

METAFÍSICA DE LA DIGNIDAD HUMANA

TOMÁS MELENDO

Phenomenological analysis yields three characteristics of human dignity: elevation, intimacy and autonomy. Philosophy describes human dignity as the superior good of the absolute. And ontology locates such nobility in the peculiar subsistence of the human subject that receives its own *actus essendi* in the spiritual soul, both immortal and necessary.

El presente título no quiere sólo indicar las coordenadas en que han de moverse la mayoría de las reflexiones que siguen. Pretende también sugerir que la dignidad de la persona humana no resultará definitivamente fundamentada hasta que se adopte la perspectiva metafísica estricta; y que buena parte de los atentados prácticos que hoy la amenazan, así como las aporías teóricas en que se ve envuelta, proceden del intento de afirmar esa dignidad mientras se rechazan frontalmente los cimientos ontológicos en los que de hecho se asienta.

1. Fenomenología de la dignidad humana¹.

Con todo, y antes de adentrarnos en los dominios de la ontología, intentemos desentrañar el significado inmediato de nuestro término. Tiene razón Reinhard Löw cuando rechaza la posibilidad de «definir» con exactitud y de manera exhaustiva la noción de dignidad. Estamos, en efecto, ante una de esas realidades tan primarias, tan «principiales», que resultan poco menos que evidentes y que, por tanto, no cabe esclarecer mediante conceptos más notorios². En una primera instancia, lo más que podría afirmarse de la dignidad es que constituye una sublime modalidad de «lo bueno»: la excelencia de aquello que está dotado de

¹ Algunas de las reflexiones de este epígrafe se recogen también en “¿Qué es un hombre? (I)”, en *Torre de los Lujanes*, 1993 (24, 2), 153 ss.

² Reinhard Löw, “Problemas bioéticos del SIDA”, en AA.VV., *Bioética*, Rialp, Madrid, 1992, 110-111, nota 15.

una categoría superior. Pero qué sea la bondad, precisamente porque aparece manifiesto para todos, es imposible definirlo a partir de categorías previas.

¿No cabe, entonces, ni tan siquiera perfilar el significado de esta noción primigenia? Como lo «bueno» constituye en sentido radical algo originario –se configura como uno de los trascendentales, de los primeros principios o *dignitates*, de la filosofía clásica³–, nuestros esfuerzos habrán de encaminarse a discernir la «diferencia específica» de lo digno dentro del ámbito común de lo bueno: es decir, qué es lo que hace que a un determinado tipo de bondad, en razón de su particular eminencia, le corresponda el apelativo de «dignidad».

Los diccionarios al uso⁴ hablan de una acepción relativa del vocablo «digno» –lo adecuado, lo conveniente–, junto a otra no-referencial o autárquica: absoluta. Y añaden que, cuando se utiliza la palabra «digno» de esta segunda manera, “se toma siempre *en buena parte* y en contraposición de indigno”⁵. Estamos, pues, como sugería, en los dominios estrictos de *lo bueno*. Cuando después se agregue que la dignidad “es el decoro conveniente a una categoría *elevada* o a las grandes prendas *del ánimo*”⁶, se estará apuntando al elemento discriminador y al fundamento último de esa excelencia, que es la *interior elevación* o alcurnia de un sujeto. Precisamente por eso, si una persona desprovista de esa prominente plenitud íntima, constitutiva, se adorna con los signos exteriores de la dignidad, esa engañosa manifestación de excelsitud suena a hueca y viene a producir, al cabo, el efecto y la impresión contrarios a los que se pretendían con la farsa: es decir, en lugar de la majestad, el ridículo. Lo que no *es* íntimamente noble, superior, no puede *expresarse* como tal, sin que el resultado se evidencie a todas luces como postizo.

Un análisis somero y ciertamente muy incompleto del significado del término arroja, pues, el siguiente saldo: al parecer, cualquier exteriori-

³ Acerca de las estrechas relaciones entre trascendentales y primeros principios del conocimiento ver, por ejemplo, Étienne Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, París, 1983, 33 ss.

⁴ He utilizado preferentemente el *Diccionario de la Real Academia* y el *Diccionario de sinónimos* de Samuel Gili Gaya.

⁵ *Diccionario de la Real Academia*, voz correspondiente.

⁶ *Diccionario de sinónimos* de Samuel Gili Gaya, voz correspondiente.

zación o índice de esa *sublime nobleza* que constituye la dignidad remite en fin de cuentas a una prestancia *íntima* configuradora: el punto terminal de referencia y el origen de cualquier dignidad reside en la *suprema* valfa *interior* del sujeto que la ostenta. En el fundamento último de la dignidad hay, pues, en juego dos elementos que, al menos desde las especulaciones de Agustín de Hipona, se encuentran estrechamente emparentados: la *superioridad* o *elevación* en la bondad, y la *interioridad* o *profundidad* de semejante realeza⁷.

Algo muy semejante encontraremos al analizar los testimonios de algunos de los filósofos modernos y contemporáneos que se han ocupado de nuestro tema. Kant, por ejemplo, afirma: “aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor *interno*, esto es, *dignidad* (*innere Wert, d. i. Würde*)”⁸; y añade: “la *autonomía* es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”⁹. Kierkegaard, por su parte, escribe que la condición personal, entendida en sentido ontológico, como raíz y fundamento de la nobleza humana, no es “algo inmediatamente accesible; la personalidad es un replegarse en sí mismo, un *clausum*, un *adyton*, un *mysterion*; la personalidad es lo que está dentro, y éste es el motivo de que el término «persona» (*personare*) resulte significativo”¹⁰. Y Spaemann, en el conocido ensayo que consagra a su estudio, sostiene que la dignidad constituye siempre “la expresión de un *descansar-en-sí-mismo*, de una *independencia interior*”¹¹.

