y comunidad”, en *El hombre y...*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>66</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 49-50.

fenomenología, en este sentido, es verdadera *noumenología*, es auténtica *vuelta a las cosas mismas*.<sup>67</sup>

## 2.5. NECESIDAD DE UNA COMPRESIÓN PERSONALISTA

Asimismo, si al leer estos comentarios alguien piensa que el alcance metodológico que se ha de lograr es propiamente *metafísico* está en lo correcto, pero haciendo un matiz importante: la metafísica aquí afirmada no es la ciencia que versa sobre la idea común de ser (*esse comune*), sobre el ser en general o sobre alguna consideración abstracta e indeterminada del ser. La metafísica como saber transfenoménico, la metafísica como fenomenología, tiene como objeto el separado real, el *totum et integrum* en el que se reúnen y convergen los múltiples accidentes y todo aquello que constituya al subsistente irrepetible y concreto. Sin embargo, la ciencia del ente en cuanto ente fenomenológicamente fundado no se detiene aquí, sino que trata de mirar a *todo lo que es* desde el punto de vista de *aquello que lo hace ser* reconociendo metodológicamente sus elementos *irreducibles*.<sup>68</sup> De esta manera, la metafísica de la que ha-

<sup>67</sup> Cf. J. Seifert, *Back to Things in Themselves...*, *op. cit.*

<sup>68</sup> “Lo *irreducible* significa lo que por su naturaleza no puede sufrir reducción, que no puede ser “reducido”, sino sólo mostrado: revelado. *Por su naturaleza, la experiencia se opone a la reducción*, pero esto no significa que se escape de nuestro conocimiento. La experiencia requiere solamente *ser conocida de modo diverso*, se puede decir con un método, *mediante un análisis que sea tal que revele y muestre su esencia*. El método del análisis fenomenológico nos permite apoyarnos sobre la experiencia como algo *irreducible*. Este método no es en absoluto sólo una descripción que registra individualmente los fenómenos (fenómenos en sentido kantiano: como los contenidos que caen bajo nuestros sentidos). Apoyándonos sobre la experiencia como algo irreducible nos esforzamos en penetrar cognoscitivamente toda la esencia. De este modo captamos no sólo la estructura subjetiva de la experiencia por su naturaleza, sino también su vínculo estructural con la subjetividad del hombre. El análisis fenomenológico sirve, por consiguiente, para la comprensión transfenoménica, y sirve también para revelar la riqueza propia del ser humano en toda la complejidad del *compositum huma-*

blamos estudia al ente concreto, pero lo estudia buscando su fundamento último tanto en el orden del *esse* como en el orden de la *essentia*, cuidando que toda reducción sea *reductio in proprium genus*. Una noción de “metafísica” de este tipo recupera muchas de las intuiciones más clásicas sobre esta ciencia y evita sistemáticamente tornarse una comprensión puramente abstracta, genérica o sobresimplificadora.<sup>69</sup> Esta noción de metafísica, como veremos más adelante, permite — gracias al meticuloso cuidado en la realización de una *reductio in proprium genus* —, comprender la necesidad de replantear cuál es el ente que realiza la noción de ente en su sentido más propio. Para Platón el ente es su sentido más propio eran las *formas separadas*,<sup>70</sup> para Aristóteles la *sustancia*,<sup>71</sup> para Tomás de Aquino el *suppositum*.<sup>72</sup> Sin embargo, el redescubrimiento de la *subjetividad* al interior de la experiencia nos permite entrever que es posible indagar un nuevo sentido del ser que continúe es-

---

num”. (K. Wojtyła, “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, en *El hombre y...*, op. cit., pp. 37-38).

<sup>69</sup> Particularmente útiles para repensar la metafísica como ciencia del ente metodológicamente atenta a lo irreductible son las siguientes obras: C. Fabro, *Esegesi Tomistica*; T. Melendo, *Metafísica de lo concreto*; A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, t. I: *La lógica de los conceptos trascendentales*; M. Scheler, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, trad. al cast. de E. Tabernig, Nova; E. Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, trad. al cast. de A. Pérez; E. Stein, *La ricerca della verita. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*; D. von Hildebrand, *¿Qué es filosofía?*, trad. al cast. de A. Herrera; F. Wenisch, *La filosofía y su método*, trad. al cast. de M. García-Baró; K. Wojtyła, *Persona e Atto...*, op. cit.; K. Wojtyła, “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, en *El hombre y...*, op. cit., pp. 25-39; J. Seifert, *Sein und Wesen*.

<sup>70</sup> Véase el bello pasaje en el que Platón anuncia su “segunda navegación” y que lo conduce al descubrimiento del mundo inteligible de las formas separadas con el Bien en su cúspide: Platón, *Fedón*, trad. al cast. de L. Gil, 99b-d.

<sup>71</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, trad. al cast. de V. García Yebra, VII, I, 1028 b 6-8.

<sup>72</sup> “El *suppositum* es lo singular en el género de la sustancia”. T. de Aquino, *Quodlibetum*, en R. Busa, ed., *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia ut sunt in indice thomistico* II, a. 4). *Suppositum* es el ente concreto con todas sus perfecciones.

peculativamente el itinerario metafísico aparentemente desgastado y negado en la modernidad y en la reacción postmoderna a través de una comprensión personalista y no meramente cosmológica de lo real en cuanto tal.<sup>73</sup> Esta comprensión implica evitar que se simplifique la condición ontológica del dato mostrado en la experiencia del *humanum* a la del resto de los entes que no se manifiestan como *subjetividad*. Por ello, al definir el *humanum* dado en la experiencia no bastará hacerlo como lo hizo Aristóteles diciendo que somos *animales racionales*. En la experiencia:

Se nos presenta el hombre no solamente como ser definido por un género, sino como “yo” concreto, como sujeto que tiene la experiencia de sí. El ser subjetivo y la existencia que le es propia (*suppositum*) se nos manifiesta en la experiencia precisamente como este sujeto que tiene experiencia de sí. Si lo tenemos en cuenta como tal, lo subjetivo nos revelará la estructura que lo constituye como un “yo” concreto. Revelar esta estructura del “yo” humano no deberá significar, por otra parte, considerarla idéntica con la reducción y con la definición del género del hombre; significa, en cambio, dar vida a aquel tipo de intervención metodológica que podría ser definida como *detenerse en lo irreductible*. Es decir, es necesario pararse en el proceso de reducción que nos conduce a una comprensión del hombre en el mundo (comprensión de tipo cosmológico), *para poder comprender al hombre en sí mismo*. Este segundo tipo de comprensión podría ser llamado personalista.<sup>74</sup>

Pensar que lo humano es reductible a cierto tipo de animalidad cuya diferenciación es la razón violenta del carácter *irreductible* del dato encontrado. La antropología aristotélica, al menos en esta

---

<sup>73</sup> Sobre un nuevo sentido del ser descubierto desde la experiencia de la subjetividad, véase J. Seifert, *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*; R. Guerra López, “El ser personal (*esse personae*). Elementos para volver al ser personal y para reconsiderar el estatuto de la filosofía primera”, en *Libro Anual del ISEE* (en prensa).

<sup>74</sup> K. Wojtyła, “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, en *El hombre y...*, *op. cit.*, pp. 33-34.

noción de ser humano, comete una *reductio in aliud genus*.<sup>75</sup> No es posible comprender *lo humano en cuanto humano* reduciendo el dato sobre lo humano tan abruptamente y colocándolo dentro de la categoría de los *animalia*. ¿Es el “animal” el género *próximo* superior (*genus proximum*) que explica lo humano? ¿Es la “razón” lo más revelador y diferenciador del ser humano que soy?<sup>76</sup> Antes de responder directamente a estas preguntas, tratemos de describir más analíticamente qué es lo que percibe el “yo” cuando se descubre a sí mismo *siendo y actuando* de un modo peculiar.

## 2.6. LA EXPERIENCIA “EL HOMBRE ACTÚA”

La experiencia humana fundamental puede ser objeto de diversos abordajes. Sin embargo, la acción es lo que revela más profunda-

---

<sup>75</sup> Existen quienes se resisten a reconocer la insuficiencia de la noción aristotélica de hombre como *animal racional* y buscan reproponerla como el “hecho humano” fundamental y como definición a la que se reconducen muchas otras que exploran otros géneros y diferencias específicas. Un ejemplo contemporáneo de esta posición se encuentra en: M. Krapiec, *I-Man: An Outline of Philosophical Anthropology*, pp. 29-37 y 379, n. 2.

<sup>76</sup> “La antropología aristotélica tradicional se fundaba, como se sabe, sobre la definición *anthropos zoon noetikón, homo est animal rationale*. Esta definición no sólo corresponde a la exigencia aristotélica de definir la especie (hombre) a través del género más próximo (ser viviente) y el elemento que distingue una especie dada dentro de su género (dotado de razón); esta definición está estructurada, al mismo tiempo, de tal modo que excluye —al menos cuando la asumimos inmediata y directamente— la posibilidad de manifestar lo que es *lo irreductible en el hombre*. Esta definición contiene —al menos como evidencia primordial— la convicción de la reducción del hombre al mundo. La razón de esta reducción era, y sigue siendo, la necesidad de comprender al hombre. Este tipo de comprensión podría ser definida como *cosmológica* [...] Por otra parte, sin embargo, parece que la convicción de la originalidad primaria del ser humano y, por consiguiente, de su *fundamental irreductibilidad al ‘mundo’*, a la naturaleza, es tan antigua como la necesidad de la reducción expresada por la definición de Aristóteles”. K. Wojtyła, “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, en *El hombre y...*, *op. cit.*, pp. 27-28). Las cursivas son del autor.



mente al ser humano como un “yo” y con más certeza atestigua su carácter de ente irreductible.

La experiencia que poseemos del *humanum* no acontece como un dato estático e intemporal. La experiencia del *humanum* se va enriqueciendo conforme los datos cognitivos aumentan y depuran a otros más imperfectos o equivocados. De hecho, la propia experiencia del hombre se amplía y se determina gracias a que es la experiencia de una realidad dinámica que se muestra en su ser a través de su acción. Por ello, la acción es un momento particular de la experiencia del *sí mismo*.<sup>77</sup> De este modo, en la experiencia del hombre hemos de reconocer que existe un momento particular de revelación del hombre como *sí mismo*: la acción.

La experiencia vivida *el hombre actúa* se distingue de todos los hechos que en el *sí mismo* sólo “suceden”. Reconocer en la experiencia que *yo actúo* significa individuar la forma específica del actuar humano: actuar que atraviesa por el momento de la conciencia y por el momento de la voluntad. Actuar que además de ser “actualización” de potencias diversas es principal y propiamente actualización del sujeto, del *sí mismo*, que lo realiza. Por ello, preferimos hablar más que de *actus humanus* o de *actus voluntarius*, de *actus personae*, de acción (personal). La acción es índice de conciencia y de verdadera capacidad de autodeterminación realizadas por un sujeto que las posee y que se posee a través de ellas.

De esta manera, podemos afirmar que la experiencia *el hombre actúa*, la experiencia de la persona en acción, nos muestra que es precisamente la acción la que manifiesta al mundo de la subjetividad con la evidencia que le es propia. Esto sucede debido a que la acción es un modo de aparecer y el aparecer de una realidad, el *fenómeno*, no es un elemento heterogéneo o disgregado de su ser, aun cuando no lo agote. Conviene insistir en que el aparecer es la dimensión manifestativa del ser. Precisamente gracias a que reconocemos que el aparecer anuncia el ser es que podemos entender

---

<sup>77</sup> K. Wojtyła, *Persona e Atto...*, *op. cit.*, p. 51.

que la acción humana como aparición es la vía privilegiada para develar *lo irreductible* del hombre.

El papel de la conciencia en este proceso es fundamental. Sin embargo, la conciencia por sí sola no constituye al “yo”, aunque condicione su plena manifestación a través de la acción. Por medio de la acción, el “yo” emerge en su plenitud por su misma conciencia, pero tampoco la conciencia puede crear la acción por sí sola. La acción es constituida a partir de otros fundamentos: el *sí mismo* es la causa de la acción y su causalidad en la acción, es decir, la voluntad, el *yo quiero*, se presenta como autodeterminación. La *autodeterminación* que nos muestra a la voluntad como un poder que realmente goza de una amplia independencia nos permite indicar aquello a través de lo cual cada uno es su propio “yo”, nos permite una aproximación máxima a lo que hemos mencionado hasta aquí como el *humanum*, el *sí mismo*, la dimensión ontológica que el “yo” muestra. ¿A qué nos referimos?

En cada acción concreta hay un ser humano como sujeto de ella misma. No sólo gracias a la acción la conciencia de mi “yo” se consolida y estabiliza, sino que se muestra que el “yo” *se posee a sí mismo* de manera originaria. Por ello, “pertenece a la esencia del ‘yo-sí mismo’ no sólo la autoconciencia, sino primariamente la autoposesión”.<sup>78</sup> Yo poseo el *sí mismo que soy*, no tanto a través de la conciencia de sí como a través de la autoposesión que se revela a través de la autodeterminación de manera eminente.

En la autodeterminación no solamente se da un dirigirse activo del *yo* hacia un objeto, hacia un valor. En la autodeterminación el ser humano decide también sobre *sí mismo*. De este modo, el *yo* que soy no es solamente autor de los propios actos, sino también de *sí mismo*. Gracias a esta estructura en la acción no sólo se realizan actos con cierta índole moral (buenos o malos) sino que el propio ser humano *se hace bueno* o *se hace malo*. Por ello, una comprensión como la de Max Scheler, que afirma unilateralmente la

---

<sup>78</sup> K. Wojtyła, “¿Participación o alienación?”, en *El hombre y...*, *op. cit.*, p. 115.

dimensión intencional de la acción sin explorar la dimensión *perfectivista* de la misma pierde lo específico de la subjetividad humana al momento de actuar.<sup>79</sup>

La autodeterminación es la que principalmente me informa sobre mi condición subjetiva y, al mismo tiempo, sobre la unidad objetiva de la acción y del ser que soy. Aquí es donde podemos ahora afirmar que el ser que soy se muestra entonces como un sujeto existente, como un *suppositum*, o, mejor aún, como un ser que tiene su ser formalmente en propiedad. Precisamente porque no son lo mismo *ser-sujeto* (*suppositum*) que *experimentarse a sí mismo como sujeto*, es posible decir que el sujeto que soy *yo* y que se experimenta a sí mismo a través de la *autoposesión* reviste entonces de características ónticas *sui géneris*. En cierto sentido podemos decir que el *suppositum* humano llega a ser “yo” y se manifiesta como tal mediante la conciencia de la *autoposesión*. El “yo” se constituye sobre la base del ser y del actuar propios de este *suppositum* especial que llamamos comúnmente “persona”: “la autodeterminación es la dimensión más profunda y fundamental del “yo” humano, a través de la cual el hombre en el acto se manifiesta como sujeto personal”.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Llamamos *perfectivismo* a la dimensión del actuar que afirma al propio ser al momento de afirmar un valor. Max Scheler en sus análisis minusvalora el papel de la voluntad en la experiencia *el hombre actúa* como reacción a la teoría kantiana de la moral. La persona, como origen causal de la acción libre, no tiene lugar en el marco de la intuición fenomenológica scheleriana. El carácter *autoafirmante* y *perfectivista* de la persona se extravía, permaneciendo la persona sólo como sujeto pasivo de experiencias. Cf. M. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación...*, *op. cit.* Sobre la dimensión autoafirmante de la acción, véase K. Wojtyła, “La estructura general de la autodecisión”, en *El hombre y...*, *op. cit.*, pp. 171-185; A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser...*, *op. cit.*

<sup>80</sup> K. Wojtyła, “La persona: sujeto y comunidad”, en *El hombre y...*, *op. cit.*, p. 60.

## 2.7. LA EXPERIENCIA DE SER Y ACTUAR “JUNTO-CON-OTROS”

La autoconciencia y la autoposición que revelan al *suppositum humano* como una realidad sustancial con género propio hallan en el encuentro interpersonal un momento esencial dentro de la dinámica de la constitución de ambos elementos como experiencias manifestativas. Esto parece haberlo advertido Martin Buber cuando hacia el final de su obra *¿Qué es el hombre?* anotaba:

Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta “¿Qué es el hombre?” si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo “estar-dos-en-recíproca-presencia” se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del “uno” con el “otro”.<sup>81</sup>

Asimismo, Karol Wojtyła, en uno de sus textos de mayor madurez como filósofo, decía: “Construyendo la imagen de la persona-sujeto sobre la base de la experiencia del hombre, alcanzaré muchas cosas de la experiencia de mi ‘yo’, pero nunca separadamente ‘de los otros’ o en contraposición a ellos”.<sup>82</sup>

La explicación de la vinculación del *sí mismo* con el *otro-como-yo* no ha sido sencilla en la historia del pensamiento, a pesar de las innumerables evidencias que muestran a la relación interpersonal como un hecho insuprimible en la existencia de las personas. Desde la antigüedad, la *sociabilidad humana* ha sido fundamentada, con diversos lenguajes, en la *naturaleza*. Así, es frecuente recordar que Aristóteles consideraba al hombre como un ser comunitario, político, *por naturaleza*.<sup>83</sup> Era la *naturaleza* en cuanto dimensión humana *común* lo que sostenía, precisamente, la comunidad. La experiencia del propio “yo” en cuanto experiencia singular e irre-

<sup>81</sup> M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, trad. al cast. de E. Imaz, pp. 150-151.

<sup>82</sup> K. Wojtyła, “La persona: sujeto y comunidad”, en *El hombre y...*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>83</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, trad. al cast. de A. Gómez, 1253 a.

petible, en cuanto experiencia *individual*, sugería la imposibilidad de fundar la sociabilidad a un nivel propiamente *personal*. Esto pareció confirmarse cuando algunos de los intentos de desarrollo de una teoría de la intersubjetividad realizados desde una afirmación radical del “yo” difícilmente alcanzaron la realidad del “otro-como-yo”, propiamente hablando. El caso de la teoría husserliana de la intersubjetividad es, tal vez, uno de los más emblemáticos a este respecto. En Husserl pareciera que el mundo no es otra cosa que una creencia no totalmente fundada que posee un ámbito de oscuridad que desde sí mismo no se puede aclarar. Por eso, es preciso abstenerse de esta creencia poniendo fuera de juego la *actitud natural* con la que vivimos frente al mundo en orden a obtener una intuición esencial. Este “poner fuera de juego” se logra a través de una intervención metodológica que podemos individualizar como *reducción gnoseológica* (suspender toda afirmación sobre un objeto trascendente al conocimiento incluido el “yo”), *reducción eidética* (suspender todo lo que no sea absolutamente dado en la intuición de esencias), y la *reducción trascendental* (reducción del pensar y lo pensado a su fundamento absoluto: la conciencia pura).<sup>84</sup> A estos tres momentos se les suele designar conjuntamente como “reducción fenomenológica”. Con la reducción fenomenológica el mundo se convierte totalmente en *fenómeno*. Esto abre un problema inmenso al momento en que se considera el problema del “otro”, debido a que el otro pareciera que no puede tener sentido más que en mí y para mí. Husserl, muy difícilmente, intentará explicar que el “yo” trascendental no es una subjetividad aislada, sino intersubjetividad trascendental. El mundo es constituido, finalmente, por una pluralidad de sujetos trascendentales que convergen. ¿Alcanza Husserl de esta manera a dar cuenta de la experiencia de los “otros” desde la propia experiencia de sí? En nuestra opinión, la suspensión husserliana de la existencia real y de las leyes objetivas del ser y de la esencia, dificulta este acceso. “Volver a las co-

---

<sup>84</sup> Cf. E. Husserl, *La idea de la fenomenología*, trad. al cast. de M. García-Baró.

sas mismas”, lema programático de Husserl,<sup>85</sup> debería haberle exigido a este filósofo un método adecuado que reconociera la autonomía e irreductibilidad de todo lo que es. “Volver a las cosas mismas”, de hecho debió haberle implicado fidelidad al “principio de todos los principios” que él mismo había descubierto:

Basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios.<sup>86</sup>

Prescindir del “principio de todos los principios” conduce a la inmanetización del fenómeno. La fenomenología deja así de ser noumenología. Para el caso que nos ocupa, el “otro” desaparece en su especificidad al momento en que su consistencia es *fenomenizada* por una deliberada suspensión de la existencia que retrotrae a todo lo dado a correlato intencional de la conciencia pura. La objetividad se convierte en el límite del conocimiento. El pensar termina en el aparecer del fenómeno. Esto es una contracción del alcance de la inteligencia que la colapsa al horizonte del límite mental que circunscribe lo pensado. Desde nuestro punto de vista, aquí se encuentra el núcleo del problema gnoseológico de la fenomenología trascendental de Husserl.<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> Cf. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, trad. al cast. de M. García Morente y J. Gaos, t. I, p. 218.

<sup>86</sup> E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura...*, *op. cit.*, p. 58, §24.

<sup>87</sup> Recientemente ha aparecido una importante investigación sobre la teoría de la experiencia del “otro” en las obras de Edmund Husserl: A. Simón Lorda, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*. En esta obra se destaca que las *meditaciones cartesianas* no son la posición final sobre la alteridad desarrollada por Husserl y que un análisis completo de su obra permite colocarse

Nosotros, por nuestra parte, consideramos que es preciso poner atención preferentemente a la *experiencia* de ser y de actuar *junto-con-otros*. Es la experiencia la que nos debe guiar y provocar principalmente.

Si miramos con atención le es común a toda persona contemplar en su existencia real muchas uniones y vinculaciones humanas de diversa índole: vemos caminar a una pareja de novios, miramos a dos personas viajar juntas en un transporte público, escuchamos a un grupo musical que canta o una reunión de amigos donde todos hablan alegremente. Tenemos que abrirnos paso a través de congestionamientos causados por las muchedumbres que se cruzan o se reúnen con diversos fines, nos encontramos con ciertas personas “conocidas” al ir al trabajo o al pasear, establecemos familias, participamos en organizaciones, etcétera. En éstas y otras múltiples situaciones nos hallamos con *vínculos* de personas, con conductas humanas *recíprocas* que poseen distinta cualidad e intensidad. Con estas experiencias constatamos sencillamente que “fuera de mí” existen muchos seres humanos que se relacionan “conmigo” de alguna manera y que eventualmente ejercen alguna influencia sobre mi persona y yo sobre la de ellos. Más aún, el encuentro con los otros puede suscitar interés mutuo por diversas causas.

---

al borde del reconocimiento de que la experiencia del “otro” presupone contar *a priori* con la evidencia del “otro”. De esta manera, Simón Lorda, pareciera acercar al último Husserl con el pensamiento de Emmanuel Levinas. La interpretación de Simón Lorda, sin embargo, nos parece que no puede obviar la convicción de Husserl respecto a que “la fenomenología trascendental es fenomenología de la *conciencia constituyente* y, por lo tanto, no pertenece a ella ni un solo axioma objetivo (referente a objetos que no son conciencia) [...] El interés gnoseológico, trascendental, no se dirige al ser objetivo y al establecimiento de verdades para el ser objetivo, ni, por consiguiente, a la ciencia objetiva. [...] El interés trascendental, el interés de la *fenomenología trascendental* está, antes bien, dirigido a la conciencia como conciencia; está dirigido a *fenómenos*, a fenómenos en doble sentido: 1) en el sentido del aparecer en que el objeto aparece; 2) por otra parte, en el sentido del objeto meramente considerado en tanto que justamente aparece en ‘apareceres’ y ‘trascendentalmente’, bajo desconexión de todas las posiciones empíricas”. E. Husserl, “Manuscrito”, B II 1, septiembre de 1907, hojas 25 a y ss. Citado en B. Wiemel, *Introducción a E. Husserl. La idea..., op. cit.*, pp. 17-18.

Todas estas relaciones poseen una estrecha vinculación condicional con el “espacio” en el que se desenvuelven. El “espacio” al que nos referimos, sin embargo, no es del todo la pura extensión cuantitativa de un lugar. El trato entre personas se favorece o se dificulta dependiendo del movimiento y de la postura adoptada por las personas entre sí.<sup>88</sup> Cuando un ser humano se “acerca” o se “aleja” respecto de otro, lo realiza en un “espacio” que ciertamente involucra una extensión física, pero principalmente comporta el “espacio” que se *abre* o se *cierra* en base a la disponibilidad a la entrega y a la acogida recíproca entre personas. Este “espacio” no es fundamentalmente de índole corpórea, sino que posee las características de un fenómeno propiamente *personal*.<sup>89</sup>

Observo también a las personas y sus relaciones dentro de un tiempo determinado. Lo mío precede a lo del otro, ambas cosas suceden simultáneamente, o lo mío sigue a lo del otro. De este modo, descubro que lo social comporta una dimensión *sincrónica* con todos aquellos con los que establezca o puedo establecer relaciones más o menos contemporáneas, y una dimensión *diacrónica* que nos permite identificar que lo social no puede entenderse sin la noción de *lo anterior* y *lo posterior*, del *antecesor* y del *sucesor*. Esto es sumamente relevante, ya que la temporalidad de las personas en acción las puede introducir en una relación social o las puede separar de manera significativa.

Las relaciones humanas que contemplamos poseen diversos niveles explicativos dependiendo del tipo de vinculación al que nos refiramos: no es lo mismo estar “uno al lado del otro” de manera más o menos anónima o tener un compromiso radical de corres-

---

<sup>88</sup> Esto no pretende disminuir la importancia de los medios de comunicación que, evidentemente, son capaces de “acercar” a las personas entre sí de diversas maneras.

<sup>89</sup> “Experimentamos lo social como el espacio formado por el trato de los hombres y en el que éste tiene lugar. El espacio físico tan sólo es una condición externa del espacio *interpersonal*”. L. Berg, *Ética social*, trad. al cast. de R. Drudis Baldrich, p. 68.



pensabilidad en el que “uno es para el otro” de manera profunda. Existen muchas modalidades de vinculación y esta pluralidad de tipos y de intensidades enriquecen la vida humana de manera extraordinaria. Así, es posible decir que la experiencia del *humanum* no puede entenderse fuera de esta vivencia profunda en la que el “yo” se encuentra como sumergido en un complejo haz de relaciones sincrónicas y diacrónicas con “otros-como-yo”. Los otros nos revelan en nuestra identidad en cierto grado y nos ofrecen la posibilidad de ampliar nuestra vida a un nivel comunitario. Estos asertos, que pueden comprenderse en un plano psicológico con cierta facilidad, poseen estratos más profundos que necesitamos explicitar. ¿A qué nos referimos? Xavier Zubiri nos da una pista importante cuando dice:

Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio “sí mismo”, y por *razón de sí mismo*, algo que concierne a los demás hombres. Y este “algo” es un momento estructural de *mí mismo*. Aquí *los demás* no funcionan como algo con que hago mi vida, sino *como algo que en alguna medida soy yo mismo*. Y sólo porque esto es así *a radice*, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida “con” los demás hombres. El mí mismo “desde” el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás.<sup>90</sup>

En efecto, desde nuestro punto de vista, el problema del “otro” —tan explorado desde hace algunos años a través de obras que se han vuelto verdaderos clásicos—,<sup>91</sup> no es una temática a descubrir o a alcanzar desde la experiencia de un “yo” más o menos monádico, cerrado sobre sí mismo, sin fisuras. Cuando el tema del “otro” aparece implícita o explícitamente como un asunto ajeno a la experiencia global del *humanum* difícilmente se puede superar un

<sup>90</sup> X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 251.

<sup>91</sup> Además de las obras de M. Buber y de E. Levinas ya citadas, hay que mencionar, al menos: P. Laín, *Teoría y realidad del otro*; A. Finkelkraut, *La sabiduría del amor*; F. Ebner, *La palabra y las realidades...*, *op. cit.*, y G. Marcel, *Ser y tener*, trad. al cast. de A. M. Sánchez.

cierto cosismo que tarde o temprano deriva en una actitud de dominio instrumental en el que el poder se impone sobre la verdad. En nuestra opinión, el tema del “otro” se inscribe fundamentalmente en el tema del descubrimiento originario del significado del *humanum* que experimento desde el inicio de mi actividad cognoscitiva, desde el momento de la aprehensión del *primum cognitum*.

No deseamos insinuar con esta consideración que el momento intersubjetivo sea primario respecto del momento estrictamente personal de emergencia del “yo” al conocer que *algo es*. Sin embargo, sí deseamos señalar que el *sí mismo* que soy no puede entenderse sino como experiencia de lo humano estructuralmente orientada a los otros en los que en cierta medida me revelo y me explico —aún ontológicamente y no sólo psicológicamente. Sin la realidad de los “otros”, el *humanum*, en su estructura fundamental, permanecería no sólo incompleto, sino incognoscible.

En efecto, la vinculación que une al *sí mismo* con los demás es primariamente un vínculo que él no establece. El *sí mismo* descubre que los demás son origen y explicación de su ser. La unidad con los “otros” no es un hallazgo que acontezca tras el conocimiento de la existencia de las cosas que constituyen parcialmente el mundo. La unidad, o mejor aún, la comunión, es un principio sin el que el *sí mismo* no podría ser en el sentido más elemental del término. Desde la sociología es posible ya advertir esto al momento de apreciar que las relaciones diacrónicas son más originarias que las sincrónicas, lo que permite afirmar la prioridad temporal de la familia sobre el matrimonio y aun sobre el individuo humano. Más aún, la operatividad de la familia parece radicar en funciones básicas que se despliegan principalmente de manera diacrónica y que permiten a las personas concretas no sólo nacer sino coexistir *funcionalmente* en lo social.<sup>92</sup> Para los efectos de

---

<sup>92</sup> Funciones de la familia son las misiones reales efectuadas por este tipo de comunidad y que poseen repercusión social percibida como positiva. Cuatro al parecer son las principales: 1) *Equidad generacional* que supone la solidaridad diacrónica e implica el juego de afectos, cuidados y equilibrios entre actividad la-

nuestra investigación, esto no quiere decir otra cosa que el *sí mismo* proviene como hecho de “otros” que lo preceden a través de un acto de generación. En la época contemporánea en la que las tecnologías de clonación parecieran insinuar que un ser humano eventualmente puede surgir sin concurso de dos células reproductoras esta afirmación no perdería tampoco su valor. El genoma a partir del cual un ser humano puede surgir —aun en su dimensión puramente bioquímica e informacional—, se construye a partir de todos los genes existentes en una serie *haploide* de cromosomas, es decir, de dos conjuntos, no-simétricos sino complementarios, que configuran la “identidad” del nuevo ser a este nivel. El modo como se configura originariamente el genoma de un ser humano testimonia que el *sí mismo* no puede ser sino gracias al concurso de “otros”, de dos seres humanos que me anteceden, y con los cuales establezco una relación de *filiación* que permanece en mí aun tras la muerte de ambos.<sup>93</sup> De esta manera, el *sí mismo* se constituye como tal gracias a que *otros* lo hacen ser, por eso, “cuando digo ‘yo’, digo relación, puesto que ‘yo’ es igual a ‘soy hecho’; solamente existo, pues, como fuerza y voluntad de Otro”.<sup>94</sup>

---

boral, servicio e inactividad forzosa que intercambian entre sí los miembros de una familia; 2) *Transmisión cultural*, es decir, aprendizaje de lengua, higiene, costumbres y formas de relación legitimadas socialmente; 3) *Socialización* que proporciona mecanismos de pertenencia a un grupo social más amplio e implica la educación afectiva, y 4) *Control social* como compromiso para evitar la proliferación de conductas socialmente desviadas. Cf. J. Pérez Adán, *Sobre la libertad, la valía y la acción. Tres lecciones de sociología*, pp. 6-9; J. Pérez Adán, *Sociología. Conceptos y usos*, pp. 77-85.

<sup>93</sup> No deseamos insinuar que el *sí mismo* tenga su explicación reductiva en el código genético. Sólo buscamos señalar la importancia del concurso de “otros” para la generación de un nuevo *sí mismo*, que nos permita descubrir gradualmente la participación de las personas en su común humanidad. Bien dice Matt Ridley, en su famoso libro *Genoma* (trad. al cast. de I. Cifuentes, p. 17), que “hay mucho, mucho más en cada uno de nosotros que un código genético”.

<sup>94</sup> L. Giussani, *El sentido religioso*, trad. al cast. de J. M. Oriol, p. 31. Que el sentido de esta expresión alcance su significado pleno en la dimensión absoluta de Dios no nos parece que debilite o merme el sentido que le asignamos aquí:

Hans Urs von Baltasar también se acerca a esta realidad cuando describe, hacia el final del quinto tomo de *Gloria*, la importancia que reviste la vinculación con el origen, vivida desde el encuentro con la madre:<sup>95</sup>

De la prodigalidad infinita de un acto procreador —prodigalidad del organismo tanto masculino como femenino y su desembocar en un “golpe de suerte”— brota un ser “nuevo”, el cual, al reflexionar sobre su propio yo, no se puede en absoluto explicar a sí mismo como un producto del azar: es realmente capaz de considerar y, por ello, de unificar (Leibniz) el mundo en su totalidad, más aún, el ser en su totalidad y desde un ángulo de visión irrepetible. [...] Yo podría imaginar (y nada se opone a ello) que este “misterio” puesto en el todo lo habrían podido ocupar innumerables “otros” en lugar mío. No sé en absoluto por qué me ha “tocado” precisamente a mí. Ciertamente, el niño no despierta a la conciencia con esta pregunta. Y, sin embargo, ella está presente, desconocida pero vigilante y clara, en el primer parpadeo de su espíritu. Su yo brota en la experiencia del tú: con la sonrisa de la madre, gracia a la cual él experimenta que se encuentra insertado, afirmado, amado en algo que incomprensiblemente lo rodea, algo real, y que lo guarda y lo alimenta. El cuerpo contra el que se estrecha, como una almohada suave, caliente, nutricia, es una almohada amorosa en la que se puede refugiar porque ya antes había sido su refugio. El despertar de su conocimiento es algo tardío en comparación con este misterio abisal que lo precede en una perspectiva incalculable. La conciencia ve limitadamente lo que estaba allí desde hacía tiempo y, por tanto, sólo lo puede confirmar. Un buen día se despierta una luz soñolienta como luz vigilante que se reconoce a sí misma. Pero se despierta al amor del tú, igual que en el seno del tú había antes dormido. La experiencia de la entrada consciente en una realidad que te protege y te abraza,

---

decir yo significa soy hecho por quienes me originan y preceden en el tiempo. Por otra parte, como veremos enseguida, la experiencia inicial de la *filiación* no es del todo ajena a la protoexperiencia religiosa fundamental.

<sup>95</sup> H. U. von Balthasar, *Gloria*, trad. al cast. de V. Martín y F. Hernández, t. V: *Metafísica. Edad moderna*, pp. 565 y ss.

deja algo que no podrá superar la conciencia posterior que crece y madura. [...] Él es en cuanto que se le permite ser como algo amado. Existir es tan maravilloso como evidente. Todo, absolutamente todo lo que podrá y deberá añadirse después, será explicitación de esta primera experiencia. No hay ninguna “seriedad de la vida” que pueda sobrepasar este comienzo. No hay ninguna “asunción administrativa” de la existencia que la pueda hacer avanzar más allá de esta primera experiencia de asombro y de juego. No hay ningún encuentro — con amigos o enemigos o millares de indiferentes — que pueda añadir algo al encuentro con la primera sonrisa de la madre. “Si no os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos”: esta frase es una tautología. La experiencia primera contiene ya lo insuperable, *id quo maius cogitari non potest*.<sup>96</sup>

En este amplio texto aparecen muchos elementos que exceden los propósitos de nuestra investigación. Sin embargo, lo hemos incluido, ya que muestra con particular lucidez que la experiencia sobre la realidad adquiere, desde su momento más originario, desde el “primer parpadeo” de la conciencia de la persona, una dimensión que me remite a los “otros” que me han engendrado. Fácilmente alguien podría cuestionar qué es lo que sucede en la emergencia del “yo” cuando la experiencia de la madre falta o es deficiente. La psicología, sin dudas, aquí es un saber que podrá dar una respuesta particular.<sup>97</sup> Sin embargo, más allá de estos datos, es posible advertir que el encuentro con la presencia elemental del “otro” en la madre que acoge, muestra la realidad que se encuentra al origen de mi *ser propio* de una manera indiscutiblemente personal en la cual la vinculación que se establece no se agota en la dimensión “acciden-

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 565-566.

<sup>97</sup> Parece irse reconociendo en la psicología cada vez más enfáticamente que las vivencias tempranas no son “primitivas”, “vagas” o “inconscientes” en el sentido de que constituyan meros reflejos, sino, antes bien, experiencias cargadas de sentimiento, sumamente comprensivas, en las que la alteridad tiene un papel esencial. Para una visión sintética de la evolución psicológica pre y perinatal, véase: M. Mittendorfer, *Psychologie der Pränatalen Zeit*; T. Verny y J. Kelly, *Das Seelenleben des Ungeborenen*; W. Gross, *Was erlebt das Kind im Mutterleib*.

tal” —aunque la supone. Más aún, no es sólo la madre la que se halla en el origen, sino que el padre también lo está, aunque de un modo diverso. En resumen: nadie se explica a *sí mismo* sin la *participación* de “otros”. La “alteridad” está en nuestro *arché* y no puede no estarlo.

Ahora bien, los “otros” también acontecen en nuestro *fieri*, en nuestro *hacerse*, de manera sincrónica. Los “otros” nos son dados y su presencia no es indiferente respecto de la realización de la estructura profunda del *sí mismo*. Cada encuentro con el “otro” comporta una *novedad* fascinante, ya que cada persona es un universo inédito que suscita estupor y, al mismo tiempo, comporta una suerte de “recuerdo” de una experiencia que ha sido desde siempre. En este “recuerdo” la dimensión diacrónica y la dimensión sincrónica de la experiencia del “otro” se encuentran y se descubren como parte de una misma experiencia compleja que ayuda a configurar la experiencia del *humanum*.

El autoconocimiento y la autoposesión del *sí mismo* no son transferibles. Sin embargo, la inefabilidad e incomunicabilidad del “yo” —de las que hablaremos un poco más en las siguientes páginas— no implican que no sea posible comprender que el “otro” es de modo semejante a *mí*, que él o ella son un cierto “yo”. El “otro” no indica sólo cierta similitud lejana respecto del *sí mismo*, sino que el “otro” participa conmigo de la experiencia fundamental del *humanum*, enriqueciéndola e iluminándola continuamente. El “otro” no es una proyección más o menos arbitraria de mi propia experiencia del *humanum*, sino que la experiencia del *humanum* se construye con su concurso debido a que el “otro” aporta datos que sólo una subjetividad llena de valor puede ofrecer. El *sí mismo* no es un *en sí*, una *subjetividad*, que tras existir, luego se altere y se torne un *ser-junto-con-otros*. El *sí mismo* vive su propia experiencia de autoconocimiento y autoposesión individuales siendo no sólo junto-a-otros, sino, como hemos visto, siendo gracias-a-otros. El *suppositum humano* es “familiar” desde su origen.

Nos parece que tal vez por este tipo de observaciones Martin Buber dice que el “yo” de la palabra “yo-tú” es una original forma

de ser hombre constituida por esa relación intersubjetiva.<sup>98</sup> La experiencia del *yo* si bien se refiere al *mí mismo* intransferible y trascendente que soy, no puede gradualmente *explicarse* sin el concurso de los “otros” que son mi origen y/o que son mi responsabilidad. La relación interpersonal, pues, no se reduce al intercambio de un “yo” con un “tú”, sino que se realiza desde el sustrato común de la experiencia del *humanum* en el que cada quien se descubre participando.

Este fenómeno parece comenzar a explicarse cuando descubro que el “otro” no es una mera cosa que se me ofrece como objeto y a la que yo le atribuyo hipotéticamente “humanidad” sino que el “otro” acontece justamente como un “alguien-otro”, como un “otro-como-yo”, cuando su presencia requiere y convoca a mi libertad. En la relación con las cosas, el *sí mismo* se comporta activamente, pero sin esperar de ellas más que el resultado de su acción. En la vinculación con el “otro” la situación es diferente, ya que son al menos dos libertades las que se encuentran formando un espacio *sui géneris* aún cuando ambas aparentemente no estén en ejercicio.

De esta manera, el ser y el actuar junto-con-otros no es sólo colaboración, sino condición de posibilidad de un modo de ser propiamente *humano*. La vinculación con el “otro” se establece no extrínsecamente, sino que aún en los encuentros más fortuitos y triviales existe una puesta en contacto desde mi intimidad subjetiva con la condición subjetiva del “otro” que también es interior a él. Evidentemente, cada tipo de relación impondrá una intensidad diversa a esta situación que describimos. Sin embargo, el hecho que exista una gradación en la “profundidad” y “estabilidad” con la que se construye una vinculación con el “otro” no significa que exista algún modo de vinculaciones intersubjetivas donde esta experiencia se anule.

