

Lectura tercera
Individuo y persona

1. *La idea de persona en contextos mundanos de nuestra cultura como punto de partida para el planteamiento filosófico de la cuestión de la persona humana.*

1. *Personas, animales y cosas.*

Persona, en nuestra cultura, se opone a *cosa*, por un lado, y a *animal* por otro, aunque de distinto modo. Las personas y las cosas son tipos de ser completamente heterogéneos. Se distingue, en los presupuestos económicos empresariales, entre las partidas destinadas a *personal* y las destinadas a *material*, y nuestra sensibilidad de hoy no admite, por lo menos en teoría, que se hable del trabajo personal como una mercancía o, incluso, nos suena mal hablar de *mercado de trabajo*, por más que éste exista en un plano enteramente análogo al del mercado de cosas o de objetos (sin embargo, en otros modos de producción, los esclavos o los siervos eran computados como animales y, de hecho, en la teoría clásica del capitalismo, los obreros figuran como «capital variable»). Sin embargo, al menos jurídica y moralmente, las personas son distinguidas de los animales y de las cosas.

La distinción entre las personas y los animales se ha asimilado en nuestra cultura a la distinción entre las personas y las cosas, a consecuencia de una tradición cristiana, particularmente la de filiación católica: para Gómez Pereira o para Descartes los animales ni siquiera eran seres animados, sino máquinas. Sin embargo, en los países de influencia protestante, los animales han sido tratados de otro modo, a veces casi como si fueran personas. En nuestros días, no sólo existen *sociedades protectoras de animales* sino que también se habla de los «derechos de los animales» y se organizan «frentes de liberación animal».

2. «Persona humana» no es lo mismo que «persona», ni «persona» es lo mismo que «hombre».

En cuanto opuesto a cosas y a animales el término *persona* se aproxima notablemente al término *hombre*. Sin embargo no se superpone con él. No sólo, en primer lugar, porque existen, entre las creencias de nuestra cultura, y sobre todo en el lenguaje, personas no humanas (especialmente las personas divinas: Padre, Hijo y Espíritu Santo; también las personas angélicas o diabólicas; o incluso las extraterrestres), y, por ello, la expresión «persona humana» dista de ser redundante; sino, además, en segundo lugar, porque hay seres o cosas que son humanos, pero no son personales (por ejemplo el «hombre de Neanderthal» —nadie dice: «la persona de Neanderthal»— o bien una máquina, un mueble, y en general, la «cultura extrasomática», que es humana, «cultura humana», y no es personal).

Persona humana añade algo, por tanto, no sólo a «persona» sino también a «humano». *El hombre recibe una determinación importante cuando se le considera como persona así como la persona recibe una determinación no menos importante cuando se la considera como humana*. Cabría decir que no es lo mismo hombre que persona, como tampoco es lo mismo hombre que ciudadano.

«Hombre» es un término más genérico o indeterminado, que linda con el «mundo zoológico» (decimos *hombre de las cavernas* pero sería ridículo decir *persona de las cavernas*); «persona» es un término más específico que tiene que ver con el «mundo civilizado» o, si se prefiere, con la constelación de los valores morales, éticos o jurídicos propios de este mundo. Y esto incluso cuando, paradójicamente, el término «persona» se usa como una suerte de pronombre gramaticalmente impersonal, a saber, en la expresión española «la persona» («muy bien hará hija, y mira no seas miserable: que es de mucha importancia llevar la persona las candelas delante de sí antes de que se muera», dice Cervantes en *Rinconete y Cortadillo*). La misma etimología de la palabra *persona* (relativamente reciente, si se mira la longitud de nuestras raíces indoeuropeas) demuestra que es un concepto sobreañadido al concepto de hombre. Un refrán de origen jurídico, también lo recuerda: «el hombre sostiene muchas personas» —*homo plures personas sustinet*—, es decir, el hombre sostiene o desempeña muchas máscaras o papeles (un mismo hombre es empresario y delincuente, es padre y metalúrgico, &c.).

«Persona» era, en efecto, la máscara o careta que usaban los actores de la tragedia para hablar —*per sonare*—. La persona cubría la cabeza del actor: por su parte anterior representaba el *personaje*, por su parte posterior llevaba una peluca. Esopo cuenta en una de sus fábulas que una zorra entró en casa de un actor y, revolviendo entre sus cosas, encontró una máscara muy bien trabajada, pero, después de cogerla entre sus patas, dijo: «hermosa cabeza, pero sin seso.» Fedro, cinco siglos después, en la época de Augusto, adaptó la fábula de Esopo al latín: *Vulpes ad personam tragicam* [la zorra a la máscara de la tragedia]. Este título sonará mal más tarde (cuando la metonimia que transportó el nombre de la máscara a su portador cristalizó definitivamente) y, acaso por ello, no sólo La Fontaine, sino también Samaniego, cuando vuelven a recrear la situación de Esopo y Fedro, ya no hablan de zorra y máscara (es decir, persona) sino de zorra y busto, eliminando definitivamente la relación en-

FABULA VII.

Stultorum honor inglorius.

VULPES AD PERSONAM TRAGICAM.

*Personam trágicam fortè Vulpes viderat.
O quanta spécies, inquit, cerebrum non habet!
Hoc illis áctum est, quibus honórem & glóriam
Fortuna tríbuit, sensum communem abstulit.*



FABULA VII.

Los honores no honran á los necios.

LA ZORRA A UNA MASCARA.

Vió por casualidad la Zorra una Máscara de Farsa, y dixo luego: ¡O qué bella cabeza pero sin seso!

Esto se ha dicho por aquellos, á quienes la fortuna colmó de honor, y gloria, pero les negó el juicio.

La «moraleja» que Fedro, liberto de Augusto, sacó de la exclamación de la zorra, no sospechaba las transformaciones que la «persona» (es decir, la máscara que para-hablar, es decir, la persona trágica, se ponían los actores de las tragedias) iba a experimentar a raíz de los primeros concilios cristianos (el de Nicea, el de Éfeso), es decir, cuando la *máscara* (el personaje, el papel) entrase en «unión hipostática» con el *actor* (con el individuo).

tre la zorra y la persona («dijo la zorra al busto después de olerlo: ¡tu cabeza es hermosa pero sin seso!»). Pero hasta los mediados de nuestro siglo todos los estudiantes de bachillerato de nuestro círculo cultural habían tenido que traducir (al español, al italiano, al francés, al inglés o al alemán) la fábula de Fedro; es decir, la asociación entre la máscara y la persona se mantenía viva. (Entre los naturalistas había un motivo de refuerzo particular: se denominaba persona —con el sentido de máscara— a un género de moluscos gasterópodos, la *personella*.)

3. *El problema filosófico moral fundamental es el de las relaciones entre el Hombre y la Persona.*

La perspectiva estrictamente histórico-gramatical (el proceso de fosilización de la metonimia que transforma la persona-máscara en la persona-hombre; ver más abajo, sección III, 3) puede aproximarnos al punto de partida para el planteamiento filosófico que, según mostraremos, suscita la idea de persona, a saber, que el concepto de persona no puede sin más darse por idéntico con el concepto de hombre, como algunas escuelas pretenden. Adviértase que no decimos que los hombres actuales, por sí, puedan no ser personas; decimos que cabe un concepto de hombre al margen del concepto de persona. En el derecho romano los esclavos eran hombres (precisamente Fedro fue esclavo hasta que Augusto lo liberó), pero no eran personas. ¿Cómo podrían no serlo? O bien ¿cómo podrían serlo sin concepto, si es que la persona implica su autoconciencia? Diremos hoy que eran personas y que se concebían como tales pero que el esclavismo no las reconoció; pero esto exigirá regresar a un concepto de persona tal que permita diferenciar *ad hoc* dos estados suyos, a saber, el estado del concepto no reconocido socialmente por otras personas (¿y cómo podrían llamarse, a su vez, personas a los individuos que no reconocen como personas a otros que suponemos lo son?) y el estado de concepto reconocido o, si se prefiere, el estado de concepto fenoménico (parcial, fragmentario) y el estado de concepto esencial. Todos estos problemas parecerán pseudoproblemas a quienes presupongan que la persona es una entidad espiritual (por lo menos, una sustancia hilemórfica pero con un componente inmaterial) y que todo hombre, por el hecho de serlo, es ya persona, aun cuando no se manifieste como tal (por ejemplo, un traumatizado en coma irreversible) o no sea reconocido: ¿no se dice que el espíritu es invisible?

Lo que ocurre es que este modo de «resolver» la cuestión tiene lugar apelando al concepto de «sustancia espiritual», que es, por sí mismo, aún más problemático y oscuro que la idea de persona a la que pretende definir.

4. *La persona humana sólo es concebible en el curso del proceso histórico.*

En cualquier caso, importa subrayar la interdependencia *entre el concepto de persona y la realidad social histórica* misma de las personas, interdependencia mucho más profunda de la que pueda establecerse entre los análogos de estos términos

que puedan darse en el terreno de otras ciencias naturales o culturales (tiene algún sentido decir que las trayectorias elípticas de los planetas son anteriores a los conceptos keplerianos; pero ¿qué sentido tiene decir que un soneto o un motor de explosión son anteriores al concepto que de ellos tuvieron sus inventores?). No entramos ahora en la cuestión, porque lo que nosotros queremos subrayar es que aquellos juristas romanos que usaban el concepto de hombre lo disociaban del concepto de persona; de suerte que, históricamente, ocurre como si nuestro concepto actual de persona, como equivalente a hombre, fuese el resultado de una ampliación del concepto de persona a los esclavos. Según esto cabría decir que el concepto de persona apareció como resultado de un proceso vinculado a la liberación, al menos teórica, de los esclavos (o de los bárbaros) y no como un mero concepto abstracto, mental, intemporal.

Pero si el concepto de persona es distinto del concepto de hombre, ¿cuál es su *conexión*? Y si fueran, al menos sustancialmente, conceptos de «lo mismo», ¿por qué pudieron llegar a disociarse? El «desajuste» entre la idea de persona y la idea de hombre (un desajuste que constituye una contradicción para quien postula la identidad entre hombres y personas o, al menos, la condición personal de todos los hombres sin excepción) es, sin duda, el más profundo problema filosófico que se plantea en torno a la persona humana.

¿Qué conexión hay entre la persona y el hombre o el individuo humano? ¿Habrá que hablar de un proceso de transformación del hombre en persona o bien, habrá que decir que la persona es cooriginaria con el hombre?, o ¿acaso la persona no es anterior o posterior al hombre (en el sentido de la metempsicosis)? Supuesta la hipótesis de la transformación, ¿cuál es su alcance? ¿El alcance de una transformación —diríamos— intrauterina (aunque determinada, según los cristianos, por el acto exterior de la creación, por parte de Dios, de un alma racional, destinada a completar e in-formar al cigoto humano)? O bien, ¿el alcance de una transformación exógena, determinada por el medio social, en un momento dado del curso histórico de su desarrollo y en virtud del cual el individuo se transformaría en persona precisamente al asumir, si no ya una máscara, sí un papel social, profesional, &c., que él deberá representar? Cabría decir que, en esta hipótesis, la metonimia de la *persona trágica* debiera reinterpretarse como una *sinécdoque*, puesto que ahora es la máscara solamente una parte del todo, a saber, el personaje o papel asumido por el individuo. De hecho, una tradición literaria, presente desde la antigüedad clásica, ha comparado a la vida humana con una representación teatral y a la Tierra con un escenario. Los hombres viven una vida humana porque representan un papel, acaso escrito por Dios; por ello, en cuanto actores deben llevar esa máscara que los constituye como «personajes» y que difícilmente pueden cambiar por otra (así todavía, Leibniz usa de esta metáfora). Los hombres, según esta metáfora, serán personas en tanto se ponen una máscara, y si no permanecen «alienados» llegan a identificarse, a través de ella, con su *personaje* (que algunos freudianos llamarán «super-ego»).

Lo cierto es que, aunque el *hombre*, al menos conceptualmente, no es lo mismo que la *persona*, ni *persona* es lo mismo que *persona humana individual*, cuando hablamos de personas, al menos en la vida civil, nos referimos a las personas humanas; y cuando hablamos de hombres, en el contexto de los *derechos del hombre* o

en el contexto de la *dignidad humana*, nos referimos a los hombres individuales, en tanto son personas ¿Cuál es la razón del *nexo* entre el hombre y la persona, si es que son diferentes, y cuál es la razón de la *diferencia*, si es que son idénticos?

Tal es el punto de partida de nuestro planteamiento del problema filosófico principal que suscita la persona humana, cuando se la sitúa en el terreno más cercano posible al mismo plano conceptual ordinario o «mundano», que se refleja en el lenguaje corriente.

II. *El concepto de persona en contextos científico-técnicos.*

1. *Diversas perspectivas categoriales para el análisis de la persona: histórico-teológicas, jurídicas, antropológicas.*

La idea de persona no se superpone, como hemos visto, con la idea de hombre. Intersecta con ella y esta intersección es un hecho histórico cultural, en torno al cual haremos girar el «problema filosófico» de la persona. Pero, en la medida en que se trata de un «hecho cultural», la intersección entre las ideas de persona y de hombre constituye, por de pronto, un material abundante para el análisis científico o técnico, para el análisis de los especialistas. Tres especialidades o, si se prefiere, tres *frentes de ataque* para el análisis de la conexión entre individuo humano y persona, podemos reseñar entre las más importantes:

a) Ante todo hemos de constatar el *frente histórico* de la tradición helénica y cristiana romana. Desde un punto de vista histórico, en efecto, el análisis de la idea de persona irá encaminado a determinar hasta qué punto ella procede inmediatamente de las disputas cristológicas que tuvieron lugar en los primeros Concilios (Nicea, Éfeso, &c.); disputas que, a su vez, estaban planteadas sobre el fondo de ideas corrientes en las escuelas greco romanas, que repercutían profundamente en la vida política y jurídica del Imperio. Los Concilios, partiendo de la consideración de las personas divinas, se vieron obligados a «tomar en serio» la cuestión del modo de conexión de estas personas (y en particular la Segunda Persona divina, el Verbo) con el hombre, con un individuo humano de carne y hueso, el hijo de María, Cristo. Queremos hacer notar que las discusiones teológicas que tienen lugar, sobre todo a partir del Concilio de Nicea, y que suelen considerarse como discusiones técnicas especializadas, *académicas*, muchas veces *bizantinas*, que se suscitaron precisamente a raíz del reconocimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio romano, han de ser entendidas (incluso, por supuesto, por quien no es cristiano) como episodios ineludibles en el desarrollo de la idea de persona; es simple ignorancia pretender desentenderse de estas cuestiones en nombre de un *racionalismo* que alega, por ejemplo, que, a fin de cuentas, las discusiones sobre las personas divinas no serían otra cosa sino una *proyección teoló-*

gica de discusiones sobre cuestiones humanas. Porque también cabría ver las cosas de otro modo: que fueran las discusiones sobre las relaciones entre las personas divinas y los hombres (las cuestiones *De Verbo Incarnato*) las que permitieron proyectar sobre los «hombres fenoménicos» ciertas relaciones ideales constituidas en el terreno abstracto de la teología trinitaria —a la manera como fueron ciertas relaciones geométricas ideales (entre elipses, parábolas o circunferencias), suscitadas por Apolonio, las que permitieron más tarde reorganizar las trayectorias fenoménicas de los planetas y de los cometas.

b) En segundo lugar, habría que tener presentes los análisis procedentes del *frente jurídico*, constituido principalmente por la tradición del derecho romano, que recibió una influencia decisiva de la teología cristiana, recogida sistemáticamente a partir del ordenamiento de Justiniano. Cabe afirmar, sin temor a equivocarnos, que la perspectiva jurídica es la que abre el paso al tratamiento de la persona humana a la escala más próxima posible de aquella en la que estamos planteando el problema filosófico de la persona. Es decir, que son las categorías de la técnica jurídica aquellas que nos presentan a la persona humana en el momento en el que ella es tal persona humana (individual o social), es decir, no ya mirándola a la luz de la idea de una «persona pura», anterior a la creación (como los teólogos), pero tampoco a la luz de la pura humanidad genérica (biológica, zoológica), como harán los médicos, o después, los antropólogos o los psicólogos; brevemente, todos aquellos que podemos incluir en un tercer frente:

c) El frente, en tercer lugar, constituido por las disciplinas que se ocupan (así podríamos caracterizarlas) de analizar los fundamentos *antropológicos* (biológicos, etnológicos, psicológicos) de la persona humana y de sus tipos. Podría pensarse que estas disciplinas abandonan la consideración de la persona al atenerse a sus fundamentos naturales o culturales; pero lo cierto es que, en la medida en que el análisis de esos fundamentos quiera mantenerse en el marco de la idea de persona, tendrá títulos suficientes para ser considerado como un frente de acceso a la estructura de la personalidad humana (según sus cultivadores, como el único frente de acceso científico).

Reseñaremos brevísimamente cada una de las clases o formas de tratamiento especializado de la persona humana que hemos distinguido, sin olvidarnos de que el «problema filosófico de la persona» se plantea y se reproduce una y otra vez precisamente en la confrontación de estos tratamientos (sin perjuicio de que ellos pretendan muchas veces constituir el fin, y no el principio, del problema filosófico de la persona humana).

2. La perspectiva histórico-teológica.

Por lo que se refiere a los análisis *teológicos*, comenzamos por insistir en las dificultades que presentan los intentos reduccionistas de interpretación de las dis-

cusiones teológicas trinitarias en términos de «proyección de meras cuestiones psicológicas o sociales». La teología trinitaria tiene fuentes históricas más complejas, y nos referimos, más que a las trinitades indoeuropeas precursoras (estudiadas por Dumézil), al propio proceso histórico de ascenso de las iglesias cristianas a la condición de instituciones oficiales del Imperio (al margen de este episodio el cristianismo habría carecido de toda significación histórico-universal y no habría alcanzado una significación mayor de la que puede hoy corresponder a una secta gnóstica o judía, entre las otras mil sectas que pulularon en el helenismo). La *geometría* de la idea trinitaria ha de entenderse, por ello, como una figura específica en el conjunto de las configuraciones históricas.

Mantengamos el supuesto de que la idea de *persona*, cuando se la considera en una perspectiva filosófica, ha de ponerse siempre en función de la idea de *individuo* (humano), a la manera como el concepto de fuerza, cuando se le considera en una perspectiva dinámica, ha de darse en función del concepto de aceleración. Pero el tratamiento original de la idea de persona en conexión con la idea de individuo fue propuesto por el cristianismo, concretamente en su teología cristológica (en la «Cristológia»). *Puede afirmarse, por tanto, que fue la teología cristológica el marco en el cual se plantearon originariamente las principales cuestiones en torno a las relaciones entre la persona y el individuo humano.* Estas cuestiones (que no habían sido tocadas por la filosofía griega clásica) podrán considerarse como precursoras de aquellas otras que, secularizadas, darán lugar al planteamiento filosófico de la Idea de persona en su conexión con la Idea de individuo humano. Es indudable que el individuo humano biológico no podría siquiera subsistir por sí mismo sin la acción del medio social que lo envuelve y «eleva» a un orden más complejo: sólo a su través la individualidad biológica adquiere su subsistencia; de suerte que viene a ser la incorporación al orden superior lo que confiere la misma sustancialidad terminada —«subsistente»— al individuo biológico. Esta «sustancialidad», a partir de un cierto nivel histórico, es la que tomará la forma de la personalidad.

Todo este proceso es el que puede considerarse simbólicamente representado en la teología cristológica: el individuo biológico (el «hijo de María») no tiene por sí subsistencia, sino que la recibe de la persona divina por medio de la unión hipostática. Nestorio, persa de origen y escritor famoso que, a través de la influencia del emperador Teodosio II llegó a ser consagrado obispo de Constantinopla (4 de abril de 428), enseñó que Cristo, el hijo de María (un individuo humano, por tanto), tenía *dos personas*, que cohabitaban en su cuerpo individual: la *persona humana* y la *persona del Verbo* (la *Segunda persona* de la Santísima Trinidad). Por eso María podría ser llamada «madre de Cristo», pero no «madre de Dios» (*Theotocos*), denominación habitual que a Nestorio y a sus discípulos parecía totalmente absurda. El Concilio de Éfeso estableció como norma de ortodoxia, contra Nestorio, que la *naturaleza humana* del «hijo de María» se hace *persona* a través de su *unión hipostática* (no de una mera «cohabitación») con la *Segunda persona* de la Trinidad.

Aquello que la disputa sobre el nestorianismo planteó, por tanto (traduciendo el planteamiento teológico al terreno filosófico) fue, así podríamos expresarlo, la

cuestión de si entre la «clase de las personas» y la «clase de los individuos humanos» puede establecerse una correspondencia biunívoca. La ortodoxia del Concilio se habría inclinado, sin duda, a la tesis de «un cuerpo individual, una persona; una persona, un cuerpo individual» (la misma *Declaración de los Derechos Humanos* de 1789, así como la de 1948, están concebidas desde este supuesto de coordinación biunívoca cuando hablan de responsabilidad, derecho a la intimidad, libertad de desplazamiento, &c.). Sin embargo, el carácter no *legal-natural*, universal (sino sólo normativo) de este supuesto de coordinación biunívoca, queda demostrado por la posibilidad de que una persona (su sistema nervioso central) pueda conectarse con dos o más cuerpos individuales, así como por la realidad de la situación en la que dos personas aparezcan unidas «sustancialmente» a un solo cuerpo individual, como es el caso de algunos «hermanos siameses». Nos referimos, no ya tanto al caso de los gemelos univitelinos de Siam, conocidos en 1811, y que se casaron y llegaron a tener entre ambos veintiún hijos; ni siquiera al caso de Josefa y Rosa, hermanas de Bohemia, unidas por la espalda, adultas en 1892; sino al caso más reciente, y el más sorprendente, de las hermanas Brittany y Abigail Hensel, nacidas en Estados Unidos en 1990, que tienen, en auténtica «unión hipostática», un mismo cuerpo de cintura para abajo (un sólo órgano reproductor) con un par de piernas para ambas que funcionan perfectamente, pero cuyos troncos se separan con dos corazones, dos cuellos y dos cabezas perfectamente diferenciadas en sus funciones «personales» (lingüísticas, mentales, sentimentales, &c.). El caso de las hermanas Hensel podría analizarse, por tanto, como un caso ilustrativo de «nestorianismo» (si se prefiere, de seminestorianismo): dos personas distintas (Brittany y Abigail tienen documentos de identidad diferentes) en un cuerpo (semicuerpo individual) común: el hijo que este «individuo nestoriano» (seminestoriano) pueda tener planteará problemas similares al problema que planteó el *theotocos* de Nestorio (¿será hijo de Britty o hijo de Abi?). Un nuevo Concilio de Éfeso, esta vez integrado no ya por teólogos, sino por bioéticos, tendrá que establecer la «norma de ortodoxia». No entramos en otro tipo de cuestiones que esta unión hipostática plantearía en relación con terceras personas (por ejemplo, el marido de una de estas hermanas en la consumación del matrimonio habría de ser necesariamente bígamo; lo que no suscitaría dificultades mayores si las hermanas y el marido fuesen musulmanes: los teólogos o bioéticos podrían reconocer aquí la figura de una «bigamia compacta»; en cambio, en el supuesto de que fueran católicos los eventuales cónyuges, el matrimonio no podría ser considerado válido, por incurrir precisamente en bigamia).