⁷ Recuérdese, a este respecto, la expresión justamente célebre de San Agustín, en la que se resume el entero método de su filosofía: “ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora”, Agustín de Hipona, *Ennar. in Ps.*, 145, 5. A lo que hay que añadir, para captar completamente su significado, lo que sugeríamos en el texto: que lo interior, precisamente por serlo, ostenta un mayor rango ontológico, una superioridad o excedencia entitativa respecto a lo exterior. Lo más íntimo es, al propio tiempo, lo más sublime.

⁸ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 2, Abs. (III 60).

⁹ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, Madrid, 1993, 71 y 73.

¹⁰ Sören Kierkegaard, *Diario*, XI^o A 237.

¹¹ A lo que agrega, conjugando las apreciaciones fenomenológicas con las de la ontología más estricta a las que luego habremos de referirnos, que semejante autonomía no ha de ser interpretada “como una compensación de la debilidad, como la actitud de la zorra para quien las uvas están demasiado verdes, sino como expresión de fuerza, como ese pasar por alto las uvas de aquel a quien, por un lado,

En la medida en que extraigamos el denominador común de este conjunto de afirmaciones, los dos componentes a los que hace unos instantes aludíamos –la elevación y la correspondiente interioridad– parecerán resumirse o articularse en torno a uno que los recoge y lleva a plenitud: el volverse sobre sí o «recostarse» autónomamente en la altura del propio ser. Cabría, entonces, avanzar una primera descripción de la dignidad: señala este vocablo aquella excelencia o *encumbramiento* correlativos a un tal grado de *interioridad* que permite al sujeto manifestarse como *autónomo*. Quien posee un «dentro» en virtud del cual puede decirse que «se apoya o sustenta en sí», conquista esa «estatura» ontológica capaz de introducirlo en la esfera propia de lo sobreeminente, de lo digno.

Es lo que nos sugieren, de manera espontánea e inmediata, el vocablo «dignidad» o alguno de sus sinónimos ponderativos, como «majestad» y «realeza». En efecto, lo majestuoso nos resulta instintivamente advertido como aquello que se encumbra «al afirmarse y descansar *en sí*»: sin «necesitar» de lo que le circunda y sin «sentirse amenazado» por ello. Y esto, tanto en el terreno de la simple metáfora –piénsese en la prestancia de un águila, un león o un pura sangre, que parecen dominar *con su sola presencia* el entero entorno que los rodea–, como también, y primordialmente, en el ámbito más propio de las realidades humanas: un rey, pongo por caso, manifiesta de forma eminente y casi física la excelcitud de su rango mientras, «asentado» en su trono, juzga y decide «desde sí» el conjunto de cuestiones sometidas a su jurisdicción; pero revela todavía más su abolengo cuando, prescindiendo de los signos exteriores de su soberanía e imperio, «replegándose» más sobre su interna grandeza constitutiva, logra expresar al margen de toda pompa y aparato aquella sublimidad *íntimamente personal* que lo ha hecho merecedor del cargo que desempeña. Y, en esta misma línea, un sencillo pastor de montaña recorta sobre el paisaje la grandiosa desnudez de su alcurnia

no le importan y, por otro, está seguro de que puede hacerse con ellas en el momento en que quiera. Sólo el animal fuerte nos parece poseedor de dignidad, pero sólo cuando no se ha apoderado de él la voracidad. Y también sólo aquel animal que no se caracteriza fisionómicamente por una orientación hacia la mera supervivencia, como el cocodrilo con su enorme boca o los insectos gigantes con unas extremidades desproporcionadas. La dignidad tiene mucho que ver con *la capacidad activa de ser; ésta es su manifestación*”, Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, 98.

de persona en la proporción exacta en que, firme e independiente en su propia humanidad, sabe «prescindir» de todo cuanto le rodea: despegado incluso del pasar del tiempo, se muestra también ajeno al sinnúmero de solicitudes y oropeles de la vida de ciudad.

De manera semejante, se afirma que una persona actúa con dignidad cuando sus operaciones «no parecen poner en juego» el núcleo constitutivo de su propio ser. Alguien acepta un castigo o una injusticia dignamente, o lucha por adquirir un bien conveniente o incluso necesario con pareja compostura, precisamente cuando nada de ello parece afectar la consistencia de su grandeza o densidad interior: ni las afrentas la amenazan ni semejante realidad depende de la consecución de los beneficios o prebendas: el sujeto digno se encuentra como *asegurado* en su propia espesura y en su solidez interna. La dignidad apunta, de esta suerte, a la autarquía de lo que se eleva al *asentarse en sí*, de lo que no se «desparrama» para buscar apoyo en exterioridades inconsistentes: ni las requiere ni, como sugería, se siente asechado por ellas.

Desde este punto de vista, la templanza, el desprendimiento de los bienes materiales, suscita de manera indefectible la sensación de dignidad: justamente porque quien obra con tal moderación se muestra suficientemente radicado en su valía interior, hasta el punto de que las realidades que lo circundan se le aparecen como superfluas y es capaz de renunciar a ellas. Y algo similar experimentamos ante quien afronta la muerte con entereza, consciente de que ni siquiera ese trance supremo amenaza la consistencia radical, definitiva, de su condición más íntima.

2. Ontología de la dignidad humana.

Todo esto, decíamos, resulta accesible a cualquier observador que reflexione sobre el asunto. Está en el ámbito del análisis fenomenológico. Por su parte, para quienes se encuentran más o menos familiarizados con las categorías filosóficas de los últimos siglos, las locuciones de Kant, las de Kierkegaard y Spaemann, y las exiguas disquisiciones apuntadas en torno a ellas, evocan de inmediato una misma y trascendental noción metafísica: la de «absoluto». Algo es «absoluto», en cualquiera de sus acepciones y posibles intensidades, en la medida con-

creta en que, de un modo u otro, «reposa en sí mismo» y se muestra autárquico, exento. Y como todo ello, según se nos acaba de sugerir, es índice y raíz de dignidad, podríamos definir a ésta, dando un paso adelante, como *la bondad superior que corresponde a lo absoluto*.