Justamente lo aberrante de las acciones en las que la persona no es tratada de acuerdo a su condición de ente irreductible a las cosas consiste en que siempre el “otro” manifiesta con su presencia,

---

<sup>98</sup> Cf. M. Buber, *Yo y tú...*, *op. cit.*

con su modo de darse como objeto, su irreductible *subjetividad*. Aquí viene muy al caso traer a colación los estudios sobre el significado de la exterioridad desarrollados por Emmanuel Levinas. En ellos, más allá de aspectos particulares perfectamente discutibles, se constata la importancia que posee el cuerpo y, particularmente, el “rostro” como epifanía de la subjetividad propiamente personal e irreductible de la que goza el ser humano concreto.<sup>99</sup>

Es precisamente esta dimensión experiencial del *humanum*, que posee su origen en el *sí mismo* y que se amplía al ser y al actuar junto-con-otros, la que permite entender que existe, de hecho, una intersubjetividad particularmente profunda en la persona. La intersubjetividad no es un fenómeno meramente cognoscitivo — como parece indicar el Husserl de las *Meditaciones cartesianas*.<sup>100</sup> La intersubjetividad es un fenómeno de *participación* en una común humanidad.<sup>101</sup> La participación en la humanidad del “otro” no deriva de un conocimiento categorial, no es una consideración universal y abstracta lograda a través de una inducción, sino que es el hallazgo, como hemos dicho, de la experiencia de una subjetividad intransferible propia del “otro”. Karol Wojtyła, tiene razón al decir: “Otro ser humano es prójimo no sólo en base a un genérico sentimiento de humanidad, sino primariamente en base a su ser ‘otro yo’”.<sup>102</sup> El “otro” es “nuestro igual” en el sentido de que *participa* junto con cada uno de nosotros del *humanum* experimenta-

---

<sup>99</sup> Además de las obras ya citadas, véase: E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, trad. al cast. de G. González; P. Ricoeur, *De otro modo. Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de Emmanuel Levinas*; P. Peñalver, *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*.

<sup>100</sup> Cf. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. al cast. de M.A. Presas, “Quinta meditación: Descubrimiento de la esfera del ser trascendental como intersubjetividad monadológica”, pp. 119-196, §§42-62.

<sup>101</sup> “La persona, esto es ‘el hombre que actúa junto con otros’, se constituye en cierto modo a través de la participación en su propio *esse*. La participación es por ello propiedad específica de la persona”. K. Wojtyła, *Persona e atto...*, *op. cit.*, p. 633, n. 74.

<sup>102</sup> K. Wojtyła, “¿Participación o alienación?”, en *El hombre y...*, *op. cit.*, p. 117.



do de manera personal y no abstracta. A su vez, “nuestro igual” es “otro” en el sentido de que lo descubrimos en la experiencia como absolutamente *singular e irreductible* a nuestro propio ser. De esta manera, la *participación* a la que nos referimos es una auténtica propiedad constitutiva de la persona que muestra una estructura antropológica sutil<sup>103</sup> pero importantísima, ya que en ella gravita una parte esencial de la realización humana como tal.

---

<sup>103</sup> La estructura referida tiene una dimensión predicamental y otra más profunda. Desde la antigüedad, la “relación” se ha considerado como un ente particularmente débil debido a que propiamente consiste en ser radicalmente un “respecto a otro”, un “*esse-ad*” que no predica algo, sino un “hacia algo” (*ad aliquid*). Cf. T. de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Potentia*, q. 7, a. 9, ad 7. También, véase: Aristóteles, *Metafísica*, V, 15. La manera como la relación inhiere en el sujeto no es de fácil determinación. Tradicionalmente se le ha considerado un “accidente” respecto de la sustancia y, por lo tanto, un “*esse-in*”. Sin embargo, la relación parece referir a todo el ente desde su intimidad más profunda, colocándolo en una suerte de “transición hacia el otro”. Cf. T. de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Potentia*, *op. cit.*, q. 7, a. 9 ad 7. Por eso nosotros, al tratar de la *participación*, nos atrevemos a denominarla “propiedad” y “propiedad constitutiva”, ya que nos resultaría inexplicable el sólo considerarla un aspecto *consecutivo*. Sin embargo, esto no quiere decir que consideremos que la relación es “trascendental”. Consideramos la obra de A. Krempel un auténtico esclarecimiento a este respecto (*La doctrine de la relation chez saint Thomas*). La relación en sí misma es predicamental, pero se encuentra sostenida en una ordenación ontológica innegable de estratos más profundos en el caso del *suppositum humano* (sobre la noción de “ordenación ontológica” y la crítica a la noción de “relación trascendental”, véase C. Fabro, *Curso de Metafísica*, t. II, pp. 210-222). De esta manera, el fenómeno de la *participación* aquí descrito no incluye sólo la relacionalidad, sino también la ordenación que desde la intimidad del *esse personae* parece colocar al ser humano en apertura originaria al “otro”. El texto de C. Fabro arriba citado responde *ante litteram* la crítica que J. Ferrer Arellano (*Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y relación*, pp. 102-111.) dirige injustamente a C. Fabro, C. Cardona, L. Clavell, T. Melendo y T. Alvira. J. Ferrer realiza severas acusaciones principalmente a C. Fabro, incluida la de haberse adherido, “sin más discernimiento”, a la posición de A. Krempel, cosa del todo falsa. El texto de C. Fabro fue escrito antes que el libro de A. Krempel y fue suministrado como fascículos a sus alumnos durante los cursos que impartió en 1947-1948 y en 1948-1949. Originalmente, los fascículos fueron intitulados *Metaphysicae prima elementa*, Prop.

Esta consideración nos deja una importante lección: el concepto de “hombre” no es suficiente para explicar la intersubjetividad y su modo de existencia en la persona humana real. La intersubjetividad es un fenómeno específicamente *personal* al interior de la experiencia del *humanum*. El sujeto de atribución propio de la vinculación intersubjetiva es la persona en la que la experiencia del *humanum* emerge y reclama ser esclarecida en su significado. El significado del *humanum* no se esclarece ni en la pura vivencia comunitaria ni en la experiencia solipsista del “yo”. El *humanum* se constituye como tal gracias a que existe un *suppositum* que es *sujeto y comunidad* simultáneamente.

La participación en una común humanidad, entendida como la experiencia de *ser* y de *actuar junto con otros* es un fenómeno práctico que posee una dimensión normativa. ¿A qué nos referimos? El “otro” acontece en mi experiencia como parte del *humanum*, es decir, como momento en el que se revela la importancia específica del ser personal. Participar en la humanidad de otro hombre significa permanecer en una vinculación práctica en la que se vive intensamente la realidad del “yo” como autor de la acción y, por lo tanto, en la que se vive la responsabilidad personal del hombre ante la realidad del “otro” que también se manifiesta como libre. Esto implica entender que mi libertad no puede permanecer indiferente ante la presencia del “otro”. Aquí no hablamos de ningún problema especulativo, no nos referimos a que ciertas teorías puedan considerar “valioso” al “otro” por razones más o menos importantes. Nuestra mirada en este momento tiene que individuar que el ser y el actuar junto-con-otros en el terreno de la experiencia impone por sí mismo contenidos que exceden la consideración teórica y especulativa y que son propiamente *prácticos*. Dicho de una manera más breve y contundente: la presencia del “otro” no es

---

Fide, t. I y t. II. Para una más analítica revisión crítica de la debatida “relación trascendental” en la filosofía neoescolástica —incluyendo también señalamientos agudos a la obra de A. Krempel—, véase G. Ventimiglia, “La relazione trascendentale nella neoscolastica”, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, pp. 416-465.

primariamente un desafío a la razón teórica, sino a la racionalidad práctica, racionalidad que siempre culmina en la elección de una acción o en la acción misma. Todos los severos reclamos de los autores personalistas respecto de la necesidad de compromiso práctico y concreto que exprese nuestra solidaridad radical con el “otro” pueden ser interpretados como un amplio comentario a lo que aquí decimos de manera más bien breve.<sup>104</sup>

Por ello, el reconocimiento racional del “otro” en la experiencia del *humanum* es propio de la *razón práctica*. Por “razón práctica” entendemos la razón que trasciende su momento especulativo y se constituye como *factum*, como hecho constitutivo de la dinámica que culmina propiamente en la autodeterminación humana. La “razón práctica” es la razón sumergida en la acción autoteleológica. Esto no significa ni que la “razón práctica” se identifique con la voluntad, ni que la voluntad sea una capacidad meramente pasiva que sigue a la razón.<sup>105</sup> La originalidad absoluta de la voluntad es una experiencia patente que no se presenta como contradictoria respecto de la función dirigente que la razón práctica posee. La voluntad realmente se autodetermina respecto a lo que la razón descubre como *motivo*,<sup>106</sup> es decir, como razón para nuestro obrar libre. La “razón práctica” es la razón que descubre como objeto de sí aquello que se manifiesta originaria e irreductiblemente con algún tipo de importancia motivante, convocante a la realización de una acción, sin determinarla jamás de manera absoluta. Esto quiere decir que la razón práctica es el modo humano como el propio “yo” afronta la aspiración al perfeccionamiento dinámico de sí mismo a través de la apertura trascendental a la realidad de la acción y sus

---

<sup>104</sup> Cf. E. Mounier, *El personalismo. Antología esencial*; A.A. V.V., *La revolución personalista y comunitaria en Mounier*; C. Díaz, *El libro del militante personalista y comunitario*; C. Díaz, *¿Qué es el personalismo comunitario?*; C. Díaz, *Treinta nombres propios*; J. M. Burgos, *El personalismo*, y A. Rigobello, *Il personalismo*.

<sup>105</sup> Como es el caso de I. Kant en su *Crítica de la razón práctica*.

<sup>106</sup> Cf. D. von Hildebrand, *Ética*, trad. al cast. de J. J. García, pp. 209 y ss.

desafíos. La experiencia *el hombre actúa junto-con-otros* es experiencia que reconoce la razón práctica y que exige una toma de postura activa por parte de nuestra voluntad. Esta toma de postura no sólo responde al *motivo* encontrado, sino a la aspiración al perfeccionamiento de sí mismo. Es esta experiencia *transitiva e intransitiva* que caracteriza al acto voluntario motivado por los elementos descubiertos por la razón práctica lo que indica irrefutablemente que la subjetividad personal no constituye una estructura cerrada sino abierta. De hecho, descubrir esta apertura en la imbricación que posee con la mencionada *participación* en la humanidad del “otro” revela precisamente que una dimensión fundamental de la estructura a través de la cual el hombre se realiza es precisamente el “otro”: “El hombre se realiza a sí mismo ‘a través del otro’, alcanza la propia perfección ‘viviendo para el otro’, y en ello, sobre todo, llega a expresarse *no sólo el trascenderse de sí hacia el otro, sino también el hacerse más grande que sí mismo*”.<sup>107</sup>

En efecto, ni el autoconocimiento, ni la autodeterminación encierran al *sí mismo* en *sí mismo*. Muy por el contrario, ambas dimensiones del sujeto personal muestran que la afirmación de sí sólo se logra cuando existe la apertura y la disponibilidad más completa para afirmar la trascendencia del “otro” como “otro”. La experiencia del *humanum* entonces no sólo se realiza en la contemplación sino principalmente al actuar en función de la importancia que posee la *participación* en una común humanidad como deber práctico propiamente hablando. Aún con el riesgo de ser redundantes, consideramos necesario subrayar que la participación no se actualiza plenamente sino hasta que respondemos a la absoluta obligatoriedad práctica que surge del experimentar al “otro” como un “otro-como-yo”, es decir, como una persona. Este tipo de “obligatoriedad” si bien puede comportar un momento emocional no se reconduce enteramente a él. La experiencia del *deber* ante la presencia del “otro” depende fundamentalmente de la voluntad, es decir, de que

---

<sup>107</sup> K. Wojtyła, “Trascendencia de la persona en el obrar y autoteleología del hombre”, en *El hombre y...*, *op. cit.*, p. 149.

el “yo” acepte al “otro” también como un “yo”. De este modo es cómo elegimos por nosotros mismos al “otro” *en sí mismo*, por su “sí mismo”.

Así, la actualización plena de la participación que funda la intersubjetividad acontece al momento en que gracias a la apertura trascendental de mi razón y de mi voluntad la presencia del “otro” me obliga —sin determinarme— a actuar responsablemente de acuerdo a las exigencias que posee como realidad con un valor inigualable. El conjunto completo de la experiencia *el hombre es y actúa junto-con-otros* comprende, pues, tanto al valor que posee el otro como contenido objetivo, como el momento normativo en el que el valor referido es propuesto por la razón práctica a la voluntad como una tarea a realizar y una responsabilidad a asumir.

Cuanto más profunda e intensa es la participación entre las personas, cuanto más asume el carácter de confianza y de pertenencia recíproca, tanto más crece la necesidad de afirmar al “otro por el otro mismo”, gestándose así un esquema de responsabilidad recíproca.<sup>108</sup> En la medida en que las personas perseveran en la recíproca afirmación del valor que las constituye, emerge lo que propiamente puede ser denominado “comunidad”, *communio personarum*.

Esto parece verificarse como a contraluz a través de los sentimientos y actitudes de resentimiento, odio, antipatía o celos tan comunes en la vida humana.<sup>109</sup> La intensidad de estos estados anímicos y el sufrimiento unido a ellos indican que el ser humano no puede ser indiferente respecto del “otro” que es experimentado en su valor y obligación a través de la participación. La pura dimensión corpórea aislada de la experiencia del *humanum* o una explicación meramente naturalística del “otro” no dan razón de estos fenóme-

---

<sup>108</sup> Para un estudio analítico de la recíproca afirmación del “otro” como responsabilidad, véase K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, trad. al inglés de H. T. Willets.

<sup>109</sup> Cf. K. Wojtyła, “¿Participación o alienación?”, en *El hombre y...*, *op. cit.*, p. 124.

nos afectivos complejos: “tal vez también *estos sentimientos o actitudes negativas hacen* aún más aguda la realidad absolutamente elemental de la participación en la humanidad del otro y muestran cómo yo mismo estoy ligado a tal humanidad, *ligado desde el interior*”.<sup>110</sup>

## 2.8. LA EXPERIENCIA DEL “NOSOTROS”

La experiencia del ser y el actuar junto-con-otros tiene su momento fundante en la vinculación intersubjetiva. Sin embargo, parece ser necesario distinguir — sin fracturar — esta relación que gravita bajo el esquema “yo-tú” de la dimensión comunitaria, del “nosotros”, que también es posible constatar como parte de la más amplia experiencia del *humanum*:

El “yo” y el “tú” remiten sólo indirectamente a la multiplicidad de las personas vinculadas por la relación (uno + uno), y remiten directamente a las personas mismas; en cambio, el “nosotros” directamente manifiesta una multiplicidad, mientras indirectamente remite a las personas que pertenecen a esta multiplicidad. El “nosotros” indica, sobre todo, una colectividad; esta colectividad se compone de hombres, es decir, de personas. Esta colectividad, que podemos llamar sociedad, grupo social, etcétera, no posee en sí un ser sustancial, sin embargo [...] lo que deriva de la accidentalidad, de las relaciones entre los hombres-personas, se presenta como en un primer plano, suministrando la base de un juicio, en primer lugar, sobre todos, y, en segundo lugar, sobre cada uno en esta colectividad. Esto es cuanto está contenido en el pronombre “nosotros”.<sup>111</sup>

El “nosotros” muestra la particular “subjetividad” de la comunidad. Pareciera que la “subjetividad” sólo es predicable de los sujetos humanos, del *suppositum humano* concreto. Sin embargo, pre-

<sup>110</sup> *Idem*.

<sup>111</sup> K. Wojtyła, “La persona: sujeto y comunidad”, en *El hombre y...*, *op. cit.*, p. 90.

cisamente la participación de la común humanidad permite afirmar que la subjetividad personal se encuentra proyectada también en el “nosotros” haciéndolo un “sujeto” colectivo particular. El “nosotros” son las personas que se identifican en relación “yo-tú” y que reconocen su vinculación y su diferencia constitutiva simultáneamente. El “nosotros” no es sólo el ser y actuar junto-con-otros de un conjunto de personas, es el ser y el actuar junto-con-otros de manera “común” en función de un valor descubierto al interior de la experiencia. El valor “común” por el que el “nosotros” se hace posible constituye la manera más originaria de “bien común”.

El ser y actuar junto-con-otros que hemos llamado “participación” no sólo, entonces, perfecciona a los sujetos involucrados de manera individual a través de acciones afirmativas, sino que también logra que el “nosotros” se constituya y se fortalezca como “sujeto” *sui géneris*. La experiencia del “nosotros” es la experiencia de una “subjetividad” colectiva que también es parte de mi responsabilidad. La experiencia del “nosotros” es en cierta medida experiencia de “bien común”, es decir, del valor que poseemos al reconocernos parte de un todo construido por personas y no por cosas. Si el “bien común” no significa primariamente esto, no significa nada.

El “bien común” como experiencia también posee un significado normativo. Esto quiere decir que el “nosotros” no sólo indica un hecho social, sino un *deber* específico. Existen bienes que el “nosotros” requiere y que es preciso obtener como obligación si no deseamos mutilar un momento del *humanum* sumamente esencial.<sup>112</sup>

Cuando el *humanum* ha sido concebido sólo en su momento individual o en su momento intersubjetivo, pero eludiendo la también esencial dimensión del “nosotros”, la vida humana se atomiza y se privatiza, volviéndose máximamente vulnerable a las fuerzas de las estructuras impersonales del Estado o del mercado.

---

<sup>112</sup> Esta consideración es fundamental para entender por qué los “derechos humanos de tercera generación” deben ser afirmados precisamente como “derechos”.

Tarde o temprano, el no reconocer al “nosotros” como parte de la experiencia del *humanum* colapsa las demás dimensiones del mismo. A su vez, el deterioro de la vida humana en su momento individual e intersubjetivo frustra la emergencia del “nosotros” como experiencia de “bien común”. Estamos convencidos que la despolitización de muchas sociedades en la actualidad parece responder no sólo a la deficiente dinámica de los factores de poder que generan desencanto social, sino al deterioro real de lo humano, que hace que la responsabilidad por lo colectivo no se perciba como responsabilidad propia.<sup>113</sup>

El “nosotros” primario se constituye en el matrimonio y la familia, es decir, en la articulación de las solidaridades elementales que despliegan la vida humana y generan de manera más o menos estable una “subjetividad social” básica. A partir de este “nosotros” emergen otros sujetos sociales aglutinados por algún valor que confiere identidad y funcionalidad social. Algunos de los sujetos más relevantes son los organismos civiles (en el sentido más amplio del término); las comunidades unidas por su pertenencia étnica, lingüística, cultural y/o religiosa; la nación y el Estado. Evidentemente, existen muchos sujetos sociales más: partidos políticos, iglesias, empresas, sindicatos, municipios, etcétera. En todos ellos podemos apreciar que la experiencia del “nosotros” emerge bajo modalidades diversas que realizan el “bien común”.

El considerar al “bien común” como un momento esencial de la experiencia del “nosotros” nos permite entender que éste no es sólo el objetivo de la acción común ejecutada por un cierto grupo humano. Dicho de otro modo, la concepción puramente teleológica del “bien común”, como bien al que ha de tender la comunidad, es insuficiente para comprender un elemento más primario y fundante del mismo: el “bien común” es aquello que condiciona e inicia a las personas que son y actúan junto-con-otras como comunidad subjetiva de actuación.<sup>114</sup> No se puede definir adecuadamente el “bien

---

<sup>113</sup> Un análisis de este fenómeno, desde un ángulo sociopolítico, puede encontrarse en N. Tenzler, *La sociedad despolitizada*, trad. al cast. de I. Agoff.

<sup>114</sup> Cf. K. Wojtyła, *Persona e Atto...*, op. cit., pp. 657-661.



común” sin tomar en cuenta su momento subjetivo, es decir, el sentido axiológico que posibilita la existencia común.<sup>115</sup>

Esto quiere decir que el bien que constituye el ser un “nosotros” es un hecho participado, atravesado por la subjetividad humana y, por lo tanto, transido por el eminente valor de la persona. La experiencia del “nosotros” es, entonces, una experiencia particularmente manifestativa de la imposibilidad de comprender lo humano como una realidad neutra o ajena a una consideración axiológica esencial. Las múltiples generaciones que se transmiten patrimonio y que conforman subjetividad social hasta alcanzar el nivel de nación y eventualmente de Estado hacen que la experiencia del *humanum* se enriquezca enormemente adquiriendo un alcance social y cultural increíblemente amplio.

---

<sup>115</sup> Nuestro enfoque en este punto parece converger parcialmente con el de Alain Touraine en varios aspectos. Sin embargo, sin minusvalorar su relevante aporte a la teoría social contemporánea, tenemos la impresión que sus intuiciones sobre la necesidad de recuperar la subjetividad personal y social requieren de una antropología que reivindique la experiencia del *humanum* como principio. Sin un fundamento antropológico que justifique realmente la articulación de la persona como subjetividad y comunidad la búsqueda de una cultura de la democracia diversa, más humana y respetuosa de la dignidad de los “otros”, en especial de quienes constituyen sujetos sociales marginados, tendrá el continuo riesgo de servir de ocasión para reducir a la democracia nuevamente a un recurso puramente procedimental. Cf. A. Touraine, *¿Qué es la democracia?*, trad. al cast. de H. Pons; A. Touraine, *Crítica a la modernidad*, trad. al cast. de A. L. Bixio y A. Touraine, *¿Podremos vivir juntos? El destino del hombre en la aldea global*, trad. al cast. de H. Pons.



### 3. CARACTERÍSTICAS PECULIARES DEL *SUPPOSITUM* HUMANO

Intentando resumir varios de los elementos hasta aquí expuestos podríamos decir que existe un estrecho vínculo entre el “yo” y la persona, ya que el “yo” no es otra cosa que el *suppositum humano* (*persona*) que nos es dado en la experiencia a través de la conciencia de la autopertenencia del *sí mismo* a *sí mismo*. El “yo” y el *suppositum humano* son dos polos de una misma experiencia, que es la experiencia del *humanum* revelada de manera ejemplar a través de la acción. Esta experiencia posee, además, una dimensión que vincula a los sujetos entre sí y que hemos denominado *participación*. El fenómeno de la *participación* —tanto a nivel del encuentro entre el “yo” y el “tú” como en la experiencia del “nosotros”— permite descubrir que el modo como el ser humano es *suppositum* integra simultáneamente una singularidad radical y una muy amplia y necesaria apertura hacia los “otros”.

¿Por qué privilegiamos esta manera de abordar el tema de la persona? ¿Por qué no realizamos mejor y más rápidamente un recordatorio de algunas teorías sobre la persona y sobre sus elementos metafísicos constitutivos?

La frecuente tendencia a disolver o a extraviar lo irreductible de la persona en la historia del pensamiento no nos son ajenas al momento de preferir un enfoque *fenomenológico*. En la edad media, cuando la controversia sobre el *divinum* era capital, los esfuerzos de los padres griegos —particularmente los Capadocios— llegaron a identificar a la persona como un modo de ser *sui géneris* no reconducible totalmente a la *ousía* y a la *sustancia individual*. Este esfuerzo, posteriormente, no fue del todo continuado. Hoy día el escenario es otro: la modernidad ilustrada ha exhibido sus contradicciones especulativas y prácticas de manera sumamente patente

— tanto en sus expresiones de “derecha” como de “izquierda” —, y la controversia fundamental parece centrarse en el *humanum*. El *humanum*, sin embargo, reclama una expresión que logre reivindicar su especificidad y su valor único. Es aquí donde un nuevo lenguaje y una nueva actitud sobre lo irreductible del ser personal parecen pedir carta de ciudadanía. Es aquí donde el tema del fundamento los derechos humanos en la dignidad personal aparece como un asunto esencial para la comprensión de nuestro tiempo y para la supervivencia de la humanidad. La controversia sobre el *humanum* necesita esclarecer nuevamente en qué consiste ser persona.

La fenomenología realista nos brinda la oportunidad de realizar un esfuerzo en este sentido desde el momento en que por su marcado énfasis experiencial y por su aprecio por lo “irreductible” se torna un método particularmente abierto y dispuesto al reconocimiento de “lo irreductible en el hombre”. Dicho un poco más ampliamente: desde un punto de vista fenomenológico, es útil mirar al *suppositum* que somos a través de la experiencia de la persona en acción inserta en la experiencia global del *humanum*, debido a que propiedades como la autoconciencia, la autoposesión y la trascendencia de la persona al ser y al actuar junto-con-otros no se expresan sólo mencionando la noción de “sustancia” o de *suppositum* directamente. La noción de *suppositum* que encontramos por vía fenomenológica no es exactamente la misma que encontraríamos simplemente siguiendo una exposición típica de la persona que la coloca como un caso particular de la categoría “sustancia”. La autoconciencia, la autoposesión y la participación en una común humanidad nos muestran que existe un tipo de ente *substante* irreductible a otros *supposita*, un *suppositum* propiamente *humano*, con características peculiares que a continuación apuntamos.

### 3.1. INTERIORIDAD

En primer lugar, la autoposesión, la autoconciencia y la participación como características de la experiencia *el hombre actúa* mues-

tran que el *suppositum humano* posee *interioridad*, es decir, el ser humano se percibe al conocer y al actuar como poseedor de un *dentro* desde el cual *es*.

De hecho, la experiencia del propio ser no se da primariamente de manera exterior y objetiva — aun cuando concorra desde su inicio más radical con la experiencia de lo otro y/o en la experiencia del actuar —, sino que precisamente florece *ex parte subjecti*, desde la intimidad ontológica que es el cobijo elemental en el que nuestra interioridad nace y se desarrolla. La experiencia del *humanum* es de suyo la experiencia interior de una totalidad compleja en la que al sabernos cuerpo, lo sabemos de una manera irreductible al puro cuerpo. El sabernos cuerpo es un saber de sí que consiste en sabernos cuerpo-vivo-que-sabe-de-sí. Esto pareciera tener un cierto correlato lingüístico en el idioma alemán en el que es posible distinguir entre “Körper”, que es el cuerpo sometido única y exclusivamente a las leyes de la materia, y “Leib”, que se refiere al cuerpo vivo, opuesto al cadáver y al cuerpo puramente material.

En este *dentro* que somos es donde acontece la emergencia del “yo”.<sup>116</sup> Aun al hablar propiamente de “mi cuerpo” del que “yo estoy consciente” que “me pertenece” es pertinente siempre hablar de un centro *desde* el cual esto se experimenta y se dice. Este centro es *interior* y no puede explicarse cabalmente sin reconocer su dimensión incorpórea.

En efecto, la naturaleza de este “dentro” incluye lo corpóreo aunque no lo agota. Definitivamente, la existencia de fenómenos como el pensamiento, la libertad, el amor, la alegría y muchos otros no están contenidos en el espacio como lo están la extensión de un cuerpo, su peso, su color, etcétera. El pensamiento, por ejemplo, no puede ser medido como los cuerpos. No posee en sí mismo can-

---

<sup>116</sup> El yo “le confiere a nuestra vida interior su unidad (todos los fenómenos se unifican en el yo), su identidad (a través de la multiplicidad y del cambio me reconozco siempre el mismo), y su permanente dinamicidad, pues el yo no es algo estático, sino siempre dinámico, aunque esencialmente el mismo”. Cf. A. Caturelli, *La filosofía*, p. 108.

tividad dimensiva aun cuando el experimentarlo pueda estar acompañado de algunos fenómenos corpóreos eventualmente cuantificables. Más aún, mientras que los cuerpos al moverse cambian en el lugar y en el tiempo, el elemento incorpóreo de la interioridad puede cambiar en el tiempo —hay un antes y un después al “recordar”, por ejemplo—, pero su movimiento no implica cambio de posición en el espacio. De esta manera podemos constatar que existe una dimensión de la interioridad que posee características que no cumplen las leyes propias de los cuerpos. La breve mención que hacemos no agota, ni por mucho, todo lo que habría que decir respecto de la dimensión incorpórea de la interioridad. Sin embargo, sí indica lo que definitivamente es captado por la experiencia: la interioridad parcialmente está constituida por un elemento irreductible a la pura materia.<sup>117</sup>

Evidentemente existe la *interioridad* del cuerpo. Así es como se habla de “órganos internos” o de “lesiones internas” que se distinguen de lo que acontece corporalmente de manera exterior. Sin embargo, la *interioridad* a la que principalmente nos referimos es de otra índole. Pongamos dos ejemplos: el tejido de un ser humano puede estar dañado, se puede saber algo de este daño a través de una comprensión cuantitativa del área lastimada; también se pueden estudiar a través de instrumentos diversos las variaciones químicas y eléctricas que se suscitan tanto en la parte afectada como en las zonas del cerebro que registran el problema. Sin embargo, la experiencia del dolor generada por el tejido dañado no posee extensión, sino sólo propiedades de intensidad y de tipo específico. Un tejido lastimado, aun un “tejido interno” es un daño corporal, y en este sentido es una realidad “externa”. El dolor como experiencia tiene una causa corporal, no obstante no se reduce a la pura disfunción corpórea. Su naturaleza es diversa. Acontece como fenómeno en una dimensión de lo “interno” que posee una especie diversa.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> Cf. L. Hölscher, *The Reality of the Mind*.

<sup>118</sup> Cf. R. Guardini, *Mundo y persona*, p. 43.

El primer ejemplo anotado indica la existencia de esta dimensión “interior” esencialmente irreductible a cualquier “dentro” físico. Sin embargo, el dolor es, a fin de cuentas, un estado que se sufre con un limitado control voluntario. En este sentido, el dolor “se padece”, su dimensión *pasiva* le es esencial. La “interioridad” no-física aparece con una mayor profundidad y de una manera todavía más nítida en la autodeterminación propiamente dicha. Esto quiere decir que dentro de las cosas que hacemos es posible distinguir niveles: no es lo mismo hacer un bien a otra persona de manera más o menos instintiva con una deliberación rudimentaria o nula —a través de un gesto repentino de protección, por ejemplo—, que hacerlo de manera voluntaria, realmente auto-determinada, queriéndolo plenamente. Esta última acción es más profunda, denota mejor la *interioridad* que deseamos destacar, ya que a la autodeterminación corresponde el constituirse del hombre en cuanto hombre en el orden moral. Dicho de otro modo: la experiencia de la acción, de la persona en acción, revela al hombre como aquel que se posee y que es poseído simultáneamente por sí mismo con mediación y dominio de la conciencia y de la voluntad en un espacio interior de máximo grado. El descubrirme interiormente dueño de mí y de mis actos me permite afirmar que el “yo” que soy y que en parte es cuerpo no se limita a él debido a que puedo gobernar mis actos sin total sumisión a los condicionamientos neurofisiológicos complejos que acontecen en mí. Este dominio o gobierno que va “más allá” del determinismo en el que se encuentran sumergidos los cuerpos muestra experiencialmente que mi interioridad no se explica sólo como una interioridad física, es decir, como el interior de una máquina o de una piedra.

### 3.2. INCOMUNICABILIDAD INCOMPARABLE

En segundo lugar, el *suppositum humano* percibe en su propia experiencia una *incomunicabilidad incomparable*, es decir, el ser humano se percibe “descansando en sí mismo” con un tipo pecu-

liar de independencia óptica. La autodeterminación, como ya hemos dicho, colabora de manera privilegiada a mostrar la autopertenencia originaria del ser que soy. La autopertenencia no se limita a afirmar que el modo de “descansar en sí mismo” de la persona es mera sustancialidad (ser en sí). Cada ser humano se percibe siendo con un grado de *inseidad* especial que constituye a la propia persona en un *suum* originario, fundamental, imposible de comunicar. Aunque parezca ingenuo, es necesario decir que lo más *suyo* de la persona no son sus posesiones extrínsecas, sino su propio ser auto-poseído que nadie más puede tener y que lo distingue de todo otro ente de manera radical. La persona *tiene ser* como cualquier ente (*id quod habet esse*) pero lo tiene en posesión *suya* propiamente hablando:

Tengo una realidad que es mía, cosa que no acontece a una piedra. El hombre tiene como forma de realidad esto que he llamado suidad, el ser *suyo*. Esto no sucede a las demás realidades. Todas las demás realidades tienen de suyo las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente suya. En cambio, el hombre es formalmente suyo, es suidad.<sup>119</sup>

Descubrir este tipo de independencia e incompatibilidad propia del *suppositum humano* nos permite afirmar que la persona es *sui iuris et alteri incommunicabilis*, la persona es un ente que posee su ser en propiedad y que no lo puede compartir con alguien más.

La experiencia de la persona en acción nos muestra que la incommunicabilidad descubierta es irreductible a la *incomunicabilidad* de otros sujetos no-personales. En efecto, mientras que todo ente concreto es único e irrepetible, pero sustituible por otro de su misma naturaleza, el *suppositum humano* se descubre tanto en la experiencia de sí como en la experiencia de “otros-como-yo”, como un ente *insustituible, intransferible*. Ningún otro ser, ni siquiera con características iguales, puede reemplazarlo como persona. Esto es particularmente evidente en la acción, donde la responsabilidad

---

<sup>119</sup> X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 48.



aparece como fenómeno precisamente ligado a la *insustituibilidad* constitutiva de la persona:<sup>120</sup> nadie puede querer en lugar mío.<sup>121</sup>

¿Cuál es el fundamento de este fenómeno? ¿Por qué la persona se presenta como un ente irreductible no sólo a los seres no-personales sino aun al ser de las demás personas? Al parecer la explicación se encuentra tanto en el orden del ser como en el orden de la esencia que nos constituye:<sup>122</sup> en primer lugar, mi ser (*esse personae ut actu*) y su efecto formal primario, mi existencia (*existentia, esse actu*) son intransferibles. Ser *sui iuris et alteri incommunicabilis* muestra que la persona se encuentra incapacitada de compartir el acto que la hace *estar siendo* y el resultado de este acto: la existencia fáctica del *suppositum humano*. A esta primera dimensión de la incommunicabilidad la podemos calificar de *existencial*. Gracias a la incommunicabilidad existencial todo ser humano se posee a sí mismo, tiene unidad óptica y se distingue de todo otro ente. La incommunicabilidad existencial no es otra cosa que el modo como el acto de ser propio de la persona (*esse personae, actus essendi personae*) clausura y termina en el orden ontológico al *suppositum humano* haciéndolo un cierto ente singular. La persona, desde este punto de vista, parece que puede ser definida como un *suppositum de incommunicabilidad incomparable*,<sup>123</sup> *diremption* aun respecto de los “otros-

<sup>120</sup> Cf. R. Ingarden, *Sobre la responsabilidad. Sus fundamentos ónticos*, trad. al cast. de J. M. Palacios.

<sup>121</sup> Cf. K. Wojtyła, *Love and Responsibility, op. cit.*, pp. 23-24.

<sup>122</sup> Es mérito indiscutible de John Crosby señalar la doble dimensión de la incommunicabilidad ontológica: Cf. J. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, pp. 59-65. El tomismo ha insistido principalmente en la dimensión existencial de la incommunicabilidad: Cf. T. de Aquino, *Summa Theologiae, op. cit.*, I, q. 30, a. 4, ad 2; T. de Aquino, *In III Sententiarum*, d.5, q.2, a.1 ad 2; Cf. E. Forment, *Ser y persona*, pp. 23-24; E. Forment, *Persona y modo sustancial*, pp. 31-34; E. Forment, *Lecciones de..., op. cit.*, Lección X.

<sup>123</sup> En un contexto teológico-medieval Ricardo de San Víctor realizó una aguda crítica a la definición de persona aportada por Boecio (sustancia individual de naturaleza racional) y propuso que sería mejor definirla como *existencia individual incommunicable*. Desde nuestro punto de vista, este tipo de caracterización de la persona es válido si se le considera como exploración de una de sus dimensiones constitutivas. Cf. R. di S. Vittore, *La Trinita*, IV, 21-25.

como-yo”. En nuestra opinión, la filosofía griega, incluso con sus importantes contribuciones sobre el ser humano y su estructura, no logró ver esta dimensión con claridad y por ello consideró a algunos seres humanos como entes instrumentalizables y, eventualmente, sacrificables por parte de otros.

Una segunda dimensión de la *incomunicabilidad ontológica* puede ser denominada *esencial*: la persona no puede compartir tampoco su *esencia* particular. Nos atrevemos a anotar este aspecto debido a la frecuente sobresimplificación de la esencia a su consideración universal. Si bien es cierto que la inteligencia puede eventualmente descubrir un universal a través de una intuición o inducción esencial,<sup>124</sup> es preciso reconocer que cada individuo posee su *propia* esencia sin la cual no habría contenido en el *quién* al que nos referimos.<sup>125</sup> La humanidad de Pedro o de María, o, mejor aún, el ser-humano-varón de Pedro o el ser-humano-mujer de María, son una dimensión constitutiva del tipo de incomunicabilidad incomparable que hemos descubierto en la persona. Esto no quiere decir que cada individuo sea su propia especie. Lo que deseamos afirmar es que el contenido esencial que constituye la *humanidad concreta* de cada persona no sólo está participado sino completamente poseído en cada *suppositum humano*, por lo que podemos decir que la *esencia particular* de cada persona es también radicalmente *incomunicable*.

<sup>124</sup> Para las razones de un acercamiento de la inducción a la intuición — ambas entendidas como intelección de esencias — véase, R. Guerra, *Volver a la persona...*, *op. cit.*, pp. 232-238.

<sup>125</sup> Cf. J. Seifert, “Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of ‘Phenomenological Realism’ and a Critical Investigation of ‘Existentialist Thomism’”, en *Aletheia. An International Journal of Philosophy*, vol. I, 1, pp. 17-157, y vol. I, 2, pp. 371-459; J. Seifert, *Sein und Wesen*, *op. cit.*; F. Ugarte, *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de Aquino*. Las apreciaciones críticas de F. Ugarte sobre la metafísica de J. Seifert merecerían — en nuestra opinión — ser matizadas a partir de un análisis de la obra completa de este filósofo austriaco. El valioso libro de F. Ugarte, por otra parte, parece ser un esfuerzo casi único por revitalizar la metafísica de la esencia dentro del tomismo contemporáneo.

Estas consideraciones son relevantes, ya que la irrepetibilidad puramente corpórea, como la propia de la identidad genética de cada ser humano, no es absoluta. No existe contradicción metafísica al pensar que eventualmente puedan existir dos seres humanos con igual código genético. Lo que sí sería un absurdo es pensar en que existan copias de la *misma* persona. La persona humana no existe como persona al modo de un espécimen reemplazable o como una mera instancia de un universal, sino que posee su ser y su esencia personal de una manera absolutamente singular e incommunicable.<sup>126</sup>

### 3.3. ABSOLUTEZ

El que la persona posea *incomunicabilidad ontológica incomparable* nos permite, a su vez, entender en qué sentido la persona se percibe como un ente *absoluto, independiente, incondicionado*. La palabra “absoluto” pareciera poder atribuirse solamente a realidades que en su ser no dependen más que de sí mismas. Lo “absoluto” es lo separado o desligado de cualquier otra cosa (*ab alio solutum*). De esta manera, parece ser posible afirmar que los primeros principios lógico-metafísicos son “absolutos” o que Dios también lo es (*Esse a se et per se*).

Sin embargo, las personas humanas sin dejar su condición de entes contingentes poseen un tipo de contingencia que las distingue de los entes no-personales: aún cuando existan muchas personas, cada persona existe como si ella fuera la única.<sup>127</sup> Veamos esto con más cuidado: cuando considero a un individuo —digamos a una mosca—, este individuo se muestra como una realidad menor

---

<sup>126</sup> Al parecer, una parte importante de la filosofía de Emmanuel Levinas está construida sobre esta evidencia originaria. Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito...*, *op. cit.*; E. Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. al cast. de A. Pintor; cf. J. Lewelyn, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, trad. al cast. de G. Solana.

<sup>127</sup> Cf. J. Crosby, *The Selfhood...*, *op. cit.*, pp. 49-53.

que la totalidad de los miembros de la especie. Aquí es donde aparecen las relaciones cuantitativas fundamentales referentes a *lo más grande* o a *lo más pequeño* y que pueden ser relevantes en los entes que son “parte” de un “todo” mayor. Ahora bien, las personas en cuanto personas no están *proprie* sujetas a este tipo de leyes cuantitativas. Evidentemente, el cuerpo puede ser “medido” y los individuos humanos pueden ser “sumados” o “restados”. Sin embargo, para realizar esto la consideración de la persona se realiza en función de una formalidad particular —la cantidad— y no en función de la persona como tal. La persona es irreductible a su dimensión cuantificable. Ningún agregado de personas vale más, es más, “cuenta más” que una sola.<sup>128</sup> La persona, en este sentido, no se encuentra ordenada ni siquiera a su especie,<sup>129</sup> mucho menos lo estará en cuanto persona, en cuanto la totalidad de su ser, en su relación al Estado o a alguna otra institución.<sup>130</sup> La persona es una

---

<sup>128</sup> Esto no quiere decir en modo alguno que sea ilegítimo hacer cálculos cuantitativos respecto del número de individuos humanos que existen, que consumen, que producen y otras operaciones similares. Lo que deseamos enfatizar es el riesgo que existe de oscurecer la especificidad personal al realizar una consideración aspectiva de la persona que olvide precisamente que la persona es más y vale más que el aspecto analizado.