No constituye, en todo caso, ninguna anomalía el que muchas cuestiones filosóficas (por ejemplo la cuestión de la creación, o la cuestión de la *subsistencia*, o la de la *supositalidad*) hayan tenido una historia teológica, en la teología de las religiones superiores. Ni ello tampoco tiene nada de extraño si se admite que la teología de las religiones superiores utilizó, a su vez, masivamente no sólo la «experiencia de la vida» (incluyendo el conocimiento de situaciones monstruosas) sino la propia filosofía griega (Filón de Alejandría, por ejemplo, recurrió a la idea del *Logos* para coordinar el Dios del Antiguo Testamento, la doctrina de los án-

geles o la concepción bíblica del hombre como «imagen de Dios», con la teoría platónica de las Ideas). Esto supuesto, la pregunta concreta que hay que hacer será la siguiente: ¿Y por qué fue el cristianismo —y no el budismo o el judaísmo— el que propició, en el marco de su problemática teológica, la construcción de la Idea de persona en su conexión con la Idea de individuo humano, prefigurando, de este modo, el planteamiento de las cuestiones filosóficas sobre la personalidad?

La respuesta global a la pregunta que proponemos apela a las condiciones históricas peculiares que caracterizaron el desarrollo del cristianismo en su relación con la sociedad helenística y con el Imperio romano, y no a supuestas propiedades absolutas de un «cristianismo intemporal», de un «cristianismo de transcendencia» que hubiera traído a los hombres individuales, como «llovido del cielo», el mensaje de su «dignidad en cuanto personas». Es en la transformación que experimentó el cristianismo judío originario (el de Cristo, el de la Iglesia de Jerusalén), al transplantarse al «interior del Imperio», cuando la visión de Cristo como Mesías que, exaltado por Dios tras su resurrección, va a volver en su segunda venida (la *parousía*) a instaurar el reino universal de Israel, se transforma en la visión de Cristo como prototipo ofrecido a todos los individuos humanos (y no sólo a los judíos o a los ciudadanos romanos) que, uno por uno, habrán de ser bautizados y, uno por uno, podrán identificarse con el cuerpo y la sangre de Cristo mediante el sacramento eucarístico. Un cuerpo (no sólo un espíritu) que se hace presente, según el modo de presencia que nosotros llamamos «metafinito», todo él en cada parte que lo recibe y que, por ello mismo, resulta identificada con todas las demás partes del Cuerpo místico.

Una transformación que se anuncia ya en la *Epístola a los Romanos* de San Pablo, pero también en el *Evangelio* de San Marcos, en donde el Cristianismo, abandonando su utopismo político revolucionario, se vuelve a la realidad social y política (si se quiere: se hace conservador en el terreno político). Lo que tantos intérpretes —desde los cristianos radicales hasta los marxistas de la teoría de la alienación— consideran como una traición de los cristianos paulinos —el conformismo con el Imperio («someter a toda institución humana ya al Emperador como soberano, ya a los gobernantes como delegados suyos») de la *Epístola* paulina—, desde nuestro punto de vista, el origen del verdadero cristianismo histórico, de su significación, más allá de la política, histórico-universal. El cristianismo primitivo reconstruirá sus creencias mesiánicas nacionalistas (judaicas) en una perspectiva nueva. Es la perspectiva que había ido abriéndose paulatinamente en el mundo helenístico a partir sobre todo de Alejandro, y que culminó en la ideología estoica, inspiradora de la práctica jurídica del imperio de Marco Antonio (o de Augusto y sucesores), orientada a extender la condición de ciudadano romano (sujeto de derechos fundamentales) a círculos sociales cada vez más alejados de Roma, y, virtualmente, a todos los hombres.

Los estoicos habían ya superado la concepción aristotélica del hombre como *zoon politikón* (animal político, es decir, animal de la polis, de la ciudad-Estado), sustituyéndola por la condición ideal de un *zoon koinonikón*, un «animal comunitario» que, si es ciudadano, lo será, no ya de un Estado-ciudad concreto, sino de

la «Ciudad universal», de *Cosmópolis*; una ciudad en la cual se borran las fronteras entre griegos y bárbaros. El hombre se redefinirá ahora como «ciudadano del mundo» (*kosmopolites*).

Una idea de hombre que logrará traspasar también las fronteras entre los hombres libres y los hombres esclavos (animales parlantes), puesto que el ideal del hombre se identificará ahora con el ideal del sabio: tan sólo el sabio es libre (más adelante se dirá: es persona), puesto que la libertad y la dignidad humana no la confiere la situación de señor (*despoteia*) ni la suprime la situación de esclavo (*doulosyne*).

Es cierto que este ideal estoico del hombre distaba mucho de representar la realidad efectiva (social, económica y jurídica) de los hombres que vivieron en las proximidades o en el interior del Imperio romano. Incluso es frecuente sostener (tanto por parte de cristianos, el P. Festugière, por ejemplo, como por parte de racionalistas, en España, Puente Ojea) la tesis de la «tonalidad intensamente alienada del discurso estoico» (véase Gonzalo Puente Ojea, *El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Siglo XXI, Madrid 1979², pág. 30). Esta tesis se basa en la consideración de que el ideal estoico de *hombre*, a la postre, lejos de representar un principio revolucionario, resultaba ser profundamente conservador y conformista con las instituciones esclavistas. En este punto, los estoicos, como después los cristianos (por ejemplo San Pablo en *Colosenses* 3.22, *Efesios* 6.5 o *Gálatas* 3.22) habrían subrayado que lo importante era «el hombre interior» y no su condición social o jurídica de señor o siervo, de griego o bárbaro. A este «conformismo cristiano» los estoicos habrían añadido un componente elitista, puesto que no todos los hombres (libres o esclavos, griegos o bárbaros) llegan a ser sabios, sino únicamente una «aristocracia del espíritu». (Habría que añadir «en favor de los cristianos» que ellos ampliaron, en todo caso, las condiciones de acceso de los hombres comunes a esta «aristocracia del Espíritu», hasta límites prácticamente indefinidos, desde el momento en que el «estado de Gracia» podía ser adquirido en principio por cualquiera que participase en los sacramentos del bautismo y de la comunión; sacramentos que no tenían un sello aristocrático sino popular.)

Ahora bien: ¿podemos darnos por satisfechos con esta crítica al «ideal humanístico» de los estoicos? Una crítica que, en resumidas cuentas, termina acusando a estoicos y cristianos de estar propugnando un «ideal alienante», en la medida en que su «ideal del sabio» o la condición de «miembro del cuerpo místico de Cristo» contribuye a ocultar y a atenuar el significado de las diferencias reales entre los hombres de la sociedad esclavista. Sin embargo, nos parece que semejante crítica «prueba demasiado». Si comenzamos por tomarla en serio, ¿no debiéramos terminar negando toda la contribución del estoicismo (y, en parte también, la del cristianismo) a la constitución de la Idea de persona? Probablemente la clave del asunto radica en la utilización que estos críticos hacen del concepto de «alienación», entendiéndolo como una suerte de desajuste entre un arquetipo ideal (en este caso, el del hombre como «ciudadano libre de *Cosmópolis*» o como «hombre que participa del cuerpo místico de Cristo») y la realidad empírica, social, jurídica o económica. Porque un concepto tal de alienación podría servir tam-

bién, por ejemplo, para declarar a la ideología esclavista de los aristotélicos, en tanto representaba la situación real de la sociedad antigua, como una ideología libre de toda sospecha de alienación. ¿Habría por ello que considerar a la ideología esclavista del aristotelismo como una ideología «verdadera» (no alienada), tomando como criterio de verdad (de no-alienación) de una ideología, no ya su ajuste con el arquetipo de persona, sino su ajuste con la realidad empírica?

La importancia de la contribución que al estoicismo o al cristianismo haya que reconocer en la construcción de la idea de persona no debe quedar disimulada por su eventual actitud «conformista»; una actitud que, además, no fue mantenida siempre: bastaría tener en cuenta la inspiración estoica (y, más tarde, cristiana) de muchos contenidos de la legislación imperial. La mera distinción sistemática entre un hombre *sabio*, libre (fuese señor, fuese esclavo, fuese romano, fuese bárbaro) y un hombre *vulgar* (fuese señor, fuese esclavo, &c.) ya constituiría, por sí sola, una plataforma suficiente para autorizar el reconocimiento de la gran contribución estoica y cristiana a la construcción de la idea de persona, al menos en lo que ella contiene de crítica negativa a la concepción del hombre libre, propia del esclavismo («en primer lugar, agradezco a los dioses haber nacido griego y no bárbaro», decía Platón).

En cualquier caso, no debemos perder de vista las condiciones reales en las cuales se gestaron las ideologías estoicas y cristianas. Fueron condiciones que nada tenían que ver con las que caracterizan a una «conciencia pura» en situación de «meditación solitaria», capaz de conducir a cualquier «pensador libre de prejuicios» a saltar por encima de las líneas divisorias que separaban *realmente* a griegos y bárbaros, o a señores y esclavos, o a judíos y gentiles. La distinción estoica entre el *hombre libre* y el *hombre vulgar* (sea siervo, sea señor) no es una «secreción de la conciencia pura», no es una distinción idealista; es un efecto del real «ser social» del hombre o un resultado del proceso de la confluencia, en un espacio político y económico cada vez más amplio, de muchos individuos procedentes de etnias muy distintas (fenicios, escitas, egipcios, judíos, germanos...), en confrontación cotidiana con los «ciudadanos» habitantes de la polis tradicional. Los «bárbaros» iban progresivamente infiltrándose en las legiones y, a la vez que aprendían el latín, llegaban a detentar el poder militar efectivo del Imperio. Estas confluencias no pudieron menos que arrojar, como resultado del propio «ser social» de la época, la «conciencia» de que las diferencias entre griegos y bárbaros, o entre esclavos y señores, no deben tomarse como diferencias necesarias y sustanciales sino como diferencias accidentales y coyunturales.

Todos los hombres —enseñaron los estoicos— tienen *Logos* (la distinción entre griegos y bárbaros o entre libres y esclavos es una distinción que no está establecida según la Naturaleza); además, el *Logos humano* es una participación de un *Logos* que alienta en el fondo del Universo. Los cristianos, en el momento de desarrollar su soteriología universalista, más allá del horizonte judaico primitivo, tendrán que apelar también al *Logos* para dar cuenta de la nueva misión salvadora atribuida al «hijo de María». «En el principio fue el Logos», dirá el *Evangelio* de San Juan: el *Logos*, el *Verbo* nos dará la salvación. Una salvación que podía co-

menzar a ser desligada de las reivindicaciones nacionalistas (la salvación del pueblo judío); una salvación que, gracias al «horizonte romano», podría ser referida, en principio, a todos los hombres, a todos los individuos humanos, y muy especialmente a los humildes, a los marginados, esclavos o bárbaros. Por así decir, Roma haría posible la elevación de los individuos a la condición de ciudadanos, de hombres libres, con plenos derechos propios de las personas.

El cristianismo paulino –Pablo es ciudadano romano– no quiere oponerse al Imperio; al revés, tendrá que asumir su perspectiva y se plegará a ella, salvo en el reconocimiento de la divinidad del emperador. La resistencia a este reconocimiento tenía graves implicaciones en materia de «objeción militar de conciencia»; implicaciones que cambiarán de signo en cuanto el Imperio reconozca al cristianismo como religión oficial: a partir de entonces será la Iglesia –en el Concilio de Arlés– la que condenará a todo aquél que, pudiendo convertirse en «soldado de Cristo», desprecie las armas. «El hecho de que Pablo pudiera posiblemente acoger la idea de que en el orden político de la época, en la administración de los funcionarios de su tiempo operaba un principio divino, solo podía ocurrir, fundamentalmente, porque no era un judío que odiase a Roma, sino un helenista y un ciudadano romano», dice J. Weiss (ver el libro fundamental de Gonzalo Puente Ojea: *La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Siglo XXI, Madrid 1984³, pág. 221). Lo verdaderamente importante a tener en cuenta para nuestro propósito es que esta transformación del cristianismo mesiánico judío (revolucionario políticamente) en un cristianismo soteriológico universal (contemporizador con el Imperio y aliado luego con él) aunque ideológicamente pueda verse como un revisionismo (Kautsky) –pero de los intereses políticos de la comunidad judía– sin embargo históricamente fue decisivo en el desarrollo de la ideología romana en torno a la persona. «Al optar por la *pax romana* –dice Puente Ojea, *op.cit.*, pág. 222– Pablo se pronunciaba contra todo movimiento eficaz de emancipación económica social y política de dichas masas (de ciudadanos romanos desposeídos y explotados).»

Esta observación es bastante cierta, desde el punto de vista político-económico, pero no tanto desde el punto de vista político-religioso. Porque lo que ofrecía el cristianismo era la *salvación del individuo* mediante su elevación, en cuanto tal, a la condición de *persona*, sin necesidad de pasar por la ciudadanía romana, aunque presuponiéndola. El individuo humano recibirá la plenitud de los derechos fundamentales como miembro del Cuerpo de Cristo, de la Iglesia; una Iglesia que, más adelante, será conceptualizada a partir de la idea política de ciudad, como «Ciudad de Dios» (que no se reduce, por tanto, a la mera entidad teológica, «estratosférica», transcendente, que parece sugerir su concepto, sino que tiene una realidad terrestre, cada vez más poderosa, internacional, immanente). «Ya no hay griegos ni bárbaros», dirá San Pablo. El individuo que, al cabo de unos siglos, llegue a ser ciudadano, no ya tanto de Roma, la Ciudad terrena, sino de la Ciudad de Dios (que puede considerarse como una generalización, llevada al límite, de la idea de Ciudad romana universal), el individuo al cual los méritos de Cristo han elevado a su plenitud, gracias a la cual ese individuo ya no será un medio sino un fin (y un fin no «egoísta», puesto que se ordena a su vez a los fines comunes propios de las par-

tes del Cuerpo místico), será llamado en un tiempo muy próximo «persona humana». Por la mediación de Cristo se habrá identificado con la persona divina. La unión hipostática entre la persona divina y la individualidad humana de Cristo podrá comenzar a ser el paradigma de toda unión ulterior entre una individualidad zoológica y una personalidad humana, también individual e irrepetible.

Se comprenderá, por tanto, que los debates teológicos en torno a las relaciones entre la personalidad divina de Cristo y su individualidad humana puedan ser prefiguración o espejo de los debates que inmediatamente habrá que suscitar en torno a las relaciones entre la personalidad humana en general y la individualidad de los seres humanos. En líneas generales cabría decir, en resolución, que la idea teológica del proceso según el cual la personalidad le es dada «desde arriba» al individuo humano que es el hijo de María, no sólo *refleja* el proceso por el cual la persona (la máscara) le es dada al actor, sino que además, *reproduce* el proceso político-jurídico —en terminología «antropológica»: el proceso de «cultura y personalidad»— según el cual la condición de ciudadano romano le es dada por el Estado a los individuos humanos que aún no son *sui iuris*.

Destacamos, sin embargo, la circunstancia de que tanto la Persona del Padre, como la del Espíritu Santo, se dibujan a escala distinta de la del individuo humano, a una escala, por decirlo así, supraindividual. Tan sólo la Segunda Persona de la Trinidad está destinada a unirse (por la unión hipostática o sustancial) con el individuo humano, en la figura de Cristo. Pero la Segunda Persona, sin embargo, es generada (no creada) por la Primera Persona; es la Persona del *Hijo* aquella que, a su vez, juntamente con la del Padre, dará lugar, por «expiración», a la Tercera Persona, al Espíritu Santo. En cualquier caso, lo que no debiera dejar de ser señalado es la tendencia de la teología trinitaria a acogerse al modelo de lo que llamamos *estructuras metafinitas*, como se ve, sobre todo, por el *De Trinitate* de San Agustín («Los que comunican y participan de estos bienes los tienen asimismo con aquel señor *con quien y entre sí* se unen en una compañía santa, componiendo una Ciudad de Dios, &c.»).

El análisis de las *procesiones* de las personas divinas (una suerte de «proceso formal circulatorio», una *pericóresis*, un proceso de «realimentación» llamado a inspirar, entre otras, la misma idea de la circulación de la sangre) nos sugiere, por tanto, que la génesis de la personalización del individuo humano, en Cristo, no es algo que pueda considerarse al margen de otros procesos de «personalización supraindividual», como puedan serlo el Estado (el «Padre») y la Iglesia (el «Espíritu Santo»). Pero el Espíritu Santo (la Iglesia, según los sabelianos) procede del Padre y del Hijo (San Agustín, *De Trinitate*, XII,5,5, encontraba poco probable la opinión de aquellos que veían representada la Trinidad divina en la familia, correspondiendo el Padre al varón, el Hijo a todo cuanto procede del Padre por generación y el Espíritu Santo a la mujer). Pero cuando la persona divina se una al individuo humano, ya no lo hará como cuando un personaje (una máscara) se asocie a un actor, o como cuando una persona se asocie a otra persona como poseyéndola (el Concilio de Éfeso, en el 431, condenó a Nestorio por haber negado la unidad personal de Cristo). Es la persona divina la que se asociará

a una naturaleza humana previamente conformada, pero no personal todavía: «*integra igitur veri hominis perfecta que natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris*», en palabras de San León Magno, año 440. El concilio de Calcedonia, en 451, condenó el monofisismo, que había mantenido largo tiempo, desde Eutiques hasta Severo de Antioquía, la unidad de la naturaleza de Cristo.

Las laboriosas *discusiones cristológicas* van profundizando en las distinciones que deben reconocerse no sólo ya en Cristo sino en cualquier hombre en general. Sobre todo, en la distinción entre la naturaleza humana (digamos: entre su estructura biológica y psicológica, que comporta una voluntad, incluso un ego individual, pero prepersonal, aunque humano) y el proceso de su personalización, en tanto que completa y cierra aquella naturaleza como un modo suyo (según los escolásticos). Un modo que la hará incomunicable, es decir, no multiplicable (individuo = a-tomo), sino dotada de una verdadera «personalidad irrepetible», dotada (diríamos hoy) de unicidad «biográfica». Fue San Agustín, en *De Trinitate*, el pensador que más contribuyó a difundir la idea de «persona» como término técnico capaz de traducir al latín *ousia* o *hipóstasis*, de los griegos, cuando estos términos se complementaban con la idea de la «máscara», del *prosopón*. Será Boecio quien cristalice la famosa definición que rigió a lo largo de toda la filosofía escolástica: «persona es la sustancia individual de naturaleza racional» (*persona est naturae rationalis individua substantia*).

La teoría de la persona como sustancia o *supuesto*, y su distinción con respecto de la *naturaleza* individual a la que completa, fue decisiva en la explicación teológica de la individuación de los accidentes eucarísticos. Sin embargo, la definición de Boecio, al subrayar el momento individual-sustancial, dejaba en un segundo plano al componente metafinito que, en el contexto de la sociedad de personas, alentaba en la concepción cristiana de la persona como *prosopón*. Nadie se pone una máscara si no hay otros individuos que, desde la suya propia, lo contemplan. (Ver más abajo, sección III, 3.)

3. La perspectiva jurídica.

Lo que nos importa, en el tratamiento *jurídico* de la persona es, ante todo, el método jurídico, tan próximo, en muchos aspectos, al método *geométrico* (al método que David Hilbert llamaría, siglos después, «método de las definiciones implícitas»). Así como los puntos o las rectas, en Geometría formalista, no se definen sino a partir de los axiomas que establecen sus relaciones, así también la *ciencia del derecho* no define a las personas si no es por los axiomas que definen las relaciones que puedan darse entre ellas, a saber, sus derechos y sus obligaciones recíprocas. Si el punto geométrico es sólo la intersección de rectas, y no es una entidad previa a través de la cual puedan pasar ulteriores rectas, así también la persona será sólo el sujeto de derechos y de deberes respecto de otros sujetos con quienes se relaciona, y no una entidad previa a estos derechos y a estos deberes. *No introduciremos primero a una persona individual para después dotarla*

de derechos y deberes, sino que será, al dotar al sujeto (en nuestro Código Civil, artículo 30, este sujeto o individuo, «para los efectos civiles», será un feto que tenga figura humana y haya vivido 24 horas desprendido del seno materno) *de derechos y de deberes, como lo constituiremos persona*. Y, por cierto, el sujeto humano que va a ser constituido como persona, en el ordenamiento jurídico, tampoco será exclusivamente el sujeto individual, es decir, la naturaleza humana individual. También podrán ser constituidas como «personas jurídicas» (al igual que en la teología era constituida la persona en la figura del Padre o en la del Espíritu Santo) grupos de personas o instituciones que no son «individuos humanos», aunque estén constituidos por conjuntos de personas individuales (salvo en el caso límite de las llamadas, en derecho mercantil, «sociedades unipersonales», que surgen cuando, por ejemplo, en una sociedad anónima constituida fallecen todos los accionistas menos uno). El artículo 35 del Código Civil español dice: «Son personas jurídicas: 1º Las corporaciones, asociaciones y fundaciones de interés público reconocidas por la ley. Su personalidad empieza desde el instante mismo en que, con arreglo a derecho, hubiesen quedado válidamente constituidas. 2º Las asociaciones de interés particular, sean civiles, mercantiles o industriales, a las que la ley conceda personalidad propia, independiente de la de cada uno de los asociados.»