Así lo hace, de manera explícita, Tomás de Aquino: “la dignidad –escribe– pertenece a aquello que se dice absolutamente: *dignitas est de absolutis dictis*”¹². Si queremos, pues, adentrarnos hasta la significación ontológica de la dignidad del hombre, habremos de responder a este interrogante: ¿de qué modo y manera puede considerarse «absoluta» la persona humana?

a) El sujeto humano, un cierto absoluto.

Resumiendo lo que he expuesto con más amplitud en otras ocasiones¹³, cabría señalar tres sentidos fundamentales en los que el hombre consiente en ser caracterizado como absoluto. Y cada uno de ellos, según veremos, se erige como indicador adecuado de su particular dignidad.

1) El hombre es un absoluto, en primer término, en cuanto se encuentra in-mune o des-ligado (ab-suelto) de las condiciones empobrecedoras de la materia: por no depender *intrínseca* y *substancialmente* de ella, no se ve afectado por la minoración ontológica que ésta inflige a lo estricta y exclusivamente corpóreo. Desde este punto de vista, cualquier persona humana exhibe una peculiar nobleza ontológica por cuanto su acto de ser «descansa en» el alma espiritual¹⁴, a la que en sentido estricto pertenece, y desde la que encumbra hasta su mismo rango entitativo a todas y cada una de las dimensiones corporales de su sujeto¹⁵. En

¹² Tomás de Aquino, *C.G.*, III, 112.

¹³ Tomás Melendo, “Dignidad humana, libertad y bioética”, en el *Symposium europeo de bioética*, Santiago de Compostela, 14-16 de mayo de 1993 (de próxima publicación en las *Actas del Symposium*).

¹⁴ Ver, por ejemplo, Tomás de Aquino, *De anima*, q. un., a. 1 c., donde se muestra que el alma posee un “*esse per se absolutum non dependens a corpore*”.

¹⁵ Así, una vez más, Tomás de Aquino: “*Anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi est etiam ipsius animae*”, Tomás de Aquino, *S. Th.*, I,

consecuencia, tales componentes materiales –también los de la sexualidad, fuente de nueva vida, y los restantes relacionados de manera específica con la bioética– se sitúan a años luz por encima de los que descubrimos en los meros animales o en las plantas; sin abandonar su condición biológica resultan, en la acepción más cabal del vocablo, *personales*: merecedores no sólo de respeto, sino de veneración y reverencia.

En expresión de Carlo Caffarra: gracias a esa elevación sobre lo limitada y privativamente material, “la nobleza, la dignidad *ontológica* de la persona, se revela infinitamente superior a la de todos los otros entes creados: se sitúa en un grado de ser cuya distancia respecto a los grados de ser de los otros entes es infinitamente infinita, para usar la terminología pascaliana. Mientras que, a causa de su diversa constitución ontológica, el individuo no personal es un «momento» de una línea, una parte de un todo, un evento pasajero del disponerse de la materia, la persona es *en sí*, no es parte de un todo, es un sujeto eterno”¹⁶. O, dicho con otras palabras, más directamente relacionadas con el enfoque que venimos adoptando: el ser de las realidades infrapersonales se «dispersa» en última instancia en los elementos materiales que lo constituyen y, al término, se «pierde» en el cosmos meramente físico; al contrario, la corporeidad del sujeto humano es «recogida» y elevada al rango de lo personal, y «reposa» también ella en la soberana consistencia del alma que la ensalza.

En este sentido, la «independencia interior» de la que hablaban Spaemann, Kierkegaard y Kant se exhibe como rigurosa indemnidad, por encumbramiento, respecto al universo material en su conjunto; como autarquía que ostenta, simultáneamente, una estrictísima y ensalzante vocación *supra-cósmica* en el individuo humano. Y se muestra también como autonomía *intimísima*, por cuanto el ser que constituye su fundamento se configura, en cabal visión metafísica, como lo más nuclear y profundo de cualquier persona¹⁷: como el corazón ontoló-

q. 76, a. 1 ad 5. “Licet anima habeat esse completum non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur (...) quia illud idem esse quod est animae communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi”, Tomás de Aquino, *De anima*, q. un., a. 1 ad 1.

¹⁶ Carlo Caffarra, *La sexualidad humana*, Encuentro, Madrid, 1987, 26-27.

¹⁷ “Inter omnia, esse est illud quod immediatus et intimus convenit rebus, ut dicitur in lib. de Causis (prop. 4)”, Tomás de Aquino, *De anima*, q. un., a. 9 c.

gico, la condensación energética de la que derivan todas y cada una de las perfecciones que animan a ese sujeto. De nuevo lo *superior* coincide con lo *interior*.

2) En segundo lugar, la índole absoluta de cada ser humano se refiere a una acabada independencia *axiológica* frente a todos y cada uno de los componentes de su misma especie. Quiere decirse con ello que el *valor* radicalmente constitutivo de cada persona humana no surge de una relación subordinante respecto a sus congéneres, ni solos ni considerados en conjunto. Muy al contrario, cada «ab-soluto» humano se encuentra des-ligado, por elevación, de la propia especie a que pertenece, y goza de un sentido propio al margen de ella. Por eso, igual que antes hablábamos de una «llamada» supracósmica, hay que afirmar ahora, sin atenuantes, una acendrada «vocación» supraespecífica, radical y propiamente *personal*, que hace de cada sujeto humano, como sugiere Carlos Cardona, “alguien *delante de Dios* y para siempre”¹⁸.