<sup>129</sup> Carlos Cardona comenta este mismo asunto citando a Kierkegaard: “Esta peculiaridad del hombre en relación a cualquier otra naturaleza corpórea hace de la persona, de cualquier hombre, algo muy superior a un simple individuo de una naturaleza universal, donde la especie es superior al individuo, donde el individuo está al servicio de la especie. ‘Tienen razón los pájaros cuando atacan a picotazos, hasta la sangre, al pájaro que no es como los otros, porque aquí la especie es superior a los individuos singulares. Los pájaros son todos pájaros, ni más ni menos. En cambio, el destino de los hombres no es ser *como los otros*, sino tener cada uno su propia particularidad’”. C. Cardona, *Metafísica del bien y del mal*, p. 84.

<sup>130</sup> Esto no significa que la persona no *participe* en el Estado, por ejemplo. La persona es con respecto a la comunidad una *parte* de ella. Cf. T. de Aquino, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, II-II, q. 64, a. 2. Sin embargo, la persona no está totalmente ordenada a la sociedad política (cf. *ibid.*, I-II, q. 21, a. 4): “Un buen filósofo se entrega por completo a la filosofía, pero sin comprometer todas las funciones y todas las finalidades de su ser; se entrega totalmente a la filosofía comprometien-

totalidad de suyo, autárquica ontológicamente respecto de los demás entes, desligada — desde este punto de vista — de los “otros”, y capaz de trascenderse, de no atarse a muchos condicionamientos materiales e instintivos aún provenientes de sí misma.<sup>131</sup> Si bien la persona es un ente contingente, que puede ser o no ser, una vez que acontece, se encuentra revestida de una elevación ontológica que no tememos en llamar *ab-soluta*.

### 3.4. TRASCENDENCIA VERTICAL

Al hablar de la intuición ya veíamos que ésta es un auténtico acto cognoscitivo, entre otras razones, por tener alcance trascendente, es decir, por lograr conocer las cosas en sí, las cosas que son fuera del pensamiento (*sistere extra cogitationem*). De este modo podemos hablar de que la persona goza de una cierta trascendencia al conocer.

Sin embargo, este caso de “trascendencia” se encuentra enmarcado en un conjunto más amplio de fenómenos que también pueden ser calificados de ese modo, aunque con diversos matices: 1)

---

do la función especial y la finalidad especial de su inteligencia. Un buen corredor se compromete totalmente en la carrera, pero no según todas las funciones y todas las finalidades de su ser; se compromete completamente en la carrera, pero en razón del maquinismo neuromuscular que existe en él, y no en razón de su conocimiento de la Biblia, por ejemplo, o de la astronomía. La persona humana se compromete por completo como parte de la sociedad política, pero no en virtud de cuanto hay en ella y de todo cuanto le pertenece. En virtud de otras cosas que existen en ella, también está totalmente por encima de la sociedad política [...]. Formo parte del Estado en razón de ciertas relaciones con cosas de la vida común que afectan a todo mi ser, pero en razón de otras relaciones (que también afectan a todo mi ser), con cosas más importantes que la vida en común, hay en mí bienes y valores que no existen por el Estado ni para el Estado y que están fuera del Estado”. J. Maritain, *La persona y el bien común*, pp. 64-65.

<sup>131</sup> Un interesante texto sobre la individualidad absoluta de la persona se puede encontrar en: J. H. Newman, “The Individuality of the Soul”, en *Parochial and Plain Sermons*, t. IV, pp. 81-83.

La trascendencia de la persona puede sostenerse al afirmar la irreductibilidad de ella a cualquier cosa o a cualquier “semejante”. En este sentido decimos que la persona es “trascendente” respecto de todo ente; 2) La irreductibilidad de la persona a ser comprendida categorialmente también nos permite hablar de la persona como una realidad “trascendental”; 3) La capacidad de la persona de alcanzar no sólo cognoscitiva, sino también volitivamente de manera intencional la realidad en sí y sus propiedades trascendentales es un tipo de trascendencia que podemos calificar de “horizontal”; 4) La capacidad de la persona de “ir más allá de sí” a través de la transformación del mundo y el establecimiento de relaciones personales es la trascendencia cultural; 5) La capacidad de la persona de “ir más allá de sí” al descubrir el significado definitivo de la existencia es la trascendencia religiosa, y 6) La trascendencia de la persona en la acción que indica la superioridad del sujeto como “yo”, es decir, como sujeto que auténticamente es causa de su propia acción, es la que podemos denominar trascendencia “vertical”. Este último es un significado profundamente antropológico de la palabra “trascendencia” que se encuentra vinculado con todos los otros arriba mencionados y que deseamos destacar particularmente, ya que parece emerger como un dato esencial en la revelación de la experiencia del *humanum*.

En efecto, la acción humana acontece como parte de la experiencia del hombre. Sin embargo, la acción se distingue esencialmente de la actividad que realizan los entes no-personales y de la actividad no deliberada que acontece en mí mismo (*actus hominis*). La acción posee como característica la autodeterminación, es decir, la original espontaneidad en el obrar. La persona se encuentra más que indeterminada, abierta a la autodeterminación en el ejercicio de su acción. La autodeterminación surgirá principalmente en virtud de la voluntad que por diversas razones puede aceptar la invitación a decidirse por una u otra alternativa.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Motivos de la acción pueden ser: el estado de cosas que realizar desde el punto de vista de su importancia, la obligación, el valor, la universalidad del mo-

Siempre es preciso reconocer que la autodeterminación de la que goza la persona al actuar se especifica cuando la voluntad escoge un *motivo* para actuar. Así es como, además de la autodeterminación, la acción está constituida por un carácter propiamente intencional. Dicho de otro modo, existe en el querer humano una estructura que consiste en *volverse hacia algo*. Tal volverse sucede en el sujeto a causa de un *automovimiento motivado* que puede tener diversas explicaciones, entre las cuales destaca la importancia objetiva de una acción, es decir, su valor.

Sin embargo, con esto dicho, podría interpretarse que simplemente estamos señalando cómo todo querer es querer-algo. Sin embargo, el mencionar el fenómeno consistente en la estructura intencional del querer humano nos permite descubrir con propiedad la trascendencia “vertical”: si examinamos la experiencia de la acción con atención podemos identificar que lo esencial para la voluntad no es la intencionalidad de los actos del querer, sino *la estructura personal de la autodeterminación* que se ejercita al optar por algo.<sup>133</sup> La voluntad se dirige siempre hacia un objeto, pero el objeto no es la causa adecuada del querer. La palabra “autodeterminación” evidentemente significa el hecho de que el “yo” se determina *por algo*, pero esto está sostenido en el hecho de que el “yo” se determina *a sí mismo*. De esta manera, la persona no sólo “va más allá de sí” al escoger un valor, sino, principalmente, al colocarse “por encima” de su propio acto de voluntad, es decir, al *autodominarse*.

¿Qué importancia tiene, entonces, la dimensión intencional del acto voluntario? El *autodominio* nos permite constatar que la persona no es sólo un lugar de manifestación de los valores, sino que es una subjetividad que se sitúa “más allá de la acción”, gobernándola y decidiendo libremente sobre ella. El autodominio sucede

---

tivo de una acción, la felicidad, etcétera. Cf. J. Seifert, *¿Qué es y qué motiva una acción moral?*, trad. al cast. de M. Crespo.

<sup>133</sup> Cf. K. Wojtyła, “Trascendencia de la persona en el obrar y autoteología del hombre”, en *El hombre y...*, *op. cit.*, p. 141.

gracias a que la persona no sigue de modo automático sus impulsos, sus instintos, sus inclinaciones. La persona descubre *con la razón* el significado de la realidad para así discernir cuáles son los motivos adecuados para la acción. De esta manera, la razón tiene que descubrir la verdad sobre el bien que se le presenta: su *valor intrínseco*. Así es como se introduce dentro de la dinámica de la voluntad el elemento racional, lo que nos permite revalorar a esta capacidad de la persona como *appetitus rationalis*.

Más adelante volveremos sobre algunos otros aspectos de este tema. En este momento baste notar que la verdad sobre el bien es un tema capital para la comprensión de la trascendencia que descubrimos en la experiencia de la persona en acción. La persona se experimenta “por encima” de sus actos cuando decide primariamente en función de la verdad sobre el bien y no sobre sus diversos condicionamientos. Las tendencias instintivas, pulsionales y espirituales del ser humano son innegables. Sin embargo, lo propiamente *humano* es razonar prácticamente cuál es la tendencia que hay que satisfacer (y de qué manera) a partir de una verdad primariamente descubierta que permita discernir qué es lo que vale la pena hacer, qué es lo que comporta un auténtico valor.<sup>134</sup> El autodomínio de la persona respecto de los condicionamientos múltiples que experimentamos se explica por la dependencia intrínseca de la voluntad respecto de la verdad que la motiva a actuar sin determinarla.

### 3.5. DIGNIDAD

En quinto lugar, el *suppositum humano* se percibe como *suppositum cum dignitate*. Esto quiere decir que el propio ser se capta con una

---

<sup>134</sup> Hemos dejado de lado los cuestionamientos a la libertad provenientes de quienes piensan que es posible explicarla como un proceso determinista complejo. Un interesante estudio realizado desde premisas diversas a las nuestras, y que parece verificar la trascendencia de la persona en la acción, es: J. Thorp, *El libre albedrío. Defensa contra el determinismo neurofisiológico*, trad. al cast. de A. Oliver.



elevación axiológica del sujeto enclavada precisamente en la interioridad, la incomunicabilidad, la absolutez y la trascendencia que lo constituyen. Esta proto-experiencia de la dignidad podrá madurar o alienarse en función del modo como afrontamos el desafío y la responsabilidad por el “otro-como-yo”. Sin embargo, es imposible dudar de ella, debido a que, precisamente, todo el desarrollo posterior —afirmativo o negativo— la supone. La dignidad como experiencia no aparece como una conclusión extrínseca al propio ser, sino que el ser propio eventualmente podrá reflexionar sobre ella y encontrar su fundamento a partir del dato primario, pre-reflexivo de la experiencia originaria de sí mismo:

Estamos ante una de esas realidades tan primarias, tan principales, que resultan poco menos que evidentes y que, por tanto, no cabe esclarecer mediante conceptos más notorios. Simplemente hay que mirarlas —contemplar a quienes las detentan—, intentando penetrar en ellas. Y, así, en una primera instancia, lo más que podría afirmarse de la dignidad es que constituye una sublime modalidad de lo bueno, de lo valioso, de lo positivo: *la bondad de aquello que está dotado de una categoría superior*.<sup>135</sup>

La *dignidad* parece ser un valor supremo, irreductible, propio de la condición personal. La experiencia de la persona, tanto del yo como de los otros, no es, pues, una experiencia axiológicamente neutra.

---

<sup>135</sup> T. Melendo, *Las dimensiones de la persona*, p. 23.



## 4. LA DIGNIDAD: SU ESENCIA

Interioridad, incomunicabilidad, absolutez, trascendencia y dignidad son cinco datos que se refieren explicativamente el uno al otro. Sin embargo, uno de ellos parece mentar con mayor propiedad la irreductibilidad personal, es decir, el hecho que consiste en mostrar a la persona como un tipo de ente *sui géneris*, perfectísimo, autárquico, que realiza la noción de ente de la manera más propia: la *dignidad*.

En efecto, “*dignitas est de absolute dictis*”,<sup>136</sup> la dignidad corresponde a lo que se afirma de manera absoluta, es decir, a aquello que es *principio o punto de partida* por surgir desde sí mismo, por apoyarse en sí. Más aún, parece que no ha sido extraño afirmar que lo propio de la persona es ser “*hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*”,<sup>137</sup> la hipóstasis que se distingue por una

---

<sup>136</sup> T. de Aquino, “In I Sententiarum”, en *Scriptum super Libros..., op. cit.*, d. 7, q. 2, a. 2, ad 4.

<sup>137</sup> Algunos piensan que esta definición proviene de Alano de Lila, también conocido como Alano de Insulis († 1203), uno de los grandes pensadores del siglo XII, quien recibió una importante influencia platónica. Por ejemplo, ésta es la opinión de los traductores de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, editada en BAC Maior (Madrid, 1988), quienes en I, q. 29, a. 3, ad 2 colocan una referencia a este respecto. Nosotros, al consultarla (Alanus de Insulis, “Theologiae regulae”, en *Patrologia Latina*, t. 210, reg. 32, col. 637) hemos visto que no se usa literalmente esta definición. Otros piensan que proviene de Alejandro de Hales, quien la difundió ampliamente durante la edad media (así Josef Seifert en su *What is Life? The Originality, Irreducibility and Value of Life*, p. 139, n. 4, cita la *Glossa*, I, 23, 9). El hecho es que, por ejemplo, Tomás de Aquino utiliza esta definición en un número no despreciable de lugares: “In I Sententiarum”, en *Scriptum Super Libros..., op. cit.*, d. 26, a. 1, ag 6; d. 26, a. 2, ag 3; d. 3, q. 1, a. 2, sc 1;

propiedad perteneciente a la dignidad. Sin embargo, ¿qué tipo de característica es la dignidad?

#### 4.1. TRES CATEGORÍAS DE IMPORTANCIA

La dignidad es un valor específico del ser personal. Por ello, en orden a comprender exactamente lo que deseamos afirmar tenemos que esclarecer, en primer término, qué es un valor. Con la palabra “valor” deseamos indicar una realidad positiva e intrínsecamente importante, capaz de proveer el fundamento para una motivación significativa.<sup>138</sup> Los valores y otros elementos capaces de motivar la voluntad no son postulados de nuestra razón, no son tampoco seres puramente ideales, sino que son datos cualitativos encontrables en la experiencia. La experiencia, cuando es acogida sin reservas o limitaciones, acontece en innumerables ocasiones como una experiencia cualificada por diversos factores de motivación, entre los cuales se destaca el valor. En particular, la experiencia de la persona en acción sin cesar nos muestra situaciones y fenómenos que no pueden ser comprendidos adecuadamente si no se presta atención a la especificidad, a la esencia propia del valor.

---

*Summa Theologiae*, *op. cit.*, I, q. 29, a. 3, ra 2; I, q. 40, a. 3, ag 1; III, q. 2, a. 3, co; *Quaestiones Disputatae de Potentia*, *op. cit.*, q. 8, a. 4, ag 5; q. 8, a. 4, ra 5; q. 10, a. 1, ag 7; “Contra errores graecorum”, R. Busa, ed., *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia ut sunt in Indice Thomistico*, vol. I, cap. 2.

<sup>138</sup> En nuestras consideraciones sobre las categorías de importancia comentamos y condensamos en buena medida las contribuciones realizadas por: D. von Hildebrand, *Ética*, trad. al cast. de J. J. García Norro. Comentarios y ampliaciones importantes a esta teoría se encuentran en D. von Hildebrand, *Moralia*; J. Seifert, *¿Qué es y qué motiva...*, *op. cit.*, J. Crosby, “The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of ‘Bonum’”, en *Aletheia. An International Journal of Philosophy*, vol. I, 2, pp. 231-327; J. Crosby, “¿Son Ser y Bien realmente convertibles? Una investigación fenomenológica”, en *Diálogo filosófico*, núm. 17, pp. 170-194; S. Schwarz y F. Wenisch, eds., *Values and Human Experience*; P. Premoli De Marchi, *Uomo e Relazione. L’antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*.

Primero que nada debemos de prestar atención a que existen ciertos fenómenos que no poseen capacidad de motivación de nuestra voluntad o de generar alguna respuesta afectiva aun cuando sean objeto de nuestro conocimiento. Por ejemplo, las leyes fundamentales de las matemáticas o de la geometría no son la *causa propria* de un estado afectivo, como la tristeza, la alegría o la indignación. Tampoco son la *causa propria* de una decisión, como votar por un partido político o por otro aun cuando de manera indirecta pueda haber consideraciones cuantitativas al momento de tomar una decisión de este tipo. Las leyes de las matemáticas son de tal manera neutrales que no poseen capacidad de motivar negativa o positivamente una respuesta afectiva o una respuesta de nuestra voluntad. Por ello, podemos calificar a las leyes mencionadas de fenómenos neutros o indiferentes.

Sin embargo, existe otro tipo de fenómenos: la muerte de un ser querido, padecer una grave injusticia o recibir un halago son realidades revestidas de una importancia ante la cual no somos indiferentes. Una realidad importante es aquella capaz de motivar nuestra afectividad y/o nuestra voluntad. Si dicha motivación es positiva decimos que tal cosa es de algún modo “buena”. Si la motivación, por el contrario, es negativa afirmamos que la cosa es “mala”.

Para que algún objeto motive nuestra voluntad o alguna respuesta afectiva debe poseer algún tipo de importancia. No basta afirmar que no es posible querer aquello que no se conoce. Es necesario añadir que nada puede quererse si no se ofrece con algún tipo de importancia. La distinción entre “importancia” y “neutralidad” es relevante aun en el caso en el que algo que se presenta como “neutro” esconda alguna importancia sólo revelable tras una indagación peculiar. Lo importante se distingue de aquello que se ofrece como “indiferente” ante nosotros y esta distinción es esencial.

Ahora prestemos atención a las siguientes situaciones: cuando un ser humano paga una deuda o cuando perdona una ofensa grave su acción no es neutra. Al contrario, la acción se manifiesta como algo notable e importante. Eventualmente nos puede llegar a conmover y a generar admiración. Esto se debe a que somos capaces

de descubrir que es mejor que suceda ese acto a que no suceda. Cuando acontece la destrucción de la casa de una persona a causa de un incendio, el número telefónico para pedir socorro emerge de su neutralidad y se destaca con gran importancia. Asimismo, en un tercer caso, ante mi necesidad de comer, escojo los platillos que me son más gratos y satisfactorios. Por causas particulares que yo mismo no conozco completamente, prefiero más ciertos alimentos que otros, debido a que me generan mayor placer.

Estos tres ejemplos ilustran que la motivación brota de la importancia positiva que descubro en la experiencia. Sin embargo, los tres casos mencionados son tipos diversos de importancia que es necesario discernir.

Algunas cosas se destacan respecto de lo neutral sólo de manera “subjetiva”, ellas me complacen o me disgustan, son agradables o desagradables para mí. Esto puede cambiar de una persona a otra, o de una época o situación de mi vida a otra. Este tipo de importancia es sólo “subjetivamente satisfactoria”, es decir, la importancia se sustenta sólo en la medida en que algo me complace. Tan pronto como mi deseo se satisface, la cosa se hunde en el mundo de lo “neutral” y pierde interés para mí. Así es como prefiero un platillo y dejo de lado otro debido al sabor e imagen que subjetivamente me complace más.

Cuando hablamos del pago de una deuda, de un acto de perdón o de salvar la vida de alguien, la situación no es como la anterior. La importancia positiva no depende de lo que subjetivamente me satisface sino de la importancia que en sí mismo posee el acto referido. La importancia en este caso es una propiedad inherente que hace “buena en sí misma” a la acción, independientemente del correlato subjetivo que pueda existir en mí al momento de contemplarla o de actuarla. La importancia en estos casos no se sostiene en ninguna relación con nuestro placer, sino que se presenta como intrínseca y autónomamente importante, sin depender en modo alguno de nuestra reacción. A este tipo de importancia le denominamos “valor”.

Es evidente que aquello que posee importancia intrínseca y aquello que es subjetivamente satisfactorio pueden deleitarnos. Sin em-

bargo, es precisamente la naturaleza del deleite la que manifiesta la diferencia esencial entre estos dos fenómenos. En el caso del valor, lo determinante de su impacto en mí es el valor mismo, y lo determinado es el efecto subjetivo que provoca en mí la realidad valiosa. En el caso de lo subjetivamente satisfactorio nuestro placer es lo determinante, mientras que lo determinado es lo satisfactorio que resulta el objeto.

La diferencia entre el valor y lo subjetivamente satisfactorio no es sólo una diferencia de grado, sino que es una diferencia esencial. Si recorremos los diferentes grados de lo satisfactorio y de lo placentero meramente subjetivo *nunca* encontraremos la dimensión de los valores propiamente hablando.

También hemos de advertir que somos conscientes de que lo subjetivamente satisfactorio juega un papel importantísimo en nuestra motivación. Más aún, en muchas situaciones y personalidades concretas el punto de vista del valor casi no motiva a la persona, sino que la clase de importancia que domina la vida es precisamente la que resulta satisfactoria a los diversos dinamismos apetitivos que posee la persona, sean o no legítimos, satisfagan o no sus auténticas necesidades. Esta última cuestión pone a nuestra consideración un tercer tipo de importancia, que denominamos el “bien objetivo para la persona”. Este tipo de importancia positiva es aquella que resulta motivante para alguien en función de lo que constituye una perfección objetiva para él. Dicho de otro modo, es la importancia que poseen ciertas cosas o acciones en la medida en que objetivamente perfeccionan a un sujeto humano. Esta importancia emerge particularmente cuando un valor que es importante en sí resulta perfectivo de *mí*. Cuando alguien es salvado de un peligro que amenaza su vida, el agradecimiento a su emancipador se refiere sin dudas a este tercer tipo de importancia. Lo que impacta la afectividad de la persona generando gratitud es la vida que no sólo es valiosa en sí misma, sino que además es particularmente un bien objetivo para quien la ha preservado de un posible daño.

En muchos autores la noción de *bonum* ha sido explicada principalmente en función de esta tercera categoría de importancia.

Aristóteles es, tal vez, el caso más célebre cuando se pregunta por “el bien supremo entre todos los que pueden realizarse” y considera que éste es la felicidad.<sup>139</sup> En seguida volveremos sobre la teoría del Estagirita. Sin embargo, para apreciar con mayor precisión la relación entre el “bien objetivo para la persona” y el “valor” conviene recordar a este respecto el pasaje en el que Sócrates dialoga con Polo sobre la injusticia:

*Polo.* Desde luego que el que muere injustamente es digno de lástima y desgraciado.

*Sócrates.* Menos que el que lo hace ejecutar, Polo, y menos que el que muere en justicia.

*Polo.* ¿Y cómo es eso, Sócrates?

*Sócrates.* Así es porque el mayor de los males es precisamente el cometer injusticia.

*Polo.* ¿Así que éste es el mayor? ¿No es mayor el recibirla?

*Sócrates.* De ningún modo.

*Polo.* ¿Así que tú preferirías recibir la injusticia a cometerla?

*Sócrates.* Pues no querría ninguna de las dos cosas, pero si tuviera que cometer la injusticia o recibirla, preferiría mejor recibirla que cometerla.<sup>140</sup>

En este texto Sócrates sostiene que es mejor sufrir la injusticia que cometerla. El filósofo griego no pretende afirmar que lo primero es moralmente mejor que lo segundo. Es evidente que cometer una injusticia es moralmente malo, mientras que sufrirla no puede ser calificado de tal respecto de quien la padece. El sentido de este pasaje se descubre cuando percibimos que es un mal mayor *para el hombre* hacerse moralmente culpable que sufrir. La medida para esta comparación no es el valor moral, sino la importancia objetiva que un bien tiene *para el hombre*.

<sup>139</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, pp. 14, 1095a; 15 y ss.

<sup>140</sup> Platón, “Gorgias”, en *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*, trad. al cast. de J. Martínez, pp. 159, 469 b y c.



Ahora bien, para sostener que la falta moral es un mal mayor para el hombre que sufrir la injusticia se debe haber descubierto por parte de la razón el valor de la justicia, propiamente hablando, con anterioridad. Si Sócrates hubiese argumentado que cometer la injusticia acarrea consecuencias negativas, ciertamente no habría necesitado haber aprehendido el disvalor de la injusticia para mantener que ésta es un mal para el hombre. Sin embargo, Sócrates no ofrece un argumento utilitarista o consecuencialista. Sócrates parte de la comprensión de que la injusticia es un disvalor y, porque lo es, es un mal objetivo para la persona.

También es preciso entender con claridad la diferencia que existe entre un bien objetivo para la persona y lo subjetivamente satisfactorio. Son dos clases de importancia que pueden relacionarse entre sí. Esto es patente cuando un mal objetivo para la persona, además de ser tal, resulta particularmente desagradable subjetivamente hablando. Pero esto no contradice el hecho de que ambos fenómenos sean esencialmente distintos. El bien objetivo para la persona posee una objetividad que lo subjetivamente satisfactorio no tiene. El bien objetivo para la persona responde a las necesidades “objetivas” del ser humano, que también, en ocasiones, pueden ser, por cierto, subjetivamente desagradables.

#### 4.2. EUDEMONISMO, *SECUNDUM NATURAM* Y VALOR

Las tres categorías de importancia son tres *rationes* diversas que fundamentan la importancia de una cosa o de una acción. Cada una de ellas posee su *esencia* propia, irreductible a la de las demás. Fijémonos particularmente que cuando el valor se trata de reducir a algo diverso a sí mismo, la reducción lo coloca en un género que no le corresponde de acuerdo con su esencia específica. El valor es un dato originario, no sólo porque es aprehendido por la razón de manera intuitiva e indubitable, sino también en el sentido de que es un dato último, como lo es la esencia y el acto de ser de un ente. El valor no debe ser interpretado como una entidad desligada del

ente: “los valores son más bien el ‘corazón del ser’, el ente mismo, en tanto que importante o valioso en sí mismo”.<sup>141</sup>

Cuando sabemos que algo simplemente es, no sabemos todavía si es bueno o es malo. El conocer el valor de un ente nos muestra la perfección que posee intrínsecamente y lo apreciable que es en sí mismo. En este sentido, estamos convencidos de que la comprensión filosófica de todo, especialmente de aquello que es “en sí mismo” y “por sí mismo”, no se alcanza plenamente sino hasta haber detectado su valor. El valor amplía la intensidad nocional del contenido inteligible de un ente en un grado superlativo, mostrando, además de su despliegue como algo que es, su importancia o relevancia intrínseca dentro del contexto del universo. Así, los valores indican no sólo que algo es sino que algo *debe* ser afirmado. Por ello, el valor incardinado en el ente funda y sostiene una invitación permanente a responder de una manera adecuada a su condición axiológica específica.

El reconocimiento del valor en su especificidad no ha sido fácil de mantener en la historia de la filosofía. Aún parte de la respetable e importante tradición aristotélica al subrayar unilateralmente en algunas definiciones que el bien es aquello que todos apetecen, aquello que corresponde y perfecciona a la naturaleza; pareciera realizar una *reductio in aliud genus* cuando no explicita con claridad que la fuente de la “apetibilidad” de un “bien para la persona” radica fundamentalmente en la dimensión propiamente axiológica que éste porta y que es, de hecho, irreductible al efecto que produzca en el sujeto. Este punto es sumamente trascendente en diversos campos, particularmente en el terreno de la fundamentación de los derechos humanos. ¿A qué nos referimos?

Para la comprensión *per ultimas causas* de la acción humana es preciso lograr una justificación última de las normas que rigen esta acción, distinguiendo este ejercicio de la determinación del fin último que todo acto persigue.<sup>142</sup> En este asunto vale la pena

---

<sup>141</sup> J. Seifert, *¿Qué es y qué motiva..., op. cit.*, p. 74.

<sup>142</sup> “Llegar hasta el fondo de la moralidad explicándola sobre la base del fin último ha cedido a explicar y justificar la moralidad sobre la base de valores y

insistir: no es lo mismo *determinar el fin último de la acción humana* que *obtener una justificación última de las normas de la acción humana*.

La argumentación teleológica clásica permite descubrir que el ser humano se orienta a un “fin último” a través del ejercicio de actos buenos. Sin embargo, para que los actos humanos sean plenamente buenos requieren ser hechos primariamente porque son buenos de suyo y sólo secundariamente por otra razón, como la búsqueda de la propia perfección. Por ello, es necesario explorar *hasta el fondo* las razones por las que la vida moral se constituye como tal, tratando de capturar el momento axiológico que muestra a la acción como intrínsecamente buena o mala. El hecho de que la acción posea una ordenación teleológica no debe suprimir o matizar el hecho de que la moralidad es tal por el valor realizado. De esta manera, no rechazamos que las acciones buenas se encuentren ordenadas a un fin último. Nuestro énfasis está puesto, más bien, en que la moralidad y la juricidad poseen justificación en los valores y en la dimensión normativa que éstos poseen y en que todo esto es descubierto realmente por medio de la razón práctica.

Un corrimiento demasiado rápido al tema de la ordenación teleológica del acto humano produce que la reflexión racional sobre la experiencia de la acción tienda a convertirse en una teoría

---

normas. Estamos preocupados hoy en día no tanto con la determinación del fin último de la conducta moral como con dar una justificación última a las normas de la moralidad. El crédito por originar este cambio sobre cómo está puesto y formulado el problema central de la ética innegablemente corresponde a Kant. Pero el aceptar el punto de partida de Kant en la ética —esto es, el considerar el problema de la justificación de las normas como el principal problema ético— no consiste en aceptar necesariamente su solución. En verdad, una búsqueda de la justificación última de las normas morales puede conducirnos directamente al fin último. Pero esto no está presupuesto por adelantado en el punto de partida. Una cosa, sin embargo, sí está presupuesta justo desde el comienzo: en todo el modo como la ética es tratada, las tendencias normativas, más que las teleológicas, prevalecerán, aun en el caso de conclusiones *teleológicas*”. K. Wojtyła, “Ethics and Moral Theology”, en *Person and Community. Selected Essays*, trad. al inglés de T. Sandok, p. 103.

del fin de la vida humana antes que en una teoría de la moralidad y de la juricidad en sentido estricto.

La dimensión normativa y obligante del valor que invita a la voluntad a responder a través de una acción no es interpretada por nosotros a la luz de la tensión ontológica existente en el acto bueno respecto del fin último, sino enfatizando que la verdad sobre el bien, es decir, el valor, de suyo origina un *deber ser* incondicionado. Menos aún deseamos sostener que la consistencia esencial de lo valioso es aquello que responde a la naturaleza, aquello que es *secundum naturam*.

Si por *secundum naturam* entendemos todas las cosas que somos capaces de deducir de las relaciones teleológicas inmanentes de un ente, eventualmente podremos distinguir entre lo normal y lo anormal, entre lo sano y lo enfermo, etcétera. Sin embargo, si aplicamos este sentido de lo *secundum naturam* a la esfera de la acción libre, no podemos descubrir qué es lo bueno en sí y lo malo en sí nítidamente. ¿Qué nos podría hacer pensar que la tortura, la violación de un niño o la poligamia, por ejemplo, son *contra naturam*? Una atenta observación de las tendencias incoadas en la condición humana no nos permite descubrir imperativos que prohíban absolutamente estos comportamientos. Al contrario, siempre serán conductas negociables, siempre podrán existir casos y condiciones que los justifiquen si sostenemos que lo bueno tiene como consistencia esencial ser aquello que satisface una tendencia. Quienes piensan así reconducen la sublimidad de un acto de perdón o de justicia a lo apropiado para desarrollar la entelequia o perfección del ser humano.

Estas observaciones nos permiten detectar que el tema del fin último y de aquello que puede ser considerado *secundum naturam* poseen una articulación peculiar entre sí. Aristóteles veía que una acción buena es aquella que no busca el mero placer subjetivo, sino aquella que hace feliz, es decir, aquella que realiza la naturaleza del ser humano y, en particular, aquella que realiza su actividad más propia.<sup>143</sup> La felicidad entendida como realización de sí,

---

<sup>143</sup> Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, caps. I y X.

como vida lograda, pareciera de esta manera convertirse en el factor fundamental de motivación para la acción. Nadie desea ser infeliz, todos deseamos realizar nuestra naturaleza al momento de actuar. Estos son rasgos típicos del “eudemonismo”.

Somos conscientes de que el planteamiento aristotélico admite diversas interpretaciones.<sup>144</sup> Ante él es preciso tomar en cuenta dos advertencias que recurrentemente son dejadas de lado y que es necesario hacer para precisar en qué sentido la felicidad y lo *secundum naturam* vienen al caso en la determinación de la bondad de un acto: 1) Por un lado, la acción buena se corrompe cuando se vuelve mero cálculo utilitario respecto de lo que me conviene *naturalmente*.<sup>145</sup> La subordinación de todo lo bueno en sí respecto de lo bueno para mí instrumentaliza y violenta realidades que reclaman ser reconocidas en su perfección intrínseca antes que en la capacidad perfectiva que posean; 2) Por otra parte, el imperativo categórico que la pregunta moral más elemental busca no debe ser sustituido por un imperativo hipotético, es decir, condicional. En la experiencia ordinaria el ser humano se pregunta “¿qué debo hacer en esta situación?” o “¿qué debo evitar?”, es decir, el ser humano naturalmente realiza una pregunta que reclama una respuesta normativa incondicionada antes que una respuesta condicionada por una ordenación teleológica.

---

<sup>144</sup> Para Fernando Inciarte, por ejemplo, la felicidad en Aristóteles no es tanto algo que todos los hombres desean, sino algo que todos los hombres sienten cuando alcanzan lo que desean. Cf. F. Inciarte, “Sobre la ética de la responsabilidad y contra el consecuencialismo teológico-moral”, en A.A. V.V., *Ética y teología ante la crisis contemporánea*, p. 402. En nuestra opinión, en éste como en muchos otros temas, algunos filósofos con gran benevolencia hacia el Estagirita explicitan y puntualizan cuestiones un tanto imprecisas de su doctrina moral.

<sup>145</sup> “El principio de la *felicidad propia* [...] coloca bajo la moralidad móviles que más bien socavan y aniquilan su sublimidad, al colocar en una misma clase a las motivaciones de la virtud con las del vicio y enseñar tan sólo a hacer mejor el cálculo, suprimiendo así por completo la diferencia específica entre ambas”. I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. al cast. de R. R. Aramayo, A 90-91.

Al afrontar las preguntas mencionadas debemos encontrar una respuesta que nos indique “debes hacer esto” sin transformarla en una norma del tipo: “puesto que quieres ser feliz y no puedes no quererlo, debes hacer esto y evitar aquello”, como si la tendencia a la felicidad pudiera justificar en su esencia a la acción moral como moral.<sup>146</sup> Tenemos la impresión de que Aristóteles, al señalar a la felicidad como un *fin*, tiene la tendencia a interpretar instrumentalmente todas las acciones humanas respecto de él. Aún la teoría sobre las especies de amistad en Aristóteles, en la que se señala de manera particularmente aguda una intuición verdaderísima, como la referente a que lo propio de la amistad perfecta es querer el bien de los amigos “por causa de éstos”<sup>147</sup> queda vulnerada y como deformada cuando se enmarca en el contexto que ofrece la subordinación de toda acción libre al fin que es la vida lograda. Para Aristóteles “es con vistas al fin como todos hacen las cosas”,<sup>148</sup> “si hay sólo un bien perfecto, éste será el que buscamos”<sup>149</sup> y “tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa”.<sup>150</sup>

Desde nuestro punto de vista, hacer depender el valor de una acción de la redundancia perfectiva que posea para nosotros significa consagrar la astucia como forma suprema de moralidad.<sup>151</sup>

---

<sup>146</sup> Cabría hacer la pregunta al eudemonista: si hipotéticamente desapareciera en el ser humano la tendencia a la felicidad ¿dejarían de existir exigencias morales?

<sup>147</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, 1156 b 10.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 1097a 23.

<sup>149</sup> *Ibid.*, 1097a 29.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 1097b 1.

<sup>151</sup> Leonardo Rodríguez Duplá ha afirmado que una interpretación de este tipo es una “mala inteligencia” del eudemonismo aristotélico: “que éste es algo mucho más coherente y profundo, lo ha mostrado Spaemann”. Cf. L. Rodríguez Duplá, “La benevolencia como categoría fundamental de la Ética eudemonista”, en *Revista de Filosofía*, 3a. época, vol. III, núm. 3, pp. 215-222. Coincidimos que la comprensión de R. Spaemann sobre el eudemonismo salvaguarda la afirmación de la persona por sí misma. Sin embargo, también consideramos que difícilmente su libro dedicado a este tema puede ser considerado un ejercicio hermenéu-

Ahora bien, esto no significa que la felicidad, entendida como vida lograda, no concurse dentro de las motivaciones secundarias legítimas de una acción buena. Evidentemente, los seres humanos deseamos ser felices. Más aún, la felicidad no sólo se vive y se desea al momento de hacer el bien, sino que se obtiene como efecto superabundante mediante esta acción. El reconocer la tendencia hacia la propia realización, hacia la felicidad, evita, entonces, el nihilismo, ya que confiere a la propia vida una tensión permanente respecto de la plenitud personal.<sup>152</sup>

Aún así, y con todo lo dicho: 1) El valor de un acto no depende de que éste nos haga felices, nos perfeccione o se realice *secundum naturam*, y 2) La lógica inmanente de la naturaleza humana es incapaz de descubrirnos el fundamento de la moralidad, es decir, no puede mostrarnos qué debemos hacer, sólo nos muestra una generalidad no obligante. Las tendencias e inclinaciones intrínsecas a nuestra esencia, si bien están ordenadas intencionalmente a ciertos objetos, necesitan del concurso de la razón práctica para discernir cuáles son los valores que es preciso afirmar al momento que ellas parecieran señalar un cierto bien a realizar. Toda la esfera de las inclinaciones y tendencias, por otra parte, no debe ser interpretada como dañina. Al contrario, es parte integrante de la vida humana y puede colocarse al servicio de los valores descubiertos por la razón, dándole así a la acción una riqueza cualitativa muy importante e imprescindible si se busca hacer el bien en términos humanos. Las tendencias e inclinaciones son verdadera fuente de conocimiento práctico, ya que pueden revelar diversos aspectos de la importancia positiva que posee un objeto, aunque no su orden y jerarquía.

---

tico de la doctrina aristotélica, aun cuando en muchos aspectos haya reconocido Spaemann la parte de verdad que existe en el Estagirita. Cf. R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, trad. al cast. de J. L. del Barco. Al contrario, la posición de R. Spaemann nos parece más cercana a la de D. von Hildebrand (véase, sobre todo su *Ética*) y a la de W. Marra (Cf. "Morality and Happiness", en A.A. V.V., *Vom Wahren und Guten. Festschrift für Balduin Schwarz zum 80. Geburtstag*.

<sup>152</sup> Cf. J. Seifert, *¿Qué es y qué motiva..., op. cit.*, pp. 66-83.

De este modo, no hemos pretendido negar la existencia de la naturaleza y de inclinaciones que se desprenden de ella. No hemos buscado rechazar que la realización plena de esta naturaleza sea objeto de una tendencia profunda en el ser humano. Tampoco pretendemos negar que estos elementos posean algún papel en la configuración de la motivación para la acción: lo que deseamos afirmar es que de la naturaleza y de sus inclinaciones no es posible derivar normas absolutas para el ser humano.

Ahora, por otra parte, vale la pena advertir que en todo intento de deducir la bondad en sí a partir de la conformidad con nuestra naturaleza presuponemos la evidencia de que *debemos* comportarnos *secundum naturam*, es decir, presuponemos la intuición previa de los valores. Este hecho nos muestra nuevamente que es bueno ser justos no porque el ser humano lo anhele, no porque sea adecuado a su naturaleza, no porque esta acción nos permita gozar de la felicidad. Es bueno ser justos porque el valor de la justicia pide ser afirmado *por sí mismo*, y esto, indiscutiblemente, implica una afirmación implícita de nuestro propio ser.

Todo lo aquí dicho nos permite concluir que el valor “es para nuestro conocer *principium* y el ser *secundum naturam*, *principium*”.<sup>153</sup> Esto quiere decir que la verdad sobre el bien que requiere la voluntad para autodeterminarse se presenta de manera *racional*, es decir, como *descubrimiento* de la razón práctica. En este sentido, el definir lo bueno en sí, el valor, como lo *secundum rationem*, nos parece más adecuado que definirlo como lo *secundum naturam*. En nuestra opinión, sólo hay una manera, entonces, de rescatar la expresión *secundum naturam*: lo “natural” no es lo que se deriva de la naturaleza, sino lo que “por naturaleza” se propone a sí mismo *ante la razón* para ser aprehendido como fundamento normativo de la acción, es decir, el valor.

Aun a riesgo de redundar, deseamos insistir en que actuar en función de inclinaciones o tendencias “naturales” sin haber determinado previamente cuál es el motivo racional para conducirnos

---

<sup>153</sup> D. von Hildebrand, *Ética...*, *op. cit.*, p. 186.



de acuerdo a ellas nos coloca en una situación absurda en la que lo “espontáneo”, lo “normal” o lo “frecuente” se vuelven regla de acción. El autodominio del que hemos hablado en páginas anteriores y que manifiesta la trascendencia de la persona en la acción, en estos casos, quedaría gravemente vulnerado.