Es cierto que algunos filósofos del derecho, los llamados *realistas* u *organistas* en el pasado siglo (Gierke, Beseler, Schäffle y, en España, algunos krauistas) consideraron a las personas colectivas como unidades reales, dotadas de vida orgánica, independientes de la voluntad del legislador; mientras que otros filósofos del derecho (o intérpretes del derecho romano, tales como Savigny) consideraron a las personas colectivas como meras *ficciones jurídicas*, defendiendo la tesis de que únicamente las personas humanas individuales podrían ser consideradas propiamente como personas (al menos a efectos del derecho romano). Pero no menos cierto es que, desde una perspectiva estrictamente jurídico-positiva (es decir, no ya filosófico-iusnaturalista), son los juristas quienes operan con la idea de persona colectiva o social, fundándose en el hecho de que existen ciertos conjuntos de individuos (sociedades mercantiles, *collegia*, *sodalitates*, el Estado) no reducibles a la suma de los individuos que los componen, que resultan ser sujetos titulares de derechos y de obligaciones ante otros conjuntos de su mismo rango lógico (por ejemplo, el Estado es sujeto de derecho y de obligaciones internacionales) o, incluso, de rango lógico diferente (por ejemplo, las relaciones entre el Estado y los particulares, reguladas en las normas del llamado «derecho internacional privado»).

4. *La perspectiva antropológico-cultural.*

Por último, hemos de referirnos al tratamiento *antropológico* (biológico, etnológico, psicológico), en su significado más estricto, del complejo «persona humana». Un tratamiento que constituye lo que con frecuencia se considera como el único tratamiento científico de la personalidad (de hecho, la disciplina académica

mica denominada, en algunos planes de estudios, «Personalidad» figura en los planes de estudio de Facultades o Departamentos de Medicina, Psicología o Antropología). Según esto podremos decir que si no cabe hablar de «ciencia positiva de la personalidad», no es porque no exista tal ciencia, sino porque existen varias. Por lo menos hay tres disciplinas científicas o tres tipos de tratamientos científico-positivos (o con voluntad de serlo) de la personalidad, a saber: el tratamiento biológico-médico (*ciencia biológica de la personalidad*), el tratamiento psicológico (*ciencia psicológica de la persona*) y el tratamiento antropológico (una disciplina que ha recibido el nombre de *Cultura y personalidad*).

Por lo demás, estos tres modos de tratamiento científico de la personalidad pueden reconocerse en el común horizonte genérico que les hemos asignado. Los dos primeros porque, partiendo del complejo «persona humana», como algo ya dado en una cultura determinada (aunque ésta suele ser abstraída) regresan hacia los componentes biológicos o psicológicos a partir de los cuales pudiera darse cuenta de los diferentes tipos, normales o patológicos, de personalidades empíricas. Este *regressus* nos lleva al terreno biológico o psicológico en el que se dibuja el individuo humano, siempre que tras una tal reducción la persona misma no quede borrada o disuelta del todo; porque podría pensarse que lo que estas disciplinas están haciendo es transformar el significado de la idea de persona en un correlato naturalista suyo, como pueda serlo el concepto de temperamento, o de carácter individual («idiosincrasia»). Esto es lo que muchos pretenden; en cualquier caso habría que decir que si tales *ciencias naturales* pueden seguir considerándose como «ciencias de la personalidad» será debido a que mantienen de algún modo la referencia a las personas en su sentido originario, aunque a este sentido originario se le identifique con el *fenómeno* al que ha de volver toda ciencia natural reductora (esto ocurre, por ejemplo, cuando se pretende derivar determinadas diferencias «fenoménicas» de índole moral de determinadas diferencias naturales).

En cuanto a la *antropología de la personalidad*, cabe decir que ella se sitúa también en un horizonte genérico. Ante todo, al regresar hacia el concepto de un individuo humano, definido precisamente como un «individuo orgánico». Un sujeto al que se le dotará de gran plasticidad, pero que, por sí mismo, no podría ser considerado persona, si es que se afirma que la personalidad ha de recibirla precisamente como consecuencia del moldeamiento o troquelado al que habrá de ser sometido por la «cultura» en la que ese individuo haya nacido. Sobre todo, porque los diferentes «troquelados» según los cuales el individuo orgánico es conformado en cuanto miembro del grupo social habrán de ser considerados genéricamente como «formas de personalización». Y esto llevaría a equiparar, en nombre del «relativismo cultural», los papeles (roles, personajes o funciones) circunscritos necesariamente a su círculo cultural, del brujo, del chamán, del poseoso o del obseso, con los papeles, funciones o roles de una persona que viva en una «sociedad racional» (en la medida en que esta sociedad exista), papeles que ya no podrán circunscribirse a un único círculo cultural precisamente porque pretenden ser transcendentales a todo círculo, hasta abarcar a la humanidad entera.

Los análisis biológicos o psicológicos de la Idea de personalidad operan con un sistema de *modelos combinatorios* que, por respecto a los diferentes círculos culturales, son pensados como universales. Por ejemplo, las personalidades coléricas, podrían encontrarse tanto entre los chinos como entre los aztecas; el juego dinámico de *ello, ego y superego* funcionaría tanto entre los austriacos como entre los congoleños.

La perspectiva *antropológica* difiere, sin embargo, de las perspectivas *biológica* o *psicológica*, en principio, debido a que duda de la posibilidad de hablar de tipos universales de personalidad, como deducidos de factores previos y universales («géneros anteriores»). La perspectiva antropológica se acerca a la personalidad en cuanto figura resultante del influjo moldeador o troquelador de la Cultura en la cual el sujeto se desarrolla. Esto no significa que las personalidades moldeadas por las diferentes «culturas» hayan de ser absolutamente peculiares e incomparables. Sin duda, las diversas culturas podrán dar lugar a personalidades más o menos análogas, reductibles a tipos (que serán «géneros posteriores»). Así ocurre, por ejemplo, con los dos tipos de personalidad —*apolíneos* y *dionisíacos*— descritos por Ruth Benedict (*Patterns of Culture*, 1934) que oponía los *zúñi* (apolíneos) a los *kwakiutl* de la Costa del Pacífico (que serían dionisíacos). Los patrones o formas características de los diversos círculos culturales moldearían a los individuos, que serán concebidos como si de una materia plástica se tratase, sin perjuicio de que las figuras resultantes puedan asemejarse más o menos entre sí. Acaso hayan sido G. Gorer y J. Rickman quienes más lejos hayan llevado este método, hasta extremos ridículos, al proponer la interpretación de la supuesta personalidad o *alma rusa* (una personalidad, según Gorer, maníaco-depresiva, con un gran sentido de la culpa, con represión de ira y tristeza, que se traduciría incluso en la mirada melancólica, cantada en la canción «Ojos negros») como resultante del «patrón cultural» consistente en fajar a los niños, impidiendo el movimiento de sus piernas y manos durante largo tiempo; la propia violencia de la revolución rusa de 1917 tendría algo que ver con los mismos principios (G. Gorer y J. Rickman, *The People of great Russia, a psychological study*, Londres 1949).

Pero el movimiento *Cultura y Personalidad*, más bien que una alternativa al método psicológico, habría que entenderlo como un modo de utilizar el método psicológico en la dirección del *ambientalismo* (representado, en el campo de la medicina, por la tradición galénica). Ambientalismo, en cuanto contrapuesto al *geneticismo*, más propenso a los métodos biológicos o psicológicos. Por ello no tiene nada de extraña la utilización, por parte de *Cultura y Personalidad*, de métodos o conceptos psicológicos convencionales, sólo que a otro nivel. Por ejemplo, el complejo de Edipo no sería universal, en el sentido en que Freud pretendió, pero sí podría valer adaptándolo a cada cultura (el lugar del padre lo ocuparía, entre los *trobriandeses* que estudió Malinowski, el tío materno). Las investigaciones de Abram Kardiner sobre la estructura de la «personalidad básica», que caracteriza a los miembros de una sociedad determinada, están inspirados en principios freudianos (las instituciones primarias de la cultura, que son las que moldean la «personalidad básica», son sobre todo las familiares, en cada cultura). Las in-

vestigaciones de John Whiting apuntan en el sentido de demostrar la función de la personalidad como una mediación entre los sistemas de mantenimiento y los sistemas proyectivos de una cultura dada (por ejemplo, hay correlación entre un patrón de educación duro y una mitología de espíritus violentos y agresivos; hay correlación entre la práctica de la covada y la costumbre de dormir el niño con la madre en sociedades matriarcales).

¿Tiene algún sentido establecer alguna *correspondencia analógica* entre las diferentes perspectivas científicas que estamos exponiendo con las perspectivas teológicas que antes hemos considerado? Acaso pudiera decirse que el tratamiento biológico-médico (el de tradición hipocrática, más que el de tradición galénica) es, en el orden natural, una metodología paralela a la que representó el *arrianismo* en el orden teológico (la persona de Cristo es puramente humana, no es divina; la personalidad de un hombre cualquiera se reduce a su temperamento natural). Los tratamientos psicológicos ocuparían posiciones análogas, ya a las del *nestorianismo* ya a las del *eutiquianismo*. En cuanto a la disciplina *Cultura y Personalidad*, se acercaría, en sus posiciones límites, al *monofisismo* (la persona de Cristo no tiene ni siquiera naturaleza humana; ésta es totalmente *plástica* y, por ello, la personalidad habría que considerarla como íntegramente derivada del molde cultural: es la postura «monofisista» de Ralph Linton, Ruth Benedict o Margaret Mead).

5. La perspectiva bio-antropológica.

El objetivo de una teoría *biológica* de la personalidad puede definirse (gnoseológicamente) por su tendencia a determinar un sistema de factores componentes intrapersonales que, estando presentes, en principio, en cualquier persona individual, puedan dar cuenta, según la diversa proporción que a cada uno de ellos le corresponda en cada caso, de las diferencias interindividuales (tipologías de la personalidad) y de las situaciones patológicas. Según esto, la misma composición intrapersonal es la que permitiría dar cuenta de las diferencias interpersonales. La primera versión que conocemos de la aplicación de este método —y cuya mención es ineludible dada su enorme influencia histórica— es la *doctrina humoral*, basada en la doctrina empedoclea de los cuatro elementos. Ella constituyó el fundamento de la teoría de los cuatro temperamentos, tal como aparece en los escritos hipocráticos. Nos atenemos a aquellos escritos del *Corpus Hipocraticum* que se atribuyen a la escuela de Cos. Hay cuatro cualidades fundamentales, opuestas por contrariedad dos a dos (caliente/frío, húmedo/seco), por respecto de las cuales pueden distribuirse los cuatro elementos: el fuego (caliente, seco), el aire (caliente, húmedo), el agua (húmedo, frío) y la tierra (frío, seco). Cada individuo estaría constituido por una mezcla (*crasis*) de estos cuatro elementos, según proporciones variables dentro de límites determinados: estas proporciones son precisamente los temperamentos. Los elementos, en tanto que alcanzan la condición de componentes de un organismo vivo, se convierten en humores. Habrá, por tanto, cuatro humores, según el elemento que prevalece: la *sangre* (cuando prevalece el

fuego), la *flema* (el agua), la *bilis negra* (*melancholía*, la tierra según algunas escuelas) y la *bilis amarilla* (*chólera*, el aire según algunas escuelas).

La salud se produce por una buena mezcla (*eucrasis*) de los humores, dentro de los cuatro temperamentos: *sanguíneos*, *coléricos*, *melancólicos* y *flemáticos*. Aún cuando estos adjetivos, por un lado, pretenden expresar tan sólo algún tipo de mezcla estequiológica; sin embargo, es lo cierto que a la vez se coordinaban con una clasificación fenomenológica de tipos caracterológicos, o incluso, a veces, de disposiciones de personalidad. El nexo entre el contenido estequiológico y el contenido caracterológico estaba dado por la (fantástica) hipótesis según la cual, por ejemplo, la proporción dominante de agua entre los humores daría lugar a un comportamiento flemático (en el sentido caracterológico que aún hoy conserva este adjetivo, como todavía lo conserva el sustantivo «humor», en expresiones tales como «estar de buen humor») y lo mismo se diga del «humor melancólico» y del «humor colérico».

También la famosa clasificación de los *biotipos* debida a Kretschmer (*pícnicos*, *atléticos*, *leptosomáticos*), aunque esté fundada en la morfología anatómica (según la diversa proporción de valores o razones de ciertas medidas somáticas), ha tenido siempre una gran incidencia en los estudios sobre la personalidad. «Genio y figura hasta la sepultura», correspondiendo *genio* al modo de ser personal y *figura* al modo de ser somático; por ejemplo, en la tipología mundana del español, la figura, con connotaciones caracterológicas, del *gordo* –el *pícnico* de Kretschmer– y la del *flaco* –el *leptosomático*– que Cervantes habría encarnado en los personajes de Sancho Panza y Don Quijote.

6. *La perspectiva eto-antropológica.*

El objetivo de las teorías *psicológicas* o *etológicas* de la personalidad es, gnosológicamente hablando, el mismo que el de las teorías biológicas. Sólo que ahora los factores componentes intrapersonales que se buscan no quieren venir dados en términos humorales o anatómicos sino, más bien, en términos conductuales o bien caracterológicos (*carácter* es un concepto psicológico, así como *temperamento* quiere ser un concepto biológico). Sin embargo, conviene advertir que las diferencias, de hecho, se borran muchas veces, pues así como el temperamento termina por traducirse en algunos rasgos caracterológicos, como hemos visto, también el carácter termina por vincularse a algún factor temperamental o incluso a algún órgano, sobre todo a consecuencia de la tendencia de muchos psicólogos a derivar los factores conductuales de fundamentos anatómicos o estequiológicos. Es cierto que estos fundamentos ya no serán las vísceras dominantes de los antiguos, o los humores hipocráticos, pero sí serán, por ejemplo, los *hemisferios cerebrales dominantes*, o el sistema reticular, el sistema límbico, o los neurotransmisores (ya no será el agua el *principio* tranquilizante flemático, sino la *cloropromacina* o el *haloperidol*; ni será el fuego quien activa el *patrón lucha*, sino la *norepinefrina*, o la *anfetamina*).

Antes de la segunda guerra fue muy utilizada la tipología de Heymans-Le Senne, que se presentaba como una psicología puramente fenomenológica de caracteres, pero con tales pretensiones que prácticamente constituía una tipología de las personalidades en sentido psicológico. Las denominaciones de los temperamentos hipocráticos (sanguíneo, flemático...) se conservaban en esta caracterología, aunque en función sólo de sus significados psicológicos, no de sus fantásticas raíces estequiológicas. La tipología utilizaba tres pares de factores opuestos (emotivo, no emotivo; activo, no activo; función primaria –no conserva las impresiones– y función secundaria –conserva duraderamente las impresiones recibidas–) que, combinados, daban lugar a los *ocho tipos* caracterológicos siguientes: 1. *Colérico* (EAP) como Danton o Mirabeau; 2. *Apasionado* (EAS) Miguel Angel, Pasteur o Nietzsche; 3. *Nervioso* (E-AP) Lord Byron; 4. *Sentimental* (E-AS) Rousseau o Robespierre; 5. *Sanguíneo* (-EAP) Francis Bacon; 6. *Flemático* (-EAS) Hume o Kant; 7. *Amorfo* (-E-AP) y 8. *Apático* (-E-AS). Los ejemplos eran resultado de aplicación de encuestas; los tipos amorfo y apático no se encontraban entre los personajes históricos.

En los últimos años han alcanzado gran difusión los modelos de personalidad basados en la utilización de los *pares de factores* (o dimensiones opuestas por contrariedad): *extraversión/intraversión* o *neuroticismo/estabilidad* (H.J. Eysenck, J.A. Gray), medidas según refinadas técnicas de tests apropiados. La combinación de estos factores se concibe, en estos modelos, a la manera de las combinaciones de los humores en la teoría hipocrática de los temperamentos. Incluso suelen apuntarse fundamentos anatomo-fisiológicos (por ejemplo la diferenciación, por especialización funcional, de los hemisferios cerebrales: el hemisferio *derecho* controlaría las relaciones emocionales y el pensamiento globalizador, el *izquierdo* el razonamiento analítico y verbal); también la función de ciertas estructuras del sistema nervioso, tales como el sistema reticular ascendente o el sistema límbico. Muchas veces incluso se mantiene el recuerdo de las clasificaciones hipocráticas o galénicas.

Nos referiremos también a una teoría que, aunque fue formulada a principios de nuestro siglo, todavía mantiene ampliamente su vigencia: es la *teoría tridimensional* del Psicoanálisis, de Sigmund Freud. Según esta teoría la personalidad individual es el resultado de un juego dinámico de tres factores o componentes: el *ello* (los impulsos impersonales, genéricos, dirigidos por el *principio del placer* y que, según Freud, tendrían un significado libidinoso), el *ego* (como principio de la realidad, que impone límites al *ello*) y el *superego* o *ideal del yo* (elaborado a partir de la imagen del padre o de la madre, &c.). Queremos subrayar que los modelos psicoanalíticos de la personalidad también satisfacen los objetivos que hemos señalado a la teoría de la personalidad, a saber, determinación de factores intrapersonales, y variabilidad en la composición de los mismos como vía de obtención de diferencias interpersonales tipológicas (otra cosa es que estos objetivos metodológicos logren un cumplimiento efectivo).

Por último citaremos la nueva disciplina que, con la denominación de «Eto-*logía humana*» (o Eto-antropología), tal como se desarrolla por ejemplo en las obras de Eibl-Eibesfeldt, pretende aproximarse a muchas líneas características de la persona e incluso explicarlas desde sus propias categorías.

III. Crítica a las concepciones de la persona desarrolladas en contextos mundanos y científico-técnicos.

1. Crítica como clasificación.

Crítica no significa destrucción, descalificación; significa, como hemos dicho otras veces, *clasificación* (*criticar es cribar*, discernir, ordenar, valorar, establecer los lugares que corresponden a cada persona o cosa). Queremos determinar qué lugares, qué alcances corresponden a las diversas concepciones mundanas y científico-tecnológicas de la personalidad.

Las *concepciones mundanas* (pero no científicas), como hemos pretendido demostrar, realizan la idea de persona pero de un modo confuso. Porque la persona aparece en ellas asociada a situaciones muy diversas y contradictorias; y ello debido, acaso, a que tales concepciones se dan en un estado tal de abstracción (por ejemplo, en el orden meramente jurídico) que permiten su asociación con las situaciones más heterogéneas. En cambio, no ofrecen los *nexos adecuados* que un concepto de persona ha de representar al referirse a las diversas capas o estructuras de la vida real. Estas referencias son puestas entre paréntesis por las doctrinas puramente idealistas o espiritualistas de la personalidad.

2. Límites de los tratamientos científicos de la personalidad.

Las *concepciones científicas* (que también pueden considerarse «mundanas» por relación con la filosofía), están movidas por la voluntad de lograr determinaciones más precisas, categoriales, por la voluntad de alcanzar concepciones rigurosas. Pero hay que guardarse de creer que estas concepciones categoriales, parciales por definición, son totalmente neutrales, meras constataciones de realidades dadas en el «Reino personal». La razón es que tales constataciones aparecen en el momento del *regressus* (a partir de personas dadas en contextos mundanos) hacia capas o estructuras genéricas categoriales (abstractas) que, a su vez, han de ser utilizadas en el *progressus* para reconstruir cuantos contenidos personales sean posibles. Por ello una tal reconstrucción equivale de hecho a una *reducción*; incluye necesariamente una tendencia reductora de los componentes transcendentales de la personalidad (diríamos de su Idea) a los componentes categoriales de la personalidad considerada (a los factores temperamentales, a los factores culturales, &c.). Otras veces, las ciencias antropológicas o históricas practican la reducción de los componentes «racionales» de la idea de persona a sus precursores teológicos o místicos, es decir, no filosóficos (una cosa es establecer, ayudados por los métodos filológicos más estrictos, la evolución de la idea de persona a partir de los debates cristológicos, y otra cosa es determinar los mecanismos de transposición de estos debates al terreno filosófico-antropológico, evitando el reduccionismo historicista). Por su parte, la doctrina hipocrática de los

cuatro temperamentos valdría también para los organismos animales que, sin embargo, carecen de personalidad; y otro tanto habrá que decir de las doctrinas psicológicas y etológicas, pues también cabe una caracterología animal. El *carácter genérico* de las concepciones biológicas o psicológicas es precisamente la raíz de las tendencias reductoras de estas metodologías, incluso cuando ellas intentan mantenerse en el terreno más próximo posible a la especificidad de las estructuras de la personalidad humana.

Por ejemplo, y reaccionando contra el biologismo intraorgánico de cuño hipocrático (que reduce la personalidad al plano de los temperamentos físicos, análogos a los que pueden verificarse en los organismos animales) algunos psicólogos subrayan la necesidad de introducir el concepto de *mundo* como correlato del organismo individual, de suerte que la persona se defina, no ya a partir exclusivamente de componentes tomados del «interior» de los organismos (de sus humores o de su sistema nervioso), sino pasando a considerar la relación o interacción del sujeto con su mundo y del mundo con el sujeto. Y es cierto que la idea de persona exige desbordar *los límites de la piel individual*, y no tanto porque la determinación del núcleo de la personalidad nos obligue a caminar en la dirección que conduce «hacia el interior de la piel», hacia el *cogito* espiritual o hacia la «conciencia subjetiva», sino acaso porque lo que nos exige es caminar en la dirección que conduce hacia su exterioridad, hacia las morfologías apotéticas constitutivas de su mundo y, en él, de las otras personas. Lo que ocurre es que, en el momento en que este desbordamiento de la subjetividad se lleva adelante con las categorías genéricas de la psicología o de la etología, entonces necesariamente estamos también reduciendo el propio concepto de mundo a los términos de la etología o de la biología que también utiliza el concepto de mundo-entorno (*Umwelt*). No solamente la persona se nos da en interacción con su mundo: también le ocurre esto a la vaca o la chicharra, según la famosa descripción de J. Von Uexküll al principio de sus *Meditaciones biológicas*.