Ésa es la clave más definitiva de su peculiar nobleza: mientras las realidades infrapersonales se configuran como porción o fragmento, en cuanto mero «ejemplar» de la especie a la que se hallan supeditados y a través de la cual quedan subordinados al cosmos, la condición personal del hombre, más y antes que al «género» a que pertenece, lo refiere de manera inmediata al Dios tres veces personal a cuya «imagen» ha sido creado. Por su índole de *imago Dei*—o, mejor, por haber sido constituido *ad imaginem* de ese Dios que lo llama a mantener un diálogo eterno de amor con Él¹⁹— se encumbra cada sujeto humano sobre lo «específico» de los componentes de su raza, y conquista aquella altura ontológica en que radica en definitiva su eminente realeza²⁰.

¹⁸ Carlos Cardona, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987, 96 y *passim* (cit. *Metafísica*).

¹⁹ Puntualizaciones muy oportunas al respecto en Angelo Scola, *Identidad y diferencia*, Encuentro, Madrid, 1989, 55 ss.

²⁰ Kierkegaard lo había advertido en toda su hondura y, por eso, con el lenguaje paradójico que le caracteriza, al tratar del ser humano «invierte» las relaciones entre individuo y especie. Por ejemplo: “Hegel, como el paganismo, en el fondo hace de los hombres un género animal dotado de razón. Porque en el 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”. Y también: “Pensar en términos de especie tiene una cierta legitimidad cuando se trata de animales—donde el individuo está al servicio de la permanencia de la especie en el tiempo—,

En este sentido, y aunque en un lenguaje más literario que el que venimos adoptando hasta el momento, sostiene Clive Staples Lewis: “Es muy serio vivir en una sociedad de *posibles dioses y diosas*, recordar que la persona más estúpida y sin interés con la que podamos hablar puede ser algún día una criatura ante cuya presencia nos sintamos movidos a adorarla”²¹. ¡«Posibles dioses y diosas»! Se trata, como sugería, de una profunda intuición, capaz de sintetizar gráficamente esa segunda vertiente del carácter absoluto de la persona humana a la que ahora estamos atendiendo. No extraña, por eso, que la peculiar índole «sagrada» del hombre haya sido afirmada repetidas veces a lo largo de la historia de la filosofía, aunque con matices y alcance diversos. Para Platón y para buena parte de los neoplatónicos, pongo por caso, el alma humana pertenece por derecho propio al ámbito de lo divino. A su vez, la práctica totalidad de la tradición cristiana —con San Pablo a la cabeza— sostiene que en el propio plano natural el hombre se configura «a imagen» de Dios, justamente por su común condición de persona. Y, ya en nuestros días, sacando la suma de todo ello, distintos autores de talla —como Cardona, Millán-Puelles y Spaemann— hacen residir últimamente la nobleza intrínseca de la persona creada en su relación constitutiva respecto al Absoluto²². Está claro, por tanto, que una cierta participación de la divinidad se alza como fundamento de la suprema y original celsitud del ser humano. Pero sobre ello volveré, quizá, más adelante.

3) El tercer y decisivo sentido en que la persona humana ha de considerarse absoluta es el que la revela como un *fin* terminal, o como una meta en sí misma: como un estricto «para-sí»²³. Precisamente por su *trascendencia* respecto al conjunto del orbe material, y por *destacarse* también de los demás integrantes de la propia especie, el sujeto humano

pero no la tiene ya cuando hay espíritu, donde hay libertad, que es el reino del amor (...). En el ámbito animal, la especie es superior al individuo: mil pájaros son más que un pájaro. En el ámbito espiritual, el individuo es más que la especie: un hombre es más que mil hombres, y es más hombre porque es más persona, porque la «masa» despersonaliza”, Sören Kierkegaard, *Diario*, X-2 A 426.

²¹ Clive Staples Lewis, «El peso de la gloria», en *El diablo propone un brindis*, Rialp, Madrid, 1993, 129.

²² Clive Staples Lewis, las dos últimas notas del presente trabajo.

²³ Antonio Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, 100.

«se recoge en sí mismo» y aparece dotado de un valor autónomo, que impide su *relativización* radical o *instrumentalización*: se muestra previsto, como decíamos, de la valfa que corresponde a lo que es *fin en sí*, y no mero medio para lograr otra cosa.

Desde este punto de vista, y como escribía ya hace años, toda persona –también la humana– puede ser caracterizada como «principio y término, como sujeto y objeto, *de amor*»²⁴. A los efectos, recuerda Jaime Bofill, en consonancia con la más regia tradición filosófica: “Porque la persona, y sólo ella, tiene valor substantivo, sólo ella merece ser amada de por sí, con este amor propiamente dicho que hemos llamado «amor de comunión»”²⁵. A lo que agrega: “Persona es, pues, un ser capaz de amar y ser amado *con amor de amistad*”²⁶. Y el amor amistoso, la benevolencia, rechaza, como es obvio, cualquier tipo de instrumentalización: ninguna persona es meramente útil –querida en función de otro–, sino digna, amada *propter seipsam*: hay que buscar el bien *para ella*.

Llegados a este punto, una nueva referencia a Kant se torna ineludible. En efecto, en su *Metafísica de las costumbres*, dejó escritas el filósofo de Königsberg las que quizá se han transformado en las más conocidas de sus palabras: “La humanidad misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por ningún hombre (ni por otro, ni siquiera por sí mismo) como un simple instrumento, sino siempre, a la vez, como un fin; y en ello precisamente estriba su dignidad (la personalidad)”²⁷. He aquí la expresión paradigmática de la dignidad personal en el mundo moderno, el principio implícitamente operante en los juicios de valor –hoy tan frecuentes– que descalifican las actitudes lesivas para la nobleza intrínseca de un sujeto humano, incluyéndolas bajo la categoría de «manipulación» o, peor aún, de «instrumentalización»: transformar a alguien en simple instrumento o herramienta, en algo meramente útil, equivale para el hombre contemporáneo –deudor en

²⁴ Tomás Melendo, *Fecundación «in vitro» y dignidad humana*, Casals, Barcelona, 1987, 34 ss; *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Rialp, Madrid, 21993, 11 ss.