Tenemos la impresión de que ésta es una debilidad fundamental que con diversas intensidades se encuentra presente en algunos defensores del denominado “derecho natural”, que consideran que seguir la “naturaleza humana” es el fundamento para determinar los bienes a los que “debe” aspirar la persona.<sup>154</sup> Es sorprendente que aun cuando no es extraño sostener que la “ley natural” por ser “ley” es un orden racional,<sup>155</sup> es algo constituido por la razón,<sup>156</sup> en las explicaciones de algunos autores el acento quede puesto en la “naturaleza” y sus inclinaciones, como si el conocimiento de estos elementos pudiera ser previo al descubrimiento de la verdad sobre el bien.<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> De entre los textos que pueden ejemplificar *en diversos grados* la posición que criticamos pueden consultarse: E. Rolland, *La loi de réalisation humaine dans saint Thomas*; H. Rommen, *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*; F. M. Schmölz, *Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft*; J. Mausbach y J. Ermecke, *Teología moral católica*; R. MacInerny, *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*; J. Hervada, *Introducción crítica al derecho natural* (véanse especialmente las pp. 142-146), y M. Beuchot y J. Saldaña, *Derechos humanos y naturaleza humana* (especialmente pp. 66-69). Los autores referidos poseen aportes que no deben ser minusvalorados. Nuestra crítica versa sobre un aspecto particular que no desmerita muchas otras contribuciones importantes de todos ellos. Pienso, particularmente, en el caso de J. Saldaña y M. Beuchot. Sin duda ambos han colaborado como pocos a reproponer en la actualidad el debate riguroso sobre el derecho natural en los países hispanohablantes.

<sup>155</sup> Cf. T. de Aquino, *Summa Theologiae, op. cit.*, I-II, q. 90, a. 4; I-II, q. 90, a. 1, c., ad 2 et ad 3; Cf. L. Léhu, *La raison, règle de la moralité d'après Saint Thomas*.

<sup>156</sup> Cf. T. de Aquino, *Summa Theologiae, op. cit.*, I-II, q. 94, a. 1.

<sup>157</sup> Un ejemplo de lo que sucede cuando se privilegia el conocimiento de la naturaleza y de sus inclinaciones como un saber a partir del cual ha de ser hallado lo bueno acontece en Aristóteles. Partiendo de un riguroso análisis hermenéutico de los textos, Héctor Zagal y Sergio Aguilar-Álvarez han mostrado que la esclavi-

En la experiencia del hombre no suceden juicios como “yo tengo una inclinación a aprender por lo que deduzco que el conocimiento es un bien que debo alcanzar”. Lo que sucede es que a través de un acto intuitivo de la razón práctica la persona capta en la experiencia que existen algunos bienes mejores que otros para la satisfacción de nuestras múltiples tendencias y necesidades. Tendencias y necesidades que *per se* no son originadoras de normatividad absoluta. De este modo, es posible comprender que lo bueno y lo malo no se descubren investigando la naturaleza del ser humano, sino atendiendo a la experiencia que muestra a la *razón* aquello que es *razonable*: lo bueno en sí mismo, el valor. Martin Rhonheimer está cerca de nuestra posición cuando con gran claridad afirma:

---

tud como condición “natural” de algunos seres humanos no es una inconsistencia del pensamiento aristotélico. Al contrario, han destacado cómo Juan Ginés de Sepúlveda —preceptor de Felipe II y confesor de Carlos V— ha sido congruente con la noción de “naturaleza” expuesta por Aristóteles, particularmente en *Política I*, al momento de enfrentar a Bartolomé de Las Casas. Es precisamente J. Ginés de Sepúlveda quien intenta argumentar que los indios (bárbaros) han de ser “sometidos” al mandato de los señores (prudentes) en el contexto de la disputa india, inspirándose en la teoría aristotélica referente a que la esclavitud está basada en la *physis*. Aristóteles piensa que el esclavo está condicionado por su “naturaleza”. Carece de aptitudes para poder gobernarse a sí mismo y a los demás. El esclavo tiene *lógos* de manera participada sólo en la medida en que obedece al virtuoso (Cf. Aristóteles, *Política I*, 1, 1254a 20 y ss.). De hecho, para este autor existen razas “naturalmente” poco virtuosas —las asiáticas—, poco inteligentes —las nórdicas—, y otras inteligentes y valerosas —por supuesto, las helénicas. Siendo sinceros, no resistimos la tentación de preguntarnos qué hubiera pensado el filósofo de quienes somos mestizos o indígenas latinoamericanos... Para Aristóteles el esclavo es inferior por “naturaleza”. Que ésta no es una anomalía aristotélica respecto del resto de sus obras también se puede constatar indirectamente recordando que el Estagirita piensa que a algunos hombres no hay que darles argumentos sino castigos al momento de ayudarles a entender, por ejemplo, “que es preciso honrar a los dioses y amar a los padres” (Aristóteles, *Tópicos I*, 11, 105a 3 y ss.). Cf. H. Zagal y S. Aguilar-Álvarez, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles. Lógos, physis y ethos*, pp. 149-168.

Por paradójico que parezca: para saber qué es la “naturaleza humana”, o para interpretarla adecuadamente, tenemos que conocer antes lo “bueno para el hombre”. El conocimiento de la naturaleza humana, así pues, no es un punto de partida de la ética, sino más bien uno de sus resultados. [...] Se revela ahora cuán equivocado es todo intento de presentar a la “naturaleza humana” como “norma” o “medida” del bien moral.<sup>158</sup>

El único matiz que de nuestra parte haríamos a este texto sería sustituir la expresión “bueno para el hombre” por lo “bueno en sí mismo”, o mejor aún, por “lo valioso que funda lo bueno para el hombre”. De esta manera quedaría subrayado que el “valor” es perfecto de suyo y eventualmente perfectivo de los sujetos que optan por él a través de la acción.

#### 4.3. LA DIGNIDAD COMO VALOR INTRÍNSECO A LA PERSONA

Las consideraciones realizadas son muy importantes al momento de aproximarnos al tema de la dignidad humana. La dignidad designa un valor máximamente objetivo e intrínseco del ser humano. No consiste en la importancia que posee lo subjetivamente satisfactorio ni consiste primariamente en ser un bien *para* la persona. Cuando un secuestrador tortura a su víctima mutilándola, y al ser apresado se le reprocha su conducta, a todos repugna que argumente que él tiene derecho de actuar en función de sus preferencias subjetivas. La indignación que su acción criminal suscita posee una base objetiva innegable que se impone por sí misma como evidente. Cuando una autoridad civil captura a un delincuente que merece ser sancionado, igualmente la dignidad de este último impone un límite absoluto que las instancias de poder *deben* respe-

---

<sup>158</sup> M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*. Otro autor del que nos sentimos próximos en este punto es J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, trad. al cast. de C. Orrego, pp. 66-70.

tar al castigarlo. Jamás una sanción debe vulnerar el valor *inalienable e innegociable* de la persona.

El que hayamos insistido en la vida moral y en los valores morales hasta este momento no nos debe desconcertar. Al contrario, los deberes, tanto morales como jurídicos, tienen su origen en una misma experiencia de la persona como ser digno. De hecho, la moralidad acontece, y dentro de su dinámica gradualmente emerge la experiencia jurídica propiamente hablando. La experiencia jurídica fundamental no es otra que la experiencia del “deber” que yo experimento al encuentro con la persona. Que este deber pueda orientarse hacia la vida moral, es decir, a la dimensión axiológica y perfectivista de la acción, o que sólo se explore en su dimensión transitiva y no-perfectivista, como lo es la propia del derecho, nos permite mirar, ya desde ahora, que si bien estos órdenes se distingan *no se encuentran fracturados*.

En efecto, la dignidad es un valor elevado y sublime en el que muchos otros valores encuentran como su integración. La dignidad es el valor que posee un ente realmente existente que se muestra a sí mismo en la experiencia como un ser con interioridad, incomunicabilidad incomparable, absolutez y trascendencia vertical: la persona. La justicia, el perdón, la verdad y el amor son, sin duda, también valores sumamente importantes. Sin embargo, el valor que posee la persona es tan sublime, que sólo en la medida en que ella los realice éstos adquieren existencia y cumplen su “vocación”.

La dignidad supone características peculiares en el sujeto que la porta. Dicho de otro modo, porque el sujeto posee un ser (*esse*) y una esencia (*esentia*) perfectísimos, el ente personal posee el más grande valor. En este sentido, podemos compartir en cierto grado la idea que afirma que la *naturaleza* funda la dignidad. Sin embargo, un análisis atento a lo que hemos dicho hasta aquí nos permite afirmar con más propiedad que la dignidad le pertenece a la persona en todo su ser, con tal grado de intimidad que no es propiamente un elemento *consecutivo* de sus componentes esenciales, sino constitutivo de los mismos. El valor de la persona no emerge como accidente propio de la sustancia individual de natu-

raleza racional, sino que la sustancia individual de naturaleza racional es tal porque ha sido creada primariamente por un motivo que la constituye como un ser valioso en grado eminente. Por eso, una de las definiciones más impresionantes de la persona es aquella que dice que es “*id quod est perfectissimum in tota natura*”,<sup>159</sup> lo más perfecto de toda la naturaleza. El esclarecimiento fenomenológico radical de esta consideración aparecerá un poco más adelante. Miremos en este momento, simplemente, que la dignidad es un dato originario que muestra al hombre como persona en la experiencia. Es absolutamente imposible sostener con razón que la persona no posee dignidad inalienable. La dignidad es un dato intrínsecamente asociado a la condición personal en el que el *primum anthropologicum* y el *primum ethicum et iuridicum* son convertibles entre sí. Por esto, Emmanuel Levinas, puede decir expresiones como las siguientes:

El homicidio apunta aún a un dato sensible y, sin embargo, se encuentra ante un dato cuyo ser no podría *suspendere* por la apropiación. Se encuentra ante un dato absolutamente no neutralizable.<sup>160</sup>

El homicidio ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder. [...] Yo sólo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo de poder.<sup>161</sup>

El Otro que puede decirme soberanamente *no*, se ofrece a la punta de la espada o a la bala del revólver y toda la dureza inamovible de su “para sí”, con este *no* intransigente que opone, se borra por el hecho de que la espada o la bala ha tocado los ventrículos y las aurículas de su corazón. En el contexto del mundo es casi nada. Pero me puede oponer lucha, es decir, oponer a la fuerza que lo golpea no una fuerza de resistencia, sino la *imprevisibilidad* misma de su re-

<sup>159</sup> T. de Aquino, *Summa Theologiae*, op. cit., I, q. 29, a. 3, co.

<sup>160</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito...*, op. cit., p. 211.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 212.

acción. Así, me opone no una fuerza mayor — una energía evaluable y que se presenta a la conciencia como si fuese parte de un todo —, sino la trascendencia misma de su ser con relación a este todo; no un superlativo del poder, sino, precisamente, lo infinito de su trascendencia. Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro y su rostro es la *expresión* original, es la primera palabra: “no matarás”.<sup>162</sup>

La epifanía del rostro es ética.<sup>163</sup>

Todas estas expresiones podrían parecer sólo “poéticas”. Sin embargo, además de haber sido construidas con tanta belleza, indican de una manera sumamente incisiva que el valor de la persona se impone como dato *per se notae* en la experiencia. El “rostro”, como epifanía corporal de la persona, manifiesta que el *integrum* humano anuncia su verdad fundamental al mostrarse como *digno*. La verdad sobre el ser humano es que es persona, es decir, *hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*,<sup>164</sup> sujeto concreto que se distingue de todo otro por su eminente dignidad. Ésta es la definición de persona que consideramos alcanza de mejor manera el *propium* del *humanum*, lo *irreductible* del hombre.

El horror que provocan las grandes matanzas de nuestra historia reciente es enorme no sólo por el número de víctimas y el carácter terrible de los asesinatos. Pienso en un acontecimiento como la masacre de Acteal, en la que un grupo de 45 indígenas tzotziles desarmados — varones, mujeres y niños —,<sup>165</sup> fueron masacrados por

<sup>162</sup> *Idem*.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>164</sup> T. de Aquino, “In I Sententiarum”, en *Scriptum Super Libros...*, *op. cit.*, d. 26, a. 1, ag 6.

<sup>165</sup> La masacre aconteció en la comunidad de Acteal, municipio de Chenalhó (Chiapas, México), el 22 de diciembre de 1997, a las 11:00 horas, el saldo fueron 25 heridos y 45 muertos, de los cuales 27 eran adultos (21 mujeres, seis varones) y 18 menores (14 niñas, cuatro niños). La complejidad de la situación sociopolítica no puede justificar, en modo alguno, un crimen de esta índole: Cf. Procuraduría General de la República, *Libro Blanco sobre Acteal, Chiapas*.

un comando armado en el momento en que se encontraban haciendo oración al interior de un templo. Este tipo de actos son signo de una profunda desviación en la reverencia que nos debe de producir cualquier ser humano por el mero hecho de serlo. La objetividad del valor intrínseco de lo humano que cada persona porta impone obligaciones específicas, entre las cuales destaca el respeto irrestricto a la vida. Estas obligaciones son *morales* en cuanto la respuesta al valor hace crecer a la persona como persona a través de la virtud. Sin embargo, estas obligaciones son también *jurídicas* en cuanto su cumplimiento es exigido para mantener la justicia más elemental en la convivencia.

Ahora bien, desde que el poder autolegitimado no puede matar a todos los que le disgustan, tiene necesidad de seres humanos, ya sea como servidores, ya sea como instrumentos. Para “lograr” la condición *instrumental* de estas personas es preciso intentar aniquilar su dignidad. La finalidad última de una matanza como la mencionada es, en cierto aspecto, metafísica:<sup>166</sup> busca mostrar que no existe ningún valor, ni siquiera la dignidad, en nombre del cual sea posible desafiar al poder. Puesto que el hombre no es más que un medio-para, con instrumentos y medios se le convence que tiene que responder a la voluntad de poder. Si en la persona no existe ni verdad, ni justicia, ni dignidad, si éstas son sólo palabras y buenos deseos, entonces se derrumba toda oposición de principio al poder autoritario, al abuso del hombre por el hombre.

Sin embargo, aún en estos casos, como bien apunta Levinas, es posible la “imprevisibilidad” de la reacción, es decir, la trascendencia que manifiesta la persona con el más mínimo gesto de afirmación de su libertad. Esta “imprevisibilidad” denota que aun cuando el poder realiza su máximo esfuerzo por aplastar la dignidad humana, el valor de lo humano es más grande y ni siquiera el mismísimo poder, al intentar acabar con él, lo puede destruir en su consistencia intrínseca. El poder queda derrotado al momento en

---

<sup>166</sup> Cf. T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. al cast. de J. M. Ripalda, véase la parte III, capítulo III, pp. 361-405.

que intenta lo imposible: despojar al ser humano de su dignidad constitutiva.

Que la derrota no es mera metáfora queda claro cuando se analiza la realidad evitando utilizar la racionalidad instrumental como criterio: el que comete una injusticia fracasa en su humanidad. Mientras que el que sufre una injusticia afirma con su muerte la trascendencia de la verdad sobre el hombre. Esto no nos exime de hacer todos los esfuerzos necesarios para que la dignidad humana no resulte vulnerada o para que se haga justicia en un momento determinado. Sin embargo, aún en el fracaso “práctico” siempre existe un significado que no se extingue y por el que la lucha en favor de la justicia nunca pierde sentido.

Pero ¿qué acaso no hemos dicho que la dignidad se encuentra fincada en el sujeto humano? ¿qué acaso al destruir la vida de la persona no queda aniquilada su dignidad fácticamente? Con lo que hemos anotado comienza a percibirse que la relación entre la dignidad y el sujeto humano en el que se realiza este valor está asociada a su ser y, al mismo tiempo, lo excede o lo “invita” a excederse, a ir más allá del límite que le impone, aun, su existencia intramundana. Esta aparente paradoja no puede resolverse si no reconocemos cabalmente y de inicio que el tipo de ser que es la persona es irreducible al ser de las cosas.

La fascinación que nos produce el cosmos, sus leyes y la inmersión de nuestro ser en medio de él no debe hacernos perder de vista que existe una *diremption* originaria entre el ser personal y el ser no-personal. La dignidad es el valor que posee lo humano precisamente por el hecho de ser distinto a todo lo que no es propiamente humano. La dignidad habla de un tipo de valor que no responde “por su naturaleza” de igual modo que otras realidades sólo explicadas y explicables como partes de la totalidad del universo. Las personas, más que partes del universo, son “todos” los que habitan en un universo hecho de entes que no pueden ser sino sólo “parte” de una realidad mayor: su especie. La persona, por el contrario, no se subordina a su especie, sino que vale de suyo.

La dignidad humana es un índice de la peculiaridad entitativa de la persona. La dignidad es un valor máximamente evidente. La



dignidad no es una conclusión que brote deductivamente de un elaborado análisis sobre la condición humana. La dignidad, como su nombre lo indica, es un *principio* para la vida humana (moral y derecho incluidos).

#### 4.4. LA DIGNIDAD COMO “PRINCIPIO” Y LA IMPORTANCIA DEL “RECONOCIMIENTO”

La palabra “dignidad” es la traducción latina del griego “axioma”. Los axiomas son las realidades dignas de ser creídas, estimadas o valoradas. De este modo, en su sentido más originario, axioma significa el “principio” que, por su valor en sí, es decir, por ocupar un cierto lugar en un sistema de proposiciones, no puede no ser considerado sino como verdadero. Aristóteles, en los *Analíticos segundos*<sup>167</sup> denomina axiomas a los principios evidentes e irreductibles que constituyen el fundamento de toda ciencia. Toda proposición se apoya en ellos, pero ellos no se apoyan más que en sí mismos. El axioma obliga al asentimiento, su contenido se impone inmediatamente al espíritu, debido a su verdad manifiesta. Los axiomas son indemostrables y, por ello, constituyen el fundamento de toda demostración. El axioma, entonces, no es un principio “postulado” como indemostrable, sino un dato que en sí mismo es evidente y que es fruto de una intuición sobre los contenidos ofrecidos en la experiencia. Gracias a la existencia indubitable de axiomas es posible demostrar con fundamento y no caer en una sucesión de demostraciones sin fin que conducirían —paradójicamente— a demostrar absolutamente nada.

Ahora bien, los axiomas o principios no son una serie de nociones abstractas sino que constituyen aquello que es primero en el ser, en el hacer o en el conocer.<sup>168</sup> En las ciencias especulativas

---

<sup>167</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 2, 72 a 19 y ss.

<sup>168</sup> Cf. T. de Aquino, “In V Metaphysicorum”, en *Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis*, lect. 13.

existen varios principios en un género; por ejemplo, en las matemáticas se comienza por nociones inmediatas, como las de número, dimensión, igualdad, mayor, menor, adición, etcétera. En la física los principios son los propios del conocimiento del ente sensible en cuanto sensible: cuerpo, materia, luz, calor, movimiento, etcétera. En las ciencias operativas los principios son los valores propios de cada ámbito práctico. Así, el jurista tiene como uno de sus principios fundamentales la justicia: en toda proposición legal, penal o de jurisprudencia la justicia interviene, al menos implícitamente, de manera concreta y universal a la vez.<sup>169</sup> Cuando se introduce una desviación *a radice*, es decir, en los principios, además de violentar datos evidentes, las consecuencias pueden ser muy graves: es el caso de un médico que atiende pacientes sin tener una idea clara respecto de qué es la salud propiamente hablando.

No es nuestro tema esclarecer los primeros principios especulativos que sostienen todo pensar fundado. Tampoco mostrar principios de alguna ciencia en particular. Nuestro cometido al mencionar estas nociones básicas sobre los “axiomas” es brindar elementos para que podamos apreciar precisamente que la persona como sujeto con dignidad acontece en la experiencia a modo de *principio*.

Que la persona es principio significa que gracias a su propia consistencia ontológica y axiológica se ofrece como un ente con una potencia *sui generis* en la experiencia. Si bien todos los entes con cualidades sensibles poseen una cierta evidencia sensible e inteligible, el caso de la persona nos parece que admite una consideración peculiar: 1) La persona y su valor son los datos más cercanos que tenemos a nosotros mismos. Se dan a nuestra consideración de una manera interior, como ningún otro ser se ofrece, y de una manera exterior, a través de los “otros”, que no nos es ajena, sino que colabora a constituir la experiencia del *humanum*; 2) En la experiencia descubrimos a la persona como un “alguien que es”, es decir, como un ente *sui generis* que es y actúa de un modo espe-

---

<sup>169</sup> Cf. J. J. Sanguineti, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, pp. 281-285.

cialísimo. La acción humana es, sin duda, un momento de la experiencia en el que se revela con particular claridad que, por una parte, existe una cierta *proporción* entre el acto y la potencia del ser humano. El *esse* y la *essentia*, es decir, el *esse* y la *potentia essendi* se corresponden. Sin embargo, al mismo tiempo existe una cierta *desproporción* que distingue la perfección respectiva del acto y la potencia indicando una prioridad del *esse* sobre la *essentia*.<sup>170</sup> Desde el punto de vista de la primacía del *esse* sobre la *essentia*, el acto de ser personal (*esse personae*) “emerge” a través de la esencia y de los diversos planos entitativos, como buscando no estar limitado por la contracción “sufrida” por la esencia, expandiéndose hacia su máximo nivel de perfección, para así establecer una *proportio* completa. El fruto de este esfuerzo del *esse* coincide con su *perfectio*, que constituye a la persona como *simpliciter bonum*.<sup>171</sup> De esta manera, la persona como ente *implica* una proporción y perfección en sí misma que se *explica* al manifestarse, al mostrarse de manera eminente gracias a su consistencia excelente en el orden ontológico y axiológico. La manifestación, expresividad y esplendor del ser y del valor de la persona poseen diversas dimensiones: el cuerpo, el lenguaje, los estados afectivos, etcétera. Sin embargo, tal y como ya hemos mencionado anteriormente, existe un momento en el que más *claramente* toda la persona se explica como persona. Este momento se constituye como un factor fundamental

---

<sup>170</sup> La tradicionalmente reconocida primacía del *esse* sobre la *essentia* nos parece indiscutible. Esta primacía se reconoce desde el punto de vista del acto y perfección irreductible que proporciona el *esse* intensivo para la constitución del ente real. Sin embargo, conviene advertir que desde otros puntos de vista es posible descubrir la existencia de esencias que poseen una consistencia intrínseca, no arbitraria, ininventable, inmutable, necesaria y con inteligibilidad incomparable. El hecho de que para conocerlas se requieran entes que las realicen no significa que no posean en un sentido propiamente eidético una cierta primacía identificable por parte de la inteligencia humana. Cf. J. Seifert, *Sein und Wesen*, *op. cit.*

<sup>171</sup> Cf. T. Melendo, “El carácter trascendental del alma en relación a la belleza”, en A.A. V.V., *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino. Atti del Congresso della Societa Internazionale S. Tommaso d'Aquino (SITA) Roma, 2-5 Gennaio 1986*, pp. 325-342.

de revelación, de mostración. Nos referimos una vez más a *la acción*, a la capacidad de *autodeterminación* y de *autodominio*, a *la libertad*.

Con esto dicho podemos entender que existe un estrecho vínculo entre dignidad y libertad. La libertad es una dimensión constitutiva y principal de la *claritas* con la que la persona se devela. La libertad es un índice “luminoso” de la dignidad, del valor incomparable que posee cada ser humano en concreto.

Particularmente, la libertad como “claritas” de la persona muestra que el *esse personae es lumen*, es luz, y esto no es una mera metáfora.<sup>172</sup> La libertad como dimensión manifestativa de la dignidad es una ventana de ingreso privilegiada para descubrir al hombre como persona a través de la experiencia. La belleza de la persona tiene un momento de esplendor particular en la libertad.<sup>173</sup>

De esta manera podemos entender que cuando afirmamos que la dignidad de la persona es un “principio” nos queremos referir a que posee las características estrictas de un dato que es aprehendido en su irreductibilidad característica como una evidencia *per se notae*. Ser un *suppositum cum dignitate* no es algo que se postule o que se suponga para luego descubrirlo tras algún razonamiento. Gracias a que la persona posee dignidad existe un llamado inmediato de ella hacia los demás. Llamado a ser reconocida, precisamente, como persona. En este sentido, Robert Spaemann sostiene que “la mirada del otro me toca, y no es posible rechazarla sin una frialdad que humilla al otro, frialdad que también tiene cualidad personal”.<sup>174</sup>

---

<sup>172</sup> El *esse* como acto intensivo es el factor fundamental de la inteligibilidad de un ente real. Cf. T. de Aquino, “In I Sententiarium”, en *Scriptum Super Libros...*, op. cit., d. 39, q. 2, a. 1 ad 4; T. de Aquino, *Summa Theologiae*, op. cit., I, q. 5, a. 4, ad 1; I-II, q. 27, a. 1 ad 3.

<sup>173</sup> *Proportio, perfectio y claritas* son los elementos integrales del *pulchrum*. Cf. T. de Aquino, *Summa Theologiae*, op. cit., I, q. 39, a. 8.

<sup>174</sup> R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, trad. al cast. de J. L. del Barco, p. 179.

En efecto, a diferencia del “contacto” que tienen entre sí los entes no-personales, las personas, aun al intentar ser indiferentes frente a otras personas, no pueden eludir el *deber* que surge de esta percepción, de este “reconocimiento”. Esto es capital para el tema que nos ocupa, ya que no es un imperativo heterónomo o una ley positiva la que primariamente nos *manda* tratar a las personas como personas. Es la dignidad de la persona como *hecho* la que no acontece como un dato neutro ante el que se pueda pasar de manera indiferente. Nuevamente las palabras de Spaemann vienen al caso:

Frente a cualquier imperativo podemos plantear la pregunta sobre la razón por la que tenemos que obedecerlo. Y todas las fundamentaciones últimas, que siguen teniendo la forma del deber, exigen la misma pregunta. Y las fundamentaciones que derivan el deber de un principio de coherencia lógica, fracasan también cuando la coherencia se presenta como exigencia, como deber. La voz divina que percibe Caín tras el fratricidio no pregunta si Caín ha vulnerado una norma ética, la que prohíbe el asesinato, sino esto otro: “¿Dónde está tu hermano Abel?” La voz exige a Caín que sepa dónde está su hermano. Su respuesta, “¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?”, rechaza esta exigencia. No conocer el lugar del otro equivale en el relato a confesar el asesinato.<sup>175</sup>

En efecto, la presencia de la persona funda un deber absoluto. La libertad muestra el altísimo valor en el que este deber se funda. Sin embargo, ¿esto quiere decir entonces que la libertad es requerida siempre para el reconocimiento?

La libertad es índice, es “claritas”, pero no es *principio*. La libertad revela a la persona como ser digno de la manera como el efecto muestra algo de la naturaleza de la causa. Sin embargo, en definitiva, el efecto no funda la causa, sino viceversa. Es precisamente la pluralidad de ocasiones en que constatamos la dignidad a través de la libertad la que nos brinda la posibilidad de intuir, a par-

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p.p. 179-180.

tir de la experiencia, una verdad no meramente genérica, sino absoluta y universal: que el valor de la persona es poseído por ella aun cuando la libertad no se ejercite.

Esta apreciación nos permite valorar que también es verdad que la dignidad resplandece de un modo diverso pero elocuente cuando no se expresa en plenitud a través de su belleza, sino cuando la expresión de la misma se encuentra reducida y como negada. La dignidad persiste en estos casos y evidentemente impone una mayor penetración y docilidad de parte del sujeto cognoscente que se pregunta si hay algo “humano” en el débil, en el pobre, en el subnormal, en el no-nacido, en el marginado por alguna causa, etcétera. Aquí nos atrevemos a decir que, en cierto modo, el reconocimiento de la dignidad se presenta con más dificultad *quoad nos*, pero concomitantemente con menos riesgos de asociarla a perfecciones secundarias que la acompañan pero que indiscutiblemente no la fundan *quoad se*.

Pensemos en los más pobres y marginados en nuestras sociedades. Los valores —desajustados— de la vida burguesa que permean hasta en quienes no son burgueses eclipsan frecuentemente la dignidad del pobre, de la prostituta, del no-nacido, del paciente terminal, del que no habla, del que no piensa, del que no tiene o cree como “nosotros”.<sup>176</sup> Precisamente es aquí donde la presencia de la persona como sujeto con dignidad se expresa en el lenguaje ético por excelencia: el lenguaje del silencio, el lenguaje del dolor, el lenguaje de la vulnerabilidad máxima. El clamor de los excluidos, por ejemplo, aún sin poderse oponer en muchas situaciones al abuso a través de la palabra, la lucha cívica o la protección legal, afirma con su peculiar lenguaje que el valor que posee la persona no depende, en modo alguno, de la eficiencia que exige el mercado,

---

<sup>176</sup> Si bien Paul Ricoeur habla de la muerte del “personalismo” en su libro *Amor y justicia*, trad. al cast. de T. D. Moratalla, pp. 87-95, creemos que continúa siendo útil leer la obra de Emmanuel Mounier, “Manifiesto al servicio del personalismo”, en *El personalismo. Antología esencial*, pp. 363-539. Retomar las cuestiones esenciales de esta propuesta “resulta de interés vital para cada generación”, como bien dice Carlos Díaz en el “Prólogo” de este volumen (p. 19).

ni de la belleza física, ni de la congruencia moral, ni de la sumisión a un cierto poder: *¡la persona merece ser afirmada por sí misma!*

La sabiduría que implica reconocer la dignidad del ser humano, sobre todo en los momentos en que *lo humano* se encuentra desdibujado, desfigurado y maltrecho parece algo escandaloso. En muchos lugares y ambientes, cuando el ser humano se encuentra en estado de máxima indefensión es el momento en que surgen los argumentos eficientistas que encumbran y legitiman a unos seres humanos por encima de otros. Éste es el momento del *eclipse del humanum*. Sin embargo, la verdad sobre el hombre es muy otra. La dignidad es un principio, es un axioma para la razón práctica del que surge un deber:

Todos los deberes para con las personas se reducen al deber de percibir las personas como personas. Sin embargo, no es adecuado formular esta percepción como deber, pues los deberes necesitan fundamentación, mientras que la percepción de las personas es la fundamentación última de los deberes. Existen valores extrapersonales. La acción puede ser mejor o peor, puede ser moral o inmoral, según que se ajuste o no a ellos. Pero de deberes hablamos sólo en relación con la persona.<sup>177</sup>

De esta manera, Spaemann reconoce que el deber supone un valor, una dignidad, un principio, toda vez que el deber del que hablamos es el deber-ser absoluto de un valor igualmente absoluto.

---

<sup>177</sup> R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre...*, op. cit., p. 180.





## 5. EL ACTO DE SER PERSONAL Y LA NORMA PERSONALISTA DE LA ACCIÓN

Definitivamente, la controversia sobre el *humanum* es la controversia de nuestro tiempo.<sup>178</sup> Reconocer que todo humano es persona y posee dignidad, al mismo tiempo que ser una verdad evidente, es una de las realidades que en el mundo de la acción es más fácil de negar.

Por eso, al momento de explorar la experiencia, si bien es suficiente detectar a la persona como portadora de dignidad para fundar obligaciones morales absolutas, también es preciso alcanzar un nivel explicativo que nos permita entender a qué se debe que el valor que llamamos “dignidad” co-constituya a la persona humana. Dicho de otra manera: ¿cuál es la explicación más radical de la persona como *id quod est perfectissimum*, lo más perfecto de todo? ¿qué es lo que constituye a la persona como persona propiamente hablando?

### 5.1. ALGUNAS INCURSIONES TOMISTAS

Es imposible replantear en estas líneas toda la controversia que desde hace varios siglos ha existido sobre el *constitutivum personae*. El tomismo ha sido, tal vez, la filosofía que más ha contribuido en este esfuerzo. Particularmente, las investigaciones de Eudaldo Forment a este respecto nos parecen sumamente contundentes y

---

<sup>178</sup> Cf. K. Wojtyła, “La persona: sujeto y comunidad”, en *El hombre y...*, op. cit., p. 44; Cf. A. Szostek, T. Styczen y K. Wojtyła, *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen*.

han esclarecido de manera definitiva lo que el propio Tomás de Aquino pensaba sobre este asunto.<sup>179</sup>

Por la importancia que posee para nosotros la contribución del tomismo como filosofía del ser consideramos útil recordar algunos momentos del itinerario que la inteligencia ha seguido en el proceso para comprender la estructura de lo real y, en particular, para comprender la especificidad del *ser personal*.

### 5.1.1. El descubrimiento del acto de ser

La pregunta que la filosofía y el ser humano se han hecho desde siempre es la pregunta por el significado último de lo real. Si bien las expresiones para formular esto pueden variar, todas se reducen a cuestionar qué es el ser, es decir, qué es y por qué es lo que hay. La conexión de esta indagación con preguntas propiamente antropológicas como “¿cuál es mi origen?”, “¿cuál es mi fin?”, “¿quién soy yo?” no es difícil de advertir. El lugar desde el que la realidad se vuelve cuestión e interrogante es precisamente el ser humano concreto. La voz primaria que todo ser emite frente a la persona lo invita a preguntar y a tratar de entender el significado radical de la existencia.

La palabra “ser” puede entenderse como verbo o como nombre. Tomada como verbo se refiere a un “acto”. Tomada como nombre se refiere a un algo que “es en acto”. Aún cuando esta distinción no parece tan difícil de ser entendida es común que el “ser como acto” (*esse ut actus*) sea confundido con el “ser en acto” (*ens, esse actu*). De hecho, no es del todo claro si Aristóteles descubrió explícitamente el acto de ser (*esse, esse ut actus, actus essendi*). Ciertamente, un texto que parece indicarlo se encuentra en los *Analíticos Posteriores*.<sup>180</sup> En él, Aristóteles se pregunta ¿cómo se demostrará *lo que es el hombre*? A lo que responde que hay, entonces, necesidad de averiguar qué *es*, pues, si algo *no es*, es imposible descubrir *lo que es*. Ahora bien, si se demuestra *lo que es la cosa* y qué *es*,

<sup>179</sup> E. Forment, *Ser y persona, op. cit.*, y *Persona y modo sustancial, op. cit.*

<sup>180</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, II, 7, 92b.

¿cómo es posible hacerlo mediante una sola enunciación? Tanto la definición como la demostración pueden enseñar una sola cosa, pero *lo que es* el hombre y que el hombre *es* son dos cosas enteramente diferentes. El ser jamás es la esencia de algo porque *el ser jamás es género*.

Esta importante explicación provista por Aristóteles, sin embargo, no constituye el núcleo de su metafísica integralmente considerada. El hecho es que a lo largo de su obra prevalece la consideración de la forma como *acto primero*, que constituye, junto con la materia, el sínolo sustancial. La sustancia será considerada *primera* respecto de otros modos de ser en todos los sentidos en los que se dice que *algo es primero* debido a que sólo ella es *por sí*.<sup>181</sup> La pregunta “¿qué es el ente?” será equivalente a “¿qué es la sustancia?” De este modo, Aristóteles dirá que “nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el ente así entendido”.<sup>182</sup> Esta consideración conducirá a que uno de los sentidos de la noción de *filosofía primera* justamente sea el ser ciencia de la sustancia, *ousiología*.<sup>183</sup>

Tendremos que esperar hasta Tomás de Aquino para que *un nuevo sentido del ser* aparezca al afirmarse éste como *actus essendi*. La originalidad del Aquinate consiste en situar que el fundamento de todo lo real se encuentra más allá de la división del ente en categorías, más allá de la forma como acto y más acá de la existencia como *esse actu*. El acto de ser se refiere a un acto del que toda realidad recibe su última perfección y al que toda otra acepción sobre el ser se refiere como la primera y principal. Más aún, “el ser es distinto esencialmente de aquello a lo que se agrega para estar determinado”.<sup>184</sup> La forma determina a los entes a ser un ente tal por-

<sup>181</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, VII, I, 1028 a 23 y ss.

<sup>182</sup> *Ibid.*, VII, I, 1028 b 6-8.

<sup>183</sup> Cf. G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, cap. V, sezione seconda, I: “Le componenti ontologica e usiologica. Riduzione del problema dell'essere al problema dell'ousia in Z, I”, pp. 181 y ss.

<sup>184</sup> T. de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Potentia*, *op. cit.*, q. 7, a. 2, ad 9.

que la forma es un acto primero pero no último. El acto de ser, por el contrario, es acto último del ente, y como tal no determina al ente a ser tal, sino que lo determina a ser *simpliciter*. El ser es acto, no determinación. El ser es “la actualidad de todos los actos [...] y la perfección de todas las perfecciones”.<sup>185</sup>

Es muy conocida la expresión de Etienne Gilson en la que afirma de manera resumida la originalidad de Tomás de Aquino en este punto:

Santo Tomás no lleva a cabo una simple extensión lógica de la noción de acto a la de ser. Su metafísica del ser no es una “actología”; al contrario, Santo Tomás engloba la noción de *acto* bajo la de *ser* [...] Aquí, como en todo el resto, la doctrina de Aristóteles recibe un renovado sentido y alcanza una nueva profundidad; el tomismo no es una doctrina de la primacía del acto sino porque es, antes, una doctrina de la primacía del ser.<sup>186</sup>

Sin embargo, en la comprensión de la originalidad del Aquinate es posible ir más allá de Gilson. Para Tomás de Aquino, la diversidad de perfecciones que se encuentran en la estructura del ente reclama una perfección primera y absoluta, por cuya *participación* se digan perfecciones todas las demás. Todas las perfecciones formales se reducen al ser y las perfecciones trascendentales se convierten con el ser. Sin embargo, el ser como acto, al encontrarse de manera común en los entes, tiene que ser causado por una única causa, pues no pueden convenir en ese *unum* los entes por sí mismos, ya que cada uno, en cuanto es *sí mismo*, se distingue de los otros, y las causas diversas producen efectos diversos.<sup>187</sup> Lo que es *per alterum* se reduce como a su causa a lo que es *per se*. Todo ente *habens esse*, posee el ser, sin ser el Ser, y, en consecuencia, es *per alterum*. Por esto los entes se reducen como a su causa a quien es su ser, es decir al *Ipse Esse subsistens*, al mismo Ser subsistente, el único que es *per se*. Este razonamiento tomista nos permite descu-

<sup>185</sup> *Idem*.

<sup>186</sup> E. Gilson, *Autour de Saint Thomas*, pp. 106-107.

<sup>187</sup> Cf. T. de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Potentia*, op. cit., q. 3, a. 5.

brir por qué el Aquinate afirmará el principio de *perfectio separata* o exigencia de un acto separado que explique el ser participado. En este sentido, el pensamiento de Platón queda asumido y superado, ya que el ser de los entes no se puede entender más que como derivado de la perfección separada que es el *Ipse Esse subsistens*.<sup>188</sup> De esta manera, podemos decir con Cornelio Fabro que “la noción tomista de participación, entendida en su contenido auténtico, es aquella por la cual el tomismo más netamente se diferencia de cualquier otra síntesis especulativa”.<sup>189</sup> El ente, como sínolo de esencia y acto de ser intensivo y participado, es “el semantema de lo real *kat exojén*”.<sup>190</sup>

### 5.1.2. *El constitutivo real de la persona*

La filosofía del ser como acto de Tomás de Aquino tiene una feliz expresión en su metafísica de la persona. Gracias a que los constitutivos del ente sustancial son el ser como acto y la esencia, la persona no es una esencia sustancial individual, sino el individuo sustancial de naturaleza racional. De ahí que el constitutivo que hace a la persona ser persona no sea una ordenación trascendental a ser, un término último y puro intermedio entre la esencia y la existencia, o alguna otra característica como la razón, sino precisamente el acto de ser,<sup>191</sup> ya que “el ser pertenece a la misma constitución de la persona”.<sup>192</sup> Este constitutivo es propiamente *ontológico* o *real* y sólo de una manera impropia puede ser calificado de *formal*, ya que se encuentra en la línea del acto último y supremo de todas las cosas.<sup>193</sup>

<sup>188</sup> En Platón, la perfección separada, al ser formal, era múltiple.

<sup>189</sup> C. Fabro, *Introduzione a San Tommaso...*, op. cit., p. 285.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 216. Ésta es, precisamente, la tesis número 24 de las 35 “nuevas tesis tomistas” propuestas por C. Fabro.

<sup>191</sup> Cf. E. Forment, *Ser y persona*, op. cit.; *Persona y modo sustancial*, op. cit.

<sup>192</sup> T. de Aquino, *Summa Theologiae*, op. cit., III, q. 19, a.1, ad 4.

<sup>193</sup> E. Forment ha preferido utilizar la expresión *constitutivo formal*. Desde nuestro punto de vista esta terminología corre el riesgo de disolver la novedad del

Cuando Tomás de Aquino, siguiendo a Boecio, sostiene que la persona es una *sustancia individual de naturaleza racional*,<sup>194</sup> quiere decir varias cosas que nosotros ya hemos desarrollado por nuestra cuenta desde una perspectiva diversa. Ateniéndonos al Aquinate, la definición boeciana significa que la persona es un ente sustancial, es decir, un ente que es por sí, separado de otros, gracias a su ser propio. Es, además, un ente concreto singular, es decir, un ser indistinto en sí mismo y distinto de toda otra cosa, un ser *individual*.<sup>195</sup> En tercer lugar, la persona es una totalidad completa independiente, terminada gracias al acto de ser. Esta total independencia es denominada por los medievales *incomunicabilidad*,<sup>196</sup> ya que la sustancia individual no comunica su ser como lo hacen los accidentes respecto de la sustancia, los universales a lo singular, las partes sustanciales respecto al todo sustancial, las sustancias incompletas respecto del compuesto sustancial, la sustancia singular respecto a lo que es común o indistinto, o la comunicabilidad de la sustancia individual completa asumida por una persona superior.