Todos los vivientes dotados de sistema nervioso se dan en un «ambiente» o «mundo entorno». Pero la cuestión es no confundir unos ambientes con otros. La persona, en cuanto ser viviente, se da también en un mundo entorno; pero este mundo entorno, por anamórfosis, se habrá transformado en *Mundo* por antonomasia, que contiene a otras personas, en el mundo infinito, dotado de unicidad, que ya no admite el plural («mundos»). Por ello, mientras que a los organismos animales les corresponde una *conducta*, a las personas les corresponde una *praxis*. Una *praxis* que podrá ser moral e inmoral, dado su carácter transcendental. Es imposible «moldear» a la persona en una caja —o en un aula— a la manera como se moldea la conducta de las ratas en la caja de Skinner. Y si se quieren seguir utilizando las categorías skinnerianas, apoyándose precisamente en su «ambientalismo», diremos que la «caja de Skinner», en la que una persona humana puede moldearse, no puede reproducirse industrialmente, pues está dotada de unicidad; porque es el propio Mundo. Pero el Mundo, como hemos dicho, no es una caja de Skinner, entre otras cosas porque ningún sujeto puede salir con vida de él.

3. *Análisis del proceso de construcción filosófica de la idea de persona a partir de configuraciones categoriales: reducción y absorción. Ejemplos.*

La construcción de la idea de persona, como la de cualquier otra idea o concepto, puede tener lugar a partir de alguna determinada configuración positiva (categorial) más o menos precisa, delimitada, por tanto, en un contexto específico que, al ser desarrollada según algunos de sus componentes internos, pueda conducir, al menos aparentemente, a la conformación de la idea o concepto de referencia (en nuestro caso, a la idea de persona) que supondremos desborda ampliamente al contexto originario. Llamemos a esta configuración originaria el «germen» o «núcleo germinal» de la idea cuya construcción analizamos. Por ejemplo, si tomamos como núcleo germinal la figura de una elipse, en cuanto curva definida en función de sus dos focos (que admite, según la distancia focal, infinitas especificaciones), podremos desarrollarlo hasta el punto de construir, a partir de él, el concepto de circunferencia como una elipse con distancia focal cero.

Cuando la idea o concepto constituido a partir del desarrollo del núcleo germinal tenga la posibilidad de ser considerado como independiente (incluso previo) respecto del núcleo germinal, la construcción de tal idea o concepto equivaldrá, en rigor, a una re-construcción (la construcción del concepto de circunferencia antes citada es una re-construcción, y exacta, por cierto, de ese concepto desde una perspectiva *sui generis*).

Ahora bien, la construcción que nos conduce desde el núcleo germinal a la idea necesitará ser «doblada» por una construcción de sentido inverso, que nos permita pasar de la idea a su núcleo germinal, de suerte que éste pueda ser representado, de algún modo, como un caso particular de la idea, y por tanto, «envuelto por ella» o «reabsorbido» en ella. En el supuesto de que este proceso inverso no fuera posible, lo que habríamos hecho, en realidad, sería una *reducción* de la idea al núcleo germinal; la construcción quedaría en simple metáfora. Tal ocurre cuando Descartes construye el rayo de luz incidente a partir de una pelota que choca contra una superficie plana: se está entonces reduciendo el rayo de luz a la condición de un proceso mecánico; tal ocurre también cuando se construye la idea de Mundo tomando como núcleo germinal el concepto de «caja de Skinner», obteniendo como resultado la idea del Mundo como una «caja de Skinner» común a todos los animales y hombres que en él viven. Será preciso, por tanto, para hablar de una construcción no reductora, que la *reducción*, implícita en el proceso de construcción de una idea a partir de un núcleo germinal, sea acompañada por una *re-absorción* del núcleo germinal en la idea constituida a partir de él. La circunferencia, en la construcción mencionada, queda reducida a la elipse, pero la elipse no quedaría reabsorbida en la circunferencia salvo que se suponga, artificiosamente, que el centro de toda circunferencia no es un punto sino dos puntos superpuestos; el Mundo no queda reducido al concepto de una «caja de Skinner» porque de ésta se puede salir y de aquél no: la caja de Skinner no se reabsorbe en el Mundo.

Las diferentes concepciones disponibles de la idea de persona podrían ponerse en correspondencia con diferentes modelos de construcción de esta idea a partir de

núcleos germinales bien diferenciados, que forman parte de contextos muy diferentes. El núcleo germinal más significativo, sin duda, es el constituido por el actor trágico que, situado en un escenario, y dispuesto a hablar (*per-sonare*) a otros actores o al público, asume una máscara, un personaje. Es obvio que si mantuviésemos la construcción en el terreno de la simple analogía metafórica (transponiendo escenario por Mundo o ciudad, máscara por papel u oficio, y actor por individuo) aparecería el «reino de las personas» dentro de la metáfora del «gran teatro del Mundo». Si esta construcción metafórica no puede confundirse con una idea filosófica formalizada, será debido a su carácter *reductor*, que obligará a estar constantemente «viendo» a los ciudadanos como actores, a sus profesiones como máscaras, &c. Será preciso, para que esta metáfora se eleve a la condición de idea filosófica, mostrar cómo la persona, concebida a partir del actor, ha podido identificarse con su personaje, con su máscara; lo que nos sacará, precisamente, de todo contexto escénico, en donde el actor, si se identificase con su propio papel (como San Ginés) comenzaría a ser un loco, de acuerdo con la llamada «paradoja de Diderot». Será preciso tener en cuenta, por tanto, construcciones llevadas por otras vías, como las que recorrió el Derecho romano o los primeros Concilios que desarrollaron la teología de la unión hipostática. La idea de persona así obtenida ya no tendría por qué considerarse *reducida* a su núcleo germinal, y no porque tal reducción hubiera de ser puesta entre paréntesis (la necesidad de comenzar por la etimología demuestra que la fase reductiva está siempre presente), sino porque una vez practicada la reducción de la ciudad al escenario y de los ciudadanos a los actores, puede seguir un proceso de reabsorción del propio escenario, con sus actores, a la condición de caso particular de una situación interpersonal (regulada además por normas lingüísticas y jurídicas).

Los «números dígitos» (sobre todo, si se utiliza la notación romana) se *reducen* a los dedos de la mano; pero, a su vez, estos dedos de la mano son conjuntos que se *reabsorben* en otro tipo de conjuntos más amplios. Dicho de un modo breve: si los números dígitos tienen que ver con los dedos de la mano es porque los dedos de la mano tienen que ver, a su vez, con los números y con las operaciones con números. Si la sociedad de personas que con-viven en la ciudad tiene que ver con un cuerpo de actores en el escenario, es porque, a su vez, los actores de este escenario son un caso particular del juego de «convivencia» de las personas en la ciudad.

Pero esto no ocurre siempre, u ocurre de maneras diversas. Consideremos otros dos núcleos germinales que, sin duda, han sido utilizados, al menos implícitamente (por ejemplo, por Hegel o por Leibniz, respectivamente) para definir a la persona: el concepto jurídico de «institución de la propiedad privada» y el concepto tecnológico de «espejo». Si se dice: la persona es el resultado de la institución del individuo humano como propietario de bienes, en general, de suerte que cuando el individuo no posea ninguna propiedad (cuando la «distancia» entre el individuo y los diversos bienes posibles es nula) podremos seguir aplicando la condición de persona en cuanto que es «propietario de su propio cuerpo». Aquí, el núcleo germinal (institución de la propiedad) se ha desarrollado en la idea de «propietario de mi cuerpo» (siguiendo la misma forma conceptual según la cual la figura de la elipse se desarrollaba hasta tomar la forma de una circunferencia

«con distancia focal cero»). Como es obvio, es el proceso de construcción, que *reduce*, en principio, la persona a la institución de la propiedad privada, el que habrá de continuarse con un proceso de *reabsorción* de la «propiedad de mi propio cuerpo» en la misma idea de persona (lo que suscitará, en este caso, dificultades irresolubles: yo no puedo considerarme como propietario de mi propio cuerpo porque yo soy mi mismo cuerpo; además, si efectivamente fuese propietario de mi cuerpo, podría venderlo, esclavizarlo en su caso, destruirlo).

«La persona es el espejo del Mundo», por lo que lejos de ser una mera parte suya se convierte, en cierto modo, en todas las demás cosas. Si esta construcción se lleva a cabo de un modo reductivo, la metáfora sería por completo inservible; de algún modo, ese espejo, de su condición de núcleo germinal, habrá de pasar a poder ser reabsorbido él mismo en el contexto de la relación entre la persona y el mundo (lo que implica la teoría de las mónadas).

Una construcción de la idea de persona, recientemente propuesta, toma como núcleo germinal de esta idea a los ordenadores, a los programas de ordenador. Dice Frank J. Tipler (*La física de la inmortalidad*, Alianza, Madrid 1996, pág. 176): «se define una 'persona' como aquel programa de ordenador capaz de superar el criterio de Turing» (criterio de Turing: si en dos habitaciones distintas y separadas por un tabique opaco de la nuestra, están instalados respectivamente un ordenador y una persona que reciben nuestros mensajes y los responden de suerte tal que, en un intervalo de tiempo suficientemente grande, no podamos discriminar cual es la persona y cual es el ordenador, entonces el ordenador habrá de ser considerado como una persona).

Hay que tener en cuenta también que la persona es un ser viviente, y que Tipler define un ser viviente como «información que pervive gracias a la selección natural»; de este modo, reconoce que un automóvil habrá de ser considerado como un ser viviente (pág. 177).

¿Qué es lo que se está haciendo en esta construcción? En primer lugar, una *reducción* de la idea de persona al programa de ordenador. El principal efecto de esta reducción es, a nuestro juicio, que la idea de persona queda segregada de la individualidad con su morfología humana característica (por ejemplo, de las manos o del aparato fonador). ¿Cómo llevar a cabo el proceso de *absorción* consecutivo, una vez que se supone se ha cumplido el «criterio de Turing»? No se trata de postular que, en un momento dado, el ordenador de referencia emane un «alma», o una «conciencia», que en realidad, sería un simple *epifenómeno* que no intervendría para nada en el curso de las operaciones de la persona ordenador. Lo que necesitamos postular es que el ordenador, en el supuesto momento de cumplir el criterio de Turing, desarrolle un cuerpo humano, puesto que sólo a partir de ese cuerpo (de sus manos, de su aparato fonador, &c.) podrá desarrollar su *logos*, su razón, su conciencia. Pero como esto es imposible, habrá que considerar la definición de persona de Tipler como el ejercicio de una mera analogía entre un ordenador y unas personas dotadas de lenguaje; una analogía acompañada de una hipótesis que pide el principio que trata de demostrar, a saber, que un ordenador sin figura humana puede satisfacer el criterio de Turing.

IV. Planteamiento del problema filosófico de la persona humana.

1. *La idea de persona no puede ser construida por yuxtaposición de los resultados obtenidos en las diferentes ciencias categoriales que la analizan.*

Si entendemos la filosofía como un saber de *segundo grado*, es decir, como un saber que se apoya sobre otros saberes previos (ya sea para coordinarlos o incorporarlos a un sistema, ya sea para «triturarlos», en todo o en parte), en este caso, los saberes mundanos o científicos sobre la personalidad, entonces los problemas filosóficos que suscita la persona humana no los plantearemos como cuestiones que supuestamente fuesen presentadas por la realidad inmediata (moral, social, &c.) de las personas a la conciencia filosófica (por ejemplo fingiendo un asombro ante la existencia de las personas que moviese a preguntar: «¿por qué existen personas y no más bien nada?»). Los plantearemos inmediatamente como *cuestiones resultantes* de la concurrencia misma de los tratamientos positivos, biológicos, antropológicos, históricos, morales, jurídicos o religiosos, en tanto que esos tratamientos no son meramente yuxtaposibles o «integables». Pues no cabe dar como algo evidente que todos estos tratamientos se refieran simplemente a aspectos parciales de una realidad total, la persona humana, que o bien se considera dada de antemano, o bien se considera resultante de la «integración armónica» de todos ellos. Cada uno de los tratamientos particulares —particulares desde el punto de vista metodológico— o al menos, muchos de ellos, pretende constituir el único o al menos el más profundo camino para penetrar en el mismo núcleo de la personalidad. De manera que un tratamiento que es llamado parcial sólo porque aparece conjuntado con otras metodologías, acaso pretende ser el tratamiento fundamental y, en este sentido, total, por cuanto los demás tratamientos le habrían de quedar subordinados. Así, el psicólogo suele sobrentender que los aspectos jurídicos, sociales e incluso religiosos de la personalidad, o tienen un fundamento psicológico o, por lo menos, se mantienen en un plano «superficial» respecto de los lugares explorados por la «Psicología profunda». Y otro tanto, *mutatis mutandis*, sobrentenderá el etólogo: las claves del comportamiento de la persona humana habrá que buscarlas en las leyes generales del comportamiento animal, y por ello las ratas podrían tomarse como modelos de comportamiento humano, incluyendo su comportamiento social. Se subrayará cómo las ratas, tal como las describe K. Lorenz, apoyándose en las investigaciones de F. Steiniger sobre ratas pardas y de I. Eibesfeldt con ratas comunes, se organizan en superfamilias, unidas por la descendencia y el olor al nido; como animales territoriales, libran batallas a muerte disputándose el *territorio patrio*; cada rata es detectada por el grupo en su individualidad (como si fuese una «persona»).

Por su parte, el historiador de la cultura o de las religiones nos advertirá que la idea de persona conformada en las sociedades cristianas mediterráneas del siglo IV no es posible encontrarla, por ejemplo, en las sociedades del valle del Indo de la misma época, y que acaso en estas sociedades (mucho menos en aquellas

que no disponen del pronombre de primera persona) ni siquiera es posible delimitar alguna idea que pueda corresponder, como análoga, con la escala en la que se da la idea de persona.

Por último, el juez declarará culpable a un asesino siempre que los peritos psiquiatras diagnostiquen su plena capacidad, a pesar de que no faltarán sociólogos o psicólogos que afirmen que la responsabilidad y, por tanto, la culpa hay que atribuírselas al *medio social* en el que vive el delincuente.

En conclusión, no estamos, al parecer, simplemente ante distintas *facetas* o *aspectos* complementarios de una misma realidad, puesto que es la complejidad misma de esta realidad y, sobre todo, el modo mutuamente reductivo según el cual se manifiestan sus partes o «facetas», aquello que hace problemática a la idea de persona en cuanto «integral» de todos sus aspectos.

2. *La construcción filosófica de la idea de persona no cuenta con «fuentes propias» diferentes de las que utilizan las disciplinas categoriales.*

¿Acaso existe alguna fuente de conocimiento distinta de las anteriores, algún principio específico reservado al conocimiento filosófico, en este caso, al conocimiento filosófico de la personalidad? No lo creemos así: las fuentes de la filosofía no son distintas, sino las mismas fuentes de las que manan los otros conocimientos. Algunos tenderán, por ello, a asignar a la filosofía el papel de *síntesis totalizadora* de los tratamientos particulares categoriales. Pero esta fórmula es, por lo menos, muy confusa, y ello debido precisamente a la circunstancia de que el término *totalización* o *síntesis* es ambiguo y puede entenderse en estos dos sentidos:

- a) Como *totalización metodológica*, es decir, como consideración conjunta de los tratamientos parciales (científicos, políticos, ideológicos, teológicos);
- b) Como *totalización sistemática*.

La totalización sistemática presupone, desde luego, la metodológica, pero no recíprocamente (cabe, por ejemplo, una totalización meramente enciclopédica, organizada por el orden alfabético). En todo caso, la totalización sistemática no presupone que haya que apelar a una Idea que, por haber «integrado armónicamente» todas las partes, esté por encima de cualquiera de los conceptos o tratamientos particulares científicos o mundanos. La Idea de Persona acaso sólo se realiza a través de aquellos conceptos particulares, aunque no necesariamente del mismo modo; de ahí la necesidad de contrastar dialécticamente las diferentes alternativas posibles.

De este modo, la «totalización sistemática» podría, de hecho, consistir en *tomar partido* entre los diversos tratamientos parciales, mostrando que uno de ellos es el tratamiento fundamental (o el más próximo al tratamiento fundamental), el *primer analogado* de la idea de persona, por respecto del cual los aspectos analizados desde otros tratamientos habrían de ser tenidos por apariencias o simple-

mente determinaciones «oblicuas». La función de una filosofía dialéctica de la persona incluye además la necesidad de constatar los problemas derivados de la inconmensurabilidad, en el terreno de los fenómenos, de las diferentes Ideas de Persona, o de sus homólogas y la Idea de Hombre, de los diferentes tratamientos de la Idea de Persona. Y podrá «tomar partido», justificadamente, *siempre que desde el partido que haya tomado pueda darse cuenta de las otras partes y de las correspondientes concepciones alternativas asociadas a esas otras partes.*

3. *La construcción filosófica de la idea de persona ha de hacerse en función de los individuos humanos.*

Ahora bien, si los tratamientos científicos de los diferentes estratos constitutivos de las realidades humanas personales son mutuamente *incommensurables*, esto es debido a la misma complejidad de esas realidades, en tanto ellas resultan de la intersección o confluencia de corrientes y estructuras genéricas muy diversas. Entre éstas hay que incluir principalmente a esas realidades a las que antes nos hemos referido con los nombres de *individuo* y de *persona*. Pues tanto los individuos –y por supuesto, los individuos humanos– como las personas pueden entenderse como estructuras haciéndose en procesos confluyentes, pero no pre-determinados.

La idea general de persona, al menos en la tradición teológico-filosófica, no implica al individuo (Averroes o Santo Tomás, por ejemplo, aunque atribuían «personalidad» a las «substancias separadas» –a los ángeles– no podían reconocerles la individualidad: las substancias separadas, los ángeles, se entendían como *especies únicas*, pero no como individuos; Max Scheler decía que la persona es el soporte de los valores morales, pero no es un Ego individual: Dios, que es persona, no es un yo, pues para Él no existe ni un tú ni un mundo externo). Tampoco el individuo implica la personalidad: también las células (según la teoría de los genes selectivos de A. García Bellido) o los organismos pluricelulares, incluso en niveles taxonómicos muy bajos, no ya en el caso de las ratas o de los chimpancés, son individuos.

En cambio la persona humana sí que implica los individuos humanos, aunque no es evidente que la recíproca pueda aceptarse como inmediata. Como hemos observado anteriormente, decimos «hombre de Neanderthal» u «hombre de las cavernas», pero no decimos «persona de Neanderthal» o «persona de las cavernas»; y esto es debido, sin duda, a que la idea de persona aparece sólo en un *horizonte histórico* (en el que las relaciones religiosas *primarias* y *secundarias* de los hombres con los animales hayan dejado paso a las relaciones propias de las religiones *terciarias*, a través de las cuales el hombre actúa ya como «señor de los animales»), pero se desdibuja al pasar a un horizonte meramente prehistórico o antropológico. (Para los conceptos de religión primaria, secundaria y terciaria remitimos a nuestro libro: *El animal divino*, 2ª edición, Pentalfa, Oviedo 1996, págs. 229-294.) Es cierto que, a finales del siglo xx –es decir, en una época indudablemente histórica– decimos, por definición (por convención), que los seis mil mi-

llones de hombres que viven en el planeta son, a la vez, seis mil millones de personas (a veces se dice: «de almas»), y esto no puede deberse al azar. Pero esta convención no autoriza a declarar idénticas las ideas de *persona humana* y de *individuo humano*.

Y, por ello, el problema filosófico principal que suscita la *persona humana*, podría ser planteado (como ya hemos insinuado arriba) como *el problema de la naturaleza de la conexión de sus componentes, personalidad e individualidad*: ¿cuál es el fundamento de la conexión entre el individuo humano y su personalidad? ¿por qué y de qué modo los individuos humanos llegan, a partir de un nivel en el que son, sin duda, *sujetos de conducta* y a través de un proceso histórico universal, a constituirse como *sujetos de praxis*, como personas?

No hay una respuesta unívoca, porque tampoco es unívoca la Idea de Persona. Existen diversas ideas de persona, y la misión de la filosofía no consistirá necesariamente tanto en «crear» una nueva cuanto en distinguir las existentes y en discriminar cuál sea la idea más potente (es decir, capaz de reducir a las otras). Pues las ideas de persona han de suponerse ya dadas en correspondencia a épocas o sociedades determinadas. Lo que no significa que todas ellas tengan el mismo alcance cuando se las analiza desde un punto de vista filosófico crítico. Tampoco significa que ninguna de ellas merezca ser tomada en consideración. El *relativismo* (a cada idea de persona hay que reconocerle su valor dentro de su ámbito o cultura propia, sin que sea posible una confrontación ulterior entre los diferentes valores) o el *escepticismo* (ninguna de las ideas de persona «disponibles» tiene «peso filosófico», sino, a lo sumo, mitológico, ideológico o estrictamente categorial: psicológico, histórico, cultural, &c.) son, en todo caso, posiciones límite a las que sólo estaríamos «autorizados» a llegar una vez que se hubieran agotado las restantes alternativas filosóficas. No son posiciones que puedan ser defendidas *a priori*.

Por nuestra parte comenzaríamos compartiendo con el relativismo y con el escepticismo su insistencia en la necesidad de reconocer la diversidad de las ideas de persona; pero de este reconocimiento no extraeríamos, en principio, consecuencias relativistas ni escépticas. La razón es que tenemos en cuenta la posibilidad de clasificar la diversidad de ideas de persona atendiendo a criterios pertinentes que suponemos están dotados de alguna fuerza disyuntiva. Si esta clasificación fuera posible, podríamos, en principio, elegir (al menos después de agregar determinadas premisas, que nosotros tomaremos «del presente»). Se trata, por tanto, de adoptar una perspectiva dialéctica. En efecto, delante de una clasificación sistemática de características semejantes, ya no podremos, en principio, declarar equivalentes a todas las ideas de persona sistematizadas (a efectos de *aceptarlas* a todas por igual, aunque sea en el terreno estrictamente doxográfico), ni *rechazarlas* a todas (reduciéndolas a la condición de ideologías ligadas a épocas o sistemas sociales que pudiéramos considerar ajenos); tendremos que «elegir», tendremos que «tomar partido» por alguna o por algunas de ellas. Tendremos, al menos, que rechazar algunas, si no todas, y tendremos que aceptar alguna, si no todas. Y no, obviamente, en función de la mera estructura sintáctica del sistema clasificatorio adop-

tado, sino en función de la composición de este sistema con determinadas premisas (científicas, morales, &c.) que supondremos apoyadas «en el presente». De este modo, podremos transformar lo que acaso comienza siendo un mero sistema taxonómico doxográfico en un sistema clasificatorio crítico dialéctico.