²⁵ Jaime Bofill, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Publicaciones Cristiandad, Barcelona, 1950, 145.

²⁶ Jaime Bofill, “Autoridad, jerarquía, individuo”, en *Obra filosófica*, Ariel, Barcelona, 1967, 19.

²⁷ Inmanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, par. 38 (III, 321).

este extremo del pensamiento kantiano— a mancillar su grandeza constitutiva.

b) Hacia el fundamento metafísico de la dignidad humana.

Hasta aquí hemos visto caminar casi de la mano a autores de inspiraciones filosóficas tan dispares como, por ejemplo, Kierkegaard, Kant o Tomás de Aquino²⁸. Los descubriríamos también emparejados a la hora de disponerse a buscar el fundamento de la nobleza del hombre y, más en concreto, cuando tratan de identificar esos pilares con la condición *libre* del sujeto humano. Pero, en ese mismo instante, los caminos comienzan a divergir e incluso se contraponen: porque la libertad, en Kant, remite a fin de cuentas, como último término de apelación, a la autonomía de una voluntad erigida en principio sin principio de sí misma²⁹; mientras que, para Tomás de Aquino, el obrar libre es tan sólo un medio privilegiado para acceder hacia la pujante plenitud del acto de ser del hombre y, después de éste, hasta su Cimiento definitivo y más radical en Dios.

La discrepancia dista mucho de resultar trivial. Es la que media entre el simple inmanentismo antropocéntrico y la auténtica metafísica de la persona: entre la opción por el yo y la adhesión al ser y, con él y por él, al ser eminentísimo de la persona. Si aplicamos esta disensión al tema general que justifica nuestro escrito, habrá que afirmar tajantemente que la fundamentación de la bioética se mantendrá en un estado de ambigüedad constitutiva mientras el punto último de apelación de la realidad humana sea simplemente la libertad; y sólo alcanzará su estatuto definitivo cuando —abandonando la narcisista y destructora autoafirmación de un «sujeto» in-substancial y ametafísico— esa autonomía se manifieste como expresión, sin duda privilegiada, de la excelsitud del

²⁸ Por ejemplo, también Tomás de Aquino establece una distinción entre lo útil y lo digno que indudablemente sería suscrita por Kant: "Dignidad significa bondad por sí misma; utilidad, bondad para otra cosa (*dignitas significat bonitatem alicuius propter seipsum, utilitas vero propter aliud*)", Tomás de Aquino, *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, sol. 1.

²⁹ Ángel Rodríguez Luño, *Inmanuel Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, EMESA, Madrid, 1977, especialmente 173 ss.

ser personal al que revela. De la libertad al ser: ese es el camino ineludible.

Mas, en cualquier caso, la clave *inicial* del asunto es la posibilidad de sostener, con base en elementales observaciones de la experiencia ordinaria, la diferencia entre el comportamiento propiamente humano –libre– y las actuaciones de las realidades infrapersonales. Advertir, en suma, que el hombre goza de un cabal *señorío* sobre las operaciones que han de conducirlo a sus distintos objetivos; o, de acuerdo con lo que antes sugeríamos como indicio definitorio de la dignidad, que su obrar «descansa o reposa», de manera claramente discriminadora respecto a los seres inferiores, en el «interior» del sujeto que lo ejerce.

No pretendo afirmar con ello que los animales o las plantas resulten inoperantes, que no desplieguen una actividad *real y efectiva*. Pero *no* lo hacen propiamente «desde sí»: *no* se erigen en inicio radical de su operación ni, por ende, se alzan como poseedores incondicionados de sus acciones ni siquiera en su propio ámbito. Su actividad *no* «descansa en» ellos. Al contrario, cabría decir que su conducta se configura como una suerte de *continuación*, como una «parte» de la operatividad común del universo infrahumano, regida por las leyes generales e inflexibles que se imponen en éste: o, si se prefiere, como un «nudo», un punto de «cruce» o de «paso», un *momento* transitorio –no inaugural– en el ejercicio activo del universo físico considerado en su conjunto. El hombre, por el contrario, obra «desde sí mismo»: se yergue como *principio fontal autónomo* de buena parte de su dinamismo externo e interno. Incluso en situaciones semejantes a las de los animales, cuando experimenta como éstos las atracciones sensibles que derivan de su naturaleza corpórea, sus instintos son simplemente *solicitados*, pero no se les *obliga* a reaccionar de manera cuasi mecánica. Es fácil caer en la cuenta de que, en coyunturas como las que acabo de apuntar, el sujeto humano puede *detener* la corriente de influjos cósmicos operativos que llega hasta él y *re-iniciarla* desde sí mismo, adoptando una postura autárquica respecto al mundo circundante: de modo que, tanto si se niega a dar respuesta a la sollicitación de los instintos como si decide acceder a su reclamo, su actuación –tras haber *interrumpido* el flujo material de las interacciones corpóreas– presenta un *nuevo y primordial origen* –¡descansa!– en él.

Obviamente, algo muy similar sucede, y de modo más terminante y decisivo, en los ámbitos superiores de su operatividad, que son los más estrictamente libres; entonces el hombre actúa en sentido más propio «desde sí»: *toma la iniciativa*, se convierte en actor radical de su propia existencia, esboza el proyecto que ha de colmarla y pone manos a la obra para llevar semejante diseño hasta su apogeo conclusivo. También en estas circunstancias, y de forma todavía más evidente que en las anteriores, el principio de su actividad «reside en lo íntimo de él».