Con esto dicho, parece que no difieren el *suppositum*<sup>197</sup> y la persona. Sin embargo, para Tomás de Aquino, si bien toda persona es *suppositum*, no todo *suppositum* es persona, ya que *persona* es subsistir en naturaleza racional y este tipo de subsistencia es *magnae dignitatis*.<sup>198</sup> Nótese que lo que distingue, entonces, a la persona de un *suppositum* no personal en Tomás de Aquino no es una suerte

---

*esse* tomista y prestarse al equívoco de que este acto último sea reductible en algún sentido a la forma.

<sup>194</sup> Boecio, “Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi”, en *Patrologia Latina*, t. LXIV, n. 1343 D.

<sup>195</sup> Cf. T. de Aquino, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, I, q. 29, a. 4.

<sup>196</sup> Cf. *Ibid.*, I, q. 30, a. 4, ad 2; del mismo autor, “In III Sententiarum”, d. 5, q. 2, a. 1 ad 2. Cf. del ator E. Forment, *Ser y persona*, *op. cit.*, pp. 23-24; *Persona y modo sustancial*, *op. cit.*, pp. 31-34, y *Lecciones de...*, *op. cit.*, Lección X.

<sup>197</sup> “El *suppositum* es lo singular en el género de la sustancia”, T. de Aquino, *Quodlibetum* II, a. 4. *Suppositum* es el ente concreto con todas sus perfecciones.

<sup>198</sup> “Es de la máxima dignidad subsistir en la naturaleza racional, por esto todo individuo de naturaleza racional es dicho persona”. T. de Aquino, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, I, q. 29, a. 3, ad 2.

de diferencia específica —la naturaleza racional—, sino el que su tipo de subsistir en el ser le hace ser racional. De esta manera, se indica, pues, que la participación intensiva del acto de ser en la persona la constituye como tal, haciendo emerger sus capacidades propiamente espirituales. Cuando el Aquinate afirma que la persona posee una mayor perfección o dignidad que los demás no es porque le advenga una determinación esencial, sino porque su acto de ser está menos limitado que los otros. Ésta es la razón por la que el propio Tomás de Aquino llega a afirmar que la persona es *perfectissimum in tota natura*, lo más perfecto en toda la naturaleza.<sup>199</sup>

### 5.1.3. Carlos Cardona y Tomás Melendo: *aportes para una progresión especulativa*

Cornelio Fabro fue un agudo crítico de los tomismos de escuela. A diferencia de una gran cantidad de seguidores de Tomás de Aquino, enseñó a sus discípulos a diferenciar entre la repetición literal de las fórmulas tomistas y la comprensión que permite el desarrollo especulativo del tomismo. El *tomismo esencial* es precisamente para Fabro aquel que recupera la capacidad de repensar la realidad aprendiendo de este filósofo medieval. Carlos Cardona, discípulo de Fabro, al inicio de una de sus obras más importantes, comenta, precisamente en esta línea, que renuncia a erigirse en exegeta autorizado de Tomás de Aquino, ya que lo único realmente importante es “cómo está la verdad de las cosas”.<sup>200</sup>

Esta actitud, que reivindica a la filosofía como filosofía y no como mera repetición de un canon de ortodoxia filosófica le permite a Cardona nombrar al capítulo III de su *Metafísica del bien y del mal*: “El acto personal de ser”. En efecto, para Cardona el hombre es *hombre* porque posee naturaleza humana, el hombre es *este hombre* porque su naturaleza está individuada en cuanto la forma sustancial informa una materia cuantitativamente determinada y

<sup>199</sup> Cf. *Ibid.*, I, q. 29, a. 3.

<sup>200</sup> Cf. C. Cardona, *Metafísica del bien...*, *op. cit.*, pp. 26-27.

así distinta, “pero en definitiva este hombre *es* porque tiene efectivamente acto de ser, por el que esta naturaleza humana subsiste realmente y es sujeto de su vida y de sus actos”.<sup>201</sup> A la persona le pertenece el ser como acto suyo. Así es como podemos descubrir que ser persona es algo muy superior a un simple individuo que se encuentra al servicio de la especie. Cardona cita a Kierkegaard, quien dice:

Tienen razón los pájaros cuando atacan a picotazos, hasta la sangre, al pájaro que no es como los otros, porque aquí la especie es superior a los individuos singulares. Los pájaros son todos pájaros, ni más ni menos. En cambio, el destino de los hombres no es ser “como los otros”, sino tener cada uno su propia particularidad.<sup>202</sup>

Más adelante, Cardona volverá a anotar otra expresión de Kierkegaard particularmente elocuente:

Cuantas veces he escrito que Hegel, como el paganismo, en el fondo hace de los hombres un género animal dotado de razón. Porque en un género animal vale siempre el principio: el singular es inferior al género. El género humano, por el contrario, tiene la característica, precisamente porque cada Singular es creado a imagen de Dios, de que el Singular es más alto que el género.<sup>203</sup>

De esta manera, Cardona coloca a la persona como un alguien concreto insubordinable a la especie y capaz, ontológicamente, de estar en relación a Dios. “La relación a Dios de cada persona humana le es dada directamente por Dios, con el acto de ser único e irrepetible que le hace ser”.<sup>204</sup> La persona “no es una criatura contingente, sino necesaria, aunque se trate de una necesidad *ab alio*,

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>202</sup> S. Kierkegaard, *Diario*, IX A 80, citado en C. Cardona, *Metafísica del bien...*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>204</sup> C. Cardona, *Metafísica del bien...*, *op. cit.*, p. 90.



recibida de otro y no derivada de su esencia, sino de su acto de ser, que la forma subsistente no puede ya perder. Es la propiedad privada de su acto de ser lo que constituye propiamente a la persona, y la diferencia de cualquier otra parte del universo”.<sup>205</sup>

Las expresiones y citas utilizadas por Cardona son sumamente sugestivas. Sin embargo, a lo largo de su exposición, el filósofo español no menciona la expresión “acto personal de ser”, sino hasta las últimas líneas del capítulo al que hemos hecho referencia. En esa página final sostiene:

La persona se entiende a sí misma como término real y directo de la libre acción creadora divina, se ve como objeto de amor personal divino. Comprende que Dios le ama personalmente: Dios, al darle personalmente el ser, le llama con amor, y con amor debe corresponder.<sup>206</sup>

La persona debe actuar según su ser. Si su ser personal viene dado por ese acto de ser, amorosamente puesto en relación personal a Dios, su obrar libre tiene que consistir, para ser bueno, en un acto de amorosa relación personal con Dios.<sup>207</sup>

De esta manera, pareciera indicarse que *el acto de ser personal* es el acto de ser participado con amor y que pide que en el obrar el amor lo exprese.

Tomás Melendo, discípulo de Carlos Cardona, también intitula “El acto personal de ser” al capítulo V de su obra *Metafísica de lo concreto*.<sup>208</sup> En este capítulo, si bien coincide fundamentalmente con la doctrina de su maestro, utiliza el enfoque metodológico de Carlo Caffarra, que, a su vez, se remonta a la teoría de la persona en acción de Karol Wojtyła: “Una de las vías más simples para llegar a la intuición del ser-personal es la reflexión sobre el acto libre”.<sup>209</sup>

<sup>205</sup> *Idem.*

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>207</sup> *Idem.*

<sup>208</sup> *Metafísica de lo concreto, op. cit.*

<sup>209</sup> C. Caffarra, *La sexualidad humana*, pp. 23-24.

Melendo acompaña la cita de Caffarra con otra de Joseph Rassam: “pertenece a la persona el obrar por sí, porque primero le pertenece el ser por sí”.<sup>210</sup> Finalmente, las premisas de su argumentación parecen terminar de enunciarse cuando casi a renglón seguido coloca una conocida cita de Tomás de Aquino:

En tanto pertenece necesariamente la personalidad a la dignidad y a la perfección de alguna realidad, en cuanto corresponde a la dignidad y a la perfección de ésta *el que exista por sí (quod per se existat)*: lo cual es entendido en el nombre de persona.<sup>211</sup>

Estas ideas le permiten a Melendo sostener que “la eximia perfección de la persona deriva, al cabo, *de la peculiar grandeza del ser que la constituye; y esa solera queda expresada en la fórmula consectoria, que afirma que la persona existe o subsiste por sí*”.<sup>212</sup> Más adelante precisará que es la subsistencia del alma la que permite acoger en sí el acto de ser de una manera única. Por ello, lo que realmente Melendo sostiene es que la *perseidad* del *suppositum* humano no es la que funda específicamente la peculiar grandeza del acto de ser de la persona, ya que él mismo, en otras partes, reconoce que este atributo es propio de todo *suppositum*, incluidos los de orden no-personal,<sup>213</sup> sino que el indicador de la peculiar grandeza de la persona es la *subsistencia del alma espiritual*. Sin embargo, con ello, entonces queda todavía la interrogación respecto de *qué es lo propio del acto de ser personal*.

El no clarificar con suficiente precisión la constitución del acto de ser personal nos parece que conduce a Melendo en los últimos renglones del libro a decir una gran verdad —siguiendo a Tomás de

<sup>210</sup> J. Rassam, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, p. 156.

<sup>211</sup> T. de Aquino, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, III, q. 2, a. 2 ad 2.

<sup>212</sup> T. Melendo, *Metafísica de lo concreto*, *op. cit.*, p. 189.

<sup>213</sup> *Cf. Ibid.*, p. 190. Melendo ejemplifica con un “doberman” y con una “amantista” la *perseidad* de toda sustancia. Más adelante dirá que “la clave meta-física de la dignidad del hombre es, pues, la espiritualidad del alma que le pertenece” (p. 194).

Aquino—,<sup>214</sup> pero insuficientemente articulada respecto del resto de su exposición: a las personas “Dios las quiere *en sí y por sí* [...] ese decreto primigenio, y en estricta coherencia con él, les confiere un acto de ser nobilísimo gracias al cual subsisten *en sí y por sí*”.<sup>215</sup> Esta afirmación es sumamente relevante. De hecho, en nuestra opinión *revela lo propio del acto de ser personal*. Sin embargo, aún cuando Melendo la utiliza no destaca suficientemente su novedad. ¡Es aquí donde la *perseidad* del *suppositum* constituido por el acto de ser personal se distingue de la *perseidad* del *suppositum* constituido por el acto de ser *no-personal*!

#### 5.1.4. *El ser como dar en Fernando Haya*

En nuestra opinión, lo aportado hasta aquí nos coloca en el umbral del ser personal en cuanto tal y de una reconsideración global de la metafísica. Fernando Haya se ha aproximado a este umbral en su libro *El ser personal*.<sup>216</sup> Esta obra capta de manera singular lo irreductible de la persona, calificándolo de *cotrascendental*,<sup>217</sup> señala al ser personal como diferencia;<sup>218</sup> más aún, afirma textualmente que “la creación de la persona, a diferencia de la del mundo, es personal”<sup>219</sup> y “lo personal es precisamente lo no intercambiable, lo que no es en función-de”;<sup>220</sup> reconoce que lo peculiar de la persona para la persona es la “intimidad”,<sup>221</sup> etcétera. Sin embargo, parece detenerse en un momento aún anterior al de Melendo, cuando no precisa qué es lo peculiar del acto de ser personal. En Melendo las insinuaciones son abundantes. Haya, por el contrario, tiene una

<sup>214</sup> Cf. T. de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Potentia*, op. cit., q. 5, a. 4 c.

<sup>215</sup> T. Melendo, *Metafísica de lo concreto*, op. cit., p. 210.

<sup>216</sup> F. Haya, *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*.

<sup>217</sup> Cf. *Ibid.*, p. 219.

<sup>218</sup> Cf. *Ibid.*, p. 220.

<sup>219</sup> Cf. *Ibid.*, p. 221.

<sup>220</sup> Cf. *Idem*.

<sup>221</sup> Cf. *Ibid.*, p. 222.

inquietud inmensa por dinamizar una noción tal vez muy estática — en su opinión — del ser. Este autor muestra la continuidad entitativa y dinámica del acto de ser — que él califica como acto primero — con los actos segundos. Por ello, llegará a afirmar con un lenguaje, a nuestro parecer demasiado absoluto e impropio, que “el ser del hombre no está ya dado” porque “el ser de la persona [...] tiene más que ver con el *dar* que con lo *dado*”. “El hombre no es algo ya constituido [...] La persona no está, propiamente, dada; *se da*”.<sup>222</sup> Con esto dicho, el ser personal no es “tanto un ser dado (lo dado es la esencia de la criatura), cuanto el correlato trascendental del *dar divino*”.<sup>223</sup> Con estas expresiones parece querer afirmar que el acto de ser se encuentra participado y continuado en el obrar libre, al grado que el acto de ser es ya libertad radical.<sup>224</sup> Todas estas apreciaciones requieren un cierto ajuste y matiz para poder manifestar que todo dinamismo en la persona se encuentra endeudado y fundado intrínsecamente por el acto de ser que es un don. Más aún, estas apreciaciones requieren — como él mismo lo indica — “tematizar adecuadamente la realidad diferencial en la que estriba ser persona”.<sup>225</sup>

## 5.2. INCURSIÓN FENOMENOLÓGICO-REALISTA

El colocar sobre la mesa las opiniones de algunos importantes tomistas nos ayuda a proseguir nuestro propio itinerario: la capacidad de autodeterminación de la persona al momento de actuar denota que el sujeto posee en sí mismo una perfección adecuada y proporcional a este dinamismo. Por eso, no podemos estar más de acuerdo con aquello de que “una de las vías más simples para llegar a la intuición del ser-personal es la reflexión sobre el acto li-

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>224</sup> *Cf. Ibid.*, p. 326.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 224.

bre”<sup>226</sup> o con aquello otro de que “pertenece a la persona el obrar por sí, porque primero le pertenece el ser por sí”.<sup>227</sup>

### 5.2.1. *La persona como fin en sí misma y la norma personalista de la acción*

Las intuiciones de los autores arriba citados son muy valiosas y nos invitan a mirar con atención nuevamente a la libertad y a su capacidad para mostrar a la persona: el descubrir que la libertad es un dinamismo irreductible a cualquier determinismo está acompañado a modo de contraparte por la capacidad de autodeterminación de los fines de la acción. En efecto, si bien pueden existir muchos factores internos y externos a la persona que concurren con un cierto determinismo en el acto libre, también es cierto que nuestra experiencia nos muestra a la libertad como un momento de verdadera trascendencia de la persona, es decir, como un momento de auténtico autogobierno. Este autogobierno se expresa de diversas maneras, entre las cuales es preciso individuar en este momento la autoteleología del hombre. La persona es realmente capaz de escoger los fines propios de su acción. Y con ello, además de tener la oportunidad de responder a un motivo que lo invita a actuar, además de poder eventualmente autoafirmarse implícitamente a través de un acto bueno, además de poder reconocer a su acto como “propio”, la autoteleología del ser humano revela a la persona como *fin en sí misma*. O al revés: gracias a que la persona es fin en sí misma es capaz de autofinalizarse en el actuar libre. La relación entre autoteleología de la acción y ser fin en sí mismo es como la que existe entre lo manifestante y lo manifestado, entre el efecto y la causa. Un ente que no posea la condición de fin en sí mismo es imposible que pueda desplegar un dinamismo como la libertad. Un ser cuya esencia es “ser-medio”, sólo puede tener una opera-

---

<sup>226</sup> C. Caffarra, *La sexualidad humana*, op. cit., p. 23.

<sup>227</sup> J. Rassam, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 156.

ción heterodeterminada. Por ello, cuando alguien trata a una persona como medio lastima al otro no sólo en su libertad, sino en su misma esencia, en lo que le corresponde a ella primariamente como *suum*, como *suyo* en el sentido más íntimo y estricto del término.

Al parecer, en la modernidad nadie se aproximó a esta constatación tanto como Kant. Vale la pena citar un célebre pasaje de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, tanto por su importancia histórica como por su auténtico valor especulativo:

Suponiendo que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* posea un valor absoluto, algo que como *fin en sí mismo* pudiera ser un fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica. Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional *existe* como un fin en sí mismo, *no simplemente como un medio* para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre *al mismo tiempo como un fin*. Todos los objetos de la inclinación sólo poseen un valor condicionado, pues si no se dieran las inclinaciones y las necesidades sustentadas en ellas, su objeto quedaría sin valor alguno. Pero, en cuanto fuentes de necesidades, las inclinaciones mismas distan tanto de albergar un valor absoluto para desearlas por ellas mismas, que más bien ha de suponer el deseo universal de cualquier ser racional el estar totalmente libre de ellas. Así pues, el valor de todos los objetos *a obtener* mediante nuestras acciones es siempre condicionado. Sin embargo, los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen sólo un valor relativo como medio, siempre que sean seres irracionales y por eso se llaman *cosas*; en cambio los seres racionales reciben el nombre de *personas* porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio y restringe así cualquier arbitrariedad (al constituir un objeto de respeto). Las personas, por lo tanto, no son meros fines subjetivos cuya existencia tiene un valor *para nosotros* como efecto de nuestra acción, sino que constituyen *fines objetivos*, es decir, cosas cuya existencia supone un fin en sí

mismo y a decir verdad un fin tal en cuyo lugar no puede ser colocado ningún otro fin al servicio del cual debiera quedar aquél *simplemente* como medio, porque sin ello no encontraríamos en parte alguna nada de ningún valor *absoluto*; pero si todo valor estuviese condicionado y fuera por lo tanto contingente, entonces, no se podría encontrar en parte alguna para la razón ningún principio práctico supremo.<sup>228</sup>

A pesar de la profunda tendencia kantiana a no aceptar la existencia de valores objetivos y a afirmar a la persona de una manera autorreferencial no podemos negar que en el texto citado aparecen numerosas intuiciones realistas. La dignidad humana es un valor moral y jurídicamente relevante que poseen las personas gracias a su condición de fines. Su violación no constituye sólo una disfunción dentro de una cierta convencionalidad social, sino que es, propiamente hablando, un *intrinsice malum*, es decir, una acción prohibida desde el punto de vista intrínseco, tanto respecto de la moral como del derecho, incapaz de tornarse buena, legítima o permisible ni siquiera en ciertas circunstancias o cuando se posean ciertos propósitos útiles (políticamente hablando), justos (jurídicamente hablando) o buenos (moralmente hablando):

El hombre es sin duda muy poco santo, pero la *humanidad*, en su persona, debe ser santa para él. En la creación entera, todo aquello que él quiera y sobre lo que tiene algún poder, puede ser empleado *únicamente como medio*; sólo el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí mismo*. [...] Esta condición la atribuimos con razón incluso a la voluntad divina respecto de los seres racionales en el mundo como sus criaturas, puesto que se funda sobre la *personalidad* de éstos, por la cual solamente son fines en sí mismos.<sup>229</sup>

Si la persona no fuese fin en sí misma, si no estuviese constituida desde su mismo ser de este modo, Dios podría no estar obligado

---

<sup>228</sup> I. Kant, *Fundamentación para una..., op. cit.*, A 64, 65.

<sup>229</sup> I. Kant, *Crítica de la razón práctica, op. cit.*, p. 84 [87].

a cumplir el deber de respetarla y de afirmarla como tal. Sin embargo, la mención que Kant hace de Dios nos parece particularmente afortunada para subrayar la inviolabilidad real y absoluta de su dignidad:

Que, en el orden de los fines, el hombre (y con él todo ser racional) sea *un fin en sí mismo*, es decir, que nunca pueda ser utilizado sólo como medio por nadie (ni siquiera por Dios), sin ser al mismo tiempo fin, que por lo tanto, la *humanidad*, en nuestra persona, deba sernos *sagrada*, es algo que ahora se sigue de sí.<sup>230</sup>

En época más reciente Karol Wojtyła ha apreciado esta contribución kantiana de una manera particularmente enfática:

No será irrelevante mencionar aquí que Immanuel Kant, a fines del siglo dieciocho, formuló este principio elemental del orden moral en el siguiente imperativo: actúa siempre de tal modo que la otra persona sea el fin y no meramente el instrumento de tu acción. A la luz del argumento precedente este principio debe ser expuesto de una forma más bien diferente que la que Kant dio, tal y como anotamos enseguida: siempre que una persona sea el objeto de tu actividad, recuerda que tú no puedes tratar a esa persona sólo como el medio para un fin, como un instrumento, sino que es necesario que tomes en cuenta el hecho que él o ella tienen también, o al menos deberían tener, fines personales distintos. Este principio, así formulado, descansa en la base de todas las libertades humanas, propiamente entendidas, y especialmente de la libertad de conciencia.<sup>231</sup>

De esta manera, podemos advertir que la condición de fin que posee la persona no es sólo un descubrimiento sobre *el ser de la persona* sino sobre *el deber-ser* que surge de ella. La experiencia

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 127 [131].

<sup>231</sup> K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, *op. cit.*, pp. 27-28. Estas ideas se han proyectado también en la enseñanza de Juan Pablo II. Por ejemplo, véanse *Veritatis splendor*, n. 48, y *Cruzando el umbral de la esperanza*, trad. al cast. de P. A. Urbina, p. 199.



de la persona implica una obligación moral y jurídica primaria, cuyo contenido legitima a la acción en general. El encuentro con las personas en la experiencia se convierte, así, en el encuentro con una realidad esencialmente moral y jurídica. La diferenciación entre cosas y personas que hemos reconocido desde el inicio de esta investigación provoca que el saber sobre el mundo no verse entonces fundamentalmente sobre el ser incualificado, sino sobre el ser personal que acontece como un valor que *es preciso afirmar en sí*.

La experiencia del *humanum* posee entonces una dimensión normativa, es decir, su contenido explícitamente *obliga* a la persona a cumplir un *deber* en conciencia. La verdad de la persona, pues, no se limita a afirmar que ella es un bien verdadero, sino que de ella brota una necesidad especial que constituye un deber reconocible en la experiencia: *el ser personal implica un deber ser*. La persona que conocemos reclama por su propia condición de persona el ser afirmada por sí misma a través de nuestra acción. Así es como a partir del descubrimiento de la dignidad como principio es posible formular una norma primaria para la acción, la norma personalista de la acción: *persona est affirmanda propter seipsam!*, ¡hay que afirmar a la persona por sí misma!, nunca hay que usarla como medio.<sup>232</sup> Ante esta norma es necesario decir de una manera análoga a Kant que: “Este principio posee una validez universal. Nadie puede usar a una persona como medio respecto de un fin, ningún ser humano lo puede hacer, ni siquiera Dios su Creador”.<sup>233</sup>

El carácter imperativo y categórico de la norma personalista debe ser expresado al momento de formularla para así dejar claro

---

<sup>232</sup> “La persona no debe ser meramente un medio respecto de un fin para otra persona. Esto está excluido por la misma naturaleza de la personalidad, por la que cualquier persona es. Los atributos que encontramos en el yo interno de una persona son aquellos por los que es un sujeto pensante y capaz de tomar decisiones. De modo que cada persona es, por naturaleza, capaz de determinar sus fines. Cualquiera que trata a una persona como el medio para un fin le hace violencia a la misma esencia del otro, a aquello que constituye su derecho natural”. K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, *op. cit.*, pp. 26-27.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 27.

que existe una prescripción positiva y fundante —hay que afirmar a la persona por sí misma—, una prohibición que complementa a la primera —nunca usarla como medio—, y la absolutez, es decir, la *incondicionalidad* de ambas. El percibir esta estructura ayuda a entender por qué desde un punto de vista estrictamente racional el *motivo principal* para afirmar a una persona no radica en el fin último objetivo que posee (Dios), ni en el efecto formal primario que acontece en el sujeto al encuentro del fin último (felicidad), ni en las consecuencias positivas en el orden práctico que esto conlleve (utilidad), ni en el placer que eventualmente pueda producir (satisfacción subjetiva), ni por algún premio asociado a ello (como el bien objetivo para la persona), ni por cualquier otra razón que no sea *propter seipsam*, por ella misma.

Si para afirmar a la persona como fin se requiriese apelar a alguna cosa diversa a ella misma, el imperativo que eventualmente se formularía sería *hipotético*, es decir, condicionado, por ejemplo “hay que afirmar a la persona por su fin último” o “hay que afirmar a la persona porque eso nos hace felices”, etcétera. Este tipo de fórmulas mostrarían que el valor afirmado no es un fin en sí mismo, sino un medio subordinado a algo. La norma personalista de la acción tiene que ser formulada *categóricamente* y no hipotéticamente si desea expresar la condición de “fin-en-sí-mismo”, es decir, de *absoluten Wert*, que la persona posee.

### 5.2.2. La especificidad del acto de ser personal

La dimensión contingente de la persona no disminuye su condición de fin-en-sí-mismo. Afirmar que la contingencia de la persona la hace un mero medio es contrario al dato que provee la experiencia sobre el mundo en el que las personas se distinguen en buena medida de las cosas precisamente por mostrarse como entes capaces de autoteleología, y, por lo tanto, como fines. Asimismo, afirmar que la condición de fin-en-sí-mismo eleva a la persona humana a la condición de *Ens sumum* también contradice la experiencia en la que el *sí mismo* se percibe siempre como ente que no

se da a sí mismo el propio ser, sino que lo posee por modo de participación.

Así, la condición que la persona posee por ser fin la coloca en una situación peculiar dentro del contexto de los entes contingentes. La persona humana *es*, pero no es el *Ser*. La persona humana *posee el ser participado* y al donársele queda constituida como fin. Esto señala que la persona humana no es un *suppositum* contingente del mismo modo como un *suppositum* no-personal lo es. El acto de ser de la persona es una perfección irreductible al acto de ser de un ente no-personal, es una perfección pura —que siempre y absolutamente es mejor poseerla que no poseerla—<sup>234</sup> que hace ser a la persona lo que es. ¿Qué es lo distintivo, “lo específico” —vélgase este terminajo esencialista— del acto de ser personal? Nuestra respuesta es que el acto de ser personal es un acto constitutivo del *suppositum* humano en el que éste es afirmado originariamente *propter seipsum*. ¡El motivo de esta donación del *esse* es lo que lo hace peculiar! ¡El motivo referido es hacer a la persona así de valiosa que sea afirmable por sí misma! Dicho de otro modo, el estado de cosas (*sachverhalt*) a realizar posee una importancia positiva intrínseca de máximo grado.<sup>235</sup> Por esto, desde líneas anteriores hemos dicho que el valor no se sigue como *propium*, sino que es realmente *constitutivum* de la persona como tal. El valor que denominamos “dignidad” es la *ratio* fundante y principal, es el “motivo” del acto de participación del *esse personae* y lo que lo distingue del resto de los actos de ser participados en entes no-personales.

El acto que hace al *suppositum* humano *ser* es un acto de afirmación-constitución de la persona por sí misma. Los entes sustanciales no-personales son *per se*, pero son queridos *per aliud*, por

---

<sup>234</sup> Cf. J. Seifert, “Essere persona come perfezione pura”, en *De Homine, Dialogo di Filosofia II*, pp. 57-81.

<sup>235</sup> Para una aproximación a la noción de *Sachverhalt*, véase: J. M. Dubois, *Judgment and Sachverhalt. An Introduction to Adolf Reinach's Phenomenological Realism*.

ello su naturaleza es ser “medios-para”. Precisamente la participación del acto de ser para constituir un ente *per se*, querido *per se* hace que la persona sea persona y posea el ser de manera definitiva e irrevocable. Así es como podemos decir, desde una sede estrictamente filosófica, que el ser humano es el único ente que al momento de emerger de la nada lo ha hecho porque ha sido amado de inicio *propter seipsum*. Cuánta razón tiene Carlos Díaz al afirmar sin temor que “el principio no fue el ‘ego’ ni el ‘cogito’, ni por ende el famoso y narcisista ‘ego cogito’, sino el *amor ergo sum*, ‘soy amado, luego existo’. Nadie es nadie hasta que no es querido por alguien”.<sup>236</sup>

El ser personal hace existir a la persona de un modo diverso a como existen los entes no-personales. ¡Las personas no existimos del mismo modo que las cosas! Podemos decir, parafraseando un poco a Levinas, que *hay otro modo de ser, más allá del ser-de-las-cosas: el ser personal*, auténtica perfección pura irreductible.

### 5.2.3. *Reconducción de los deberes a un deber primario y la génesis de los derechos como normas*

La filosofía *trascendental* que Kant defiende ha sido una de las causas principales para que en el terreno de las filosofías realistas no se hayan apreciado algunas de sus intuiciones más certeras y que exceden por mucho los condicionamientos gnoseológicos del resto de su obra filosófica. En nuestro caso intentamos apreciar la verdad incoada en muchos de los textos de este y de otros filósofos bajo la convicción de que el quehacer primario de la filosofía es experimentar lo que es como es e intentar entender hasta el final lo que se experimenta.<sup>237</sup>

<sup>236</sup> C. Díaz, *La persona como don*, p. 145.

<sup>237</sup> Ésta es la noción de filosofía que K. Wojtyła enseñaba a sus alumnos en Cracovia. Cf. T. Styczen, “Karol Wojtyła: filósofo-moralista”, en K. Wojtyła, *Mi visión del hombre*, p. 129. Al parecer, Tomás de Aquino pensaba lo mismo cuando afirmaba “*studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines*

Tal y como ya hemos visto en uno de los textos de Kant arriba citados, la palabra dignidad indica cierta “santidad” o “sacralidad” de la persona que hace que el valor que posee ella por el hecho de ser tal sea inviolable. La dignidad posee un carácter absoluto porque no es negociable, porque supera cualquier cosa que posea precio debido a la condición de fin en sí mismo que comporta el sujeto que la detenta:

En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad. Cuanto se refiere a las universales necesidades e inclinaciones humanas tiene un *precio de mercado*; aquello que sin presuponer una necesidad se adecua a cierto gusto, esto es, a una complacencia en el simple juego sin objeto de nuestras fuerzas anímicas, tiene un *precio afectivo*; sin embargo, lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en sí mismo, no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la *dignidad*.<sup>238</sup>

Evidentemente, cuando afirmamos que la dignidad de la persona “es inviolable” no queremos decir que no pueda ser violada, sino que *jamás debe ser violada*. Cuando decimos que las personas poseen derechos frente a otras personas podemos descubrir, si nos fijamos con atención, que esto significa que las personas tienen *deberes* para con los “otros-como-yo”. La experiencia del “deber” se funda sobre el “reconocimiento” de la persona del “otro” como

---

*senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*”, el estudio de la filosofía no persigue saber lo que los hombres piensan, sino lo que la verdad de las cosas es. T. de Aquino, “De Coelo et Mundo”, en R. Busa, ed., *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia ut sunt in indice thomistico*, I, lect. 22, n. 8.). Ahora bien, conviene también escuchar a D. Von Hildebrand, alumno de E. Husserl, cuando afirma: “debemos evitar creer que somos incapaces de aumentar la *prise de conscience* de lo dado. La consecuencia de tal creencia sería aceptar que sólo estamos dotados para ser comentaristas del pensamiento de los grandes filósofos en vez de filósofos mismos”. D. von Hildebrand, *Ética*, *op. cit.*, pp. 23-24.

<sup>238</sup> I. Kant, *Fundamentación para una..., op. cit.*, A 77.

sujeto con dignidad. Pero, ¿qué queremos decir con la palabra “deber”?

El deber acontece primariamente como una experiencia, es decir, como parte constitutiva del darse originario de lo bueno y de lo malo en sí.<sup>239</sup> El deber es lo que hay que hacer en función del valor. Sin embargo, aunque está unido a lo bueno propiamente dicho, es decir, al valor, no se identifica sin más con él. De hecho, puede haber deberes fundados en otras realidades, y que, por supuesto, no obligan con igual fuerza que un valor. Aquí nos concentraremos sobre todo en los deberes que tienen por base un valor, ya que nuestro interés es determinar por qué tenemos obligaciones absolutas respecto de la persona a causa de su dignidad. El deber es una obligación con carácter objetivo, es decir, independiente de deseos o inclinaciones de la persona que lo experimenta. Posee un polo radicado en el valor de la cosa o de la acción a realizar y un polo subjetivo en la persona que descubre que el valor alude a ella. El deber, en este sentido, se constituye gracias a ambos elementos y no sólo a uno de ellos de manera aislada. El deber es experimentado como algo fundado que, a su vez, me impone algo. Por eso decimos que el deber exige una respuesta peculiar, una “obediencia” a la verdad sobre el bien que la razón descubre. Esta “obediencia” no es un rígido determinismo, sino que es una necesidad descubierta y mediada por la conciencia y la voluntad del ser humano. Lo propio del deber es precisamente sintetizar de esta manera la libertad y la necesidad. La experiencia del deber es experiencia de nuestra libertad, y experiencia de sujeción a una necesidad objetiva *sui generis*. Por ello, el deber es subjetivamente contingente y objetivamente necesario a la vez.

El deber se dirige en su sentido fundamental a la persona, es decir, toma en serio el valor del sujeto ante el cual se “debe” hacer algo. Esto entraña que el deber no se realice “por el deber” sino

---

<sup>239</sup> Cf. K. Wojtyła, “El hombre y la responsabilidad”, en *El hombre y...*, op. cit., pp. 242-260; J. Seifert, *¿Qué es y qué motiva...*, op. cit., pp. 85-100; A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser...*, op. cit., pp. 275-557.

por la obediencia a la verdad del bien a la que el deber apunta. Éste es el modo humano de cumplir con el deber, tanto moral como jurídico.

Ahora demos un paso más: cuando la verdad sobre el bien es objetivada por la razón práctica aparece una norma. La norma es el reconocimiento racional de la verdad sobre el bien. De esta manera, al hablar de la “norma personalista de la acción”, lo que queremos decir es que la razón práctica descubre como norma para la acción a un deber fundado en la dignidad de la persona humana. La norma es expresión del deber. Pero en cuanto principio de bondad para la acción y para el sujeto que realiza la acción, la norma está construida esencialmente gracias al valor.

Cuando en la experiencia ordinaria sobre la acción me pregunto “¿qué debo de hacer?” la respuesta que comienzo a indagar es de tipo normativo. Sin embargo, lo que busco no es sólo saber que *el bien se debe de hacer* y que *el mal se debe evitar*. En el fondo, la pregunta por el *deber* reconduce al problema de qué es lo bueno y qué es lo malo propiamente hablando. Así es como descubro eventualmente *cuál es mi obligación*.

Es en este sentido en el que nos atrevemos a indicar que el encuentro con la dignidad de la persona no sólo muestra un bien ante la razón práctica, sino que educa a esta razón respecto de qué significa propiamente el “*bonum*”, lo bueno. La noción de bien en sí mismo, de valor, se aprende en la relación interpersonal en la que los valores se realizan y en el que el valor eminente de la persona humana aparece como principio *per se notae*. Parafraseando un poco a Emmanuel Mounier podríamos decir que el acontecimiento de la persona se vuelve, de esta manera, nuestro “maestro interior”. La persona no acontece para la persona sólo como un bien entre una inmensa pluralidad de bienes, sino como aquel bien que los realiza a través de la acción y, por ello, como aquel bien que muestra eminentemente qué es el bien y cuál es nuestro deber primario: *persona est affirmanda propter seipsam!*

Es a la luz de la dignidad de la persona humana —que debe afirmarse por sí misma— como la razón práctica descubre el valor

de diversos bienes — aún de índole no-personal —, los integra a las auténticas exigencias de la vida, y, de esta manera, eventualmente los eleva a una altura propiamente “personal”.

En la norma personalista de la acción se expresa la singular dignidad que la persona posee por haber sido constituida como fin. Toda norma posterior en el orden moral y aun en el orden jurídico no es más que la refracción del único imperativo que de manera principal se refiere al bien de la persona.<sup>240</sup> Éste es, precisamente, el “locus”, el lugar primario de los derechos humanos. Todos los deberes de la persona se reconducen al deber absoluto expresado por la norma personalista de la acción como a su principio adecuado.

Ahora bien, es necesario que nosotros indagemos cómo se articulan las distintas obligaciones objetivas que descubrimos al considerar a la persona como sujeto con dignidad. La dignidad comporta una relación especial a diversos imperativos, lo que constituye parte fundamental del problema de la individuación de los derechos de la persona.

---

<sup>240</sup> Que la norma personalista de la acción se refracta no sólo en el orden moral sino en el jurídico parece verificarse aunque con otro lenguaje a través de los estudios de Paul Ricoeur sobre la justicia. Véanse, especialmente, “¿Quién es el sujeto de derecho?”, en P. Ricoeur, *Lo justo*, trad. al cast. de A. D. Moratalla, pp. 39-48, y *Amor y justicia*, trad. al cast. de T. D. Moratalla.



## 6. LOS DERECHOS DE LA PERSONA

Con lo que hemos dicho hasta este momento, los derechos de la persona están como indicados —pero no explicados—: frente a la persona existen deberes absolutos que cumplir, y que poseen un correlato objetivo. Sin embargo, el correlato objetivo de los deberes entraña una aparente paradoja: *su condición subjetiva*.

Así es como al elaborar una teoría sobre los derechos de la persona reaparece la ya antigua controversia entre objetivismo y subjetivismo revestida, por supuesto, con la complejidad propia de las teorías de los derechos humanos contemporáneas. ¿Qué podemos descubrir en las distintas formas que ha asumido la noción de derecho a lo largo de la historia en orden a comprender qué son propiamente hablando los derechos de la persona? ¿Tiene el derecho objetivo primacía sobre el derecho subjetivo? ¿Es el derecho positivo el único derecho posible en sentido propio y estricto?

### 6.1. ¿QUÉ DEVELAN LAS DIVERSAS ACEPCIONES DE LA NOCIÓN DE “DERECHO”?

Podría parecer un lugar común recordar que la palabra “derecho” ha tenido diversas acepciones a lo largo de la historia que muestran su despliegue analógico. Sin embargo, para nosotros es imprescindible recordarlo, de entrada, en orden a evitar algún univocismo que restringiera a un solo sentido una realidad tan diversificada como “el derecho”. Simplificando muchas escuelas y tendencias podemos detectar tres sentidos principales del derecho: la cosa debida, el llamado “derecho subjetivo” y la ley positiva: 1)

Desde una perspectiva jurídica iusnaturalista clásica, el derecho designa propiamente el objeto del oficio del jurista: el *ius suum* o lo *suum*, lo suyo de cada uno, la cosa justa. Éste es el derecho objetivo; 2) por su parte, para el iusnaturalista moderno el derecho designa principalmente la facultad moral de hacer, de poseer, de omitir o de exigir. Éste es el denominado derecho subjetivo, y 3) asimismo, para el normativismo jurídico procedente de Kant la ley positiva es el derecho y el derecho es la ley positiva. Con mucho, esta última posición en diversos grados y expresiones ha sido la que ha prevalecido desde el siglo XVIII hasta nuestros días en numerosos estudiosos del derecho bajo el nombre de positivismo jurídico.

### 6.1.1. El derecho objetivo

Nos parece muy rescatable sostener, junto con los iusnaturalistas clásicos, que “lo suyo” de una persona es aquello que le está atribuido en el reparto de las cosas. El derecho es lo que la acción justa da, la cosa que se da: lo que el hombre justo devuelve, restituye, entrega, respeta, etcétera. Esta relación de atribución es el punto de partida del orden de la justicia, ya que nos permite descubrir que existe una *deuda* o *deber* que cumplir ante aquello que es derecho. El derecho, entonces, es lo que por estar atribuido es *lo debido*. Lo esencial de una relación de justicia es el deber o deuda obligatorio en función de lo que es *suyo*.<sup>241</sup>

En efecto, así definido el derecho subraya que existen en la realidad experiencial datos que no sólo *son* sino que mandan un *deber-ser* que exige obediencia. Sin embargo, es notorio que el derecho, en esta perspectiva, parece insistir sobre cosas atribuibles que guardan una cierta relación extrínseca con el sujeto. Son bienes, funciones y servicios los que están repartidos, y por repartidos fincan las *deudas*, esto es, *los deberes*. Esto que nos parece correcto,

---

<sup>241</sup> Cf. J. Hervada, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, pp. 165-250.

reclama una profundización ulterior: el *suum* primario no es nada extrínseco a la persona, sino su propia condición de persona.

Tradicionalmente, esta intuición se disolvió a través de una *reductio in aliud genus* que transportaba el tema de lo debido a aquello que resultaba *secundum naturam*, es decir, a la aceptación de “que la naturaleza humana se constituye en *regla* de comportamiento —propio y ajeno— y en *título* de lo debido al hombre. [...] Lo conforme a la naturaleza es digno; lo disconforme es indigno”.<sup>242</sup> Ya hemos analizado las deficiencias que este enfoque presenta. Sin embargo, lo que es preciso rescatar en este momento es que es cierto que existe un *suum* primario que funda el *ius* objetivo en el nivel más hondo. Lo más *suyo* de la persona es su propio ser autoposeído que nadie más puede tener y que lo distingue de todo otro ente de manera radical. La persona *tiene ser* —como cualquier ente—, pero lo tiene de un modo peculiar: en propiedad, en posesión *suya* rigurosamente hablando. Por eso decimos que la persona es un ente *sui iuris et ab altero incommunicabilis*.