En cualquier caso, nuestro «partidismo» no quiere significar una especie de autorización para desentendernos de las ideas de persona que consideremos rechazables. Nuestro partidismo es dialéctico, precisamente porque supone que la parte elegida no tiene una figura susceptible de ser delimitada por sí misma; sino que, en gran medida, su delimitación sólo es posible por la negación de las otras alternativas, al extremo de poderse decir que la parte elegida sea, hasta cierto punto, una contrafigura de las partes que hemos rechazado. Por ello no podrán ser estas concepciones, aunque rechazadas, ignoradas o mantenidas al margen. Sólo cabe hablar de una concepción filosófica de la persona cuando, entre otras cosas, las concepciones que rechazamos se nos presenten como responsables, en cierto modo, de un moldeamiento de la propia posición elegida.

V. *El sistema de las seis ideas de persona como sistema dialéctico.*

1. *Diversidad de ideas de persona en función de determinadas tradiciones histórico culturales.*

La Idea de Persona que buscamos determinar como idea transcendental, capaz de llevar a cabo el «desbordamiento» del individuo humano respecto de las categorías (biológicas, psicológicas, sociológicas, ideológicas...) en las cuales está y permanece inserto, requiere un tratamiento filosófico; pues sólo de este modo será posible rebasar, sin destruirlas todas, las categorías desde las cuales la persona puede ser «manipulada» prácticamente, apoyándose en su individualidad, por biólogos, psicólogos, políticos, sociólogos o ideólogos.

Ahora bien: la «idea transcendental» de persona que, por nuestra parte, defendemos, constituye, junto con otras, un grupo de ideas de persona (de seis ideas, en el sistema que presentaremos) que pueden considerarse conformadas todas ellas en tradiciones históricas y sociales relativamente precisas (aunque en modo alguno homogéneas) que caracterizaremos, del modo más neutro posible, como «tradiciones mediterráneas» (griega, romana, cristiana). Un grupo de ideas que, sin perjuicio de su diversidad, y aún de su mutua incompatibilidad, contrasta, precisamente en lo que se refiere al modo de poner las relaciones entre el individuo y la persona, con otras ideas o grupos de ideas adscribibles a tradiciones o culturas diferentes (por ejemplo, orientales) y con las cuales la «tradicón mediterránea» ha estado vinculada polémicamente a lo largo de su historia. En efecto, esta tradición mediterránea, en cuyo ámbito se han reflejado muy diferentes figuras procedentes de otras sociedades y épocas, es aquella a partir de la cual se ha confor-

mado, según hemos expresado en la sección anterior, el nombre mismo de «persona», para designar a una entidad que, estando constituida sobre el individuo humano, sin embargo no se deja reducir a él, puesto que supone su incorporación a un orden distinto, a la manera como la máscara (*prosopón*, persona trágica) incorporaba el actor, sin destruirlo, al personaje.

Añadiremos: la idea o las ideas del grupo al que nos referimos han de considerarse, desde el principio, como ideas *prácticas* o *normativas*. No nos referimos a ninguna idea «pura» (diríamos: α -operatoria), como pudiera serlo el concepto de una galaxia, o el concepto de una figura geométrica, como pueda serlo el dodecaedro. De otro modo, sin perjuicio de sus componentes ontológicos (o metafísicos) habrá que considerar siempre a la transcendentalidad de la idea de persona a la que venimos refiriéndonos como una característica que no puede considerarse como atribuible a un sujeto previo al ejercicio de las propias operaciones humanas, puesto que esa transcendentalidad se lleva adelante únicamente por la mediación de las propias operaciones de los individuos humanos en un contexto adecuado: se diría que en este caso al menos, el *esse* sigue al *operari*. Desde este punto de vista la idea de persona de la que hablamos se mantiene (cuando la consideramos desde un plano gnoseológico) en el terreno de los conceptos β -operatorios. (Pongamos por caso: sería absurdo tratar de encontrar una idea de persona en sociedades en cuya lengua no figure el pronombre de primera persona, por cuanto este pronombre implica el tratamiento de la propia individualidad desde la condición de «elemento de una clase» constituida, por lo menos, por otros individuos que también utilizan, con sentido, el primer pronombre personal.)

Las operaciones a las que nos referimos están reguladas por normas prácticas (entre ellas, pero no exclusivamente, por normas lingüísticas: la norma del *habeas corpus* podría también ser citada en este contexto) de naturaleza eminentemente ética, moral o política, referidas, por tanto, a la corporeidad misma individual sobre la que se constituye la personalidad como idea transcendental.

2. *No todas las ideas de persona son compatibles con los resultados de las ciencias positivas del presente.*

La adscripción de la idea de persona a una tradición social y cultural es, por de pronto, una consecuencia del mero reconocimiento del carácter práctico de la idea. Si nos atenemos al estado de las ciencias en el presente tendremos que afirmar que la idea de persona no puede ser adscrita, por ejemplo, como ya hemos dicho en la sección anterior, a sociedades prehistóricas, sin perjuicio de que las bandas paleolíticas sean ya humanas. Pero la idea de persona no puede haber surgido de la mera individualidad (o de la «conciencia de la individualidad») atribuida supuestamente al hombre paleolítico que, sin duda, tiene, al menos después del musteriense, algún tipo de lenguaje fonético, conducta parcialmente racional y aun ciertas normas morales. Por el mismo motivo, tampoco podríamos admitir que la idea de persona pueda brotar en un individuo solitario, a través de un supuesto proceso de «meditación re-

flexiva» o «conciencia pura». Y ello, aunque situemos a ese sujeto en la época moderna y lo identifiquemos nada menos que con un Descartes (quien, por lo demás, cuando formulaba su *cogito, ergo sum*, lo hacía no tanto «en solitario» sino enfrentándose intencionalmente, al menos, con otra persona, la persona del «Genio maligno»). El concepto de «soledad de la persona» no tiene nada que ver con la tradición que dio origen a la idea de persona, a saber, la tradición católica; es un concepto calvinista. La persona, en la tradición católica, está siempre delante de Dios, y Dios mismo, como persona, tampoco está «solo» («solo con el Solo», de los neoplatónicos), puesto que él consiste en una sociedad de tres personas.

La idea de persona que consideramos sólo puede haberse conformado a lo largo de un proceso social e histórico. Y como quiera que un proceso social histórico no es único, lineal, sino múltiple (existen muy diversos cursos evolutivos en la humanidad histórica, muy diversos tipos de sociedades y de culturas), cabría pensar que la adscripción de la idea de persona a uno de esos cursos evolutivos equivaldría a una *relativización* de la Idea (relativización en el sentido del «relativismo cultural»). Pero, en realidad, semejante adscripción comporta también el reconocimiento de la dialéctica entre esos diferentes cursos evolutivos culturales, por encima de la afirmación de la mera *coexistencia* pacífica de las diferentes ideas de persona. Si hablamos de «coexistencia» o de «convivencia» es porque nos referimos a una coexistencia o convivencia polémica. Lo que conocemos como relativismo acaso no sea otra cosa sino el deseo de disfrazar la coexistencia polémica con una coexistencia armónica, con una convivencia pacífica. El esquema del relativismo cultural, fundado en la multiplicidad de culturas y de ideas de persona que les corresponden, está excluido por el esquema de la incompatibilidad que interponemos entre los términos de esa multiplicidad.

Según esto la verdadera dificultad que se esconde tras las posiciones del relativismo cultural se deriva de la sospecha sobre si cabe hablar siquiera de una idea de persona en el ámbito de círculos culturales que se suponen ajenos al nuestro (a la manera como podemos dudar de la posibilidad de que el concepto de «diferencial», propio de la matemática occidental, pueda encontrarse en algún otro círculo de cultura diferente). También es verdad que la idea de persona desenvuelta en nuestra «tradición occidental» no puede equipararse enteramente a un concepto geométrico o tecnológico, que habiéndose formado sin duda en nuestro círculo cultural resulte «exportable», en principio, a cualquier otro círculo cultural, sin ponerlo en peligro. En nuestro caso, la situación es muy diferente: no se trata de que la idea de persona se haya conformado en una determinada tradición, de suerte que otras tradiciones tengan sólo sus rudimentos, susceptibles sin más de ser desarrollados por influjo de la «cultura exógena». Más bien ocurre que esta idea de persona tiene, en otros círculos culturales, solamente ideas «homólogas» (o si se prefiere, de la misma escala, en relación con los individuos humanos, tomados como línea uniforme de nivel) que no son tanto «rudimentos» de la idea de persona sino especies o géneros distintos alternativos, pero incompatibles entre sí y en conflicto virtual o formal mutuo. Un conflicto que no sólo se mantendrá en el terreno académico en el que hayan podido conjuntarse, en una tabla ta-

xonómica, ideas de persona diferentes u homólogas suyas. Nuestro sistema dialéctico no es, en efecto, por su intención, una mera «taxonomía paleontológica» o «doxográfica», por la sencilla razón de que la mayor parte, por no decir todas, de las ideas representadas en la tabla, corresponden a sociedades o formas de vida que actúan todavía hoy en mutua competencia, en nuestro presente.

3. *Necesidad de determinar criterios para separar los diferentes tipos de ideas de persona.*

Toda la dificultad estriba, por tanto, en determinar los criterios pertinentes para separar, a ser posible de modo disyuntivo, diferentes tipos de ideas de persona u homólogos suyos. La determinación de tales criterios habrá de estar llevada a cabo, sin duda, desde una idea «específica» de persona; pero no por ello los criterios han de tenerse *a priori* como partidistas. Siempre es posible regresar a los componentes genéricos de la idea tomada como referencia, capaces de conducirnos a ideas de persona muy diferentes, cuando se combinan de otro modo; y, en todo caso, la vuelta (o *progressus*) desde la tabla sistemática a uno de sus cuadros, tomado como continente de la idea normativa de referencia, no tiene por qué apoyarse exclusivamente en la estructura sintáctica de la tabla (en cuyo caso su «partidismo» quedaría reducido a la condición de una mera petición de principio), sino también a otras premisas tomadas del presente científico, político, &c., en función de las cuales nos dispondremos a juzgar filosóficamente.

Vamos a presentar cuatro criterios genéricos que parecen reunir las condiciones de pertinencia y adecuación a la materia clasificada. Del cruce de estos criterios (dos a dos, tres a tres y, sobre todo, cuatro a cuatro) resultarán los diferentes «géneros subalternos» y las «especies» de ideas de persona incluidas en la tabla que ofrecemos al efecto. En cuanto al carácter disyuntivo de los criterios utilizados, hemos de decir que no todos ellos poseen la misma capacidad de separación, sobre todo si tenemos en cuenta, como diremos en el momento oportuno, que la aplicación de estos criterios no es inmediata. Ello requiere, casi siempre, terceras premisas, por ejemplo, la distinción entre totalidades atributivas y totalidades distributivas no es aplicable de modo inmediato, sino que requiere la previa delimitación del campo o de sus parámetros: el «género humano», una ciudad-Estado, un individuo humano, &c. Por ello, no dará lo mismo considerar como totalidad distributiva al «género humano», en una época determinada, por respecto de los individuos, que considerarlo como totalidad distributiva, por respecto de las hordas, las tribus o las ciudades-Estado existentes en una época determinada. Otras veces ocurrirá que la distinción disyuntiva intentada no aparece explícitamente representada en una concepción dada de la persona, pero sí ejercitada por ella (lo que requerirá un alto grado de interpretación en el momento de decidir si una determinada concepción es «antrópica» o «antrópica»). Por último, una tabla taxonómica de las características reseñadas ha de contemplarse antes desde una perspectiva estructural que desde una perspectiva genética; pues aunque la «tó-

nica disyuntiva» de la tabla, desde una perspectiva «sincrónica», tiende a presentar cada uno de sus cuadros como distintos (y aun en conflicto) con todos los demás, ello no significa que genéticamente las ideas contenidas en un cuadro no puedan considerarse como resultados de la transformación de las ideas contenidas en otros por re-composición de sus características genéricas o subgenéricas.

De los cuatro criterios que vamos a presentar, los dos iniciales (el primero y el segundo) son de índole *material* (están fundados en la materia misma del campo humano y personal); los dos últimos (tercero y cuarto) son *formales*, en el sentido de que se apoyan en aspectos comunes a otros campos de fenómenos diferentes.

4. *Un primer criterio de clasificación de las ideas de persona. Ideas angulares e ideas circulares de persona.*

Nuestro primer criterio de clasificación puede considerarse como si estuviera fundado en la simple advertencia de que el sintagma «persona humana», acuñado en diferentes lenguas de nuestro círculo cultural (español, francés, &c.), nos remite, por sí mismo (si no es un pleonasma o una redundancia), a la composición «personas no humanas». Traduciendo estas dos «composiciones» al espacio antropológico, concluimos inmediatamente que las «personas no humanas» se dibujarán en su *eje angular*, mientras que las personas humanas se dibujarán en el *eje circular*. Esto no significa que la idea de persona pueda considerarse dada a espaldas del *eje radial*; incluso cabría advertir que, en algunos casos, la idea de persona parece haber sido dibujada principalmente en función de ese eje, por ejemplo, cuando la persona se define como la característica de una conciencia tal que, por el conocimiento, en su *sublime soledad*, «se hace en cierto modo todas las cosas» (un microcosmos que, en principio, podría adscribirse a un sujeto solitario, divino o humano, que, sin duda, habría de considerarse como un «punto», ya sea del *eje circular* o ya sea del *eje angular*).

Sin embargo es lo cierto que una tal «persona solitaria», enfrentada a la materia, caótica o cósmica, se realiza mejor en el eje angular (el *Nous* de Anaxágoras) que en el eje circular estricto. Una persona tal ha de considerarse, en todo caso, a lo sumo, como una idea límite (un punto aislado es precisamente un límite de la línea) y aun como una idea absurda. No menos absurda de lo que sería el resultado de su «rectificación» mediante un «postulado de politeísmo» aplicado al *noesis noeseos* de Aristóteles, o al *Nous* de Anaxágoras (acaso este postulado límite del «politeísmo de los *Noi* de Anaxágoras» fuera el postulado más delirante de cuantos puedan ser pensados).

La idea de persona adscrita a contextos *angulares* o *circulares* se supone en principio, por tanto, como referida siempre a una «sociedad de personas»; por tanto, como idea finita, por lo menos en lo que concierne a su «limitación» interna recibida de las otras personas de su círculo que no son ella misma (el dogma cristiano de la Trinidad nos ofrece la situación incomprensible, «misteriosa», de una sociedad de personas que son infinitas, aun cuando están mutuamente limitadas: el Padre no es el Hijo, el Espíritu Santo no es ni el Padre ni el Hijo, &c.).

Por otra parte es evidente que no tendría sentido hablar de una disyunción entre el eje angular y el eje circular cuando suponemos que la idea de persona pueda dibujarse en uno o en otro. La idea de persona podría adscribirse, sin contradicción, a ambos ejes; adscripción, además, que podríamos verla representada no sólo en las tradiciones de las culturas «mitológicas» sino también en nuestra tradición racionalista, a la que sin duda pertenece un Fontenelle, un Kant o un Flammarion (y, por supuesto, entre los actuales, un F. Hoyle o un C. Sagan), a saber, la tradición que cuenta con los astros habitados por *sujetos personales no humanos*, es decir, por sujetos angulares animados (animales no linneanos), dotados de una inteligencia superior a la de las personas humanas.

Una disyunción pertinente a nuestro propósito, establecida en función de los ejes angular y circular del espacio antropológico, podría dar lugar a una clasificación de ideas de persona establecida del siguiente modo:

- I. Ideas de persona que se supongan incluidas, desde luego, en el eje angular del espacio antropológico, pero que no excluyan el reconocimiento de la posibilidad de personas dadas en el eje circular (la posibilidad o la realidad de las personas humanas).
- II. Ideas de persona que se suponen incluidas, desde luego, en un contexto circular, pero excluyendo la posibilidad de su presencia en el eje angular (por lo menos: excluyendo, si no su posibilidad absoluta, sí la necesidad de su presencia en el eje angular, como condición de la conformación de la «persona humana»).

En ambos casos, supondremos que una idea de persona que pueda ser «tomada en serio» desde el presente, debe respetar al menos la «autonomía» de la persona humana, por relación a las personas praeterhumanas que pudieran, sin embargo, ser reconocidas. Cualquier concepción de la persona que subordine su responsabilidad y su libertad al influjo de supuestas personas divinas, angélicas o extraterrestres, tendríamos que considerarla como mitológica o metafísica; precisamente por no respetar esa autonomía relativa. Tal es nuestro criterio práctico de separación entre la «mitología» y la «razón» en este punto. Por lo demás, una tal autonomía puede considerarse como característica asociada a la constitución del mismo eje circular del espacio antropológico, en cuanto contradistinto del eje angular; contradistinción que no implica necesariamente declarar vacío a este eje angular.

5. Segundo criterio de clasificación de las ideas de persona. Ideas antrópicas e ideas anantrópicas de persona.

Nuestro segundo criterio para la clasificación de las ideas de persona (o de ideas homólogas) toma también como referencia a los dos ejes (angular y circular) del espacio antropológico, o, dicho de otro modo, se sitúa en la perspectiva

de la persona humana buscando discriminar las concepciones de la persona que se supone mantienen una disociación formal entre *persona* y *hombre* (independientemente de que se admita que la persona únicamente aparece en el eje circular, o también en el angular) y las que mantienen una asociación entre *persona* y *hombre* (sin necesidad tampoco de excluir el reconocimiento de las personas en el eje angular). Hay que tener en cuenta las concepciones según las cuales las personas «angulares» estarían orientadas al advenimiento o constitución de la persona humana; concepciones paralelas a las que tratan a los hombres como entidades orientadas a constituirse, por sí mismas, en personas.

Según este criterio distinguiremos dos géneros de concepciones de la persona:

- (A) Las concepciones *anantrópicas* (o no-antrópicas) de la persona, basadas en el principio de la disociación entre las ideas de persona y de hombre (sin perjuicio de reconocer la posibilidad de su eventual intersección). Por ejemplo, en el islamismo, las diferentes «Formas separadas» por él reconocidas (arcángeles, ángeles...) son personas; pero la persona humana no parece tener, en sí misma, en cuanto persona, un privilegio especial.
- (B) Las concepciones *antrópicas* de la persona, basadas en el principio de la asociación de la idea de persona y de persona humana (como si la idea de persona, sin perjuicio incluso de su eventual divinidad, tendiese a «girar» en un momento dado, o desde siempre, en torno al hombre). La teología trinitaria del cristianismo, cuando se considera en función de los coros angélicos que la envuelven (coros constituidos por elementos «personales»: serafines, querubines... arcángeles, ángeles) no parece orientada (o «polarizada») en sentido antrópico; sin embargo, y a diferencia del islamismo, habría que subrayar que entre todas las criaturas, fue elegido el hombre, por encima de los serafines, querubines, &c., para la unión hipostática de la Segunda Persona de la Trinidad; lo que permite atribuir a la teología trinitaria cristiana un significado marcadamente antrópico (antropocéntrico).

6. Tercer criterio de clasificación de las ideas de persona. Ideas ahistóricas e ideas históricas de persona.

El tercer criterio de clasificación de las ideas de persona introduce la distinción entre dos perspectivas genéricas (respecto del campo personal) pero muy significativas desde el punto de vista de la filosofía de la persona, en el momento de enfrentarse con la construcción de esa idea:

- (a) la perspectiva *ahistórica* (o atemporal) y,
- (b) la perspectiva *histórica* o evolutiva.

El alcance e importancia de esta distinción para nuestro asunto puede advertirse teniendo en cuenta el planteamiento general que hemos dado al «problema filosófico de la persona», a saber, el problema de la conexión entre el individuo humano y la persona. En efecto, teniendo en cuenta que cuando nos mantenemos en coordenadas categoriales (biológicas, antropológicas, &c.) de nuestro presente, la conexión entre individuo humano y su personalidad sólo puede entenderse como un proceso histórico-cultural, se comprenderá que todas aquellas ideas de persona que consideren su asociación (o su disociación) con el hombre en un plano ahistórico o intemporal (no evolutivo) tendrán que ser englobadas (o valoradas críticamente) en una rúbrica distinta de aquellas ideas que actúan en sentido contrario.

7. *Cuarto criterio de clasificación de las ideas de persona. Ideas de formato atributivo e ideas de formato distributivo.*

Nuestro cuarto criterio introduce la distinción (lógico material) entre las dos formas generalísimas de totalización de multiplicidades dadas, a saber:

- (p) las totalizaciones atributivas (T) y
- (q) las totalizaciones distributivas (\mathcal{U}).

La importancia de esta distinción en una «teoría de teorías» de la persona se deduce del presupuesto del que partimos, y según el cual la idea de persona implica pluralidad de personas. Pero «pluralidad» es tanto aquí como «totalización» de las múltiples personas que comenzamos por reconocer y que, por tanto, podrá tener las dos dimensiones señaladas. Ahora bien, es evidente que la elección de una u otra forma de totalización (en la medida en que estas formas de totalización puedan tener pertinencia) tiene una importancia decisiva en nuestro caso. La mejor prueba de esta afirmación es que alguna de las oposiciones más señaladas en la historia de las ideas de persona, como pueda serlo la oposición entre el cristianismo (sobre todo, aquel que se expresa a través de Santo Tomás de Aquino) y el islamismo (expresado a través de Averroes), puede en gran medida ser formulada por medio de la diferencia entre una totalización \mathcal{U} y T, referidas a «parámetros» comparables. La doctrina averroísta sobre el «Entendimiento agente universal», en cuanto principio iluminador del conocimiento, que lleva al acto a la inteligencia potencial de todas las personas humanas, implica el ejercicio de una totalización «atributiva» de su conjunto; mientras que la crítica de Santo Tomás a esta doctrina averroísta implica el ejercicio de una concepción «distributiva» del entendimiento común (distribución reforzada por la doctrina de la creación *nominatim* del alma espiritual de cada individuo humano) a todas las personas individuales humanas.