En consecuencia, y considerando en su conjunto la diversidad de situaciones apenas apuntadas, debe reconocerse que existe un amplísimo abanico de acciones humanas que, de un modo u otro, reposan *fontalmente* en su sujeto; operaciones que representan una estrictísima *novedad*, de la que el hombre es principio y hontanar definitivos: él confiere el *ser* a semejantes actividades y, en esa medida, de manera participada, las *crea*.

Pues bien, y como venimos sugiriendo, la libertad así advertida, como «creatividad participada»³⁰, como origen primordial «residente en» la persona, constituye un indicio clarísimo de la elevada condición del *ser* humano y, en consecuencia, de su eminente dignidad.

Analizaremos dentro de breves instantes el fundamento de la superioridad de semejante *ser*. Antes quisiera insistir en que ésta, que venimos apuntando, constituye en nuestro contexto la misión primigenia de la libertad: en relación con la realeza constitutiva del hombre, su función inexcusable es la de dirigirnos hasta el acto personal de *ser* en el que radical y efectivamente reside toda la sublime nobleza de la persona. Considerada desde esta óptica, la capacidad de autodeterminación es sólo un *índice* de la innegable grandeza de su poseedor, pero *no* su causa o fundamento definitivos; o, si se prefiere, se configura como su referencia «penúltima» y, desde tal punto de vista, representa una vía de acceso privilegiada para adentrarnos hasta el fontanal de la eminencia del *ser* personal humano. Mas es semejante *ser*, insisto –del que el obrar libre no constituye en fin de cuentas sino una (excepcional) expresión

³⁰ Cornelio Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli editore, Rimini, 1983, VIII, IX y *passim*.

expansiva³¹–, el motivo substancial y decisivo de la inigualable nobleza de cualquier persona.

Esa radicación terminal de la eminencia del hombre en su *ser* más íntimo se configura como cimiento conclusivo de la verdad de las trascendentales afirmaciones con que se asegura el carácter *universal* de la nobleza del sujeto humano. Por ejemplo, de las siguientes: “Ningún hombre está privado de dignidad. Toda existencia humana sobre la tierra –aplaudida o denostada, triunfante o derrotada, feliz o desgraciada, generosa o ruin– representa la irrupción en la historia de una novedad radical, la presencia de una excelencia de ser superior a la de cualquier otro ente observable”³².

Cuanto de una forma u otra dedicamos parte de nuestra atención a los problemas relativos a la bioética, somos plenamente conscientes de la importancia práctica, operativa, de elevarnos hasta esta perspectiva metafísica, que nos permite enraizar la valía inigualable de cualquier individuo humano en su íntima condición personal: en su *ser*-persona, si quisiéramos expresarlo de manera más técnica. No son títulos decisivos de esa grandeza ontológica, por el contrario, ni la eficacia económica o laboral, ni su capacidad de producir, ni la belleza de cuerpo o la plenitud física o psíquica; ni, en un plano ya más elevado, lo son tampoco la autoconciencia de la propia personalidad, el ejercicio de las facultades intelectuales abiertas radicalmente a la verdad y a la belleza ni, tan siquiera, el noble uso del libre albedrío, que se concreta en actos reiterados de amor. Todo ello servirá para poner de manifiesto y ayudarnos a descubrir la insondable realeza del sujeto humano. Pero ésta reposa cabal e íntegramente –lo repito una vez más– en la posesión de un acto personal de *ser*.

Por eso, aun en los casos más extremos y desesperados en que el despliegue del entendimiento y de la voluntad libre se encontraran definitivamente impedidos, cualquier otro indicio que nos permitiera adentrarnos hasta el descubrimiento de la presencia de un *ser* personal –la simple figura humana naturalmente animada, pongo por caso, o la continuidad de desarrollo entre el individuo recién concebido y el que

³¹ Ver, al respecto, la definitiva obra de Ignacio Guíu, *Ser y obrar*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1991, en especial los capítulos III y IV.

³² José Luis del Barco, «Bioética y dignidad humana», en AA.VV., *Bioética*, 24.

posee la plenitud de sus facultades de persona adulta—, resultaría más que suficiente para obligarnos a adoptar la actitud de supremo respeto, o incluso de reverencia, exigida por quien se encuentra provisto de la sublime dignidad de un *ser* de persona³³.

Volvemos así, ya casi al término, a la idea inaugural del presente trabajo. La que Carlos Cardona expresa con vigor y decisión incomparables, cuando afirma: “no hay más que un modo de fundamentar radicalmente el valor absoluto de la persona: *recuperar la metafísica del acto de ser*”³⁴. Porque, en efecto, y como sostiene de forma explícita un conocido texto de Tomás de Aquino, “*toda* la nobleza de cualquier cosa le pertenece en razón de su ser: ya que *ninguna* grandeza derivaría para el hombre de su sabiduría si por ella no *fuere* sabio; y lo mismo puede decirse de las restantes perfecciones”. A lo que añade: “El modo y manera como una realidad posee el ser determina el grado y la calidad de su alcornia ontológica: pues cada cosa es más o menos noble conforme su ser es contraído a un cierto y especial modo de nobleza, mayor o menor”³⁵.



c) La excelencia del ser personal humano.

Se trata, pues, ya en el último tramo de nuestro escrito, de recoger el conjunto de observaciones realizadas hasta el momento y, adoptando la perspectiva metafísica estricta, determinar desde ella qué es lo que ensalza el acto de ser del hombre sobre el de las realidades infrapersonales y confiere a su sujeto esa peculiar excelencia que conocemos con el nombre de *dignidad*. La consideración del obrar libre, someramente esbozada, puede servirnos de punto de partida. Pues, ciertamente, “de la

³³ Robert Spaemann, «¿Todos los hombres son personas?», en AA.VV., *Bioética*, 71-73.