Ésta es la razón por la que somos de la opinión que existe realmente una *juricidad* radicada en el ser personal. El orden jurídico pertenece al orden del *deber ser* y éste pertenece, a su vez, al orden del ser personal. La norma personalista de la acción es la expresión racional —*secundum rationem* si se quiere— de la obediencia a la verdad sobre el bien que exige el hecho de ser persona. En realidad es el deber el que establece el ámbito dentro del cual los derechos tienen que definirse para evitar así transformarse en “edictos de tolerancia revocables”.<sup>243</sup> Más aún, en este punto el *primum ethicum* y el *primum iuridicum* son verdaderamente convertibles.

Para poder sostener que la persona no posee una juricidad originaria radicada en su ser, sino que este atributo corresponde sólo a la ley positiva, es preciso afirmar tácita o explícitamente que la persona, de suyo, no posee dignidad, es decir, que no existe ningún

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 453.

<sup>243</sup> Cf. R. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, trad. al cast. de D. Innerarity y J. Olmo, p. 90.

deber absolutamente obligatorio que brote de ella misma debido a que la experiencia indica que el ser humano es un mero medio y no un fin. Puesto que esta posición parte de una constatación que resulta contrafáctica hemos de considerarla falsa.

Una reciente exposición sobre la naturaleza del positivismo jurídico realizada por Ulises Schmill muestra acertada y eruditamente las premisas epistemológicas de esta posición y aún cuando no es intención del autor mostrar sus contradicciones internas es interesante observar que estas emergen a lo largo del texto. A modo de ejemplo veamos cómo Schmill afirma que los principios del positivismo filosófico “se aplican estrictamente al positivismo jurídico, pudiendo desprenderse de ellos las características fundamentales de los diversos usos que la expresión “positivismo jurídico” ha tenido en el transcurso del tiempo”.<sup>244</sup> Uno de estos principios que, según Schmill, eventualmente se proyectará en el pensamiento de Hans Kelsen es el referente a que “*debe rechazarse toda explicación metafísica que vaya más allá de los límites estrictos de las ciencias empíricas*”.<sup>245</sup>

La evidencia de que este aserto rebasa los límites estrictos de las ciencias empíricas lo colapsa y nos muestra de manera didáctica que siempre que se niega la existencia de realidades normativas al interior de la experiencia los absurdos surgen de manera inevitable.

Cuando dos seres humanos se encuentran el reconocimiento de su condición de personas se constituye como un deber, lo cual configura una relación de justicia, es decir, *una relación jurídica*. Fijémonos que no es sólo una relación moral —que posee su importancia para la perfección de los sujetos involucrados—, sino que, con independencia de si esta acción de reconocimiento y eventualmente de trato digno es realizada con las características que se requieren para que auténticamente resulte perfecta, es una relación que entraña un deber *exigible* de suyo. Así, la dimensión objetiva del

---

<sup>244</sup> U. Schmill, “El positivismo jurídico”, en E. Garzón y F. J. Laporta, *El derecho y la justicia*, p. 68.

<sup>245</sup> *Idem*. Las cursivas son mías.

derecho nos parece innegable. Los derechos de la persona son *obligaciones* objetivas. La obligación, por ejemplo, de respetar la condición de persona de un niño, de una mujer, de un anciano, ¡de cualquier ser humano!, no es sólo de orden moral, sino que aun cuando la actitud de respeto y sus gestos consiguientes no se realicen cuidando de todas las condiciones que requiere un acto para ser virtuoso posee una obligatoriedad extrínseca objetiva propia de *lo jurídico*.

### 6.1.2. *El derecho subjetivo*

Si bien es cierto que los contemporáneos “derechos humanos” poseen una inspiración en el iusnaturalismo clásico de Aristóteles, Justiniano y Tomás de Aquino, mediada principalmente por la escuela de Salamanca en el siglo XVI, y, por ende, de algún modo en la comprensión del derecho como derecho objetivo<sup>246</sup> no ha faltado quien ha negado enfáticamente que tengan este origen.<sup>247</sup> A este respecto es común encontrar la mención de que los derechos humanos han nacido como derechos subjetivos gracias a la disputa entre el franciscano Guillermo de Ockham y el Papa Juan XXII respecto de la compatibilidad del voto de pobreza con la propiedad de los bienes acontecida durante el siglo XIV. Más allá de los detalles de esta apasionante polémica, es interesante apreciar que Ockham alcanza una triple distinción importante. Primero define el derecho como “toda potestad lícita”.<sup>248</sup> Esto quiere decir que el derecho es un poder de la persona, una capacidad de ella. Sin embargo, lo lícito tendrá que ser, a su vez, distinguido para aclarar

<sup>246</sup> Cf. B. Barret-Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel*; cf. J. Dumont, *El amanecer de los derechos del hombre*, trad. al cast. de M. J. Antón; cf. M. Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*.

<sup>247</sup> Cf. M. Villey, “La genèse du droit subjectif chez Guillaume de Occam”, en *Archives de Philosophie du Droit*, n. 9; M. Villey, *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*; M. Villey, *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*.

<sup>248</sup> Cf. G. Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 6, 4.

qué se quiere decir con esta definición. Así es como aparece la diferencia entre lo lícito moral y lo justo jurídico. Ockham, de esta manera, hablará del *ius poli* como potestad concedida por el cielo conforme a la recta razón, y el *ius fori* como potestad de vindicar y defenderse ante un juez. Esta última potestad no procedería del cielo sino de un pacto entre los hombres, por lo que para Ockham sería el verdadero derecho.

Así, el derecho se convierte en una *potestas* o *facultas* dejando de lado la cosa justa. La cosa será ahora el objeto del derecho gracias al cual se podrá afirmar, por ejemplo, que “la persona tiene derecho a una vivienda”. La vivienda no es ya el derecho. El derecho subjetivo es a la propiedad que se ejerce sobre una determinada cosa.

La escolástica española en los siglos XVI y XVII asumirá la concepción de Ockham tanto en la escuela dominicana como en la jesuítica. Así, por ejemplo, Francisco Suárez S. J. afirmará que “suele llamarse con propiedad *ius* o derecho a cierta facultad moral, que cada uno tiene sobre lo que es suyo o sobre lo que se le debe; y así, el dueño de una cosa se dice que tiene *derecho en la cosa*, y el operario se dice que tiene derecho al salario por razón del cual derecho se dice que es digno de su paga”.<sup>249</sup>

Nuestro eventual desacuerdo con el nominalismo Ockhamiano, con algunas tesis metafísicas de Francisco Suárez S. J. o con lo que podemos considerar como defecto de la postura filosófica de Hugo Grocio, de John Locke y de muchos otros no puede ser pretexto para no apreciar el valor que poseen los aportes del derecho subjetivo para el mundo moderno.<sup>250</sup> No sólo se debe pensar en el gran significado que poseyeron las *Leyes de Indias* en el siglo XVI, sino también en esfuerzos como el *Bill of Rights* de Virginia, del 12 de junio de 1776; la Declaración francesa de los Derechos del Hom-

---

<sup>249</sup> F. Suárez, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, L. I, cap. II, nn. 4-5.

<sup>250</sup> Para una exploración de algunas de las principales teorías contemporáneas sobre el derecho subjetivo véase: J. A. Cruz Parceró, *El concepto de derecho subjetivo*.

bre y del Ciudadano, del 26 de agosto de 1789; las luchas por la abolición de la esclavitud durante el siglo XIX en diversas partes del mundo; la reivindicación de derechos económicos, sociales y culturales en los siglos XIX y XX; la emergencia de los derechos de la mujer; la Declaración Universal de Derechos Humanos, del 10 de diciembre de 1948, etcétera.<sup>251</sup>

Quienes piensan que el subjetivismo individualista es el padre unívoco y directo del derecho subjetivo y de los derechos humanos no aprecian con claridad qué papel han jugado *políticamente* éstos durante la modernidad.<sup>252</sup> Los derechos humanos como derechos subjetivos, han fungido en muchas ocasiones —y a pesar de sus imperfecciones— como dique y correctivo de la barbarie que surge de las contradicciones teóricas y prácticas de los Estados autolegitimados. Gracias al surgimiento explícito de los derechos humanos como derechos subjetivos, los sutiles argumentos para aceptar la licitud de la esclavitud o el tormento en el procedimiento penal gradualmente han ido desapareciendo. Los derechos humanos como derechos subjetivos son más una afirmación de la dignidad humana que se resiste a ser utilizada por el poder que el factor que hace que este poder se haya tornado destructor y autoritario.

El hecho de que en algunos sectores del iusnaturalismo clásico aún existan resistencias para aceptar el valor e importancia de los derechos humanos como derechos subjetivos muestra a contra luz que es siempre importante al abordar estas cuestiones realizar una lectura analítica y diferenciada de la modernidad que permita distinguir con mayor precisión sus deficiencias teóricas y prácticas de los avances objetivos que representa. La modernidad es una época compleja en la que las progresiones y las regresiones —en

---

<sup>251</sup> Cf. A. Truyol y Serra, *Los derechos humanos*.

<sup>252</sup> Además, también se ha mostrado ampliamente que sin negar el modo histórico como el derecho subjetivo ha sido descubierto desde un punto de vista puramente especulativo no existe una ligazón orgánica esencial entre la noción de derecho subjetivo y una filosofía individualista o subjetivista. Véanse: J. Dabin, “Droit subjectif et subjectivisme juridique” y H. Coing, “Signification de la notion de droit subjectif”, ambos ensayos publicados en *Archives de Philosophie du Droit*, n. 9.

términos de *humanidad*— se dan simultáneamente. En este sentido, el giro hacia la subjetividad realizado por Descartes, por Kant y por otros —que, sin duda presenta riesgos y dificultades— no puede ser evaluado de manera unilateral como un camino indefectible hacia el colapso de lo humano. Mucho del pensamiento moderno es una proclamación del valor objetivo que posee la subjetividad humana. Es imposible tratar de comprender la modernidad, tanto filosófica como política, sin esta puntualización. Asimismo, es imposible apreciar la importancia de la promoción y defensa de los derechos humanos sin una evaluación implícita en donde *lo moderno* sea entendido como algo más que *lo ilustrado*.<sup>253</sup>

### 6.1.3. *El positivismo jurídico, el derecho positivo y su relación con la moral*

Mucha tinta se ha derramado en la defensa y crítica del positivismo jurídico. Nosotros no abundaremos demasiado en estas polémicas y sólo anotaremos lo que nos parece esencial. Más importante que esta controversia es que, así como hemos reconocido el aporte del derecho objetivo y del derecho subjetivo, también reconocamos la relevancia que ha tenido esta corriente iusfilosófica y, en general, la dimensión positiva del derecho, para la comprensión del significado de los derechos que posee la persona.

Hans Kelsen (1881-1973) es, sin duda, el pensador contemporáneo que más significativamente abandera el iuspositivismo, es decir, la teoría que busca presentar al derecho como una estructura formal que se explica como jurídica desde sí misma sin acudir a elementos sociales empíricos, comprensiones éticas o creencias religiosas. Kelsen trata de construir una teoría “pura” que expli-

---

<sup>253</sup> Para una amplia comprensión analítica y diferenciada de la modernidad de la que nos sentimos especialmente deudores, véanse de A. Del Noce las siguientes obras: *Da Cartesio a Rosmini; Filosofi dell'esistenza e della liberta; Il problema dell'ateismo*, y *Reforma catolica e filosofia moderna*, vol. I: *Cartesio*; T. Dell'Era, *Augusto Del Noce. Filosofo della politica*; R. Buttiglione, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*.



que el derecho en estado “puro”. Así, “lo que no logre encontrarse en el contenido de las normas jurídicas positivas no puede formar parte de un concepto jurídico”.<sup>254</sup> La validez del orden jurídico positivo es independiente de su correspondencia, o de su falta de correspondencia, con un sistema moral. En el fondo, esta idea gravita en dos pilares: por un lado, en la convicción de que cualquier enunciado moral no es susceptible de justificación racional y es puramente “subjetivo”, y por el otro, en la consideración de que las normas jurídicas sólo son válidas cuando son vinculantes y son vinculantes cuando son válidas. Ambos asertos, cada uno a su modo, presentan problemas importantes de justificación, debido a que, por una parte, la norma positiva queda dissociada de algún elemento que pueda indicar la ruta al derecho que *debe ser*, es decir, al proceso paulatino de ajuste y mejora en base a un referente que lo coloque al servicio de la dignidad humana. Esto no es irrelevante debido a que la posibilidad fáctica de un derecho positivo injusto no es poco frecuente. Por otro lado, Kelsen comete una petición de principio: la norma fundamental para este autor es precisamente la referente a que se debe obedecer la Constitución. Ahora bien, ¿por qué se debe obedecer? Porque se presupone que si es derecho válido la Constitución debe ser obedecida.<sup>255</sup>

Con estos referentes Kelsen considera que el único derecho objetivo es la norma jurídica y el derecho subjetivo no es otra cosa que el deber jurídico. Así, la existencia de un deber jurídico está asociada a la validez de una norma jurídica. Alguien tiene un deber jurídico cuando existe una norma jurídica que disponga una sanción para la conducta opuesta. En su obra póstuma *Teoría general de las normas*, habrá una cierta modificación de esta idea: el derecho subjetivo será el poder jurídico que hace valer el cumplimiento de un deber.<sup>256</sup>

---

<sup>254</sup> H. Kelsen, *Teoría general del derecho y del Estado*, trad. al cast. de E. García Máynez, p. VI.

<sup>255</sup> Cf. H. Kelsen, *Teoría pura del derecho*, trad. al cast. del R. J. Vernengo.

<sup>256</sup> Cf. H. Kelsen, *Teoría general de las normas*, trad. al cast. de H. C. Delory, p. 305, n. 85.

El pensamiento de Kelsen ha reforzado la relevancia que posee la norma jurídica positiva para la realización del derecho y la necesaria distinción entre derecho positivo y moral. El énfasis puesto en el valor del derecho positivo y en no confundir sus competencias con las de la vida moral es, sin duda, un aporte que aún en medio de sus excesos e imperfecciones nos permite percibir que el derecho globalmente considerado posee un momento esencial en su positivización.

En efecto, si bien en nuestra opinión es preciso reconocer que la *juricidad* existe como dimensión de la persona y no sólo como dimensión de la norma positiva, es un hecho que las normas positivas poseen características que hacen cumplir plenamente el derecho originario que hallamos en las personas. Lo que el derecho pre-positivo demanda como respuesta no se ve cabalmente cumplido sino hasta que existe un ordenamiento positivo que lo exprese. Esto no quiere decir que sólo los derechos de la persona, al alcanzar su positivización, realicen propiamente la noción de derecho. Lo que deseamos subrayar es que los derechos de la persona están llamados a afirmarse de la mejor y más eficaz manera posible. Esta búsqueda pasa por el derecho positivo, sin embargo, también hay que reconocer que éste, cuando es ineficaz, por ejemplo en su capacidad de coerción institucional, no impide que *el sujeto humano por su propia juricidad pueda, por ejemplo, exigir*.

El derecho positivo no es una esfera escindida respecto de la vida humana y su dinámica ordinaria. Gracias a él, la dignidad es reconocida y protegida institucionalmente en una sociedad. Más aún, el derecho positivo es creado por los seres humanos como una exigencia encontrada en la experiencia del *humanum* que pide asegurar de manera normativa, extrínseca e inexorable un conjunto de realidades que se descubren como bienes elementales, como mínimos humanos, como realidades justas a preservar. Desde un punto de vista antropológico, el derecho positivo no tiene su origen en él mismo, sino en la vida humana que posee un valor que es necesario asegurar. En este sentido, el derecho positivo tiene un origen pre-positivo y propiamente *jurídico*.

*Persona est affirmanda propter seipsam!* no es sólo una norma para la vida moral, sino la norma fundante de todo el orden jurídico, aún en su dimensión positiva. Son precisamente aquellos problemas de la acción humana que requieren ser resueltos de un modo ejecutivo, de manera terminante, perentoria e impositiva los que hacen emerger la necesidad de que exista un derecho positivo que custodie los derechos intrínsecos de las personas.

¿Cómo podríamos caracterizar al derecho positivo desde nuestro punto de vista?<sup>257</sup> Consideramos que el derecho positivo se encuentra integrado por una dimensión axiológica que indica el valor a realizar o a preservar, por una dimensión normativa que ha de ser vigente y por una dimensión efectiva, esto es, un elemento que debe permitir que exista un cumplimiento regular de manera práctica.<sup>258</sup>

Esta noción de derecho nos permite distinguir con claridad las relaciones esenciales y diferencias básicas entre ética y derecho positivo.<sup>259</sup> Si bien ambos brotan de la misma experiencia del *huma-*

---

<sup>257</sup> Además de acercarse a autores como L. Recaséns Siches, *Introducción al estudio del derecho*; E. García Máynez, *Filosofía del derecho*, y S. Cotta, *¿Qué es el derecho?*, trad. al cast. de J. J. Blasco, a este respecto es muy útil la lectura de dos obras propiamente fenomenológicas hoy casi desconocidas: A. Reinach, *Los fundamentos apriorísticos del derecho civil*, trad. al cast. de J. M. Álvarez, y J. Llambías de Azevedo, *Eidética y aporética del derecho*.

<sup>258</sup> Luis Recaséns Siches consideró que la siguiente definición de derecho era la más propia: “el derecho es el conjunto de normas humanas, es decir, elaboradas por los hombres en una situación histórica, apoyadas e impuestas por el poder público, normas con las cuales se aspira a realizar unos valores” (L. Recaséns Siches, *Filosofía del derecho*, p. 158). Esta definición nos parece apropiada para el derecho positivo. Sin embargo, no podemos coincidir que los derechos prepositivos, los derechos de la persona, se digan derecho “en sentido figurado o traslaticio” solamente. El derecho es una noción analógica. Lo propio del derecho existe en la persona aún antes de su positivización. Precisamente gracias a esto es posible afirmar que se poseen derechos que reivindicar ante un derecho positivo injusto o imperfecto.

<sup>259</sup> Para un panorama de las diversas teorías contemporáneas sobre las relaciones entre ética y derecho, véase F. J. Laporta, “Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo”, en V. Camps, ed., *Historia de la ética. 3. La ética contemporánea*, pp. 221-295.

*num* que demanda como deber preservar bienes esenciales para la afirmación de la persona por sí misma, y ambos tienen un aspecto normativo que busca regular la acción, poseen diversos enfoques y ámbitos. La distinción de éstos no se basa primariamente en dividir simplemente las acciones humanas en internas y externas atribuyendo a las primeras la ética y a las segundas el derecho positivo.<sup>260</sup> La distinción que necesitamos es más sutil: las normas morales apuntan principalmente a la conciencia y desde ella a la *perfección* ética de la persona que involucra no sólo los actos exteriores, sino disposiciones internas como la intención para que el acto sea bueno desde una perspectiva moral. El derecho, por su parte, no se interesa en estos aspectos, sino en la pura acción efectuada. Esto no quiere decir que en ciertos casos el derecho no pueda tomar en consideración circunstancias mentales diversas que modifican la responsabilidad de una persona. Pero esto no contradice el hecho de que *el derecho se interesa sobre estos asuntos no tanto en su dimensión perfectivista, sino en el aspecto que eventualmente pueda afectar de una manera o de otra a la comunidad humana desde el punto de vista de la justicia.*

La ética valora la acción humana en sí misma de un modo absoluto en el significado integral que posee para la vida de una persona. En cambio, *el derecho valora la acción desde un punto de vista relativo: en cuanto permite la coexistencia y la cooperación justa entre personas y/o comunidades de manera pacífica.* Esto quiere decir que el derecho pondera las acciones en vista a la ordenación básica de la vida social. Así, en algunos ámbitos de la acción humana la ética prescribe una conducta determinada —buscar la verdad con recta intención, por ejemplo—, mientras que el derecho busca garantizar algo diverso: las posibilidades de que esto

---

<sup>260</sup> Las categorías de lo “privado” y lo “público” tampoco nos resultan satisfactorias, aun cuando no negamos que es necesario investigar más su funcionalidad social. Si estas esferas pudieran distinguirse nítidamente *in re* la corrupción privada no provocaría más injusticia pública. Lamentablemente “no hay evidencia sociológica alguna de que la justicia general pueda mejorarse mientras aumenta la disolución de las conductas privadas”. A. Llano, *Humanismo cívico*, p. 93.

sucedan a través de un espacio de libertad efectivo, es decir, como zona exenta de intervención impositiva de los demás. Otro caso elocuente es el del pago de una deuda a un banco. La ética exige que este acto se realice de una manera virtuosa, el derecho positivo obliga simplemente que la acción de pagar cumpla las condiciones contratadas y las normas positivas que regulen eventualmente este tipo de actividades en la vida social.

Algunos autores han señalado que la ética se distingue también del derecho porque considera la acción en relación con el sujeto que la realiza, mientras que el derecho positivo insiste en la coordinación objetiva bilateral o plurilateral entre diversas personas.<sup>261</sup> Esto nos parece verdadero mientras no signifique que la moralidad es una suerte de esfera de deberes puros totalmente aislada de la responsabilidad por el “otro”. Lo propio de la ética es *indagar cómo la persona puede realizar el bien y hacerse buena plenamente* mientras que lo propio del derecho es *garantizar los mínimos humanos de convivencia que hacen posibles las relaciones justas y libres entre personas sin atender a los máximos de virtud directamente*. De esta manera, no es competencia del derecho, en ninguna de sus acepciones, ni de las instituciones llamadas a salvaguardarlo, el *moralizar*. La promoción y activación de la vida buena es propia de instituciones como las familias, las escuelas o las iglesias. El Estado, por ejemplo, ha de brindar las condiciones de libertad y de respeto básicas para que estas actividades puedan darse a través de su compromiso indefectible con *los derechos de la persona*. El no distinguir con claridad que el derecho posee un estatuto propio puede conducir a identificarlo con la moral. En este caso el poder público invade una esfera de lo humano en la que no tiene competencia. Concomitantemente también hay que reconocer lo que ya se ha dicho: el nacimiento de *lo jurídico* coincide en su fuente con el lugar donde nace también la vida moral, esto es, la experiencia del *humanum* que esencialmente posee en su estructura un ingre-

---

<sup>261</sup> Cf. G. del Vecchio, *Filosofía del derecho*, trad. al cast. de L. Recaséns Siches.

diente normativo: *persona est affirmanda propter seipsam*. De este modo, sí que existe una conexión entre la ética y el derecho. Ambos tienen un mismo origen y sirven a una misma realidad, aunque de diversos modos.

Esto también permite ver mejor por qué el derecho positivo no debe ser autofundado. Las pretensiones de autofundamentación de la razón, del Estado, de la democracia y del derecho han traído consecuencias teóricas y prácticas que deberían de hacer evidente la necesidad de una argumentación diversa. Somos de la opinión que sólo una comprensión antropológica y específicamente personalista de la razón, del Estado, de la democracia y del derecho permite afirmar máximamente al sujeto sin sacrificarlo en el altar del poder autorreferencial.

## 6.2. EL FALSO DILEMA ENTRE SUBJETIVIDAD Y OBJETIVIDAD

Desde un punto de vista fenomenológico es preciso acudir a la experiencia e indagar el modo como lo “objetivo” y lo “subjetivo” acontecen para esclarecer más detalladamente todas estas cuestiones. Cuando se prescinde de este punto de partida es fácil caer sin darse cuenta en una falsa antinomia: considerar lo subjetivo como aquello que no posee objetividad, como lo arbitrario, como lo creado o constituido *ex parte subjecti*, y, por otro lado, considerar a lo objetivo como lo ajeno e independiente del sujeto, como aquello que es absoluto e inconstituido. Un texto aparentemente inocuo pero que coloca las bases para una reconsideración de este asunto es el siguiente:

El mundo en el que vivimos está compuesto de muchos objetos. La palabra *objeto* aquí significa más o menos lo mismo que *ente*. Éste no es el sentido propio de la palabra, desde que un *objeto*, estrictamente hablando, es algo relacionado a un *sujeto*. Un *sujeto* es también un *ente* —un ente que existe y actúa de un cierto modo. Es posible, entonces, decir que el mundo en que vivimos está com-

puesto de muchos sujetos. Sería verdaderamente propio hablar de *sujetos* antes que de *objetos*. Si el orden ha sido invertido aquí, la intención fue poner énfasis precisamente al inicio de este libro en su objetivismo, en su realismo. Debido a que si comenzamos con un *sujeto*, especialmente cuando ese sujeto es el hombre, es fácil tratar a todo lo que está fuera del sujeto, esto es, a la totalidad del mundo de objetos, de una manera puramente subjetiva, tratar con él sólo en tanto cuanto entra dentro de la conciencia de un sujeto, se establece a sí mismo y habita en esa conciencia. Debemos, por lo tanto, aclarar desde el inicio que *cada sujeto también existe como un objeto, como un “algo” o “alguien” objetivo*.<sup>262</sup>

El afirmar el “mundo” como un conjunto de objetos es una expresión que admite varias interpretaciones que van desde las más amplias, que comprenden esta expresión como la estructura de la totalidad cuya constitución permanece invariable aunque sus partes singulares se dispongan en forma diferente,<sup>263</sup> hasta alguna más específica en la que el término “mundo” se refiera al “correlato objetivo de la persona en general”.<sup>264</sup> Para encontrar el significado que deseamos asignarle miremos que objeto “significa más o menos lo mismo que ente”. La expresión puede ser muy ambigua si no se determina en qué sentido “objeto” significa ente y en qué sentido no. Por ello, inmediatamente el texto señala que en “sentido propio” el objeto está esencialmente vinculado con un sujeto. Esto responde a la etimología del término, ya que *objectum*, es el participio pasado de *objicio*, que significa lo contrapuesto o enfrenteado, lo puesto delante, aquello que está *frente a*. Sin embargo, la eti-

---

<sup>262</sup> K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>263</sup> Aristóteles distingue entre el *todo* (tó pan) en el que pueden cambiar la disposición de las partes y la *totalidad* (tó hólon) en la que las partes tienen posiciones fijas. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, V, 26, 1024 a 1. El filósofo dice respecto del mundo: “Si la totalidad del cuerpo, que es un continuo está ora en este orden o en esta disposición y ora en otra, y si la constitución de la totalidad es un mundo o un cielo, entonces no será el mundo el que se genere y se destruya, sino solamente sus disposiciones”. Aristóteles, *De caelo*, I, 10, 280 a 19.

<sup>264</sup> M. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación...*, *op. cit.*, p. 524.

mología tiene un límite, debido a que no nos dice cuál es el término *ad quem* de esta relación. En general, en filosofía, el término “objeto” ha sido utilizado como una palabra *esencialmente relativa* al término “sujeto” y es más bien impropio prescindir de manera absoluta de algún tipo de relación a este último al momento de hablar del primero. Por ello, “objeto” significa comúnmente el correlato intencional de la vida consciente.<sup>265</sup> De este modo, la cosa en sí se vuelve objeto cuando un sujeto la atiende. Más aún, el objeto está llamado a representar a la cosa en sí, sin jamás poderla agotar o sustituir. “Ser-objeto” se distingue esencialmente de *ser*. “Ser-objeto” es también un cierto tipo de entidad, sin embargo, existe una prioridad metafísica de *aquello* que se torna *objeto*, sobre el *objeto* mismo. Dicho de otro modo, es imposible negar la prioridad metafísica del *ser* respecto del *ser-conocido*. Esto es válido aún en los casos en los que, de acuerdo con una cierta prioridad temporal en el orden del hacer, el objeto parece anteceder a la cosa, debido a que la cosa está aún por realizarse. Aquí, aun el “objeto-proyectado” se basa en algunos elementos provenientes de la realidad en sí. Éste es también el caso en las fantasías y en los entes de razón, ya que todos ellos son posibles gracias a que existe presupuesta alguna realidad que les da contenido. Como diría Millán-Puelles: “Todo *objectum* presupone una *res*, aunque no todo *objectum* es propia y formalmente *res objecta*”.<sup>266</sup> Sobre este punto, todo el debate moderno sobre el conocimiento se podría meditar y analizar. Sin embargo, dentro de nuestro propósito principal lo que es necesario enfatizar es que es preciso tomar posición respecto de estos debates de una manera singular: no simplemente afirmando que existe una realidad trans-objetual que siempre es más que objeto, sino afirmando que en el mundo existen también “sujetos”. Más aún, que

<sup>265</sup> “El *correlato de la vida consciente*: de sus actos y hábitos, así como de las respectivas potencias o facultades y, en suma, de su sujeto. No se trata, por consiguiente, de lo que se opone a la consciencia según el modo en que difiere de ella lo inconsciente, sino del contrapolo, o término intencional, al que en cada ocasión la consciencia apunta”. A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 107.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 109.



sería “verdaderamente propio hablar de ‘sujetos’ antes que de *objetos*” partiendo de la base de que el sujeto es también “un ente que existe y actúa de un cierto modo”.<sup>267</sup>

Con estas afirmaciones buscamos establecer varias cosas a la vez: 1) el mundo incluye muchos “objetos”; 2) el “objeto” en cuanto “objeto” de-pende —gnoseológicamente— del “sujeto”; 3) el “objeto” en cuanto que “ser-objetivo” de-pende —metafísicamente— de la “trans-objetualidad” de algo que “es en sí”; 4) el mundo incluye también muchos “sujetos”; 5) el “sujeto” en tanto que “objeto” no se agota en su “objetualidad”, sino que reclama ser reconocido “trans-objetualmente” como un ente que es y obra de cierta manera, y 6) por ello, ante el continuo problema que representan algunas filosofías al reducir el “objeto” a “pura objetualidad” recluyéndolo en el ámbito de la “subjetividad”, es preciso afirmar que “cada sujeto también existe como un objeto, como un *algo* o *alguien* objetivo”.<sup>268</sup>

Esta última expresión no podría ser más afortunada: no basta decir que el “sujeto” es también un “objeto”. El matiz preciso es afirmar al sujeto como *alguien objetivo*, es decir, como un sujeto que es y obra de modo peculiar, que está dado a nuestra consideración, pero cuya constitución no es “puramente subjetiva”.

De esta manera, el así llamado “subjetivismo” no es, desde este punto de vista, un problema *del sujeto como sujeto*, sino es un problema sobre el modo como se interpreta precisamente la condición de *objeto como objeto*, es decir, como entidad esencialmente relacionada al sujeto. Por esto, cuando en esta investigación hablemos del “sujeto humano” en su dimensión “objetiva” lo haremos entendiendo la *res objecta*, mas no en cuanto *objecta*, sino en cuanto que *res: in esse rei, in esse entis*.

Ahora bien, una vez hecha la advertencia sobre el peligro del subjetivismo: ¿por qué puede ser más propio hablar primero de sujetos antes que de objetos? ¿Acaso la prioridad que posee lo *obje-*

<sup>267</sup> K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, op. cit., p. 21.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 18.

tivo sobre lo *subjetivo* no debe conducirnos a afirmar primariamente a los objetos?

Con lo hasta aquí dicho podemos decir con seguridad que la respuesta es *negativa*. Lo primario es *el ser objetivo*, la *res objecta* en tanto que *res*, y no el objeto *simpliciter*. Precisamente por esto, *la prioridad son los sujetos* en tanto que no simplemente son únicos — como único es todo ente —, sino fundamentalmente dueños de su ser: *sui iuris et alteri incommunicabilis*. La consistencia transobjetual del sujeto humano lo coloca en un lugar primario dentro de la totalidad de los entes que componen el mundo. Lo máximamente objetivo es el ser de la subjetividad humana.

Estas consideraciones poseen un carácter metodológico fundamental y completan aquellas que hicimos en el apartado sobre la necesidad de lograr una comprensión transfenoménica y personalista de la realidad que estudiamos. Una adecuada teoría del objeto que siempre anuncie que la realidad no se limita a él es esencial para poder descubrir lo *irreductible* en el hombre y el modo como es preciso comprender las obligaciones que brotan de su subjetividad. Dicho de otro modo, el límite mental impuesto por el objeto como objeto es preciso rebasarlo en base a los datos que la experiencia misma proporciona para poder así afirmar la objetividad de los derechos humanos como derechos subjetivos.

### 6.3. PRIORIDAD OBJETIVA DEL DERECHO SUBJETIVO:

#### LA PRIMACÍA DEL VALOR

Sostener la objetiva prioridad de lo subjetivo es una manera de afirmar que la persona posee un valor inconmensurable que llamamos dignidad. Esto sería imposible si la persona no fuera realmente *id quod est perfectissimum in tota natura*, si no fuera *suppositum cum dignitate*. Ahora nos corresponde analizar cómo los derechos de las personas entendidos como derechos subjetivos pueden ser considerados, precisamente por motivo de su objetividad, derechos con una primacía indiscutible.

### 6.3.1. *Derechos de las personas como derechos subjetivos*

Tradicionalmente los derechos subjetivos han abarcado tres grandes conjuntos de derechos. Revisemos sucintamente su explicación más elemental.<sup>269</sup>

En primer lugar, el derecho subjetivo puede ser entendido como un *poder* constituido por una norma que atribuye a una persona el establecer el nacimiento, la modificación o la extinción de cierta relación jurídica. En este sentido se afirma, por ejemplo, que el dueño de una cosa “tiene derecho” a venderla, regalarla o hipotecarla. En este caso, el titular es un sujeto productor del precepto jurídico concreto que regulará la relación de que se trate y que determinará los deberes específicos de los sujetos pasivos.

En segundo lugar, el derecho subjetivo puede ser entendido como una *pretensión* o *exigencia*, es decir, como la facultad de exigir de otra persona el cumplimiento de un deber jurídico valiéndose del aparato coercitivo del derecho. Esto quiere decir que en algunas situaciones la norma jurídica determina un deber para algunas personas pero pone la ejecución de este deber a la disposición de otra persona, a quien beneficia dicho deber. Esta última es el titular del derecho subjetivo como pretensión. Así es cómo se explica que existan normas positivas sobre el contrato de un préstamo, que ordenan que cuando alguien recibe prestada una suma de dinero deberá devolverla dentro de un plazo convenido, y que si no lo hace, entonces *si el prestamista presenta una demanda* ante un tribunal competente se procederá ejecutivamente contra el *prestatario*. En este ejemplo se da un derecho subjetivo como *pretensión* del prestamista porque se hace depender de la voluntad de éste la coerción o el perdón.

En tercer lugar, el derecho subjetivo puede ser considerado como *la dimensión objetiva de un deber jurídico* de los demás, impuesto por la norma con independencia de la voluntad del titular del derecho. Éste es el caso de derechos como el derecho a la vida, a la

---

<sup>269</sup> Cf. L. Recaséns Siches, *Filosofía del derecho*, op. cit., pp. 235-237.

libertad, a la propiedad, etcétera. Estos derechos consisten en un amplio margen de conducta libre y respetada que posee una persona gracias al deber que tienen todos los demás de abstenerse de perturbar o imposibilitar su ejercicio. Para la actualización de estos derechos no se requiere una especial declaración de voluntad por parte del titular. Asimismo, cualquier agresión a estos derechos debe ser perseguida *de oficio*, aun cuando la parte interesada no desee ejercer reclamación alguna.

Desde nuestro punto de vista estos tres sentidos del derecho subjetivo se realizan en los derechos de la persona de una manera particularmente intensa y “subjetiva”. Para comprender esto es preciso mirar cómo el tercer sentido puede ampliarse para abarcar también los dos primeros de una manera peculiar. Dicho de otro modo, el derecho subjetivo puede ser entendido como un *poder* o una *pretensión* que se sigue de algo *debido*.

En efecto, cuando analizamos la subjetividad humana podemos descubrir que no sólo incluye una dimensión ontológica fundante, sino que a partir de ella su dignidad está participada en las diversas capacidades y dinamismos. Por ello, la dignidad humana que se explica gracias al acto de ser personal se despliega de manera analógica en toda dimensión humana constitutiva, consecutiva y operativa, bajo diversas modalidades y grados. Esto nos permite entender primeramente que toda *potestas* y toda *pretensión* o *exigencia* poseen dignidad participada y están llamadas a articularse en servicio de ella por el mero hecho de estar incardinadas en la persona.

Los *poderes* y *exigencias* de la persona además poseen un valor o un conjunto de valores a los que hacen referencia. Así es como de este modo es posible entender que es derecho de la persona un *poder* como el correspondiente a la libre asociación, una *exigencia* como el derecho a la educación y el derecho que brota de un bien tan básico, intrínseco y propio como la vida de cada ser humano. Estos tres derechos, aunque poseen características que realmente los distinguen entre sí, de varios modos nos permiten señalar que la dignidad de la persona no se afirma sólo a través de un acto de reconocimiento más o menos amplio de ella, sino a través de la afir-

mación específica del derecho a la libre asociación, del derecho a la educación y del derecho a la vida en tanto se refieren a *deberes objetivos* y *obligantes* que son *de* la persona y *para* la persona.

Los diversos sentidos anotados del *derecho subjetivo* son derecho porque realizan de diferentes maneras lo justo, lo que le corresponde a la persona por su dignidad. Es interesante recordar que hasta para Tomás de Aquino lo justo también se puede predicar de una obra en el sentido de una acción.<sup>270</sup> El Aquinate no piensa sólo en una *res*, en una *cosa* considerada en sí misma, sin referencia a un agente y a su comportamiento respecto de otro, sino en la *acción* por la cual el hombre que la realiza entra en una relación determinada con otro sujeto.<sup>271</sup> Inspirándonos en esto es que sostenemos que no sólo es un deber objetivo respetar derechos subjetivos incardinados directamente en el propio ser de la persona — como el derecho a la vida —, sino también aquellos que se refieren a las *poderes* y *exigencias* que reclama todo ser humano para poder gozar de una vida plena.

Más aún, las personas tenemos un *deber objetivo* delante no sólo de los valores que se realizan en las acciones buenas, sino delante de la propia acción libre como expresión de la dignidad y delante de todas las pretensiones a desarrollarse de acuerdo con las exigencias de la dignidad en un sentido amplio. Perder de vista que no sólo son valores los contenidos afirmados en la acción o los objetivos de las exigencias humanas básicas, sino que la propia acción humana y las propias exigencias son valiosas en cuanto emergen de un sujeto digno hace que en nombre de la verdad objetiva se sacrifique la verdad sobre el hombre.

Si hemos seguido este razonamiento con cuidado podemos descubrir que es perfectamente extensivo a aquellas exigencias personales que sólo pueden ser realizadas con el concurso de toda la

---

<sup>270</sup> Cf. T. de Aquino, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, II-II, q. 57, a. 2, co.

<sup>271</sup> Cf. G. Kalinowski, “Sur l’emploi metonymique du terme ‘ius’ par Thomas d’Aquin et sur la mutabilité du droit naturel selon Aristote”, en *Archives de Philosophie du Droit*, núm. 18, pp. 334-335.

sociedad y que de hecho significan un bien para la sociedad en su conjunto. Esto quiere decir que también son derechos de la persona los derechos al desarrollo, a la paz y a un medio ambiente sano, por ejemplo. El hecho de que se refieran a un “bien común” no significa que broten de un lugar diverso a la persona. En este tema es particularmente importante entender que la persona vive el *humanum* no sólo individualmente, sino también a través de la experiencia del “nosotros”, tal y como hemos explicado páginas atrás.

En efecto, la noción de persona que hemos desarrollado en este estudio no puede ser reconducida unívocamente a la de individuo sin más. Es preciso sostener que ser persona es ser un ente capaz de intersubjetividad por participación. Así, toda comunidad posee subjetividad y dignidad participada de las personas que la componen y, por lo tanto, las exigencias de las comunidades para poder sobrevivir y desarrollarse plenamente son propiamente derechos de la persona en cuanto ser *comunal*.

### 6.3.2. *Poderes y exigencias al servicio de la dignidad de la persona*

El reconocimiento de la realización de los tres significados del derecho subjetivo en la persona, independientemente de que exista una norma positiva que prescriba estas cuestiones, nos permite entender que en todas ellas el fundamento de obligatoriedad no es la norma positiva sino el valor base que es la dignidad del todo personal y los valores que a modo de objetivo se buscan salvaguardar. Pongamos un ejemplo: ¿por qué una persona puede legítimamente sostener que goza del derecho a la educación? En primer lugar porque la educación es un bien complejo que entraña valores importantes que resultan fundamentales para el desarrollo de la persona. Este bien, que posee una pluralidad de valores, impone un deber a toda persona de exigir acceder a él. Fijémonos que no son sólo los valores que incluye la educación los que están en juego, sino el propio valor de la persona que merece ser afirmado por sí mismo a través de la educación. Por estas razones toda persona tiene derecho a exi-

gir tener acceso a la educación. Es justa esta pretensión, ya que la persona la posee como un *deber* para vivir de acuerdo a las *exigencias* de su dignidad.