No es lo mismo, en efecto, reconocer la «pluralidad de personas angulares y humanas» en la forma atributiva en la cual la reconocían los gnósticos (la idea de un *Pleroma* o comunidad mística de personas divinas y humanas) que en la forma distributiva en la cual reconoce esa pluralidad un Fontenelle, o un Kant, para quie-

nes las personas de la Tierra, o las de Saturno o Júpiter, se desarrollan independientemente, sin que pueda decirse que forman una «sociedad»; lo que no sería aplicable a las concepciones «espiritistas» actuantes en algunos círculos krausistas, o a ciertas hipótesis actuales (Hoyle, von Däniken) sobre el origen extraterrestre de las personas humanas que viven en la Tierra. También es verdad que las determinaciones de los casos en los cuales la totalización es de tipo T o de tipo \mathcal{T} depende de la escala de la multiplicidad considerada, o, si se prefiere, de los parámetros que se tomen en cada caso (si asimilamos las totalizaciones T y \mathcal{T} a funciones): desde el parámetro «individuo corpóreo» una ciudad puede considerarse como una totalidad T constituida por sus individuos-ciudadanos, en calidad de partes atributivas; pero si tomamos como «parámetro de elemento» a la propia ciudad, por respecto de la sociedad humana en la época de Arato, esta sociedad podría considerarse como una totalidad \mathcal{T} cuyos elementos fuesen precisamente las propias ciudades.

Nosotros tomaremos, como límite absoluto de totalidades T, al «conjunto universal de personas reconocidas en el mundo» (según los criterios que se determinen); pero también consideraremos como parámetro significativo al «Género humano», sin, por supuesto, ignorar otros parámetros tan sospechosos como pueda serlo el de la «raza aria». En cuanto a los elementos de \mathcal{T} : como límite absoluto consideraremos a los individuos humanos (más exactamente: cerebros humanos, dotados de autonomía, sin perjuicio de estar unidos hipostáticamente a un solo cuerpo); pero también podremos tomar como parámetros de individuo (o elementos de clase) a las bandas, ciudades-Estado, sociedades mercantiles, Estados nacionales, &c. Estos parámetros alcanzan su pleno sentido obviamente sólo en composición con los restantes criterios. Por ejemplo, manteniéndonos en los anteriores, la verdadera diferencia entre concepciones tales como las teológicas cristianas (comunidades de personas divinas, angélicas, humanas) y las concepciones filosóficas (Fontenelle, pero también Santo Tomás, tomado como filósofo) puede ponerse precisamente en esta diferencia en el modo de totalización. Todas ellas admiten, en efecto, la existencia tanto de personas no humanas como la de personas humanas; pero no es lo mismo postular la comunidad (T), necesariamente jerarquizada, que postular a las personas humanas al margen de cualquier subordinación a las personas no humanas (en el caso de Santo Tomás, habría que tener en cuenta su tesis, ya mencionada, sobre la creación *nominatim* de cada alma espiritual en el cuerpo engendrado, siempre que interpretemos esta tesis como un modo de aplicar, a través de la causa primera, el esquema de la totalización distributiva). Asimismo (y refiriéndonos ahora a las multiplicidades constituidas en el eje circular) la importancia de la distinción entre las totalizaciones T y \mathcal{T} puede medirse en el momento en el que advertimos que la diferencia entre las ideas del «comunismo» y el «liberalismo», por ejemplo, tienen que ver con las diferencias en la totalización T y \mathcal{T} referidas a un conjunto de individuos dados.

Nuestro cuarto criterio, por tanto, opone las concepciones de la sociedad de personas que utilizan esquemas de tipo atributivo (p) a las concepciones que utilizan esquemas característicos de totalización distributiva (q), por referencia a unos parámetros comparables.

8. Tabla representativa de los dieciséis tipos de ideas de persona resultantes del cruce de los criterios expuestos.

Los cuatro criterios que acabamos de exponer se cruzan entre sí, dando lugar a 16 posibilidades de construcción de la idea de persona, cuando ella pueda ser analizada desde tales criterios. Estas dieciséis posibilidades se representan en la tabla que sigue. Las ilustraciones que figuran en cada cuadro implican obviamente una fuerte interpretación de las ideas de referencia, cuya discusión no compromete sin embargo, en principio al menos, la estructura misma de la tabla

Segundo criterio	Primer criterio		Tercer criterio		
	(I) La Persona se supone incluida en un contexto <i>angular</i> (sin excluir el contexto <i>circular</i>)	(II) La Persona se supone incluida en un contexto <i>circular</i> (excluyendo el <i>angular</i>)	(I)	(II)	
(A) Idea <i>anatómica</i> de Persona	(1) Hinduismo Islamismo	(5) Aristoteles Epicuro Sepúlveda	(9) Racismo Mito «raza aria»	(13) Max Stirner	(a) Concepción ahistórica
	(2) Sanchuniaton	(6) Idea esotérica Fontenelle, Kant Platón, Hoyer	(10) Idea hegeliana Fichte, Hegel	(14) Idea empresarial David Ricardo Darwinismo social Nietzsche N. Hartmann	(b) Concepción histórica evolutiva
(B) Idea <i>antropica</i> de Persona	(3) Orfismo Gnosticismo	(7) Estoicismo	(11) Naturalismo ilustrado El «buen salvaje»	(15) Cartesianismo «Cultura y personalidad»	(a) Concepción ahistórica
	(4) Cristianismo trinitario traducianista: Sabelio, Joaquín de Fiore. Cristianismo eslavo	(8) Idea espiritualista Tomás de Aquino Leibniz	(12) Idea evolucionista Darwin Marx joven	(16) Idea individualista Locke, Voltaire, Lunatismo Liberalismo	(b) Concepción histórica evolutiva
Cuarto criterio	(p) Totalizaciones T	(q) Totalizaciones \bar{T}	(p) Totalizaciones T	(q) Totalizaciones \bar{T}	Tercer criterio Cuarto criterio

Tabla conteniendo las seis Ideas de Persona con significado filosófico en el presente

La tabla arroja los dieciséis cuadros resultantes de cruzar las cuatro disyunciones binarias establecidas según los criterios expuestos, dos de ellos (el primero y el segundo) de carácter material-específico (al campo de las personas), y otros dos (el tercero y el cuarto) de carácter formal-genérico (a otros campos de términos no personales).

Es obvio que las disyunciones binarias están trazadas teniendo a la vista su pertinencia a efectos de su capacidad para cubrir ideas efectivas de persona; pero las disyuntivas no desarrollan todas las posibilidades sintácticas. Por ejemplo, la disyunción (I)/(II) obtenida desde el primer criterio deja fuera la situación: «idea de persona que se suponga incluida en el contexto angular y que excluya el contexto circular.» El desarrollo sintáctico completo de este criterio debería tener tres rúbricas: (I) La idea de persona en la intersección del contexto angular y el circular; (II) La idea de persona considerada como incluida exclusivamente en el contexto circular; (III) La idea de persona considerada incluida exclusivamente en el contexto angular. Pero la situación (III), aunque pudiera ser doxográficamente ilustrada, carecería, al menos desde nuestras premisas, de todo interés filosófico, precisamente por su explícita exclusión de la idea de persona de todo cuanto tuviera que ver con el hombre, con la persona humana.

9. Premisas críticas y reducción a seis de los dieciséis tipos de ideas expuestas en la tabla.

Los dieciséis tipos de ideas de persona (o de ideas homólogas) representados en la tabla no pueden ponerse en un mismo plano cuando nos situamos en una perspectiva filosófica crítica. Es cierto que si tomamos el término «filosofía» en su sentido lato (el que el término «filosofía» adquiere habitualmente en manos de los antropólogos, el de la filosofía como *Weltanschauung* o *mapamundi* asignable emic a las diferentes sociedades o culturas analizadas) entonces la tabla adquiere un significado estrictamente taxonómico, y lo que gana en este servicio (sobre todo si se utiliza en la perspectiva del relativismo cultural, que nos inclinará a interpretar el cuadro (10) de la tabla, por ejemplo, como expresión de la idea de persona propia de una sociedad no más significativa de lo que corresponde al cuadro (3), pongamos por caso), lo pierde en su función crítico-filosófica. Es obvio que para que la tabla alcance esa función crítico filosófica será preciso agregarle algunas premisas especiales que tengan un carácter general (a sus cuadros), es decir, que no vayan referidas *ad hoc* a algún cuadro en particular.

Las «premisas críticas» que, por nuestra parte, utilizaremos, serán las dos siguientes:

- (i) No puede atribuirse hoy (en el «presente») significado filosófico a aquellas ideas de persona que se mantengan al margen de una perspectiva histórico-evolutiva. El principio de la evolución o el principio del desarrollo histórico, en el campo de la Zoología o, respectivamente, en el de la Antropología, está tan arraigado en las ciencias positivas del presente que nos obliga a excluir del horizonte filosófico a cualquier análisis del campo de las personas que se mantenga al margen de ese principio. Y ello aun cuando entre los cuadros excluidos figuren nombres de la tradición filosófica doxográfica más ilustre, por ejemplo, el nombre de Descartes. Ponemos a un lado el Dios voluntarista cartesiano, cuya condición de persona es más que problemática, en virtud de su misma infinitud. Por otro lado, el *cogito* cartesiano, si ha de ser aplicable distributivamente a cada persona humana individual, sugiere una idea de persona autónoma, con autonomía no sólo relativa a las personas praeterhumanas, sino también a cualquier totalización atributiva de una sociedad de personas humanas: la autonomía que prefigura el «liberalismo» más radical. También por razón de este carácter ahistórico tendremos que poner a un lado, desde el punto de vista filosófico, la idea de persona establecida por la escuela de antropología conocida como «Cultura y Personalidad» (Ralph Linton, Abram Kardiner, &c.). Esta escuela entiende la personalidad como una figura propia de cada «cultura», y, por tanto, circunscrita a ella. Se trata de un punto de vista genuinamente «antropológico», pero que carece de capacidad para incorporar la ineludible (desde el punto de vista filosófico) dialéctica histórica entre las culturas; una dialéctica que desborda ampliamente

la perspectiva antropológica. También tenemos que excluir, en nombre de esta premisa, nombres como los de Aristóteles o Epicuro. Las «inteligencias» aristotélicas, o los «dioses» epicúreos, considerados eternos; las formas sustanciales que constituyen al animal racional «desde siempre», no pueden ser consideradas, en nuestro presente, como ideas de importancia filosófica, lo que no significa que carezcan de interés histórico. Incluso por el hecho de formar parte de una columna (q) podrían reivindicar una tonalidad más crítica, respecto de la idea de persona, que las ideas inscritas en los cuadros (p) de su propia fila, de los que hablaremos a continuación. Según esta premisa (i) dejaremos de lado a las ocho «filas» rotuladas con (a) de la tabla.

- (ii) Tampoco atribuiremos significación filosófica a los cuadros englobados en las columnas (p), al menos en los casos en que esta característica interseque con los cuadros (I). En efecto, si una determinada concepción de la persona considera el conjunto de personas praeterhumanas y humanas (I) como estando además totalizado atributivamente (p), es porque propone, de algún modo, la «reabsorción» de las personas humanas en una suerte de «Pleroma» sobrehumano; con ello, una tal concepción estaría conculcando la posibilidad misma de la «autonomía» ética, moral y jurídica de la persona humana. Una totalización \mathcal{T} de ese mismo conjunto universal de personas podría interpretarse más cerca del reconocimiento de esa autonomía de las personas humanas; autonomía reforzada, como hemos dicho, en el caso de la escuela tomista, por su tesis de la creación *ex nihilo* y *nominatim* del alma espiritual, destinada a desempeñar la función de forma sustancial del individuo humano en cuanto persona.

La premisa (ii) nos lleva a apartar la columna (I,p), con sus cuatro cuadros. Los cuadros de la columna (II,p), en cambio, pueden mantenerse a salvo de nuestras premisas críticas, puesto que la totalización T llevada a efecto en el ámbito del eje circular no compromete la autonomía relativa de la persona humana respecto de las no humanas que venimos considerando como requisito imprescindible de una perspectiva filosófica o crítica.

Si sumamos los ocho cuadros contenidos en las filas (a) de la tabla a los cuatro cuadros contenidos en la columna (I,p) —teniendo en cuenta además que los cuadros (1) y (4) se cuentan dos veces en este cómputo— obtendremos como resultado $16 - [(8 + 4) - 2] = 6$ cuadros que permanecen «inmunes» a nuestras premisas críticas (i) y (ii), a saber, los cuadros (que en la tabla aparecen sombreados): (6), (10), (14), (8), (12), (16). Nos referiremos a ellos respectivamente por medio de las siguientes denominaciones (a falta de otras mejores): Idea «cósmica» de Persona, Idea «holista», Idea «suprematista», Idea «espiritualista», Idea «evolucionista» e Idea «individualista» de Persona.

Estas seis Ideas de Persona son las que, de acuerdo con nuestras premisas críticas, podrían ser consideradas, dentro de la tabla general, como los seis tipos

de concepciones de la persona que, en principio, cabría tomar en cuenta en un sistema polémico mantenido en el terreno filosófico del presente. Con esto estamos diciendo que no podemos considerar, como si tuvieran lugar en un mismo plano filosófico, los debates en torno a la idea de persona con los cristianos traducionistas y los debates con Kant o Hoyle. Esto no significa que podamos desentendernos de las ideas de persona prefilosóficas o extrafilosóficas; ellas constituyen el fondo paleontológico o mitológico de las ideas filosóficas y, por tanto, habrán de ser tenidas en cuenta desde una perspectiva dialéctico genética.

El sistema de las seis Ideas de Persona con significado filosófico en el presente contiene, en todo caso, ideas de persona que pueden ser adscritas a las dos opciones de cada uno de los criterios disyuntivos utilizados, exceptuando las opciones (a), las ahistóricas, del tercer criterio. Tanto la opción I (ideas 6 y 8) como la opción II (ideas 10, 14, 12, 16); tanto la opción A (ideas 6, 10, 14) como la opción B (ideas 8, 12, 16); por último tanto la opción (p) (ideas 10, 12) como la opción (q) (ideas 6, 8, 14, 16).

Daremos algunos rasgos esenciales orientados a dibujar esquemáticamente cada una de las seis ideas de persona de referencia.

10. La idea cósmica de persona.

La *Idea (6) de Persona* podría ser considerada como una idea *cósmica*, en tanto ella supone un mundo material ordenado y jerarquizado (un «Cosmos») que comprende los Cielos y la Tierra, o que está concebido, en gran medida, como la «casa de las personas», no sólo humanas, sino también infrahumanas o superhumanas, demoníacas (en el sentido helénico de este concepto, que incluye su corporeidad). Es una idea dibujada inicialmente, por tanto, en el contexto angular y anatómico, lo que no excluye un tratamiento histórico-evolutivo. Esta idea de persona podría además considerarse como una idea moderna, si entendemos lo «moderno» en el sentido de lo que está ligado a la revolución científica e industrial, o, dicho de otro modo, a la Astronomía de Newton. Más aún: esta idea «cósmica» de persona es, probablemente, la idea más «activa» en nuestro presente, si nos atenemos a su constante intervención en la literatura, en la televisión y en la prensa cotidiana. Queda atrás la metafísica de las inteligencias separadas, la metafísica de los espíritus puros (=incorpóreos) motores a distancia de los «astros» teledirigidos (de los que habla, por ejemplo, el *Comentario al «De Substantia Orbis» de Averroes*, por Alvaro de Toledo); pero no por ello el «cielo estrellado» seguirá siendo el cielo cartesiano, limpio de cualquier residuo de *res cogitans* (el cielo vacío que aterrorizaba a Pascal). Por el contrario, en la época moderna, los cielos se volverán a poblar de sujetos personales, no ya metafísicos, sino corpóreos, aunque eventualmente más inteligentes incluso que las personas humanas. Este es el «escenario» ordinario correlativo al «imaginario universal» de nuestro siglo (aunque no estaría de más constatar el mutismo que ante este asunto mantiene la filosofía de los profesores). En este escenario, en los años sesenta, se con-

cibió el Proyecto OZMA, y en este escenario el 16 de noviembre de 1974 se transmitió *completamente en serio*, desde el Observatorio de Arecibo, un «mensaje interestelar» con 1.679 bits de información en forma de señal de radio hacia el cúmulo globular M13, a una distancia de 25.000 años luz, lejos del plano de la galaxia Vía Láctea. Dentro del Proyecto SETI se ha puesto a punto, a partir del 12 de octubre de 1992, un proyecto de exploración del firmamento, calculado para diez años: «el elemento novedoso es el nuevo aspecto oficial, a gran escala [la NASA aporta inicialmente 100 millones de dólares] de SETI», dice Michael Davis, director del Observatorio principal. «En Arecibo ocuparemos el 5% de nuestro tiempo en el proyecto. Filosóficamente es importante para la especie humana buscar con seriedad huellas de otras civilizaciones.» De hecho, algunos imputan a la NASA el alimentar estas expectativas a fin de conseguir nuevos créditos; lo que, en todo caso, demostraría que habría que considerar como propia de nuestro presente a la creencia en los extraterrestres (es decir, a la creencia en personas no humanas). Hace no más de cuarenta años ningún periódico serio daría noticias como esta, hoy habituales en la prensa diaria: «Un taxista de N. detuvo ayer su coche al avistar un platillo volante del que descendieron tres extraterrestres.» (La prensa de hace cuarenta años habría dado así la noticia: «El taxista P.Q. de N. ha sido internado en el hospital psiquiátrico como consecuencia de la alucinación con extraterrestres que experimentó en el día de ayer.») De hecho, el interés universal que suscitan los lanzamientos de naves espaciales está subordinado a la expectativa de su encuentro eventual con habitantes de otros mundos, es decir, de personas no humanas corpóreas (no de espíritus puros). Fuera de estas expectativas el interés se reduciría al que es propio de una élite de físicos e ingenieros.

Pero aunque la universalización de la creencia en personas corpóreas no humanas ha tenido lugar en nuestro siglo después de la Segunda Guerra Mundial, su contenido «moderno» lo podemos ya ver prefigurado en el siglo XVIII, en el momento de la ruptura con el Antiguo Régimen (con los ángeles, serafines, &c., incluidos en el imaginario medieval). El primer testimonio importante de este cambio de actitud podrían ser las *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* de Fontenelle. Pero en donde la idea aparece ya plenamente desarrollada es en la obra de Kant, *Historia general de la Naturaleza y teoría del Cielo*, de 1755; la obra en la que Kant «pone a andar», de acuerdo con un principio evolucionista moderno, el «sistema del mundo» de Newton, mediante su famosa teoría cosmogónica, una teoría «meteórica» (no «nebular», como lo sería la teoría que Laplace presentó en 1796 y habitualmente confundida con la teoría de Kant), que es la primera que tuvo en cuenta la moderna mecánica newtoniana. El «evolucionismo» de Kant, es cierto, se mantiene propiamente en los principios del sistema, cuando se expone el proceso de la caída de moléculas que van agrupándose en torno a centros; pero el ordenamiento gradual de los cuerpos celestes podría considerarse como un paralelo del evolucionismo transformista (atributivo), un paralelo que podríamos caracterizar como «evolucionismo distributivo», que Kant lleva a cabo alegando una correlación (fantástica, desde luego, aunque de intención materialista) entre la supuesta ordenación de los planetas según su densidad (distancia al

Sol) y una ordenación de los supuestos pobladores según su inteligencia. ¿Por qué sólo habría de estar habitada la Tierra? Kant supone que la inteligencia o el espíritu de los pobladores de los astros sería tanto más ágil y sutil cuanto más ligera fuera la materia que los constituye: en los astros no habitan, por tanto, «inteligencias separadas». Por ello, los espíritus más torpes serían los de Mercurio, y los más inteligentes los de Saturno: un hotentote pasaría por un Newton ante los habitantes de Mercurio, pero Newton parecería un hotentote a los habitantes de Saturno. Los hombres pobladores de la Tierra (y aquí Kant reproduce ideas que ya había formulado Posidonio) gozaríamos de una situación intermedia.

¿Cómo interpretar esta hipótesis desde la perspectiva de la concepción de la persona que estamos considerando? La cuestión principal sería esta: ¿podríamos considerar personas a todos los (supuestos) habitantes inteligentes del sistema solar, o bien únicamente a los que ocupan los lugares más altos? Pues acaso los habitantes de Mercurio no serían personas, sino animales, dado su bajo nivel de inteligencia; en cambio, los habitantes de Saturno serían personas, en principio, con mayor razón que el hombre, al menos si por persona entendemos a todo «animal racional». Estos problemas no los suscita Kant explícitamente, pero están implícitos en su concepción.

En cualquier caso, si los hombres se le presentan a Kant como un tipo de «pobladores inteligentes», entre otros, que viven en los planetas como consecuencia de la interna evolución de éstos, parecería que tendríamos que hablar de una visión anantrópica de la persona. Y, sin embargo, podríamos también advertir ciertos «indicios antrópicos» en la hipótesis de Kant, es decir, una tendencia a circunscribir la idea de persona al terreno de la persona humana. En efecto, podríamos subrayar la circunstancia de que el núcleo de la personalidad parece puesto por Kant antes en características morales (la libertad) que en características intelectuales o cuasi biológicas (la racionalidad). En efecto, si Kant se inclinaba a subrayar la «situación intermedia» de los pobladores inteligentes de la Tierra, ¿no era porque buscaba antes que «testimonio anantrópico», un «indicio» (antrópico) del privilegio de la persona humana? Pues sería la situación intermedia que corresponde a los hombres como habitantes del planeta Tierra la que les daría la libertad (para el pecado); mientras que, en cambio, a los pobladores inteligentes de Júpiter, difícilmente podríamos atribuirles la capacidad de dejarse llevar por el pecado, en cuyo caso habría que «retirarles» la libertad; a los de Venus o Mercurio, en cambio, no podríamos atribuirles responsabilidad. También es cierto que la *impeccabilidad* no sería razón suficiente para retirar la personalidad a los supuestos habitantes del Júpiter kantiano (como tampoco los cristianos se la retiraban a los serafines o a los querubines). En cualquier caso, este gradualismo o evolucionismo (no transformista) distributivo kantiano permite subrayar la distancia y autonomía de las personas terrestres (humanas) respecto de las personas celestiales habitantes de los demás planetas o galaxias: el conjunto de todos los habitantes inteligentes del sistema solar no parecen constituir una «sociedad» o totalidad T de personas, sino más bien una clase distributiva (que no excluye, en principio, que los hombres, en la Tierra, tiendan a formar una «comunidad» de tipo atributivo).