³⁴ Carlos Cardona, “Filosofía y cristianismo (En el centenario de Heidegger)”, *Espíritu*, 1990 (39), 17-18.

³⁵ En su versión original: “Omnis autem nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis”, Tomás de Aquino, *C.G.*, I, c. 28, nn. 259-260.

misma manera se tiene el ser y el obrar. La persona humana tiene el ser por su alma, y por su alma actúa. Y como el alma tiene el ser *por sí* –es subsistente *en sí* misma–, por sí misma puede obrar. De ahí el conocimiento intelectual, abierto a todo el ser (...); y de ahí la libertad o pleno dominio de sus actos, consiguiente al pleno dominio de su propio ser. La autonomía personal del acto de ser funda la autonomía de su obrar, su libertad”³⁶. Y por eso, en *via inventionis* –tal como sugeríamos en el apartado precedente– resulta posible empinarse desde el comportamiento libre de la persona hasta su constitutiva excelencia ontológica.

La clave, como acabamos de leer, reside en la estricta correspondencia entre ser y operación (*operari sequitur esse*): en cuanto que obra autónomamente, el sujeto personal posee también el acto de ser «en sí» y «por sí». De lo que se trata, pues, es de enuclear el sentido de la doble afirmación que, en perfecta conformidad con el análisis fenomenológico de la noción de dignidad antes esbozado, asegura que la persona humana «reposa en sí misma», al poseer *en sí* y *por sí* el propio acto de ser. ¿Qué quiere decirse con ello?

En un primer momento, y como es sabido, sostener que la persona es *en sí* equivale a introducirla en los dominios de las sustancias, contraponiéndola al entero orbe de los accidentes. Pues, en efecto, mientras aquélla *subsiste* o tiene el ser en sí, éstos *inhieren* o descansan en el ser de su sujeto. Cosa más que suficiente, una vez que se adopta el punto de vista metafísico, para colegir la superioridad ontológica de la sustancia. Si el ser, según sugeríamos, es la raíz de *toda* la grandeza entitativa de cualquier realidad, si constituye –como repite Tomás de Aquino– “el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones”³⁷, aquello que *es* en sentido estricto –la sustancia– se elevará casi al infinito, en cuanto a abolengo ontológico se refiere, sobre las perfecciones accidentales, que sólo *son* de una manera impropia y rebajada.

Justamente desde esta perspectiva –que recupera, como pedía Cardona, la metafísica del acto de ser– empieza a entenderse el alcance de la propuesta de Robert Spaemann: “Si queremos seguir pensándonos

³⁶ Carlos Cardona, *Metafísica*, 92.

³⁷ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 2 ad 9. O, también: “Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent”, Tomás de Aquino, *S.Th.* 1, q. 4, a. 2 c.

como sujetos, y si queremos dar algún sentido al concepto de la dignidad humana, la tarea de una Ontología correspondiente tendría que dar un giro a las conocidas palabras de Hegel, y ser formulada así: «pensar los sujetos como sustancias». También podríamos decirlo más sencillamente, en inglés, con Michael Dummet: «*Man is a self-subsistent thing*»³⁸.

Porque, en fin de cuentas, en su condición de substancia eminentísima y cabal radica la plenitud de ser de la que dimana la excelencia de la persona. La substancia es «ontológicamente valiosa», cabría decir, por su índole de ente primordial, porque posee el acto de ser de forma más excelente y plena. Y la persona, a su vez, extrae su celsitud de la elevación del ser que le concierne *en cuanto encarnación suprema de la índole substancial*³⁹.

Esa peculiar elevación, propia ya de las personas y no de cualquier substancia, es lo que se expresa ontológicamente al adscribirle el ser *por sí*. Tomás de Aquino afirma de modo explícito la superior nobleza de quien goza del ser de este modo: *per se*⁴⁰. ¿Qué pretende afirmar con ello? En primer término, y según hemos insinuado, ser *por sí* se contrapone a ser *en función de otro*: con lo que el temple personal correspondería a lo que es «causa de sí mismo» (*causa sibi*) o «para sí» (*propter se*). Desde otro punto de vista, y también lo hemos mencionado, es *per se* lo que de algún modo encierra en sí el principio de su ser. En esta segunda acepción, las Personas del Absoluto serían *por sí* como consecuencia de su radical índole incausada: por cuanto excluyen cualquier origen que no sea el Ser infinito mismo. El conjunto de las criaturas, por el contrario, no eliminan el influjo de la Causa Primera eficiente. Si, dentro ya de tal ámbito, cabe distinguir a las substancias como siendo *por sí*, no es para rechazar su dependencia respecto al Creador, sino para poner de manifiesto que su esencia resulta *capaz de recibir en sí misma* el acto de ser.

³⁸ Robert Spaemann, 86-87.

³⁹ Y, con ella, de la *ratio entis*: “La realidad en que la razón de ente tiene pleno cumplimiento no es la *cosa*, sino la *persona*, o si se prefiere, el *yo*”, Jaime Bofill, “Intencionalidad y finalidad”, en *Obra filosófica*, 137.

⁴⁰ “Quod habet esse per se nobilius est eo quod habet esse in alio”, Tomás de Aquino, *C.G.*, I, c. 27.

Pero esto, obviamente, es un rasgo común a las sustancias infrahumanas y a las personas. ¿Dónde radica, desde semejante óptica, la superioridad de estas últimas?, ¿por qué puede decirse que encarnan la «substancialidad» de modo sobreeminente y primordial? Reducida a sus condiciones más esquemáticas, y aplicada ya al sujeto humano, la respuesta es la que vimos: mientras en las sustancias no personales es el compuesto substancial, el todo, quien recibe el ser *por* la forma *en* la materia, la realidad personal del hombre es tal por cuanto su alma resulta capaz de acoger *en sí misma* (y, en tal sentido, *por sí*) el acto de ser. “El alma racional —explica Tomás de Aquino— se diferencia de las otras formas por el hecho de que a éstas no les corresponde un ser en el que subsistan, sino uno por el que *los compuestos* de materia y forma (*res formatae*) subsisten; por el contrario, el alma racional tiene el ser de manera que subsiste en él”⁴¹. Y semejante ser, que pertenece en propiedad al alma (*quod est animae per se*), lo da ésta a participar al cuerpo, tornándolo humano, personal⁴².