Es importante descubrir explícitamente que los valores mencionados en el ejemplo poseen un orden. El primario y el que integra a los demás es la dignidad humana. La integración a la que nos referimos parte del hecho de que es el *suppositum humano* completo del que se predica el valor “dignidad”. Los poderes y exigencias adquieren una dimensión propiamente personalista cuando responden a la verdad sobre el bien de la persona, mientras que se pervierten cuando son utilizados contra ella. Así, es justa la reivindicación de la propia dignidad cuando el *poder* o la *exigencia* precisamente están al servicio de la mencionada dignidad. Esto no lo podemos obviar debido a que si bien, por ejemplo, el derecho a la libertad de expresión es una *libertad* por ser un acto de autodeterminación independientemente del modo como se ejerza, sólo es *derecho* cuando se realiza en actos que obedezcan los deberes objetivos que brotan de la dignidad de las personas. En el ejercicio de los *poderes* y de las *exigencias* la norma personalista de la acción posee la primacía absoluta. Sería absurdo defender, por ejemplo, un supuesto derecho a incitar públicamente al asesinato de una persona, a la violación de un menor, a la tortura de un delincuente. El derecho a la libre expresión es “libre” en tanto autodeterminación, pero es “derecho” en cuanto afirma a la persona del “otro” *propter suam dignitatem*. El poder afirmativo disociado de la norma personalista de la acción, es decir, del deber primario de salvaguardar la dignidad de cualquier persona por el hecho de ser persona, no puede ser considerado derecho en sentido estricto.

Los poderes son “derechos subjetivos” cuando se afirman como poderes *de* la persona *para* la persona. De esta manera, si la *potestas*, es decir, el *poder*, se intenta argumentar como derecho y no se le vincula a la carga axiológica que posee la persona en sí misma considerada, se vuelve *pura voluntad de poder*. Éste es el núcleo de la irracionalidad que durante el siglo pasado ha sacrificado a tantos seres humanos, en especial a los más débiles, pobres y ex-

cluidos. No es argumentable, en modo alguno, el “derecho” a usar a las personas como medios.

El ejemplo que hemos anotado es elocuente porque versa sobre el ejercicio de una libertad de hacer. Sin embargo, ¿es aplicable nuestra posición al derecho a la libertad de conciencia? ¿No implica la libertad de conciencia una posición cuando menos agnóstica respecto de la verdad sobre el bien?<sup>272</sup>

Éste es siempre un caso que requiere un mayor detenimiento, ya que si se sobresimplifica podría parecer que se acentúa unilateralmente uno de los polos en cuestión, esto es, la conciencia o la verdad. En primer lugar hay que decir que los derechos de la persona como derechos subjetivos, si bien tienen un referente en el deber descubierto, este deber es *jurídico* y no prioritariamente moral. De esta manera, los deberes a los que nos referimos no prescriben toda la moral, toda la verdad, toda la plenitud de la vida como *deber*, sino sólo lo que es justo para que la vida social pueda mantenerse de una manera humana. Dicho de otro modo, los derechos de la persona deben ser salvaguardados para que de una manera libre pueda el ser humano acceder a toda la moral, toda la verdad, toda la plenitud de vida, *si quiere*.

En segundo término hay que decir que la libertad de conciencia es un derecho que versa sobre el fuero interno y sobre el derecho que tiene todo ser humano de vivir en público y en privado de acuerdo a él. En este derecho la verdad sobre el bien no deja de ser reconocida como parámetro de referencia para el ejercicio de una *potestas*. Esto quiere decir que este derecho no sanciona el derecho al error o a la injusticia, sino, más bien, el derecho a la verdad y al bien *libremente* alcanzados.

En el fondo, nuestra posición parte del reconocimiento de que es un *deber objetivo y absoluto* respetar el hecho de que el hombre no puede ser obligado en conciencia más que por lo que su conciencia reconoce como verdadero y justo. La conciencia es el san-

---

<sup>272</sup> Cf. R. Buttiglione, *Il pensiero dell'uomo...*, op. cit., cap. VI; R. Guerra López, *Volver a la persona...*, op. cit., pp. 176-179, 245-255.



tuario más íntimo de la persona. En ella se establecen las relaciones de la persona con la verdad. Por ello, no es posible violar este “santuario” sin lesionar profunda y radicalmente la dignidad de la persona.

Los modelos políticos que han afirmado la libertad suprimiendo la referencia a la verdad han mostrado prácticamente que al final de su aventura “libertaria” el imperio del más fuerte se establece como ley. Paralelamente, quienes optan por afirmar una verdad suprimiendo la libertad terminan aplastando la verdad sobre el hombre. Mencionamos ambos casos para mostrar la inconsecuencia que significa elegir entre la conciencia contra la verdad o la verdad contra la conciencia. El derecho a la libertad de conciencia debe ser afirmado como el derecho a poder dirigirse hacia la verdad de la manera que le es propia a la persona, es decir, libremente. En este asunto ni la adecuación a la coacción exterior ni la libertad sin referentes objetivos pueden ser sostenidas como derecho en sentido propio.

Con esto dicho ¿no estamos a fin de cuentas dando primacía a una suerte de autenticidad subjetiva o subjetivista? Nuestra respuesta es negativa. La libertad no debe ser concebida sólo como *arbitrium indifferantiae*, es decir, como “libertad-de”, sino como “libertad-para”, es decir, como responsabilidad ante una verdad descubierta. Por esa peculiar estructura de la libertad es que la conciencia está obligada a buscar la verdad sobre el bien y a adherirse a lo que descubre. Esta posibilidad es precisamente la que salvaguarda el derecho a la libertad de conciencia. Cuando se impone por la fuerza la observancia de la verdad la norma personalista de la acción resulta violentada y, por consiguiente, se priva a la realidad de un valor mucho mayor que el que se lesiona por el hecho de que el hombre, eventualmente, pueda equivocarse al hacer uso de su libertad.

Esta reflexión nos permite afirmar, ahora con gran seguridad, que gracias a la primacía de la verdad del bien, gracias a la primacía de la dignidad humana, es que de manera general podemos sostener la prioridad objetiva de los derechos de la persona como

derechos subjetivos. No hay deber más importante que el de reconocer los derechos que poseen las personas por el hecho de ser personas.

#### 6.4. NO TODOS LOS DERECHOS SON ABSOLUTOS

El descubrir que la dignidad se participa en diversos grados y niveles al interior de la propia persona y también en todo lo humano (familia, cultura, sociedad, etcétera) nos permite advertir que la primera y principal fuente de dignidad es el ser personal. Ahora bien, es preciso preguntarnos si puesto que ésta es la fuente primaria de la dignidad, entonces ¿todos los derechos son igualmente absolutos? Para ello es útil distinguir entre ser persona, ser consciente de ser persona y actuar como persona.

En el ámbito de la persona en cuanto ser ya hemos visto que la dignidad pertenece a ella de manera absoluta e inalienable, al grado de que nada puede perderla o destruirla. La dignidad personal es un valor intrínseco independiente de la edad, del estado consciente, de la pertenencia étnica, de la probidad moral, etcétera. La dignidad de la persona como persona *no posee grados*: sería absurdo hablar de más o menos dignidad ontológica, ya que supondría que la constitución de lo humano en el orden del *ser* es dinámica. Precisamente la dimensión dinámica, cambiante e histórica de la persona en el orden del *obrar* presupone con necesidad que el *constitutivum personae* no lo sea. Si éste fuera también mutable a lo largo de la historia de la persona —del nacimiento a la muerte— no habría de quién predicar jamás la condición de “persona” a menos que se estableciera esto en base a un criterio distinto a ella misma, es decir, en función de un conjunto de características y estándares de cumplimiento. Que ésta es justamente una de las notas esenciales de los diversos cánones a partir de los cuales se busca legitimar el privilegio de unos para excluir a otros no es difícil de advertir. Buena parte del neoliberalismo vigente, de manera directa o indirecta, trata de establecer este tipo de criterios selectivos en los que

existen unos seres humanos más humanos que otros: los que poseen poder para autoafirmarse como tales.<sup>273</sup>

La posición que mantenemos en base a nuestra investigación rechaza radicalmente que sea el poder —de cualquier índole— el que define el *constitutivum personae*. La persona, por que posee un valor absoluto en sí misma, es inviolable.<sup>274</sup> Es esta dignidad la que hemos considerado como fundamento de todas las obligaciones morales y jurídicas de la persona: *dignitas humanae substantiae*, la dignidad del sujeto humano como tal. De esta dignidad emergen derechos que, a su vez, imponen deberes absolutos e inegociables para todos: el derecho a la vida que prohíbe matar de manera intencional y que permite afirmar que aun *en caso de duda* respecto de la condición humana de un sujeto vivo debido a la falta de evidencia *quoad nos* de rasgos manifestativos ordinarios de lo humano no debemos matarlo ni disponer de él de manera instrumental (el principio *in dubio pro reo* recibe así una nueva aplicación: *in dubio pro vita*); el derecho a ser afirmado por sí mismo y que prohíbe nunca ser usado como mero medio, por ejemplo, a través de la práctica experimental sobre personas en estado de indefensión; el derecho a compartir la propia intimidad bajo condiciones de justicia y que prohíbe absolutamente, entre otras cosas, el abuso sexual; etcétera.

La dignidad humana, por su propia esencia, no puede ser objeto de cálculos en base a la relación costo-beneficio para evaluar si even-

---

<sup>273</sup> Cf. M. Schooyans, *La dérive totalitaire du libéralisme*; A. Touraine, *¿Cómo salir del liberalismo?*, trad. al cast. de J. Palacio.

<sup>274</sup> En las siguientes consideraciones estamos particularmente endeudados con las lecciones impartidas por Josef Seifert durante su curso intitulado *Dignity of Human Persons and Human Rights* impartido en la Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein de octubre a diciembre de 2001. Véanse, también del mismo autor: *What is Life? The Originality*, *op. cit.*, Chapter IV; “Dignidad humana: dimensiones y fuentes en la persona humana”, promanuscrito de una conferencia impartida en Pamplona, España, el 22 de octubre de 2001; “The Truth on The Dignity of the Human Person and on God as a Source of Genuine Community between Muslims and Christians”, promanuscrito de una conferencia impartida en Damasco, Siria, el 18 de mayo de 2002.

tualmente podría ser violada. La violación de la dignidad *siempre* es una injusticia y no es argumentable de manera racional bajo ninguna situación.

Sin embargo, es conveniente advertir que existe una segunda fuente de dignidad. Esta segunda fuente evidentemente se encuentra incardinada en la primera, sin embargo, por las razones que a continuación exponemos, es preciso distinguirla, ya que da lugar a otros derechos que no pueden ser considerados absolutos en el mismo sentido de los primeros.

Nos referimos a los derechos que brotan de la *dignitas subjecti ex cogitatione et libero arbitrio*, es decir, de la dignidad que brota de los estados concientes de la persona.

En efecto, existen derechos que emergen como tales de manera plena cuando existe un cierto grado de madurez personal. La características de estos derechos son diversas a las de los primeros, debido a que la conciencia es su condición y esta condición se puede perder o se puede dar en *grados* diversos. En esta clase se encuentran derechos como el derecho a no ser privado de la conciencia a través de actos violentos; el derecho a la búsqueda y adquisición de la verdad; el derecho a tener una cierta comprensión global propia sobre la vida y el mundo; el derecho al disfrute de la libertad, en particular, a la libertad de conciencia, a la libertad religiosa, a la libre participación política, la libre elección de los padres sobre el tipo de educación para sus hijos; los derechos a la integridad psíquica que prohíben, por ejemplo, el terror psicológico; el derecho al matrimonio, a la familia y a la cohesión familiar; el derecho de asociación, etcétera.

La primera fuente de dignidad evidentemente es condición para la existencia de la segunda. Más aún, los derechos que brotan de la persona en cuanto sujeto conciente se encuentran, en especial, limitados y como subordinados a los que brotan de la dignidad de la persona como tal. Mientras que los primeros son insuprimibles, los segundos pueden ser, además, limitados de una manera importante. El primer límite que encuentran, como ya se ha dicho, es la propia condición de ser persona que impone obligaciones absolu-

tas que no pueden competir con obligaciones procedentes de el segundo tipo mencionado. Así, el derecho a no ser utilizado como medio no puede ser cancelado o limitado so pretexto del ejercicio de la libertad de conciencia, de expresión o de asociación, por ejemplo. Una segunda limitación de estos derechos la impone el estado “consciente” que se requiere para poder poseerlos. Así, el derecho a la libre asociación no le corresponde *strictu sensu* a un no nacido o a un comatoso. Sin embargo, el hecho de que estos sujetos puedan adquirir conciencia debe permitir sostener que son personas y, por lo tanto, que merecen el mismo respeto que las personas poseen independientemente de su situación como sujetos conscientes. Estos derechos también están limitados por los derechos que poseen los demás y que el Estado debe garantizar a través del mantenimiento de la paz pública y de la procuración del bien común. Así, por la comisión de algunos delitos el derecho a la libertad se ve restringido de manera importante cuando una persona es encontrada culpable y llevada a prisión. Asimismo, la subordinación de los derechos que brotan de la *dignitas subjecti ex cogitatione et libero arbitrio* respecto de los derechos que brotan de la *dignitas humanae substantiae* nos permite entender por qué un paciente psiquiátrico puede ser limitado en su derecho a la búsqueda de la verdad y a poseer una cierta comprensión del mundo por parte de su médico, al serle retirado cierto tipo de literatura contraindicada terapéuticamente en función de su padecimiento.

Las situaciones en las que los derechos de la persona pueden entrar en aparente o real conflicto son muchas. Sin embargo, las personas envueltas en estos conflictos pueden echar mano de una “luz” que permita descubrir la mejor manera de afirmar a la persona por sí misma. La complejidad de la interacción de los derechos entre sí no nos debe de invitar a pensar que lo descubierto hasta aquí puede relativizarse en su principio absoluto: la dignidad de la persona es el fundamento, criterio y límite de otras posibles fuentes de dignidad y de derechos. Cuando Peter Singer, Profesor de la Universidad de Princeton, se ha preguntado si los bebés humanos deben vivir debido a su falta de conciencia, y, simultáneamente, ha pro-

clamado la necesidad de protección legal para los animales saludables y altamente desarrollados en orden a que les sea siempre respetada su vida porque poseen una “conciencia” mayor que la de las personas nacientes, sobre todo si éstas padecen alguna discapacidad mental grave, violenta datos provistos por la propia experiencia y que indican que todo ser humano, aún sumergido en la inconciencia, merece respeto absoluto.<sup>275</sup> Este respeto no es causado por una arbitraria superioridad de la especie humana —por “especieísmo” como gusta decir él—, sino por una razón bien diversa que ya hemos apuntado: la persona no es un mero ejemplar de la especie humana. De hecho, cuando hemos hablado del *humanum* no lo hemos considerado como un concepto abstracto para designar un género, sino como una manera de afirmar, precisamente, la irreductibilidad del ser personal al género, es decir, el carácter trascendental de la persona. Tampoco se puede argumentar que quien no posee conciencia esta en “potencia” de ser persona. La persona es o no es, o como dice Robert Spaemann: “de algo *no deviene* alguien”.<sup>276</sup> Sólo un ser que ya es “alguien” puede continuar siendo “alguien” al ejercitar actos concientes.

#### 6.5. PROBLEMATICIDAD DE LA TIPOLOGÍA DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS DE ACUERDO A SUS DIVERSAS “GENERACIONES”

Hemos eludido caracterizar hasta este momento los derechos de las personas de acuerdo a la tipología que han adquirido en base al modo cómo han sido reconocidos y positivizados a lo largo del tiempo. Esta tipología no está exenta de interés desde un punto de vista histórico y político. Es muy pertinente tomarla en cuenta cuan-

---

<sup>275</sup> Cf. P. Singer y H. Kuhse, *Should the Baby Live? The Problem of the Handicapped Infants*; véase, también, en el mismo sentido: P. Singer, *Animal Liberation*; N. Hoerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*.

<sup>276</sup> R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción...*, op. cit., p. 234.

do se desea advertir cómo las diversas situaciones sociohistóricas impulsan a la conciencia al reconocimiento de algunos derechos con especial énfasis. Sin embargo, también es necesario señalar que las fases recorridas en este proceso han tendido a ser interpretadas como asociadas a tipos de valores y derechos en sí mismos considerados, dándose lugar a algunas confusiones que al menos en algunos de sus aspectos más esenciales es preciso esclarecer. Dicho de otra manera: como parte de una cultura sobre el *humanum*, el reconocimiento de los derechos de la persona están relacionados a experiencias de sufrimiento e injusticia. Y puesto que es posible reconocer también que estas experiencias son compartibles, se puede acudir a ellas al momento de argumentar en favor de la universalización de estos derechos. Sin embargo, “conviene tener claro, al mismo tiempo, que el *ethos* de los derechos humanos apunta ante todo a la universalización fundada de aquello en cuyo nombre se resiste: la *humanidad* como principio. Por eso se puede decir con Norbert Brieskorn que el sufrimiento es un accionador, pero no la norma”.<sup>277</sup>

Miremos la explicación convencional de las diversas “generaciones” de los derechos de la persona que Karel Vasak estructuró en torno a la libertad (primera generación), a la igualdad (segunda generación) y a la solidaridad (tercera generación):<sup>278</sup> a la primera generación se le puede ubicar en la época en que cae el absolu-

---

<sup>277</sup> R. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, p. 291, n. 215; cf. N. Brieskorn, *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*, p. 170.

<sup>278</sup> Cf. K. Vasak, *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos*; K. Vasak, “La larga lucha por los derechos humanos”, en *El Correo de la UNESCO*; V. Labrada Rubio, *Introducción a la teoría de los derechos humanos*, caps. V-VIII; M. Ortiz Herrera, *Manual de derechos humanos*, pp. 30-34. Un magnífico estudio que nos ha sido de particular utilidad, aun cuando su temática es más específica y que forma parte de una obra colectiva en la que el que aquí escribe tuvo la oportunidad de participar, es: L. Ortiz Ahlf, *Régimen jurídico de la deuda externa*, en J. A. Ibañez, coord., *Deuda externa mexicana: ética, teoría, legislación e impacto social*, pp. 85-91, particularmente.

tismo político junto con las monarquías que le daban sustento. Éste es el clima que origina el constitucionalismo del siglo XVIII y la búsqueda de positivización de los derechos “civiles” y “políticos”. Conviene recordar que los dos derechos precursores de este ambiente que eclosionaría poco después fueron los derechos a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa, consignados en 1598 a través del Edicto de Nantes, por parte de Enrique IV de Francia;<sup>279</sup> luego vinieron el derecho a la vida, a la libertad física, la libertad de conciencia y de expresión y el derecho a la propiedad en el *Bill of Rights* de Virginia y en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, francesa. A los anteriores se les denominó derechos “civiles” porque protegen la libertad individual del “ciudadano” frente al poder del Estado. Otros serían calificados como “políticos” por ser los que permiten la participación del ciudadano en los órganos de gobierno. En éstos se encuentran el derecho al sufragio y a la tutela judicial, por ejemplo.

Todos estos derechos implican un deber de abstención por parte del Estado, en el sentido de no prohibirlos ni impedirlos. Asimismo, suponen de parte de esta institución el deber de garantizar el orden dentro del que puedan realmente ser ejercidos de manera libre y no discriminatoria.<sup>280</sup> El reconocimiento de estos derechos hizo posible la democracia política moderna, ya que sólo con ellos fue posible que cada persona se hiciera protagonista del poder en sus diversas manifestaciones. En este terreno es imposible minusvalorar el papel que jugó el pensamiento de John Locke<sup>281</sup> al oponerse a la concepción del poder absoluto de los reyes y al refutar el pac-

---

<sup>279</sup> Aunque luego fueron derogados por Luis XIV en 1685.

<sup>280</sup> Cf. C. del Arenal, “Paz y derechos humanos”, en *Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos*.

<sup>281</sup> Cf. J. Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Para una aguda crítica del pensamiento político de J. Locke, véanse los siguientes estudios: F. Aguilar Viquez, *Orígenes del liberalismo. Teoría política de John Locke*; F. J. Hinkelammert, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, en J. Herrera Flores, ed., *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, pp. 79-113.



tismo y la doctrina del poder absoluto de Thomas Hobbes.<sup>282</sup> Sólo hasta época muy reciente el reconocimiento de los derechos de primera generación trascendió las fronteras de las legislaciones internas y fueron incorporados al ordenamiento internacional.<sup>283</sup>

Tiempo después, una pluralidad de situaciones históricas, sobre todo de índole social y económica, hicieron que la democracia política fuera insuficiente para resolver los cada vez más graves problemas de la humanidad que comenzaba a experimentar una transformación profunda. Poco a poco, fue creciendo la conciencia sobre la necesidad y urgencia de positivizar derechos de protección laboral. Así se dio el paso de la democracia política a la búsqueda de una democracia social y a un nuevo horizonte para los derechos de la persona. No es difícil descubrir que las desigualdades engendradas por el incipiente capitalismo del siglo XIX suscitaron las reivindicaciones que han quedado calificadas como las propias de la segunda generación de los derechos de la persona: los derechos *económicos, sociales y culturales*. El amplio mundo de los socialismos de siglo XIX y el movimiento social cristiano inspirado en la Encíclica *Rerum novarum* de León XIII fueron dos de los principales impulsores de la teorización en este terreno.<sup>284</sup>

Es común que se les caracterice a estos derechos como *exigencias* de las personas frente al Estado. Gracias a ellos la concepción de los derechos humanos se amplió, ya que se supone que la actividad del Estado no es pasiva, sino eminentemente positiva, por cuanto se debe dirigir de diversas maneras a estimular que se logre la satisfacción de necesidades, como recibir un salario justo, educar-

---

<sup>282</sup> Cf. T. Hobbes, *Leviatán*.

<sup>283</sup> Su primer reconocimiento a este último nivel se halla en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (Bogotá, 2 de mayo de 1948) y en la Declaración Universal de Derechos Humanos (10 de diciembre de 1948).

<sup>284</sup> Cf. F. Vallespín, ed., *Historia de la teoría política*, t. IV, pp. 65-301; cf. León XIII, "*Rerum novarum*" (15 de mayo de 1891), en F. Guerrero, *El magisterio pontificio contemporáneo*, t. II, pp. 482-506. Es también interesante consultar para el caso mexicano: A.A. V.V., *México a un siglo de "Rerum novarum" (1891-1991)*.

se, o tener vivienda.<sup>285</sup> De este modo, los “derechos a obtener algo”, como también se les llama, crean las condiciones de ejercicio de los derechos de la primera generación. Sin embargo, cuando la igualdad se exalta con primacía, la libertad se tiende a sacrificar. Lo mismo sucede de manera inversa.<sup>286</sup> Por ello, no ha sido raro que exista una enorme tensión entre ambos tipos de derechos o, mejor aún, entre sus apologetas y defensores en uno y otro bandos.

México, en buena medida, constituyó la vanguardia en el proceso de inclusión interna de los derechos económicos, sociales y culturales a través de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917.<sup>287</sup> Posteriormente seguirían esta senda Rusia, en 1918, y la Constitución de Weimar, Alemania, en 1919. El reconocimiento internacional de los derechos de segunda generación se logró en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, y, posteriormente, en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966. De manera regional también conviene destacar la Convención Americana sobre Derechos Humanos de 1969, el Protocolo de “San Salvador” de 1988 y la Carta Africana de los Derechos del Hombre y de los Pueblos de 1981.

Los derechos de tercera generación son aquellos que sólo se pueden poner en práctica gracias al esfuerzo conjunto de todas las personas y de todas las instituciones. Esto es así tanto porque versan sobre el bien que requiere toda la sociedad como por el peculiar hecho de que son derechos de la persona y del sujeto social en su conjunto. En este grupo suelen ser mencionados el derecho a la paz, al desarrollo, a la libre determinación de los pueblos, a un me-

---

<sup>285</sup> Cf. J. Castán, *Los derechos del hombre*, p. 32.

<sup>286</sup> Bien decía Octavio Paz: “La libertad puede existir sin igualdad y la igualdad sin libertad. La primera, aislada, ahonda las desigualdades y provoca las tiranías; la segunda, oprime a la libertad y termina por aniquilarla”. O. Paz, *La otra voz. Poesía y fin de siglo*, p. 129.

<sup>287</sup> A. Noriega, *Los derechos sociales, creación de la Revolución de 1910 y de la Constitución de 1917*; J. Adame Goddard, *Influjo de la doctrina social católica en el artículo 123 constitucional*.

dio ambiente sano y ecológicamente equilibrado y a beneficiarse del patrimonio común de la humanidad. Desde nuestro punto de vista, este tipo de derechos han exigido su positivización sobre todo por la parábola de auge y declive que han recorrido las Naciones-Estado en la segunda mitad del siglo XX y por la concomitante toma de conciencia de la radical interdependencia de todos con todos que caracteriza al mundo globalizado. En este sentido, pareciera que hoy, más que nunca, es importante hablar de “bien común” global: los Estados, las naciones y aun las comunidades más pequeñas poseen en la actualidad relaciones global-local, local-global y local-local que obligan a repensar muchos temas a la luz del bien que entre todos es preciso realizar, tanto para con las personas como para con las sociedades.

La nueva interdependencia global hace que adquiera una gran relevancia el hecho de que este tipo de derechos no pueden afirmarse desde una antropología individualista o colectivista. Al contrario, parece que es preciso lograr una articulación de estos temas que logre estabilizar tanto las exigencias puras de la subjetividad como la ineludible realidad de nuestra responsabilidad hacia el “otro” y hacia el “nosotros”. Por ello, consideramos que es preciso: 1) reconocer la constitutiva intersubjetividad por participación de la persona, y 2) reconocer que la subjetividad y la dignidad de la persona se participan en la comunidad al grado que podemos hablar propiamente de la existencia de una “subjetividad social” cuando las personas logran ser y hacer junto-con-otros.<sup>288</sup>

---

<sup>288</sup> La noción de “subjetividad social” ha sido desarrollada por Juan Pablo II en algunos de sus documentos magisteriales más importantes (véase, por ejemplo: “*Centesimus annus*”, n. 13, en F. Guerrero, *El magisterio pontificio contemporáneo*, t. II, pp. 968-969). La cercanía de esta noción de “subjetividad” con la teoría del sujeto y de la emergencia de nuevos sujetos sociales de Alain Touraine merecería una mayor atención que la que ha recibido. Sin embargo, es preciso reconocer que el alcance de la noción de “subjetividad” para entender fenómenos como los “derechos de las naciones” es mayor en la posición del Pontífice que en la de A. Touraine. Contrástese, por ejemplo: A. Touraine, *¿Podremos vivir juntos? ...*, *op. cit.*, y Juan Pablo II, “Los derechos de las naciones. Discurso a la

Germán J. Bidart Campos ha dicho a este respecto que los derechos de tercera generación están rodeados:

[...] más intensamente de un contorno supraindividual o colectivo, porque lo que en ese conjunto de derechos se formula como tales muestra el carácter compartido y concurrente de una pluralidad de sujetos en cada derecho de que se trata. No es, por ejemplo, como en el derecho a la vida, en el que por más que digamos que cada hombre es titular de él y que todos los hombres lo son de un mismo derecho, éste aparece nítidamente perfilado como propiamente “suyo” de cada quién; en mi derecho a la vida no hay concurrencia de otro titular que separadamente tiene el suyo.<sup>289</sup>

Ésta es una observación que no está exenta de una cierta ambigüedad, debido a que presupone que el derecho a la vida es el derecho a un bien puramente individual. Una comprensión personalista de la vida humana tendría que afinar mucho más esta expresión para con ella afirmar que toda persona posee el derecho a la vida como un derecho que conforma parte de la responsabilidad de todos, del bien de todos, del bien común. Sin embargo, creemos, aun así, que el texto de Bidart Campos es valioso para indicar que es particularmente evidente que los derechos de la tercera generación piden una consideración mucho más comunitaria:

Si tomamos al azar un derecho que se suele ahora colocar en la tercera generación, como es el derecho a la preservación del medio ambiente, hay que decir que todos los hombres que viven en un mismo ámbito (ciudad, región, etcétera), tienen subjetivamente este derecho, pero como el bien a proteger es común, el derecho personal de cada uno y el de todos forman una titularidad que, aun cuando sigue siendo subjetiva de cada sujeto, uno por uno, es, a la vez, compartida por esa pluralidad en la sumatoria de un interés común.<sup>290</sup>

---

Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas”, 5 de octubre de 1995, en Paulo VI y Juan Pablo II, *Mensaje a las naciones. Discursos ante la Asamblea de las Naciones Unidas*, pp. 45-58.

<sup>289</sup> G. J. Bidart, *Teoría general de los derechos humanos*, p. 197.

<sup>290</sup> *Idem*.

El hecho de que los derechos de segunda y tercera generación posean un grado de dificultad grande respecto de su realización efectiva debido a que dependen de una serie de recursos que ordinariamente la sociedad y el Estado no alcanzan cabalmente a proveer no significa que no deban de ser considerados derechos subjetivos ni que deje de existir la obligación de parte del Estado de una acción de tutela adecuada.<sup>291</sup> Cuando a los derechos de segunda y tercera generación no se les considera auténticos derechos de la persona los responsables de la política pública y los organismos que integran la sociedad civil no se perciben obligados *strictu sensu* a trabajar en orden a satisfacer los bienes que este tipo de derechos demandan.<sup>292</sup>

Los derechos de segunda y tercera generación ayudan a percibir que todos los derechos de la persona, si son tales, son *exigibles* aun cuando lo sean bajo modalidades diversas. Es importante para ello avanzar en la comprensión de que las obligaciones estatales y sociales respecto de estos derechos poseen niveles diversos y diferenciados. Así, es posible pensar en un modelo que aplicando la vieja idea del principio de subsidiaridad presente: 1) en un primer nivel, que existe la obligación del Estado de *respetar* la libertad de ac-

---

<sup>291</sup> Gregorio Peces-Barba y Gregorio Robles no comparten la idea de que los derechos de segunda generación deban ser considerados auténticos derechos subjetivos. G. Peces-Barba sostiene que esto no puede darse debido a que la escasez los hace imposibles de realizar fácticamente. G. Robles, por su parte, trata de probar su convicción debido a que nadie puede interponer un amparo por contar con una vivienda muy pequeña o por estar desempleado. Cf. G. Peces-Barba, "Sobre el fundamento de los derechos humanos", p. 267 y G. Robles, *Los derechos humanos ante la teoría del derecho*, p. 318, ambos estudios en: J. Mugerza et al., *El fundamento de los derechos humanos*. Ambas afirmaciones suponen, al parecer, que la juricidad fundamental proviene de la norma positiva y de su capacidad para realizarse en términos prácticos. Que la *juricidad* en su sentido primordial no proviene ni de la norma positiva y menos de su eficacia ya lo hemos comentado en páginas anteriores.

<sup>292</sup> Cf. I. Ara Pinilla, *Las transformaciones de los derechos humanos*, pp. 104-111; cf. V. Abramovich y C. Courtis, *Los derechos sociales como derechos exigibles*.

ción y el uso de los recursos propios de cada persona o comunidad en pos de autosatisfacer sus necesidades económicas, sociales, culturales, medioambientales, etcétera; 2) luego, que existe la obligación estatal de *proteger* esa libertad de acción y uso de los recursos frente a terceros. Aquí la función de tutela estatal es similar a la que se realiza respecto de los derechos de primera generación; 3) posteriormente, que existen las obligaciones de *promover* condiciones para que las personas puedan acceder al bien; 4) que, en seguida, existen obligaciones de *asistencia* que puede asumir formas sumamente diversas, y, 5) finalmente, que debe de haber una obligación de *satisfacción* que puede consistir en la directa provisión de medios para cubrir necesidades básicas como comida, medicinas, educación, etcétera, cuando la persona no lo pueda hacer por sí misma.<sup>293</sup>

Implantar estos cinco niveles con los ajustes necesarios al nivel de la comunidad internacional nos parece también posible y cada día más necesario. La responsabilidad de las naciones más poderosas respecto de aquellas que se encuentran naufragando a causa del pago de su deuda externa y de la puesta en marcha de programas de ajuste estructural no efectivos no puede ser obviada.

Este tipo de perspectiva, entre otras cosas, también nos ayuda a entender que la articulación de los derechos de la persona en torno a sus “generaciones” es insuficiente y que las tradicionales fronteras existentes entre sus diversos mundos deben mostrarse un poco más sensibles a la estructura peculiar que posee la persona a la cual no le son ajenas sus múltiples relaciones con los demás, con la sociedad, con el mercado y con el Estado. Por ejemplo, la libertad de expresión no requiere solamente cumplir la prohibición de la censura, sino que exige la obligación de crear condiciones favorables para el ejercicio de la libertad de manifestarse. Por su parte, los

---

<sup>293</sup> Cf. A. Eide, “Economic, Social and Cultural Rights as Human Rights”, en AA. VV., *Economic, Social and Cultural Rights*, pp. 21-49; cf. G. H. J. van Hoof, “The Legal Nature of Economic, Social and Cultural Rights: A Rebuttal of Some Traditional Views”, en P. Alston y K. Tomasevski, eds., *The Right to Food*, p. 99.

derechos económicos, sociales y culturales no requieren sólo obligaciones de garantizar o promover, sino que en determinados casos exigen un deber de respeto o de protección del Estado.

Todos los derechos de la persona, independientemente de la “generación” a la que pertenezcan, constituyen un complejo de obligaciones negativas y positivas por parte del Estado. Las negativas son siempre fáciles de entender, ya que son mera abstención de realizar una cierta actividad para no impedir alguna libertad. Pero las positivas no corren con la misma suerte. Aún así, consideramos que es necesario también afirmar que en este último rubro las obligaciones positivas no se agotan en obligaciones que impliquen disponer de recursos presupuestarios, ya que el Estado puede asegurar el goce de un derecho a través de otros medios en los que pueden tomar parte activa otros sujetos obligados. Evidentemente, para una acción de tal tipo es preciso reproponer, además de la igualdad y de la libertad, un valor que exige la aceptación total y primaria de la norma personalista de la acción: la solidaridad.

“Afirmar a la persona por sí misma” se convierte así no sólo en la norma fundamental para la vida individual, sino para la rearticulación de los valores de la modernidad al servicio de la persona. Si en ocasiones la libertad y la igualdad han sido valores que al ser impulsados han traído como consecuencia el sacrificio de muchos hombres y mujeres a los que pretendían servir se debe a que no lograron descubrir el momento normativo que las propias personas poseemos gracias a nuestra dignidad. *Libertad e igualdad* no adquieren su pleno significado si no se articulan con la *fraternidad*, con la solidaridad, es decir, con el ejercicio estable de la norma personalista de la acción que nos permite reconocernos como personas, como “semejantes”, como “rostros” concretos que anunciamos un valor absoluto e incondicional.

No sólo algunos autores personalistas como Karol Wojtyła, Dietrich von Hildebrand o Emmanuel Mounier han descubierto la importancia de afirmar a la persona por sí misma y el papel que esta norma juega para darle sentido al triple ideal moderno de “libertad, igualdad, fraternidad”. Desde premisas diversas Octavio Paz sostenía con gran visión:

A mi modo de ver la palabra central de la tríada es *fraternidad*. En ella se enlazan las otras dos [...] La fraternidad es el nexo que las comunica, la virtud que las humaniza y las armoniza. Su otro nombre es solidaridad, herencia viva del cristianismo, versión moderna de la antigua caridad. Una virtud que no conocieron ni los griegos ni los romanos, enamorados de la libertad pero ignorantes de la verdadera compasión. Dadas las diferencias naturales entre los hombres, la igualdad es una aspiración ética que no puede realizarse sin recurrir al despotismo o a la acción de la fraternidad. Asimismo, mi libertad se enfrenta fatalmente a la libertad del otro y procura anularla. El único puente que puede reconciliar a estas dos hermanas enemigas —un puente hecho de brazos enlazados— es la fraternidad. Sobre esta humilde y simple evidencia podría fundarse, en los días que vienen, una nueva filosofía política.<sup>294</sup>

En nuestra opinión, una renovada comprensión de los derechos humanos como refracción analítica del deber absoluto de afirmar a la persona por sí misma es la auténtica base de una “nueva filosofía política”. Esto no significa ninguna discrepancia con Octavio Paz en el texto arriba citado. Al contrario, la norma personalista de la acción es precisamente la responsable de vitalizar a la solidaridad y la que eventualmente puede ofrecer —aún en el orden político— las bases para la construcción de un nuevo modelo de Estado, de mercado, de cultura y de sociedad, más acorde con la dignidad humana.

---

<sup>294</sup> O. Paz, *La otra voz...*, *op. cit.*, p. 129.



## 7. CINCO PREGUNTAS ESENCIALES

Muchos asuntos han quedado fuera de los alcances de la presente investigación. Sin embargo, no deseamos concluir la sin anotar de manera sucinta cinco cuestiones que son imprescindibles en todo esfuerzo de fundamentación filosófica de los derechos de la persona.

### 7.1. ¿SON UNIVERSALES LOS DERECHOS DE LA PERSONA?

Tradicionalmente, en el ámbito del iusnaturalismo se ha afirmado que los derechos humanos son “universales” debido a que se fundamentan en lo común o universal de la persona, es decir, en su naturaleza. Sin aceptar el iusnaturalismo algunos autores simplemente anotan que son “universales” si son susceptibles de predicarse de todos los seres humanos. Por su parte, desde el punto de vista del derecho positivo son universales los derechos cuando éstos resultan oponibles a todos (*erga omnes*), es decir, cuando el círculo de obligados es universal.

Nosotros, al aproximarnos por una vía fenomenológico-experiencial, hemos descubierto al *humanum* ante todo como ser personal, como un “alguien” irreductible a un “algo”. El reconducir el *humanum* a una consideración universal y abstracta nos ha parecido que pierde lo irreductible del ser humano real y concreto. De hecho, el fundamento que hemos encontrado para los derechos es la dignidad, es decir, el valor que porta el *suppositum humano*, es decir, el valor del singular humano en cuanto singular. Así las cosas, podría parecer que entonces existen dificultades serias para afirmar la universalidad de los derechos de la persona. Sin embar-

go, no es así. Del mismo modo como se puede predicar de manera común la noción de “persona” respecto de todos los sujetos humanos individuales y concretos, consideramos que es posible afirmar que los derechos que se originan de la persona como sujeto con dignidad poseen la misma amplitud que ella.

De esta manera los derechos del *particular* no poseen valor desde el universal sino desde el singular, que se constituye como tal gracias a un acto de ser personal, fundamento último de su individuación y de su incomunicabilidad.

## 7.2. ¿SON HISTÓRICOS LOS DERECHOS DE LA PERSONA?

Los derechos de la persona los posee todo ser humano concreto en cuanto sujeto con dignidad. La realidad *quoad se* de los mismos no es mutable, sino que pertenece de la misma manera a todo ser que realice la perfección propia del ser personal. De esta manera, aun un ser vivo que tuviese características somáticas y fisiológicas diversas a nosotros pero que fuese capaz de conciencia y libertad gozaría de los mismos derechos gracias a su condición personal.

Sin embargo, la comprensión *quoad nos* del contenido de los derechos de la persona posee una dimensión histórica imposible de negar. Precisamente la progresividad de las “generaciones” de los derechos de la persona indica, entre otras cosas, que diversas situaciones, contextos y desafíos permiten que nuestro conocimiento sobre los derechos de la persona se afine, se amplíe y se profundice.

Es necesario reconocer que en la actualidad existe una enorme preocupación por mostrar la dimensión histórica no sólo de la realidad, sino del propio sujeto que interpreta la realidad. Nosotros estamos convencidos de que la *historicidad* parcialmente constituye y atraviesa la inteligencia a causa de la profunda inserción del sujeto humano en el tiempo. Sin embargo, conviene también ser conscientes de que los contenidos del pensamiento no se resuelven o se disuelven radicalmente en la historia. Muy por el contrario, la

afirmación más elemental de la dependencia de la verdad a su contexto supone el reconocimiento de que precisamente esta verdad no se agota en él. Si se agotara, la misma posibilidad de emitir un juicio con pretensión de verdad —por elemental que éste fuera— se desplomaría sin remedio. Teniendo en cuenta este breve señalamiento es posible decir, aun así, que por medio de la reflexión es la época la que se expresa revelando sus complejidad y problematidad constitutiva. Tal vez el filósofo en turno, al hacer filosofía, no perciba este hecho inmediatamente. Sin embargo, otros, al tomar la adecuada distancia crítica y reconocer *lo dado* en cuanto *dado*, podrán reconocerlo y determinarlo con mayor precisión. El pasado gradualmente devela su significado a la inteligencia a través del despliegue de lo que ya no es pero que se encuentra de manera virtual contenido en el presente. Dicho de otro modo, el pasado puede mostrar su significado en el futuro, que se hace presente si buscamos comprender lo dado en la experiencia con radicalidad. El aumento cognoscitivo propio del avance de cualquier ciencia histórica, al menos en parte, se basa precisamente en este hecho.