La autonomía relativa de las personas humanas podría entenderse como posibilitada precisamente por esa «totalización distributiva» del Universo de las personas. «Sobre mí, el cielo estrellado, en mí, la ley moral.» ¿No podríamos atribuir a esta declaración kantiana (incluida en la *Crítica de la Razón Práctica* e inscrita como epitafio en su tumba) un sentido «arcano», relacionado precisamente con la autonomía de las personas humanas de la Tierra, respecto de las personas que pudieran habitar los cielos estrellados? Un sentido que podría resonar como un armónico, junto al sonido que se deja oír en primer plano (más superficial): «sobre mí las leyes naturales (los imperativos mecánicos); en mí las leyes morales (los imperativos categóricos).»

11. *La idea holista de persona.*

La *idea holista de persona*, que corresponde al cuadro (10) de la tabla, circunscribe, desde luego, a las personas en el «círculo de la humanidad»; todas las personas son personas humanas, y además lo son como partes (o participaciones) de una totalidad atributiva, que es un todo (*holon*) anterior a las partes (la «comunidad espiritual de sabios» de la que habla Fichte o el «Espíritu de un pueblo» del que habla Hegel). Sin embargo la idea holista de persona, aun circunscrita al «género humano», no se identifica propiamente con una idea humanista y antrópica de persona, por la sencilla razón de que en esta idea no se presupone, en modo alguno, la tesis de que todos los hombres hayan de ser personas: ahí están, en la *Filosofía de la Historia* de Hegel, los negros africanos, que son hombres (su consideración pertenece a la Antropología) pero no son considerados propiamente como personas. La condición humana no «garantiza» el acceso a la personalidad genuina. En realidad, sólo algunos pueblos (algunas sociedades o culturas humanas) pueden alcanzar ese grado de espiritualidad susceptible de ser considerada como personal. La idea holista «germánica» (o «romántica») de persona mantiene viva, de algún modo, la distinción clásica (antigua) entre griegos y bárbaros, aunque con el correspondiente «corrimiento» de las líneas fronterizas.

12. *La idea suprematista de persona.*

La que denominamos *idea «suprematista» de persona* (de *Super-hombre*), que corresponde al cuadro (14) de la tabla, podría considerarse como una modulación de la idea holista cuando ella es transportada, por decirlo así, desde el «pueblo» (aunque sea el *ario*) a las «alturas» ocupadas por algunos individuos humanos privilegiados (héroes, genios, superhombres); o a lo sumo, a las alturas ocupadas por algunos grupos de individuos pertenecientes a algún pueblo dado. Nicolai Hartmann es acaso uno de los escritores que más radicalmente ha dibujado esta idea de persona, al concebir a la persona como flor suprema surgida en un universo mecánico y ciego, al concebir a la persona como centro de los valores y ma-

nifestación de una libertad absoluta. No es propiamente una idea polarizada en torno al hombre; es más bien el hombre quien tiende hacia la persona. Pues no todos los hombres son propiamente personas, sino que solamente algunos, en su «gélida soledad», alcanzan la personalidad humana.

Sin embargo, la versión del suprematismo más extendida en Occidente, en la época del colonialismo anterior a las dos guerras mundiales, acaso hubiera que verla en la concepción de la «sociedad civil de propietarios», que se autoconcebe, en los diversos Estados del «mundo civilizado», como la única y verdadera «sociedad de personas libres». La diferencia entre esta idea de persona y la idea holista reside justamente en los parámetros de totalización de la sociedad. Mientras el holismo concibe a la sociedad como organizada gracias al «Estado total», el suprematismo concibe a la sociedad como conjunción de las personas individuales soberanas, monádicas, que se encuentran sin embargo armónicamente codeterminadas por la «mano oculta» del mercado, según la expresión de Adam Smith, tan próxima al monadismo leibniciano. La distinción entre «griegos» y «bárbaros», sin embargo subsiste, aunque revistiendo la forma de una distinción entre «ciudadanos propietarios civilizados» y «nativos de las colonias», o incluso «miembros de la clase trabajadora» (cuya cantidad hacía depender David Ricardo del trigo); una clase considerada, por el «darwinismo social», como una raza inferior, cuyos elementos habrían sido vencidos y destituidos, por «decantación de la historia», de la condición de sujetos plenos de derechos, salvo el derecho de vender su propia fuerza de trabajo.

13. La idea espiritualista de persona.

La *idea espiritualista de persona*, que corresponde al cuadro (8) de la tabla, es la idea tradicional del cristianismo medieval, tal como se expresa en el tomismo. También es la idea de persona implícita en el sistema de las mónadas de Leibniz, cuya profunda continuidad con el tomismo ha sido algunas veces señalada. La idea de persona va referida ahora, ante todo, a una *sustancia espiritual* de naturaleza racional, lo que permite que cada una de estas sustancias «refleje», de algún modo, a todas las demás partes del universo y, por tanto, especialmente, a todas las demás personas. Es cierto que una sustancia espiritual (en la ontología tomista) no puede aparecer por evolución, sino sólo por creación (el espiritualismo rechazará el traducianismo); pero no puede concluirse por ello que la persona humana no pueda ser entendida por el espiritualismo desde una perspectiva evolutiva, dado que ésta podría ser aplicada, si no ya al proceso de aparición por creación, sí al proceso de desarrollo biográfico o histórico que comporta, en términos teológicos, pecado y reconciliación, salida del Paraíso, venida de Cristo, expansión de la Iglesia, &c. La visión «evolutiva» de la persona se verá además favorecida por la concepción de la sustancia espiritual que es la persona como sustancia que puede ser incompleta y, por tanto, necesitada de una «individuación por la materia» (los espíritus puros de las personas angélicas son sustancias com-

pletas, pero ya no serán individuos, sino especies; por no citar a las personas divinas). Tal sería el caso de la persona humana. Por ello cada persona humana estará rodeada no sólo por otras personas humanas, sino también por personas angélicas, benignas o malignas, y, por supuesto, por las personas divinas.

La persona es, para la idea espiritualista, una parte del universo, pero una parte tal que por el conocimiento racional se hace «en cierto modo todas las cosas» (Santo Tomás, Fray Luis de León). Es, en resumen, una mónada, que está envuelta por otras mónadas de muy diverso rango, constituyendo con ellas una sociedad espiritual y, en el fin, la Iglesia triunfante de la comunidad de los santos, es decir, la sociedad constituida por las personas humanas y sobrehumanas que hayan adquirido la condición de súbditos del «Reino de la Gracia».

14. La idea histórica (evolucionista) de persona.

La *idea evolucionista de persona*, que corresponde al cuadro (12) de la tabla, es la idea más próxima al materialismo filosófico. La idea evolucionista de persona habrá de asignarse, desde luego, al círculo de individuos constitutivos del género humano; por tanto, en enfrentamiento con cualquier tipo de reconocimiento de personalidad a sujetos no humanos (incluso cuando estos sean sujetos animales): en la tabla, es el enfrentamiento del cuadro (12) al cuadro (8). Si la persona humana procede filogenética y ontogenéticamente, por evolución y desarrollo histórico o biográfico, de la evolución de los primates o de la maduración del cigoto, difícilmente podríamos transportar la «morfología de la persona humana» a otras situaciones en las que no nos consta, a menos en el presente, que haya tenido lugar un curso de desarrollo histórico comparable al que, en la Tierra, ha conformado esa «morfología».

La soberanía o autonomía absoluta de la persona humana en el universo se constituye, además, en gran medida, precisamente mediante esta negación, o «ignorancia» (en el sentido práctico de «no tener en cuenta») de todo sujeto personal no humano o infrahumano. Una negación o ignorancia que implica la negación recíproca de quienes se consideran implantados en un espacio personal praeterhumano o divino (no estará de más recordar a tantos defensores actuales de los «derechos humanos», desde posiciones religiosas, que la *Declaración de los derechos humanos* por la Asamblea Francesa de 1789 fue condenada por el papa Pío VI en un *Breve* de 1791: los «derechos humanos» parecían comprometer, en su fundamento, la idea misma de los «derechos cristianos»). Según esto cabría decir que, en la medida en la cual los hombres se mantengan en actitud de dependencia, temor o subordinación ante cualquier fauna constituida por sujetos numinosos (ya sean animales linneanos, ya sean no linneanos, sean angélicos, sean extraterrestres) que, sin embargo, de algún modo, se les muestran como envolviéndolos enteramente, en esa misma medida la idea de persona y la de su libertad quedará gravemente comprometida. Y en la medida en que esta referencia al eje angular del espacio antropológico no pueda considerarse jamás abolida, como si fuera exclusiva de las épocas prehistóricas, dada la actualidad que, para los hom-

bres del presente, sigue teniendo el entorno animal (linneano o no linneano), también habrá que concluir que el «enfrentamiento» a ese entorno, real o virtual, no es meramente un enfrentamiento «arqueológico» o «doxográfico», que pudiera ser olvidado, sino un enfrentamiento que sigue siendo constitutivo de la morfología de la persona de nuestro presente.

Ahora bien, la circunscripción de la idea materialista de persona al «Género humano» y, por tanto, la polarización antrópica indudable de tal idea, no tiene por qué hacerse equivalente a la identificación en extensión del «Género humano» con la «Sociedad de personas». El componente evolucionista o histórico del cuadro (12), en el que inscribimos la idea materialista de persona, permite la «polarización antrópica» de la idea de persona simultáneamente con el reconocimiento de situaciones en las cuales los hombres no son personas (por ejemplo, la situación que ya hemos mencionado anteriormente, de los hombres prehistóricos del Paleolítico inferior; no resultaría impertinente recordar aquí que Marx extendió el concepto de prehistoria de la humanidad hasta el advenimiento del comunismo).

En este contexto evolutivo de la «morfología de la persona», cobra una importancia de primer orden la cuestión del significado de la *forma humana* en la esencia del concepto mismo del hombre en cuanto persona. No bastará definir al hombre como animal racional, salvo que se dé por descontado que este animal racional ha de tener la forma humana: por mucho que un loro pronuncie discursos racionales (decía Locke) nunca llegará a ser considerado como hombre. Más aún, por mucho que un ordenador resuelva problemas algebraicos, traduzca lenguas extranjera o mantenga «conversaciones», no podrá ser considerado como una persona humana, y no ya porque carezca de «conciencia», «sentimiento» o «alma», sino porque carece de cuerpo humano.

Pero el principio evolucionista que nos sirvió para delimitar el carácter antrópico de la idea de persona resultará ahora limitado por la propia idea de persona que él alumbró. Porque si la persona humana aparece como un valor supremo en el Universo, tendremos que declararlo también insuperable, aun cuando «recuperemos» el punto de vista evolutivo. De otro modo, prácticamente tendremos que poner todos los medios a nuestro alcance para preservar la forma humana, mediante la medicina, la eugenesia o cualquier otro recurso de ingeniería genética, de los peligros derivados de cualquier eventual transformación morfológica significativa (peligros hoy más reales que nunca en función de las posibilidades abiertas por la ingeniería genética). Mientras que las ciencias biológicas consideran al proceso de la evolución de las especies y de su transformación en otras como la regla general, incluso como un modo de cumplirse la «ley del progreso» de los vivientes, la Antropología se basa en la consideración de la figura del «hombre linneano» como un modelo definitivo. En lo que a su morfología se refiere no cabrá hablar siquiera de progreso, puesto que el límite superior se supone que ya ha sido alcanzado. Este límite lo señala precisamente la idea de persona humana. Se aceptará la evolución –incluso por algunos iusnaturalistas– en el tramo que va de los homínidas al hombre, pero se rechazará en cuanto se reconozca que la figura humana ha alcanzado el límite de su perfección anatómica y fisiológica.

Es desde esta perspectiva morfológica, propia del materialismo, desde donde cabe subrayar el significado de la forma anatómica (por ejemplo, de las manos, o de la laringe) en la constitución del *logos*, de la «razón» y, por tanto, del propio concepto de «animal racional». Es desde aquí desde donde se plantean los problemas actuales (no ya históricos o metafísicos) que giran en torno a la relación del *hombre* (individuo humano) con la *persona*. En particular, no será suficiente considerar, en nombre de un humanismo espiritualista, como si fueran accidentales, por principio, a las diferencias de raza. Lo importante no será tanto «borrar» estas diferencias, como si fueran «malas», cuanto subrayar las semejanzas esenciales que derivan de la capacidad operatoria de las diversas razas, etnias o culturas, en tanto esta capacidad está determinada por las manos, por la laringe, es decir, por el cerebro humano.

15. *La idea individualista de persona.*

La *idea individualista de persona*, que corresponde al cuadro (16) de la tabla, podría establecerse a partir de la misma idea materialista sustituyendo la totalización atributiva (metafinita, monádica) que hemos asignado a esta idea por una totalización distributiva, en virtud de la cual los individuos (todos los individuos humanos del presente, al menos) serán considerados como «elementos de la clase de las personas»; unas personas que serán definidas, ante todo, como sujetos de derechos y deberes. El concepto de los nexos metafinitos ligados a la idea popular de «fraternidad», habrán de ser ahora sustituidos por el concepto de nexos de convivencia o de respeto mutuo que se organizan en torno a la idea de «solidaridad». La solidaridad, en efecto, sólo tiene sentido una vez reconocida la «individualidad personal soberana» de cada cual. Originariamente, la solidaridad sólo será invocada por los individuos que constituyen un grupo de intereses frente a terceros: hay solidaridad entre los trabajadores frente a los patronos o recíprocamente. Pero, ¿qué solidaridad cabe establecer entre patronos y obreros, salvo que regresemos a su común condición de españoles, por ejemplo, frente a alemanes? Sólo por referencia a las «personas no lineanas» cabría hablar de «solidaridad recíproca entre todos los hombres»; una tal solidaridad sólo adquiriría sentido frente a la amenaza de los invasores extraterrestres, en una supuesta «guerra de mundos».

VI. *Teoría de las teorías filosóficas de la persona humana.*

1. *Ideas de persona y teorías de la persona.*

La tabla de clasificación de ideas de persona que hemos presentado en la sección anterior no es propiamente una tabla de teorías o una teoría de teorías (aun cuando obviamente podrán asociarse teorías a cada uno de los cuadros recogidos

en la tabla); quiere ser una tabla clasificatoria de Ideas de Persona, o de ideas homólogas, independientemente de que tales ideas se pongan en correspondencia, en un momento dado, con teorías científicas o teológicas, o filosóficas. Nuestro objetivo inmediato será ahora el de establecer una clasificación de teorías de la persona que, sin duda, habrán de girar sobre algunas de las ideas delimitadas por la tabla, supuesto que ella ofrezca una clasificación completa.

2. Criterios para una clasificación de las teorías de la persona.

Caben diversos criterios para establecer una clasificación de las diversas teorías de la persona que tengan en cuenta la perspectiva filosófica. El criterio que aquí utilizamos está en función del planteamiento que hemos hecho de la problemática filosófica de la persona humana y se basa en la distinción entre *categorías* e *Ideas transcendentales*. La importancia dialéctica de esta distinción consiste en que mediante ella podremos incluir, como veremos, entre las teorías de la persona, de interés filosófico, a todas aquellas concepciones que pretenden negar la necesidad y aun la posibilidad misma de un tratamiento filosófico de la idea de persona humana, argumentando que aquello que puede racionalmente determinarse sobre las personas humanas, corresponde a alguna ciencia positiva (¿la biología?, ¿la etología?, ¿la psicología?) o bien a una fuente de conocimiento «superior».

Tomando, pues, como criterio la distinción de referencia, podemos inmediatamente clasificar las concepciones posibles en estos grandes grupos:

- A) Ante todo, el grupo de las *teorías reduccionistas* (de las *ideas a categorías*) de la persona humana. Para estas concepciones el concepto de «persona humana» no es tratado como idea transcendental; será tratado como un concepto categorial de la Antropología, como pueda serlo el concepto de «célula» en Biología o el de «sistema termodinámico» en Física. Utilizando conceptos anteriores diríamos que estas teorías construyen *reductivamente* una idea de persona (a partir de una categoría) sin llevar a cabo el proceso de *reabsorción* transcendental consecutivo.
- B) En segundo lugar, el grupo de las que llamaremos *teorías metafísicas*, entendidas como aquellas concepciones según las cuales la idea de persona es transcendental (a las diversas determinaciones de los seres humanos, en tanto son sujetos éticos o morales) pero tiene muy poco o nada que ver con los conceptos categoriales correspondientes, puesto que está más allá de éstos.
- C) En tercer lugar, pondremos al grupo de todas aquellas teorías de la persona que, aceptando su carácter transcendental, sin embargo, advierten su presencia en el terreno de las diversas categorías, tal como están dadas en el presente. Estas teorías (si nos atenemos a lo que hemos dicho) habrá que ponerlas en correspondencia con alguna de las seis ideas que

hemos distinguido en la tabla, ideas que constituyen un sistema (en función de la combinatoria de los criterios utilizados) y un sistema polémico. Como esta situación equivale a aceptar la oposición y aún el conflicto dialéctico en el seno mismo de la persona, podríamos llamar a las concepciones de este grupo *concepciones dialécticas* de la persona (y de éstas hablaremos en la sección siguiente).

3. *Teorías reduccionistas de la persona.*

Las concepciones de la personalidad que englobamos bajo la rúbrica de *reduccionistas* son muy diversas entre sí, pues diversas son las diferentes categorías de referencia. Sin embargo, acaso todas ellas comportan una misma forma, que está en función precisamente de la metodología empírica de toda la ciencia categorial. Esta forma se reduce a entender la *personalidad individual como una totalidad atributiva*, pero entendida en función de las diversas partes consideradas como componentes o factores de la personalidad. Según la materia, o contenido, habrá *teorías biológicas* (si, por ejemplo, como partes o factores de la personalidad, se consideran los hemisferios cerebrales), o bien *psicológicas*, o *sociológicas* o bien, lo que es más frecuente, una mezcla de todas ellas. Según el modo de entender la forma de estas totalidades, las concepciones categoriales de la personalidad podrían distinguirse según estos criterios, metodológicamente significativos (dado que cada uno de ellos conduce a diversos modelos de personalidad):

- a) Cuando la totalidad se entiende como una *totalidad empírica aditiva*, de yuxtaposición de partes o factores que mantienen entre sí ciertas correlaciones, estamos ante los modelos *factorialistas* de la personalidad, muy utilizados por los psicólogos (así H.J. Eysenck en su *Estructura y medida de la personalidad* 1970; o R.B. Cattell, *La descripción y medida de la personalidad* 1946). También la concepción de la personalidad que ofreció J.B. Watson, *Behaviorism* 1925, era aditiva:

«La personalidad es la suma de actividades que pueden descubrirse por observación de la conducta de un individuo durante un lapso de tiempo suficiente para obtener una información viable.»

- b) Cuando la personalidad se entiende, además, según un tipo de *totalidades estructuradas*, en el sentido de la *Gestalt-theorie*, la personalidad se nos dará como un todo «que dice más que la suma de sus partes». Así, Bugental establece cinco postulados para fundar lo que, según él, debería ser una Psicología de la Personalidad y de los cuales el primero reza así: «el ser humano, en cuanto tal, es superior a la suma de sus partes.» Los *modelos psicodinámicos* de personalidad (como el modelo ternario de Freud: *ello, ego, superego*) son modelos estructurales.

- c) Cuando la personalidad se entiende como un *sistema abierto* en el sentido de Bertalanffy:

«un sistema se define como un conjunto de componentes en estado de interacción; un sistema es abierto cuando el intercambio de materia con el medio, por ejemplo, el metabolismo en los organismos vivientes, es necesario para que se mantenga su estructura, disminuyendo su entropía; es cerrado cuando esto no ocurre.»

Los *modelos sistémicos* incorporan al concepto de personalidad la interacción del individuo con su medio.

Ahora bien, ¿por qué considerar como alternativas filosóficas, aunque sean reduccionistas, a estos modelos pretendidamente categoriales de la personalidad, preparados para la investigación empírica? Semejantes modelos precisamente no quieren ser una filosofía de la personalidad sino una ciencia de la misma. Por así decir, no sólo reducen la Idea de persona a una categoría sino que, con su metodología, quieren reducir el tratamiento filosófico de la idea de persona al tratamiento científico de la misma. Es cierto que estos modelos categoriales, cuando se limitan a ser utilizados en servicio de tales modelos, tienen una función característica que acaso podríamos hacer consistir en lo siguiente: en ofrecer modelos de análisis genérico (es decir, de componentes genéricos de la persona) que son comunes a otras realidades no personales. En efecto, la persona es una *Gestalt*, como también lo es un cristal; y la persona humana es un *sistema abierto*, como también puede serlo una llama de fuego.

El significado filosófico de los modelos categoriales comienza a manifestarse precisamente en el momento en que ellos pretenden erigirse en la definición última de la persona. Sólo entonces cobrará sentido la discusión con los argumentos de las doctrinas «no categoriales», obligando a las teorías categoriales a entrar en el terreno de la filosofía. (Ocurre como cuando el ateo no se limita a prescindir de Dios, sino que se decide a polemizar con el teólogo: es entonces cuando tiene que hacer él mismo teología; el ateísmo es un concepto teológico, en un sentido análogo a como el cero es un concepto aritmético.)