Estamos ya ante la clave metafísica de la dignidad del hombre: el hecho de que su alma pueda recibir *en sí* el acto de ser y, en cierto modo, lo exija, da razón a la peculiar intensidad y grandeza del *esse* que actualiza al entero compuesto y, por ende, de la nobleza ontológica constitutiva de todos y cada uno de sus componentes. Puesto que subsistir es propio de quien goza del ser *en sí y por sí*, y en el hombre esto hay que predicarlo prioritaria y fundamentalmente del alma, la subsistencia propia del *acto de ser* humano es la correspondiente a una substancia espiritual *que trasciende las condiciones empobrecedoras de la materia* y eleva a ese nivel superior —de manera participada!— incluso a sus propios integrantes físicos.

La eminencia en la «substancialidad» se traduce, pues, y no podía ser de otra suerte, en supremacía del acto de ser, en elevación ontológica, en *dignidad* entitativa. Por eso, si quisiéramos exponer con claros y sucintos términos metafísicos el fundamento intrínseco de semejante celsitud, habría que hablar de *subsistencia*, y entender este vocablo en su sentido más propio, radical y sobreexcelente, en el contexto instaurado

⁴¹ Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 3, a. 9 c.

⁴² Ver, entre otros posibles, los textos recogidos por Ignacio Guíu, *Sobre el alma humana*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1992, 218 ss.

por la metafísica del acto de ser⁴³. De ahí que Tomás de Aquino, ampliando el fecundo surco que abriera ya Aristóteles, corrija levemente la doctrina de Boecio sobre la persona y, llevándola hasta sus consecuencias últimas, sostenga: “La condición personal pertenece necesariamente a la perfección y dignidad de algo, en cuanto a la perfección y dignidad de ese algo le corresponde el *existir por sí*, que es lo que se entiende con el nombre de persona”⁴⁴. A lo que comenta Carlos Cardona: “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.” Y añade, apuntando con ello –como ya hemos sugerido– a la más definitiva raíz de la eminente excelencia del ser humano: “Esta propiedad comporta su propia y personal relación a Dios, relación predicamental (...) que sigue al acto de ser, a la efectiva creación de cada hombre, de cada persona, señalándole ya para toda la eternidad como *alguien delante de Dios y para siempre*, indicando así su fin en la unión personal y amorosa con El, que es su destino eterno y el sentido exacto de su historia personal en la tierra y en el tiempo”⁴⁵.

La posesión de un acto de ser en propiedad privada –inalienable e indisponible– sería, entonces, el rasgo estructural más definitorio de la condición de persona y la raíz intrínseca decisiva de su eminente dignidad. Pero de esa peculiar tenencia, ligada a la índole *espiritual* de su sujeto, se siguen de manera ineludible otros dos atributos metafísicos fundamentales y tremendamente discriminadores: la *necesidad* del propio existir –necesidad *ab alio*, en el caso de los espíritus creados– y la *inmortalidad*. Espiritualidad, necesidad e inmortalidad –junto con la directa e inmediatez referencia a Dios de ellos derivada⁴⁶– son, pues,

⁴³ A los efectos, atestigua Ramón García de Haro: “En última instancia, metafísica y persona se exigen mutuamente: como dijo Aristóteles, la substancia es el ente por excelencia –y ése fue el objeto primeramente contemplado en su metafísica–; pero, en la realidad, las características que él señaló como propias de la substancia, donde realmente se dan en su plenitud posible, es sólo en la persona”, Ramón García de Haro, “La moral y la metafísica de la persona y de su obrar”, *Anthropotes*, 1991 (1), 88.

⁴⁴ Tomás de Aquino, *S.Th.*, III, q. 2, a. 2 ad 2.

⁴⁵ Carlos Cardona, *Metafísica*, 90.

⁴⁶ “La idea de dignidad humana encuentra su fundamentación teórica y su inviolabilidad en una ontología metafísica, es decir, en una filosofía de lo absoluto. Por eso el ateísmo despoja a la idea de dignidad humana de fundamentación y, con ello, de la posibilidad de autoafirmación teórica en una civilización. No es casualidad que tanto Nietzsche como Marx hayan caracterizado la dignidad sólo como algo que debe ser

los títulos metafísicos capitales por los que la persona humana, afirmando en la «interioridad» constitutiva de su propia alma, «se alza» hasta el infinito sobre las realidades infrapersonales y se revela como «descansando en sí»: ni radicalmente necesitada ni, en definitiva, amenazada ontológicamente por nada de lo que la circunda. Y, por todo ello, goza de una particular eminencia ontológica, de una excelsa dignidad entitativa.

¿Extrañará, entonces, que, cuando se repudian con empecinamiento estas tesis, la dignidad que se afirma verbalmente resulte contradicha ya en la teoría, y repetidamente vulnerada en la práctica?

Tomás Melendo
Catedrático de Metafísica
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos
29071 Málaga España



construido y no como algo que debe ser respetado. La presencia de la idea de lo absoluto en una sociedad es una condición necesaria –aunque no suficiente– para que sea reconocida la incondicionalidad de la dignidad de esa representación de lo absoluto que es el hombre”, Robert Spaemann, 122-123.

“La dignidad de la persona humana es un trasunto de la dignidad de su origen”, Antonio Millán-Puelles, 101.