### 7.3. ¿ES POSIBLE REALMENTE DESCUBRIR UN “DEBER SER” A PARTIR DE UN “SER” COMO LA PERSONA?

La denominada “falacia naturalista” implica una ontología en la que en contra de una comprensión rigurosa de la experiencia el ente se reduce a un hecho bruto, puramente fáctico. Que esta ontología y la lógica derivada de ella han naufragado ha sido denunciado ya muchas veces.<sup>295</sup> En nuestro caso consideramos no haber incu-

<sup>295</sup> Cf. J. Searle, *Actos de habla*, trad. al cast. de L. M. Valdés, caps. VI-VIII; cf. C. I. Massini, “Refutaciones actuales de la ‘falacia naturalista’”, en *Sapientia*, núm. 2, pp. 107-118; cf. M. Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, caps. 11 y 12; cf. O. Höffe, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, trad. al cast. de J. M. Seña, especialmente el capítulo “Derecho natural sin falacia naturalista: un programa jusfilosófico”, pp. 107-134.

rrido en esta “falacia” por un motivo bien simple: nuestra exploración partió de la experiencia del *humanum*, en la que la persona, a través de su razón práctica, se coloca *ab initio* en el plano de un principio práctico original e inderivado que posee carácter normativo: *persona est affirmanda propter seipsam*. De esta manera, el deber no se deriva del ser, sino que acontece de manera originaria en la razón práctica, constituyendo de hecho la mismísima experiencia de la *acción* que nos permite, luego, tener un acceso privilegiado al ser de la persona.

#### 7.4. ¿SON DERECHOS NATURALES LOS DERECHOS DE LA PERSONA? ¿QUÉ PAPEL JUEGA LA *LEX AETERNA* EN ESTOS DERECHOS?

Si definimos al derecho natural como un conjunto de leyes que expresan el orden de las tendencias e inclinaciones naturales a los fines del ser humano, los derechos de la persona que nosotros sostenemos no deberían ser encuadrados en esta categoría. En páginas anteriores hemos explicado por qué es imposible derivar normas categóricas a partir de inclinaciones y tendencias.

Sin embargo, si por derecho natural se entienden simplemente los derechos que posee la persona de manera anterior a cualquier positivización, entonces los derechos que descubrimos fundados en la dignidad humana definitivamente pueden ser denominados así. También vale la pena recordar que hemos explicado que “lo natural” no significa siempre lo *secundum naturam*, sino que también puede entenderse como aquello que por su naturaleza se da ante la razón práctica, y al darse es aprehendido como fundamento normativo de la acción. Así entendido, “lo natural” comprende todo el orden de los valores. En este sentido, es “natural” a la persona reconocer la dignidad personal y respetarla como principio: lo más natural es actuar *secundum rationem*, *secundum personam*, *secundum dignitatem*.

También es común en algunos autores iusnaturalistas sostener que el valor que posee “lo humano” y, por lo tanto, el fundamento

de la fuerza obligatoria de cualquier imperativo se debe a la *lex aeterna* de Dios, que se participa en la criatura. Sin negar el valor de esta posición, nosotros hemos querido insistir en que la obligatoriedad absoluta de la norma personalista de la acción proviene de la dignidad humana. Por ello, el que esta dignidad sea una perfección que posee el ser humano por el hecho de tener un acto de ser intensivo y participado que lo constituye como ente *per se*, querido *per se* no significa que sólo aceptando la existencia de Dios como fundamento ontológico de la persona sea entonces obligado el respeto absoluto que se le debe. En términos de la experiencia de la acción basta el encuentro con la persona para que el imperativo absoluto que se desprende de su dignidad obligue incondicionalmente. Precisamente por esta razón es que preferimos calificar a nuestra propia posición como “iuspersonalismo” en lugar de “iusnaturalismo”. La categoría “iuspersonalismo” expresa más claramente el conjunto de datos que han sido develados a lo largo de estas páginas.

#### 7.5. ¿NO ES ACASO EL LIBRE DISCURSO RACIONAL PROPIO DE LA DEMOCRACIA EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS DE LA PERSONA?

Cuando se sostiene que el libre discurso racional es el fundamento de los derechos de la persona no podemos entender que se habla de los derechos radicados en la dignidad humana, sino que el tema referido es la positivización de los mismos. Es importante no confundir el fundamento político de un procedimiento orientado a la actividad legislativa con el fundamento real de los derechos de la persona como tal.

A este respecto es relevante destacar que nuestra investigación sobre la dignidad como fundamento de los derechos de la persona nos ha mostrado en su elaboración que la mejor definición de “lo humano” es precisamente la que no disuelve su especificidad en el mundo de las cosas, sino la que reconoce primariamente al ser

humano como persona. Esta aproximación a lo humano es la que posibilita que la razón no se colapse como en el racionalismo ilustrado. Los modelos de racionalidad autofundados han mostrado su fracaso teórico y práctico durante el siglo XX. No es posible avanzar en materia de filosofía del derecho si se continúa argumentando como si no hubiera sucedido nada relevante al interior del modelo de racionalidad ilustrada.

La racionalidad para ser tal requiere reconocer sus límites esenciales. Uno de ellos ha aflorado en nuestra investigación: sólo es racional aquello que salvaguarda “lo humano”. El *humanum* es medida para la razón. La razón, de hecho, es parte del *humanum*, pero no lo agota. Por ello, la razón ha de estar al servicio de la verdad sobre el hombre. En esta verdad es en la que la libertad alcanza su realización más elemental y profunda.

Los importantes esfuerzos emprendidos por consolidar y fortalecer a los Estados como Estados democráticos de Derecho no pueden prescindir del reconocimiento de este criterio de *racionalidad personalista*, es decir, no pueden prescindir del reconocimiento de la dignidad de la persona como *principio*, como *axioma* incuestionable. La vigencia de los derechos de la persona constituye el *ethos* fundamental que permite que las instituciones no se colapsen, sino que posean en su interior la tensión para siempre buscar servir a la persona y jamás abusar de ella por razones de poder o de cualquier otra índole. Si este elemento se pierde, la pura funcionalidad procedimental de un sistema político, como la democracia, o la pura funcionalidad productiva de un sistema económico, como el mercado, hacen del libre discurso un recurso meramente retórico y no racional en sentido estricto que de manera cómplice sacrifica a quienes debería proteger.

## CONCLUSIÓN

No podemos concluir nuestra investigación sin confesar la desproporción que se experimenta al meditar sobre los derechos de la persona y su fundamento y el compromiso concreto que es preciso asumir si se pretende un mínimo de congruencia:

Nada resulta más difícil a los filósofos que coordinar su pensamiento, que debe estar libre de todo compromiso partidario, con las luchas de la humanidad para elevarse por encima de una historia que, para la inmensa mayoría, sigue siendo una historia del sufrimiento, y del sufrimiento *injusto*.<sup>296</sup>

En efecto, es cierto que la defensa de los derechos de la persona supone idealmente su reconocimiento normativo-positivo. Sin embargo, el reconocimiento normativo-positivo no se identifica con su existencia. Siempre será posible y deseable reclamar, exigir y luchar por la dignidad humana y sus derechos, independientemente del estado en que se encuentren las leyes positivas y los ánimos de quienes detentan las diversas clases de poder en nuestras sociedades.

Hemos acometido el esfuerzo de ensayar una fundamentación filosófica de los derechos de la persona en la dignidad humana debido a que en las controversias de nuestro tiempo precisamente este tema adquiere, de modo implícito y explícito, una importancia capital. La sociedad civil, la democracia, el Estado y el mercado no son ajenos a las discusiones en las que la condición personal

---

<sup>296</sup> P. Ricoeur, “Fundamentos filosóficos de los derechos humanos: una síntesis”, en A.A. V.V., *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, p. 31.

en ocasiones es oscurecida o negada. Al contrario, la imbricación de estos elementos de nuestra vida social en torno a la dignidad humana y sus derechos es muy profunda. De ahí que estemos convencidos de que: “El problema del fundamento y demostrabilidad de la idea de la dignidad humana sea pura y llanamente el problema de nuestro destino político”.<sup>297</sup>

El nuevo momento epocal que vivimos como humanidad requiere que lo propia y específicamente *humanum* sea reivindicado para así no caer en la barbarie. Aristóteles apenas vislumbró que el ser humano, gracias a su libertad, puede ser considerado como un ente *por sí mismo* con un valor sin igual.<sup>298</sup> Lamentablemente, esta idea anotada con cierta prisa al interior de su *Metafísica* no trascendió al resto del *corpus* aristotélico. Hubo que esperar varios siglos para que a través del acontecimiento cristiano la noción de persona como sujeto con dignidad ampliara su aceptación. Sin embargo, no ha sido fácil mantenerla como un logro estable de nuestras culturas. Han tenido que ser Kant y luego los personalistas como Wojtyła quienes nos recuerden que las personas son fines y no medios.

La violencia, el autoritarismo y la exclusión son sólo tres de las muchas facetas que hacen evidente que nuestra maduración humana aún tiene un largo trecho por recorrer, más allá de las teorías. Los derechos de la persona no son ningún lujo. Ellos son la base para que pueda darse igualdad en la libertad a partir de la mutua corresponsabilidad.

Así planteadas las cosas, el trabajo por las personas, en especial por aquellas que son las últimas de la historia, requiere no cesar. Sin embargo, esta perseverancia no puede estar basada en la confianza que nos den los éxitos prácticos o los triunfos en base al poder que eventualmente se requieren pero que no son el indicador principal para quien está dispuesto a apreciar la dignidad. Al con-

---

<sup>297</sup> M. Kriele, *Liberación e ilustración. Defensa de los derechos humanos*, trad. al cast. de C. Gancho, p. 47. Las cursivas son mías.

<sup>298</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, I, 982 b 25 y ss.



trario, es necesario cultivar la permanente disposición para vivir por lo que vale de suyo y no por la sola eficacia. Sólo así será posible construir en nuestra sociedad una nueva presencia personal y comunitaria que permita de manera radical afirmar a la persona por sí misma.



## BIBLIOGRAFÍA

- A.A. V.V., *La revolución personalista y comunitaria en Mounier*. Salamanca, Fundación Emmanuel Mounier/Imdosoc, 2002.
- A.A. V.V., *México a un siglo de "Rerum novarum" (1891-1991)*. México, Imdosoc, 1991.
- ABRAMOVICH, V. y C. Courtis, *Los derechos sociales como derechos exigibles*. Madrid, Trotta, 2002.
- ADAME GODDARD, J., *Influjo de la doctrina social católica en el artículo 123 constitucional*. México, Imdosoc, 1989.
- ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa*, trad. al cast. de J. M. Ripalda. Madrid, Taurus, 1990.
- AGUILAR VÍQUEZ, F., *Orígenes del liberalismo. Teoría política de John Locke*. Puebla, Ediciones de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 1992.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios*, en *Obras Completas de San Agustín*, vol. XVI. Madrid, BAC, 2000.
- , *La Trinidad*, en *Obras de San Agustín*, vol. V. Madrid, BAC, 1982.
- ALANUS DE INSULIS, "Theologicae regulae", en *Patrologia Latina*, t. 210. París, J. P. Migne, 1855.
- APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, 2 vols., trad. al cast. de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill. Madrid, Taurus, 1985.
- ARA PINILLA, I., *Las transformaciones de los derechos humanos*. Madrid, Tecnos, 1994.
- ARISTÓTELES, "Analíticos primeros", en *Tratados de Lógica II*, trad. al cast. de M. Candel. Madrid, Gredos, 1988.
- , "Analíticos segundos", en *Tratados de Lógica II*, trad. al cast. de M. Candel. Madrid, Gredos, 1988.

- , *De Caelo*. Milán, Rusconi, 1999.
- , *Ética Nicomáquea*, trad. al cast. de J. Pallí Bonet. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1995.
- , *Metafísica*, trad. al cast. de V. García Yebra. Madrid, Gredos, 1998.
- , *Política*, trad. al cast. de A. Gómez. México, UNAM, 2000.
- , “Tópicos”, en *Tratados de Lógica I*, trad. al cast. de M. Candel. Madrid, Gredos, 1982.
- BARRET-KRIEGEL, B., *Les droits de l’homme et le droit naturel*. París, PUF, 1989.
- BERG, L., *Ética social*, trad. al cast. de R. Drudis Baldrich. Madrid, Rialp, 1964.
- BEUCHOT, M., *Filosofía y derechos humanos*. México, Siglo XXI, 2001.
- y J. Saldaña, *Derechos humanos y naturaleza humana*. México, UNAM, 2000.
- BIDART, G. J., *Teoría general de los derechos humanos*. México, UNAM, 1989.
- BOBBIO, N., “Presente y futuro de los derechos del hombre”, en N. Bobbio, *El problema de la guerra y las vías para la paz*, trad. al cast. de J. Binaghi. Barcelona, Altaya, 1999, pp. 129-156.
- , “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”, en N. Bobbio, *El problema de la guerra y las vías para la paz*, trad. al cast. de J. Binaghi. Barcelona, Altaya, 1999, pp. 117-128.
- BOECIO, “*Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi*”, en *Patrologia Latina*. París, Migne, 1860, t. 64.
- BRIESKORN, N., *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*. Stuttgart, Kohlhammer, 1997.
- BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, trad. al cast. de E. Imaz. México FCE, 1985.
- , *Yo y tú*, trad. al cast. de C. Díaz. Madrid, Caparrós, 1993.
- BURGOS, J. M., *El personalismo*. Madrid, Palabra, 2000.
- BUTTIGLIONE, R., *Augusto del Noce. Biografia di un pensiero*. Piemme, Casale Monferrato, 1991.
- , *Il pensiero dell’uomo che divenne Giovanni Paolo II*. Milán, Mondadori, 1998.

- CAFFARRA, C., *La sexualidad humana*. Madrid, Encuentro, 1987.
- CALDERA, R. T., *La primera captación intelectual*. Pamplona, Cuadernos del Anuario filosófico, Universidad de Navarra, 1999.
- CANALS VIDAL, F., *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona, PPU, 1987.
- CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona, Eunsa, 1987.
- CASTÁN, J., *Los derechos del hombre*. Madrid, Reus, 1995.
- CATURELLI, A., *La filosofía*. Madrid, Gredos, 1977.
- COING, H., "Signification de la notion de droit subjectif", en *Archives de Philosophie du Droit*, Sirey. París, núm. 9, 1964.
- CORETH, E., *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Barcelona, Herder, 1985.
- CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca, Sígueme, 1995.
- COTTA, S., *¿Qué es el derecho?*, trad. al cast. de J. J. Blasco. Madrid, Rialp, 2000.
- CROSBY, J., "¿Son Ser y Bien realmente convertibles? Una investigación fenomenológica", en *Diálogo filosófico*. Madrid, núm. 17, mayo-agosto, 1990, pp. 170-194.
- , "The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of 'Bonum'", en *Aletheia. An International Journal of Philosophy*. The University of Dallas Press, vol. I, 2, 1977, pp. 231-327.
- , *The Selfhood of the Human Person*. Washington, The Catholic University of America Press, 1996.
- CRUZ PARCERO, J. A., *El concepto de derecho subjetivo*. México, Fontamara, 1999.
- DABIN, J., "Droit subjectif et subjectivisme juridique", en *Archives de Philosophie du Droit*, Sirey. París, núm. 9, 1964.
- DEL ARENAL, C., "Paz y derechos humanos", en *Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos*. San José, Costa Rica, enero-junio, 1987.
- DEL NOCE, A., *Da Cartesio a Rosmini*. Milán, Giuffrè Editore, 1992.
- , *Filosofi dell'esistenza e della liberta*. Milán, Giuffrè Editore, 1992.

- , *Il problema dell'ateismo*. Bolonia, Il Mulino, 1990.
- , *Reforma catolica e filosofia moderna*, vol. I: *Cartesio*. Bolonia, Il Mulino, 1965.
- DEL VECCHIO, G., *Filosofía del derecho*, trad. al cast. de L. Recaséns Siches. México, Uteha, 1945.
- DELL'ERA, T., *Augusto del Noce. Filosofo della politica*, Rubbettino, Soveria Manelli, 2000.
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. al cast. de E. López y M. Graña. Madrid, Gredos, 1997.
- DI S. VITTORE, R., *La Trinita*, trad. al it. de M. Spinelli. Roma, Citta Nuova Editrice, 1990.
- DÍAZ, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?* Salamanca, Fundación Emmanuel Mounier/Imdosoc, 2002.
- , *El libro del militante personalista y comunitario*. Madrid, Mounier, 2000.
- , *La persona como don*. Bilbao, DDB, 2001.
- , *Treinta nombres propios*. Salamanca, Fundación Emmanuel Mounier/Imdosoc, 2002.
- DUBOIS, J. M., *Judgment and Sachverhalt. An Introduction to Adolf Reinach's Phenomenological Realism*. Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica, 132, 1995.
- DUMONT, J., *El amanecer de los derechos del hombre*, trad. al cast. de M. J. Antón. Madrid, Encuentro, 1997.
- EBNER, F., *La palabra y las realidades espirituales*, trad. al cast. de J. M. Garrido. Madrid, Caparrós, 1995.
- EIDE, A., "Economic, Social and Cultural Rights as Human Rights", en A.A. V.V., *Economic, Social and Cultural Rights*. Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1995, pp. 21-49.
- FABRO, C., *Esegesi Tomística*. Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1969.
- , *Curso de metafísica*. Puebla, UPAEP, 1984, 2 vols.: *Metaphysicae prima elementa*, Prop. Fide. Roma, 1947-1948, 1948-1949.
- , *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*. Milán, Ares, 1983.

- , *Percepción y pensamiento*, trad. al cast. de J. F. Lisón. Pamplona, Eunsa, 1978.
- FERRER ARELLANO, J., *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y relación*. Pamplona, Eunsa, 1998.
- FINKIELKRAUT, A., *La sabiduría del amor*. Barcelona, Gedisa, 1986.
- FINNIS, J., *Ley natural y derechos naturales*, trad. al cast. de C. Orrego. Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000.
- FORMENT, E., *Lecciones de metafísica*. Madrid, Rialp, 1992.
- , *Persona y modo sustancial*. Barcelona, PPU, 1984.
- , *Ser y persona*. Barcelona, PPU, 1982.
- FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*. Pamplona, Eunsa, 2001.
- GARCÍA MÁYNEZ, E., *Filosofía del derecho*. México, Porrúa, 1986.
- GILSON, E., *Autour de Saint Thomas*. París, Vrin, 1986.
- GIUSSANI, L., *El sentido religioso*, trad. al cast. de J. M. Oriol. Madrid, Encuentro, 1981.
- GROSS, W., *Was erlebt das Kind im Mutterleib*. Freiburg, Herder, 1982.
- GUARDINI, R., *Mundo y persona*, trad. al cast de F. González. Madrid, Encuentro, 2000.
- GUERRA LÓPEZ, R., “El ser personal (*esse personae*). Elementos para volver al ser personal y para reconsiderar el estatuto de la filosofía primera”, en *Libro Anual del ISEE*. México, vol. 2, núm. 5, 2003 (en prensa).
- , *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*. Madrid, Caparrós, 2002.
- HAYA, F., *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*. Pamplona, Eunsa, 1997.
- HERVADA, J., *Introducción crítica al derecho natural*. México, Editora de Revistas, 1985.
- , *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*. Pamplona, Eunsa, 2000.
- HINKELAMMERT, F. J., “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, en J. Herrera Flores, ed., *El vuelo de Anteo*.

- Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 79-113.
- HOBBS, T., *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional, 1979.
- HOERSTER, N., “Ética jurídica sin metafísica”, en R. Vázquez, comp., *Derecho y moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*. Barcelona, Gedisa, 1998.
- , *Neugeborene und das Recht auf Leben*. Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1995.
- HÖFFE, O., *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, trad. al cast. de J. M. Seña. México, Fontamara, 1997.
- HÖLSCHER, L., *The Reality of the Mind*. Londres/Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1986.
- HORKHEIMER, M. y T. W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, trad. al cast. de H. A. Murena. Buenos Aires, Sudamericana, 1969.
- HUDSON, W. D., *The Is-Ought Question*. Bristol, MacMillan, 1969.
- HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, trad. al cast. de F. Duque. Buenos Aires, Orbis, 1984, 3 vols.
- HUSSERL, E., *La idea de la fenomenología*, trad. al cast. de M. García-Baró. Madrid, FCE, 1997.
- , *Experiencia y juicio*, trad. al cast. de J. Reuter. México, UNAM, 1980.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. al cast. de J. Gaos. México, FCE, 1986.
- , *Investigaciones lógicas*, trad. al cast. de M. García Morante y J. Gaos. Madrid, Alianza Universidad, 1985, 2 vols.
- , *Meditaciones cartesianas*, trad. al cast. de M. A. Presas. Madrid, Tecnos, 1997.
- INCIARTE, F., “Sobre la ética de la responsabilidad y contra el consecuencialismo teológico-moral”, en A. A. V. V., *Ética y teología ante la crisis contemporánea*. Pamplona, Eunsa, 1980.
- INGARDEN, R., *Der Streit um die Existenz der Welt*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1964-1965, 3 vols.
- , *Sobre la responsabilidad. Sus fundamentos ópticos*, trad. al cast. de J. M. Palacios. Madrid, Caparrós, 2001.



- JANUS, L., *El nacimiento del alma. Nuestra vida psíquica antes y después del nacimiento*, trad. al cast. de R. Fernández. Barcelona, Herder, 1996.
- JUAN PABLO II, “*Centesimus annus*”, en F. Guerrero, *El magisterio pontificio contemporáneo*. Madrid, BAC, 1992, t. II.
- , *Cruzando el umbral de la esperanza*, trad. al cast. de P. A. Urbina. México, Plaza & Janés, 1994.
- , “Los derechos de las naciones. Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (5 de octubre de 1995)”, en Paulo VI y Juan Pablo II, *Mensaje a las naciones. Discursos ante la Asamblea de las Naciones Unidas*. México, Ediciones Paulinas, 1996, pp. 45-58.
- , *Veritatis splendor*. México, Librería Parroquial de Clavería, 1993.
- KALINOWSKI, G., “Sur l’emploi metonymique du terme ‘ius’ par Thomas d’Aquin et sur la mutabilité du droit naturel selon Aristote”, en *Archives de Philosophie du Droit*. París. Sirey, núm. 18, 1973.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, trad., estudio introductorio, notas e índice analítico de D. M. Granja Castro. México, UAM/ Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- , *Crítica de la razón pura*, trad. al cast. de P. Ribas. Madrid, Alfaguara, 1998.
- , *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. al cast. de R. R. Aramayo. Madrid, Alianza, 2002.
- KELSEN, H., *Teoría general de las normas*, trad. al cast. de H. C. Delory. México, Trillas, 1994.
- , *Teoría general del derecho y del Estado*, trad. al cast. de E. García Máynes. México, UNAM, 1983.
- , *Teoría pura del derecho*. trad. al cast. de R. J. Vernengo. México, UNAM, 1986.
- KRAPIEC, M., *I-Man: An Outline of Philosophical Anthropology*. New Britain, Mariel Publications, 1983.
- KREMPEL, A., *La doctrine de la relation chez saint Thomas*. París, Vrin, 1952.

- KRIELE, M., *Liberación e ilustración. Defensa de los derechos humanos*, trad. al cast. de C. Gancho. Barcelona, Herder, 1982.
- LABRADA RUBIO, V., *Introducción a la teoría de los derechos humanos*. Madrid, Civitas, 1998.
- LAÍN, P., *Teoría y realidad del otro*. Madrid, Alianza, 1983.
- LANDSBERG, P. L., *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Frankfurt del Main, Klostermann, 1960.
- LAPORTA, F. J., “Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo”, en V. Camps, ed., *Historia de la ética. 3. La ética contemporánea*. Barcelona, Crítica, 2000, pp. 221-295.
- LÉHU, L., *La raison, règle de la moralité d’après Saint Thomas*. París, Gabalda, 1930.
- LEÓN XIII, “*Rerum novarum* (15 de mayo de 1891)”, en F. Guerrero, *El magisterio pontificio contemporáneo*. Madrid, BAC, 1992, t. II, p.p. 482-506.
- LEVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. al cast. de A. Pintor. Salamanca, Sígueme, 1987.
- , *Humanismo del otro hombre*, trad. al cast. de G. González. Madrid, Caparrós, 1993.
- , *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. al cast. de D. E. Guillot. Salamanca, Sígueme, 1999.
- LLAMBÍAS DE AZEVEDO, J., *Eidética y aporética del derecho*. Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1958.
- LLANO, A., *Humanismo cívico*. Barcelona, Ariel, 1999.
- LLEWELYN, J., *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, trad. al cast. de G. Solana. Madrid, Encuentro, 1999.
- LOCKE, J., *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- MACÍNERNY, R., *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*. Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1992.
- MACÍNTYRE, A., *Tras la virtud*, trad. al cast. de A. Valcárcel. Barcelona, Crítica, 1987.
- MARCEL, G., *Ser y tener*, trad. al cast. de A. M. Sánchez. Madrid, Caparrós, 1996.

- MARITAIN, J., *La persona y el bien común*. Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1947.
- MARRA, W., *Morality and Happiness*, en A. A. V. V., *Vom Wahren und Guten. Festschrift für Balduin Schwarz zum 80. Geburtstag*. Salzburgo, Verlag St. Peter, 1982, pp. 86-101.
- MASSINI, C. I., “Refutaciones actuales de la ‘falacia naturalista’”, en *Sapientia*. Buenos Aires, núm. 2, 1984, pp. 107-118.
- MAUSBACH, J. y J. Ermecke, *Teología moral católica*. Pamplona, Eunsa, 1971, t.I.
- MELENDO, T., “El carácter trascendental del alma en relación a la belleza”, en A. A. V. V., *L’anima nell’antropologia di S. Tommaso d’Aquino. Atti del Congresso della Societa Internazionale S. Tommaso d’Aquino (SITA) Roma, 2-5 Gennaio 1986*. Milán, Massimo, 1987, pp. 325-342.
- MELENDO, T., *Las dimensiones de la persona*. Madrid, Palabra, 1999, p. 23.
- , *Metafísica de lo concreto*. Barcelona, Eunsa, 1997.
- MILLÁN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*. Madrid, Rialp, 1967.
- , *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*. Madrid, Rialp, 1994.
- , *La lógica de los conceptos metafísicos*, t. I: *La lógica de los conceptos trascendentales*. Madrid, Rialp, 2002.
- , *Teoría del objeto puro*. Madrid, Rialp, 1990.
- MITSCHERLING, J., *Roman Ingarden’s Ontology and Aesthetics*. Ottawa, University of Ottawa Press, 1997.
- MITTENDORFER, M., *Psychologie der Pränatalen SEIT*. Salzburgo, Universidad de Salzburgo, 1980.
- MOUNIER, E., *El personalismo. Antología esencial*. Salamanca, Sígueme, 2002.
- , “Manifiesto al servicio del personalismo”, en *El personalismo. Antología esencial*. Salamanca, Sígueme, 2002, pp. 363-539.
- NEWMAN, J. H., “The Individuality of the Soul”, en *Parochial and Plain Sermons*. Londres, Rivingtons, 1869, t. IV.

- NORIEGA, A., *Los derechos sociales, creación de la Revolución de 1910 y de la Constitución de 1917*. México, UNAM, 1988.
- OCKHAM, G., *Opus nonaginta dierum*. Lyon, Treschell, 1945.
- ORTEGA Y GASSET, J., “El hombre y la gente”, en *Revista de Occidente*. Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- ORTIZ AHLF, L., “Régimen jurídico de la deuda externa”, en J. A. Ibáñez, coord., *Deuda externa mexicana: ética, teoría, legislación e impacto social*. México, Plaza y Valdés/UIA/IAPS, 1998.
- ORTIZ HERRERA, M., *Manual de derechos humanos*. México, PAC, 1993.
- PAZ, O., *La otra voz. Poesía y fin de siglo*. Barcelona, Seix Barral, 1990.
- PECES-BARBA, G., “Sobre el fundamento de los derechos humanos”, en J. Mugerza et al., *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid, Debate, 1989, pp. 265-278.
- PEÑALVER, P., *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*. Madrid, Caparrós, 2000.
- PÉREZ ADÁN, J., *Sobre la libertad, la valía y la acción. Tres lecciones de sociología*. Valencia, E. Aguilar, 2002.
- , *Sociología. Conceptos y usos*. Pamplona, Eunsa, 1997.
- PLATÓN, *Fedón*, trad. al cast. de L. Gil. Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- , “Gorgias”, en *Protágoras, Gorgias, Carta séptima*, trad. al cast. de J. Martínez. Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. al cast. de E. Loedel. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1992.
- PREMOLI DE MARCHI, P., *Uomo e Relazione. L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*. Milán, Franco Angeli, 1998.
- PROCURADURÍA GENERAL DE LA REPÚBLICA, *Libro blanco sobre Acteal, Chiapas*. México, 1998.
- RASSAM, J., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Madrid, Rialp, 1980.
- REALE, G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*. Milán, Vita e Pensiero, 1967.
- RECASÉNS SICHES, L., *Introducción al estudio del derecho*. México, Porrúa, 2000.

- , *Filosofía del derecho*. México, Porrúa, 2000.
- REID, T., “An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense”, en *Collected Works*. Edingburgh, W. Hamilton, 1863, t. I.
- REINACH, A., *Los fundamentos apriorísticos del derecho civil*, trad. al cast. de J. M. Álvarez. Barcelona, Librería Bosch, 1934.
- RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, trad. al cast. de J. C. Mardomingo. Madrid, Rialp, 2000.
- RICOEUR, P., *Amor y justicia*, trad. al cast. de T. D. Moratalla. Madrid, Caparrós, 2001.
- , *De otro modo. Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de Emmanuel Levinas*. Barcelona, Anthropos, 1999.
- , “Fundamentos filosóficos de los derechos humanos: una síntesis”, en A. A. V. V., *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Barcelona, Serbal/Unesco, 1985.
- , *Lo justo*, trad. al cast. de A. D. Moratalla. Madrid, Caparrós, 1999.
- RIDLEY, M., *Genoma*, trad. al cast. de I. Cifuentes. México, Taurus, 2001.
- RIGOBELLO, A., *Il personalismo*. Roma, Citta Nuova, 1978.
- ROBLES, G., “Los derechos humanos ante la teoría del derecho”, en J. Mugerza *et al.*, *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid, Debate, 1989, pp. 311-320.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “La benevolencia como categoría fundamental de la ética eudemonista”, en *Revista de Filosofía*. Madrid, Universidad Complutense, 3a. época, vol. III, núm. 3, 1990, pp. 215-222.
- ROLLAND, E., *La loi de réalisation humaine dans saint Thomas*. París, Vrin, 1935, 2 Vols.
- ROMMEN, H., *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*. St. Louis/Londres, Herder, 1948.
- SALDAÑA, J., “¿Sirve el consenso para fundamentar los derechos humanos? Un breve análisis a dos intentos de fundamentación

- de los derechos humanos desde el consenso (Norberto Bobbio y Chaïm Perelman)”, en J. Saldaña, coord., *Problemas actuales sobre derechos humanos. Una propuesta filosófica*. México, UNAM, 1997, pp. 197-215.
- SANGUINETI, J. J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*. Pamplona, Eunsa, 1977.
- SCHELER, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. al cast. de H. Rodríguez Sanz. Madrid, Caparrós, 2001.
- , *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, trad. al cast. de E. Tabernig. Buenos Aires, Nova, 1980.
- SCHMILL, U., “El positivismo jurídico”, en E. Garzón y F. J. Laporta, *El derecho y la justicia*. Madrid, Trotta/CSIC, 2000.
- SCHMÖLZ, F. M., *Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft*. Freiburg, Paulusverlag, 1959.
- SCHOOYANS, M., *La dérive totalitaire du libéralisme*. París, Éditions Universitaires, 1991.
- SCHWARZ, S. y F. Wenisch, eds., *Values and Human Experience*. Nueva York, Peter Lang, 1999.
- SEARLE, J., *Actos de habla*, trad. al cast. de L. M. Valdés. Madrid, Planeta-Agostini, 1994.
- SEIFERT, J., *¿Qué es y qué motiva una acción moral?*, trad. al cast. de M. Crespo. Madrid, Centro Universitario Francisco de Vitoria, 1995.
- , *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*. Nueva York/Londres, Routledge & Kegan Paul, 1987.
- , “Dignidad humana: dimensiones y fuentes en la persona humana”, promanuscrito de conferencia impartida en Pamplona, España, el 22 de octubre de 2001.
- , “Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of ‘Phenomenological Realism’ and a Critical Investigation of ‘Existential Thomism’”, en *Aletheia. An International Journal of Philosophy*, vol. I, 1, y vol. I, 2, 1977.

- , *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. Milán, Vita e Pensiero, 1989.
- , “Essere persona come perfezione pura”, en *De Homine, Dialogo di Filosofia II*. Roma, Herder/Universita Lateranense, 1994, pp. 57-81.
- , *Ritornare a Platone. La fenomenologia realista come riforma critica della dottrina platonica delle idee*. Milán, Vita e Pensiero, 2000.
- , *Sein und Wesen*. Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1996.
- , “The Truth on The Dignity of the Human Person and on God as a Source of Genuine Community between Muslims and Christians”, promanuscrito de conferencia impartida en Damasco, Siria, 18 de mayo de 2002.
- , *What is Life? The Originality, Irreducibility and Value of Life*. Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1997.
- SERRETI, M., *Conoscenza di sé e trascendenza*. Bolonia, ISTRAC/ CSEO Saggi, 1984.
- SIMÓN LORDA, A., *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*. Madrid, Caparrós, 2001.
- SINGER, P., *Animal Liberation*. Nueva York, New York Review-Random House, 1990.
- y H. Kuhse, *Should the Baby Live? The Problem of the Handicapped Infants*. Nueva York, Oxford University Press, 1986.
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, trad. al cast. de J. L. del Barco. Madrid, Rialp, 1991.
- , *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, trad. al cast. de J. L. del Barco. Pamplona, Eunsa, 2000.
- , *Lo natural y lo racional*, trad. al cast. de D. Innerarity y J. Olmo. Madrid, Rialp, 1989.
- STEIN, E., *La ricerca della verita. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di Angela Ales Bello. Roma, Citta Nuova, 1999.
- , *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, trad. al cast. de A. Pérez. México, FCE, 1994.

- STYCZEN, T., “Karol Wojtyła: filósofo-moralista”, en K. Wojtyła, *Mi visión del hombre*. Madrid, Palabra, 1997.
- SUÁREZ, F., *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- SZOSTEK, A., T. Styczen y K. Wojtyła, *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen*. Kevelaer, Butzon & Bercker, 1979.
- TENZER, N., *La sociedad despolitizada*, trad. al cast. de I. Agoff. Barcelona, Paidós, 1992.
- THORP, J., *El libre albedrío. Defensa contra el determinismo neurofisiológico*, trad. al cast. de A. Oliver. Barcelona, Herder, 1985.
- TOMÁS DE AQUINO, “Contra errores *graecorum*”, en R. Busa, ed., *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia ut sunt in indice tomístico*. Stuttgart-Bad Cannstadt, Fromman/Holzboog, 1980, 7 vols.
- , “De Coelo et Mundo”, en R. Busa, ed., *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia ut sunt in indice tomístico*. Stuttgart-Bad Cannstadt, Fromman/Holzboog, 1980, 7 vols.
- , “In I Physicorum”, en *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio*. Turín/Roma, Marietti, 1972.
- , “In I Sententiarum”, en *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombarda episcopi parisienses*. París, Lethielleux Editoris, 1929.
- , “In III Sententiarum”, en *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombarda episcopi parisienses*. París, Lethielleux Editoris, 1929.
- , “In V Metaphysicorum”, en *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. Turín/Roma, Marietti, 1971.
- , *Quaestiones Disputatae De Potentia*. Turín/Roma, Marietti, 1965.
- , *Quaestiones Disputatae De Veritate*. Turín/Roma, Marietti, 1964.
- , “Quodlibetum”, en R. Busa, ed., *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia ut sunt in indice tomístico*. Stuttgart-Bad Cannstadt, Fromman/Holzboog, 1980, 7 vols.
- , *Summa Theologiae*. Turín/Roma, Marietti, 1952.



- \_\_\_\_\_, “Super I Ad Cor.”, en R. Busa, ed., *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia ut sunt in indice tomístico*. Stuttgart-Bad Cannst-  
tandt, Fromman/Holzboog, 1980, 7 vols.
- TOURAINÉ, A., *¿Cómo salir del liberalismo?*, trad. al cast. de J.  
Palacio. México, Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_, *¿Podremos vivir juntos? El destino del hombre en la al-  
dea global*, trad. al cast. de H. Pons. Buenos Aires, FCE, 1998.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué es la democracia?*, trad. al cast. de H. Pons. Méxi-  
co, FCE, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Crítica a la modernidad*, trad. al cast. de A. L. Bixio.  
Buenos Aires, FCE, 1999.
- TRUYOL Y SERRA, A., *Los derechos humanos*. Madrid, Tecnos,  
2000.
- UGARTE, F., *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de  
Aquino*. Pamplona, Eunsa, 2001.
- VALLESPÍN, F., ed., *Historia de la teoría política*. Madrid, Alianza,  
2002, t. IV.
- VAN HOOFF, G. H. J., “The Legal Nature of Economic, Social and  
Cultural Rights: A Rebuttal of Some Traditional Views”, en P.  
Alston y K. Tomasevski, eds., *The Right to Food*. Dordrecht,  
Martinus Nijhoff Publishers, 1984.
- VASAK, K., “La larga lucha por los derechos humanos”, en *El Co-  
rreo de la UNESCO*, noviembre, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Las dimensiones internacionales de los derechos huma-  
nos*. Barcelona, Serbal, 1984, 3 vols.
- VATTIMO, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica  
en la cultura posmoderna*, trad. al cast. de A. L. Bixio. Madrid,  
Planeta-Agostini, 1994.
- VENTIMIGLIA, G., “La relazione trascendentale nella neoscolas-  
tica”, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, LXXXI, 1989, pp.  
416-465.
- VERNY, T. y J. Kelly, *Das Seelenleben des Ungeborenen*. Frankfurt,  
Ullstein, 1983.
- VILLEY, M., *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*. París,  
Les Editions Montchretien, 1975.

- , “La genèse du droit subjectif chez Guillaume de Occam”, en *Archives de Philosophie du Droit*. París, Sirey, núm. 9, 1964.
- , *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*. París, PUF, 1987.
- VON BALTHASAR, H. U., *Gloria*, trad. al cast. de V. Martín y F. Hernández. Madrid, Encuentro, 1988, t. V: *Metafísica. Edad moderna*.
- VON HILDEBRAND, D., *Ética*, trad. al cast. de J. J. García. Madrid, Encuentro, 1983.
- , *¿Qué es la filosofía?*, trad. al cast. de A. Herrera. Madrid, Encuentro, 2000.
- , *Moralia*. Regensburg, Verlag Josef Habel, 1980.
- WENISCH, F., *La filosofía y su método*, trad. al cast. de M. García-Baró. México, FCE, 1987.
- , *Ueber Gestaltheorie*. Erlangen, Symposium, 1925.
- , “Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt”, en *Psychologische Forschung*, I, 1922.
- WIEMEL, B., *Introducción a E. Husserl. La idea de la fenomenología*, trad. al cast. de M. García-Baró. Madrid, FCE, 1997, pp. 17-18.
- WOJTYLA, K., “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, en *El hombre y su destino*. Madrid, Palabra, 1998.
- , “¿Participación o alienación?”, en *El hombre y su destino*. Madrid, Palabra, 1998.
- , “El hombre y la responsabilidad”, en *El hombre y su destino*. Madrid, Palabra, 1998.
- , “Ethics and Moral Theology”, en *Person and Community. Selected Essays*, trad. al inglés de T. Sandok y Peter Lang. Nueva York, 1993.
- , “La estructura general de la autodecisión”, en *El hombre y su destino*. Madrid, Palabra, 1998.
- , “La persona: sujeto y comunidad”, en *El hombre y su destino*. Madrid, Palabra, 1998.
- , *Love and Responsibility*, trad. al inglés de H. T. Willets. San Francisco, Ignatius Press, 1993.

- \_\_\_\_\_, *Persona e Atto. Testo polacco a fronte*, a cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczen, Revisione della traduzione italiana e apparati a cura di G. Girgenti e Patrycja Mikulska. Milán, Bompiani, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Trascendencia de la persona en el obrar y autoteleología del hombre”, en *El hombre y su destino*. Madrid, Palabra, 1998.
- ZAGAL ARREGUÍN, H., *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles. La teoría de la epagogé*. México, Publicaciones Cruz O., 1993.
- ZAGAL, H. y S. Aguilar-Álvarez, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles. Lógos, physis y éthos*. México, Publicaciones Cruz O., 1996.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*. Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid, Alianza, 1989.



*Afirmar a la persona por sí misma. La dignidad como fundamento de los derechos de la persona.* editado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, se terminó de imprimir en noviembre de 2003 en los talleres de GRUPO EDITORIAL ZEURY, S. A. DE C. V., Calle Belice, núm. 15, col. Olivar de los Padres, C. P. 01080, México, D. F. El tiraje consta de 2,000 ejemplares.