4. Teorías metafísicas de la persona.

Las concepciones de la personalidad humana, que hemos llamado *metafísicas*, se caracterizan por postular la personalidad, desde luego, como siendo, de algún modo, el centro de todo el mundo moral, y aun real, pero utilizando siempre conceptos tales (por ejemplo, el concepto de sustancia) que hacen imposible establecer los nexos dialécticos que la persona puede guardar con sus componentes individuales (biológicos, psicológicos, &c.). En efecto, incluso cuando la idea de persona va explícitamente referida al individuo o al sujeto, este individuo suele figurar como una sustancia o supuesto (*hipóstasis*) que está por debajo, precisamente, de los fenómenos en cuyo terreno se organizan las categorías biológicas, o sociológicas.

Más aún: hay concepciones de la persona que ni siquiera postulan esa referencia al individuo (al sujeto) sino que, por el contrario, postulan la desconexión de la idea de persona respecto de la idea de individuo. Así, las concepciones conocidas a veces como *Personalismo*, por antonomasia, en tanto que ahora *personalismo* se opone al *individualismo*. En realidad, podríamos llamar a este personalismo un *personalismo exento o exclusivo* (respecto del individuo), para distinguirlo de otras doctrinas de la persona que consideran necesaria la referencia al individuo o sujeto (*personalismo inclusivo*) sin que por ello dejen de tomar a la persona como referencia inexcusable del orden moral. *Personalismo exento* y *personalismo inclusivo* se oponen así, en todo caso, al *impersonalismo*.

Por lo demás, hay que tener en cuenta también que el concepto de «personalismo» se utiliza, a partir de la problemática planteada por algunos filósofos franceses del siglo XIX, tales como Pierre Janet y Charles Renouvier, para designar aquellas concepciones del mundo que tienden a ver al *fundamento del universo* como si fuese algo personal –frente a las concepciones «impersonalistas», propias del mecanicismo o del idealismo objetivo. Este concepto de personalismo puede confluir con el concepto anterior. Así, por ejemplo, un pensador como Nicolai Hartmann habrá de ser considerado personalista inclusivo, en el campo de la teoría de la persona humana, mientras que habrá de ser tenido por impersonalista en el campo de la ontología general. Por otra parte, es evidente que el impersonalismo también puede ser aplicado al campo humano. Y entonces será impersonalista toda doctrina que defienda filosóficamente la posibilidad, y aun la conveniencia, de prescindir de la idea de persona, como superestructura superflua (bastarían los conceptos de individuo, organismo, hombre..., para dar cuenta de la conducta moral, política, &c.).

Las concepciones personalistas, en su forma inclusiva, son las más tradicionales y las más frecuentes. El *personalismo agustiniano*, por ejemplo, comienza recogiendo la idea de persona, dada como conciencia individual, a partir del propio papel o acción interior (la *vía interioritatis*) para postular la necesidad de una sustancia o soporte de todos los actos racionales y volitivos de orden superior. *Actiones sunt suppositorum*, dirán los escolásticos. Y los tomistas concebirán ese sujeto personal, cuando es humano, como un individuo hilemórfico compuesto de materia y forma. Pero la tradición agustiniana se mantiene: como radicalización suya podríamos considerar al *cartesianismo*, en cuanto doctrina del sujeto interior espiritual, que es pensamiento puro (*res cogitans*) y distinto de toda individualidad corpórea y orgánica, con la que estará vinculada sólo a través de la misteriosa acción de la glándula pineal. (Sin embargo, el *personalismo espiritualista* de los cartesianos, precisamente por disociar al individuo orgánico de toda mezcla con el espíritu, favoreció, por un lado, al *mecanicismo*, siguiendo en realidad la tradición galénica, y, por otro lado, desarrolló el concepto de *sujeto* de un modo tal que, desbordando la categoría de la sustancia, pudo comenzar a ser utilizado como concepto transcendental, ya fuera en la forma del idealismo, ya fuera en la forma del realismo teológico.)

En cualquier caso, la doctrina escolástica tradicional, al enseñar que la personalidad humana (definida por Boecio como «sustancia individual de naturaleza racional») deriva de la misma espiritualidad del alma racional que Dios crea *nominatim* en cada individuo humano, arrastra, a pesar de su notorio contenido mítico-metafísico (puntualmente paralelo al contenido de la personalización del individuo humano «hijo de María» mediante su unión hipostática con la Segunda Persona de la Trinidad), la certera evidencia de la imposibilidad de construir la personalidad a partir del desarrollo inmanente de la individualidad natural, biológica o psicológica. La «personalización» no será algo así como el proceso de «maduración» del individuo de la especie *homo sapiens* que, al llegar a un cierto estado de su desenvolvimiento evolutivo (filogenético y ontogenético), desarrolla una personalidad prefigurada en él, a la manera como desarrolla la segunda dentición. El paso del individuo a la persona se concibirá más bien como un proceso de *anamorfosis*: la personalidad se constituirá a partir de la acción de formas procedentes «de fuera» del individuo, de la sociedad o de la cultura «envolvente». Y todo ello, según procesos históricamente determinados de un modo preciso (Freud: según la estructura familiar que suministra los modelos del Super-Ego), que tienden a unir «hipostáticamente» al individuo con esas estructuras «envolventes», elevándolo de ese modo, a su condición de persona. Aunque formulada en los términos de la metafísica sustancialista más grosera, la doctrina escolástica de la creación *nominatim* del alma espiritual (que implica el carácter idiográfico e irrepetible de cada persona) está más cerca del materialismo filosófico que de cualquiera de las doctrinas naturalista de la evolución o transformación inmanente del individuo en persona.

El *personalismo inclusivo*, tanto en la versión agustiniano-cartesiana como en la versión tomista, ha sido la doctrina constante de todo el pensamiento cristiano y últimamente en España ha inspirado la teoría de la persona de Xavier Zubiri. En Francia, Emmanuel Mounier destacó por la defensa de un personalismo que participa mucho de la tradición cartesiana (la persona, como entidad de suprema dignidad, tiene una existencia incorpórea, aun cuando está moralmente comprometida en los problemas concretos de nuestro mundo político y social) y se opone tanto al individualismo (por ejemplo, al *Único*, de Max Stirner) como al estatismo fascista o comunista.

El personalismo, en su versión más radical (*personalismo exento*) es el que defendió Max Scheler en su *Ética*. Scheler, en efecto, postula la necesidad de la *persona como referencia unitaria del reino de los valores morales*. Pero esta referencia no es nada que esté por debajo de los actos de valoración, sino que está dándose en los mismos actos en los cuales tiene lugar la intuición de los valores. Estos actos están orientados y estructurados por la jerarquía objetiva del reino de los valores —y no por un hipotético supuesto o hipóstasis subjetiva—. Podría acaso decirse que Scheler concibe la persona más bien por relación al mundo objetivo de bienes y valores (en un sentido próximo a aquello que Kant llamó la *apercepción transcendental*, que confiere a cada sujeto un mundo propio) que por relación al *supuesto, sujeto-conciencia* o *ego*, de Boecio, San Agustín o Descartes.

Scheler llega a afirmar que la persona ni siquiera tiene conciencia, puesto que es supraconsciente (*Überbewusst*); y que no cabe hablar siquiera de una «psicología de la persona». La persona es la forma única de existir el *espíritu*. El *yo* no es elemento esencial del *espíritu*, dice Scheler. Dios es persona, pero no es un yo; y tampoco tienen *ego*, aunque tienen personalidad, las personas colectivas: ellas pueden realizar actos con significado axiológico, y, sin perjuicio de su estructura supraindividual, pueden existir como unidades espirituales.

La importancia del personalismo, sobre todo del personalismo exento, en el terreno de la filosofía moral, es muy grande, en tanto constituye una exploración hacia un *horizonte transcendental*, en el que se dibuja un orden de entidades, estructuras o valores que suele ser subestimado o ignorado por el reduccionismo biólogo, cibernético o psicólogo.

El *objetivismo axiológico* de Scheler o de Hartmann (quien, sin perjuicio de su objetivismo axiológico, no acepta, sin embargo, la disociación entre la *persona* y el *ego* propuesta por Scheler) subraya la necesidad de entender la idea de persona como término correlativo del *Mundo axiológico* y no como término meramente correlativo del *Umwelt* o «Mundo entorno» del animal.

VII. La idea de persona como idea transcendental.

1. El horizonte transcendental de la idea de persona.

La tesis según la cual la idea de persona reclama un *horizonte transcendental* se opone inmediatamente a las concepciones categoriales de la persona desarrolladas con ayuda de los métodos científico-positivos (por ejemplo, la doctrina de la persona como resultante del moldeamiento ejercido sobre el individuo por una *cultura*, de la escuela «Cultura y Personalidad», o bien la doctrina de la persona como «estructura sistémica»). Cuando se reclama un horizonte transcendental para la idea de persona, ello se debe a que se pone la personalidad en un contexto tal que desborda los límites de su individualidad, puesto que pide la relación recurrente, interna o transcendental con un mundo que es, no un *Umwelt*, sino un Mundo, en principio infinito: «el hombre es la medida de todas las cosas», había dicho Protágoras. La idea de persona, en este sentido, tiene mucho de estructura ideal tercio-genérica; su posición en el *espacio antropológico* podría compararse a la que pueda corresponder en el *espacio geométrico* a la estructura de un «triángulo birrectángulo». Por ello, tampoco pueden considerarse como transcendentales las concepciones de la personalidad que se limitan a subrayar la necesidad de tomar en cuenta la «interacción del sujeto con el medio». Esta «interacción», por sí misma, sigue siendo categorial; además, no sólo el hombre, sino también los animales dotados de sistema nervioso tienen un «mundo entorno».



La realidad, más frecuente de lo que sería de desear, de los hermanos siameses, plantea cuestiones muy serias no sólo a la teoría de las relaciones entre *individuo* y *persona* (¿estamos ante dos organismos individuales o ante un solo organismo, resultante de la «unión sustancial» o hipostática de dos organismos inseparables?) sino también a la interpretación de muchos artículos de la *Declaración universal de los derechos humanos*. Por ejemplo: Artículo 13.1: «Toda persona tiene el derecho de circular libremente y de elegir su residencia en el interior de un Estado.» Artículo 16.1: «A partir de la edad núbil el hombre y la mujer, sin ninguna restricción en cuanto a raza, nacionalidad o religión, tienen el derecho de casarse y fundar una familia. Ambos tienen iguales derechos para el matrimonio, durante el matrimonio y en el momento de su disolución.» Artículo 20.1: «Nadie puede ser obligado a pertenecer a una asociación.» Artículo 23.4: «Toda persona tiene derecho de fundar con otras sindicatos y el de afiliarse a estos para la defensa de sus intereses.»

2. *Diversos modos de cumplimiento del «postulado de transcendentalidad».*

Las seis ideas distinguidas en la tabla de la sección precedente son, todas ellas, ideas que pueden ser consideradas como transcendentales, por relación a las categorías psicológicas, biológicas o económicas. En consecuencia, cada una de ellas podría ponerse en correspondencia con alguna teoría filosófica de la persona. Pero estas ideas de persona son incompatibles entre sí. ¿Que consecuencias podemos extraer de esta situación dialéctica en una exposición general sobre la idea de persona?

El reconocimiento del significado transcendental de la idea de persona procede de la filosofía escolástica cristiana, y ha sido recogido por la filosofía idealista, en particular, por la filosofía de Kant, que habla de una «idea cósmica» de persona y se preocupa no sólo del análisis de las relaciones institucionales que tienen lugar en una sociedad de personas, sino también del análisis de las relaciones de las personas con el «Mundo». La doctrina kantiana de la *apercepción transcendental* lleva aneja, por su parte, la crítica a la sustancialidad del ego y la crítica a los «paralogismos de la personalidad». En suma, el desarrollo de la Idea de Persona, en la *Crítica de la razón práctica*, nos la muestra como Idea coordinada con las ideas de Mundo y de Dios; una correlación que, en nuestro siglo, ha vuelto a ser reclamada por Max Scheler en el último capítulo de su célebre obra *El puesto del hombre en el cosmos*, de 1928.

La filosofía tradicional, de cuño realista y sustancialista, asigna también a la persona humana un horizonte transcendental. En efecto, a la categoría *genérica* de la sustancia incorporada a la definición de persona, se acoplaron características *específicas* de la sustancia humana, tales que estaban llamadas a desbordar ampliamente el género, e incluso a comprometer su función. Por lo menos, obligaban, para mantenerla, a realizar un ajuste completamente *ad hoc*, que giró en torno a la reivindicación de la antigua idea griega de *microcosmos*. Mientras que Anaxágoras utilizó esta idea para definir a cualquier parte del Universo, los platónicos la utilizaron en cambio como característica del alma humana («la forma que es el lugar de todas las formas»). Protágoras, como hemos dicho, había atribuido al *hombre* las prerrogativas que Anaxágoras atribuía al *Nous*: ser la medida de todas las cosas. Aristóteles expresó, dentro de sus coordenadas, una concepción muy semejante, diciendo que el entendimiento humano ha de concebirse «como algo que tiene en potencia todas las formas»: de hecho, Aristóteles atribuye al entendimiento humano aquello que Anaxágoras atribuía al *Nous*, a saber, el estar sin mezcla; el entendimiento humano no puede tener naturaleza alguna propia, aparte de su misma potencialidad (Aristóteles, *De anima*, libro III, cap. IV).

Esta caracterización, en realidad transcendental, del alma humana (una caracterización que resulta de aplicarle la idea del *Nous* de Anaxágoras), se transferirá a la idea de persona, a través de la teología trinitaria, por obra de San Agustín y de Boecio. Boecio definió la persona precisamente a partir de su entendimiento o de su razón; pero ni el entendimiento, ni la razón, debe interpretarse, como es habitual, en el sentido meramente psicológico subjetivo. La idea transcendental

de la persona será recogida también por Santo Tomás, cuando, tras constatar cómo todos los seres finitos, en su condición de meras partes del Mundo, no pueden ser libres, define al alma humana como un ente que ha sido hecho a imagen de Dios, de suerte que, mediante el conocimiento, «se convierte, de algún modo, en todas las cosas» (*anima est quodam modo omnia*, dice Santo Tomás en *De veritate*, q.2 a.2). El idealismo transcendental asumirá la tarea de la reexposición de esta idea de la «conciencia personal» como entidad inmediatamente referida al universo (*apercepción transcendental*) y a Dios.

La concepción de Kant (que como vemos incorpora tradiciones muy antiguas) se mantendrá, como un *hilo rojo*, a través de los más diversos sistemas filosóficos del pasado y del presente siglo. Nos referiremos, ante todo, a la citada concepción de Max Scheler, esbozada en su obra *El puesto del Hombre en el Cosmos*, en la cual el hombre será caracterizado por su capacidad de alcanzar la «intuición de las esencias». Esta tesis parece una versión de la definición tradicional del entendimiento humano. Los tomistas, en efecto, definían al entendimiento humano por su capacidad para conocer los universales, y en esta capacidad fundaban la posibilidad de la libertad humana (gracias a que conocemos los universales podemos *elegir* entre sus «inferiores» y no estamos determinados, como el animal, por la concatenación de los fenómenos concretos individuales). Gracias a esta capacidad el hombre, afirma Scheler (como antes lo había afirmado Santo Tomás), ya no puede decir con propiedad: «soy una parte del mundo; estoy cercado por el mundo.» Pues el ser actual del espíritu y su persona es superior incluso al modo del ser propio de este Mundo, en el espacio y en el tiempo:

«En esta vuelta en torno suyo, el hombre hunde su vista en la nada, por decirlo así. Descubre en esta mirada la posibilidad de la nada absoluta y ésta le impulsa a seguir preguntando: ¿Por qué hay un mundo? ¿Por qué y cómo existo yo? Repárese en la rigurosa necesidad esencial de esa conexión que existe entre la *conciencia del mundo*, la *conciencia de sí mismo* y la *conciencia formal de Dios* en el hombre.»

Scheler, por lo demás, en esta su última obra, rechaza la interpretación teísta de un Dios espiritual y personal y afirma «con Espinosa y Hegel» que el Ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre, en el mismo acto en que el hombre se contempla fundado en Él.

En los últimos años, y como reacción a la visión heredada del Universo físico como «el conjunto impersonal de procesos que se desarrollan con absoluta independencia e indiferencia del hombre», va extendiéndose poco a poco la idea (apoyada en conceptos tomados de la física nuclear y de la astrofísica) según la cual el universo físico habría de ser pensado como si estuviese referido y «proporcionado», en sus medidas, al hombre. Y no ya —según las interpretaciones más radicales— al hombre en cuanto ser vivo «construido sobre el carbono», sino al hombre en cuanto persona capaz de conocer físicamente al universo o, como se dice también, capaz de medirlo, en recuerdo del principio de Protágoras que acabamos de mencionar: «El hombre es la medida de todas las cosas.» Nos referimos al llamado *principio*

antrópico, propuesto inicialmente por Robert H. Dicke, en 1961, como alternativa del *principio cosmológico perfecto*. El principio antrópico se presentó inicialmente como un análisis de un trabajo de Dirac en el que se sugerían curiosas relaciones entre ciertos números adimensionales: el de la constante de interacción gravitatoria, entendido como el recíproco de la raíz cuadrada del número de partículas con masa del Universo; un número que, a su vez, se correspondía con el cuadrado de la edad del Universo; por último, la «constante de interacción gravitatoria», aparecía como recíproca de la edad del universo, medida en unidades atómicas. Pero estas dos últimas relaciones (la primera podría explicarse por el *principio de Mach*, relativo a la debilidad de la interacción gravitatoria entre las partículas del universo dotadas de masa y a enormes distancias mutuas) sólo pueden observarse en la era actual, en la «era del Hombre». De aquí el «principio antrópico», que cuando es interpretado en la forma del llamado *principio antrópico fuerte*, se orienta claramente en una dirección antropocéntrica transcendental. Y no sólo en su sentido *epistemológico*, que podría vincularse al neokantismo, por su concepción del «mundo fenoménico» como objeto de las ciencias naturales («es necesario tener en cuenta los observadores humanos para poder dar razón de las medidas del Universo obtenidas por las ciencias físicas»), sino también en un sentido *ontológico* de signo inequívocamente personalista (Vid. John D. Barrow & Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986, capítulo 3. Tipler, en su libro posterior antes citado, defiende explícitamente un «postulado de la vida eterna» y la tesis de que «existir es ser percibido»).

3. *La transcendentalidad de la persona como transcendentalidad positiva.*

Las fundamentaciones de la transcendentalidad de la persona que hemos expuesto, sin perjuicio de su enorme importancia, comienzan por postular una conciencia personal en correlación con un universo que, a su vez, es también postulado como correlato de aquélla. Podríamos poner en conexión con este doble postulado la tendencia a concebir la transcendentalidad a través del entendimiento «especulativo» vinculada a la concepción metafísica del hombre como «espejo del mundo». Ahora bien, son estos postulados *ad hoc* precisamente aquellos que resultan más oscuros ante una crítica filosófica: ¿Es consistente la idea del mundo entendida como una totalización atributiva efectiva y real? ¿Y cómo pasar de esta fundamentación especulativa de la transcendentalidad de la persona a la fundamentación de su transcendentalidad ética o moral? A partir de una definición de la «persona especulativa» no es posible obtener una definición de la «persona práctica»: de proposiciones en indicativo no podemos obtener proposiciones en imperativo.

Pero siendo imposible derivar la *dimensión práctica* de la persona de su supuesta *dimensión especulativa*, será preciso comenzar sentando una concepción práctica de la transcendentalidad, a fin de mantenernos en la constante proximidad de una dimensión, al margen de la cual, la idea de persona es irrelevante en el contexto ético y moral. Por lo demás, la concepción práctica originaria de la

persona humana tiene también una larga tradición. De ella forman parte el *estoicismo* o el *epicureísmo* entre los antiguos, y el *pragmatismo idealista* o el *materialismo* (en cuanto «filosofía de la praxis») en la época moderna.

El fundamento ontológico de la concepción práctica de la Idea de persona incluye también, desde luego, una reinterpretación, en el sentido de la praxis, de las mismas facultades cognoscitivas del *homo sapiens*. El fundamento de esta reinterpretación es la redefinición del concepto de verdad, fuera de la línea del adecuacionismo especulativo, y dentro de la tradición ajustada al principio del *verum est factum*, la tradición del operacionismo y del constructivismo que postula el carácter originario del *homo faber*. A partir de estos fundamentos podría comenzar a cobrar sentido el planteamiento del *proceso de transformación del hombre en persona* como un proceso que sólo puede tener lugar a través de un largo y sinuoso curso evolutivo, histórico-dialéctico, que nada tiene que ver con un acto de *creación* o con un fenómeno de *emergencia*.

Es a partir de los hombres concebidos como *animales operatorios*, en tanto que van socialmente construyendo la arquitectura de múltiples *submundos-entorno diferentes, opuestos entre sí*, a partir de donde podrá comenzar a entenderse la posibilidad de una *segregación del mundo-entorno global*. Un «mundo global» que no hay por qué hacer equivalente a un «mundo total» (que es puramente metafísico), con el cual los hombres pudieran «enfrentarse». Partiríamos de los «hombres» que, desde su «mundo», pueden ponerse frente a los mundos de otros grupos humanos, destruyéndose mutuamente al menos de modo parcial; o reabsorbiendo, también parcialmente, en un *proceso recurrente e indefinido* (ilimitado), y no por ello necesariamente progresivo (en el sentido de la idea spenceriana del progreso indefinido).

4. *La trascendentalidad positiva de la persona humana implica la pluralidad de personas y su heterogeneidad.*

Por este motivo la trascendentalidad de la persona humana no la entendemos como una propiedad que pueda atribuirse al hombre en virtud de su «naturaleza», sino como característica resultante de un proceso histórico cultural. Un proceso que, por tanto, podrá ser considerado tanto en la perspectiva del *progressus* (del hombre a la persona) como en la perspectiva del *regressus* (de la persona al hombre). El sentido de este proceso histórico, a través del cual el «Hombre» se transforma, por anamórfosis, en «Persona», podría ser analizado desde muy diversos puntos de vista. Por ejemplo, desde el punto de vista de la idea de «institución».

La persona humana, en efecto, puede ser considerada como una «institución» en virtud de la cual un *individuo*, hijo de hombres, es declarado sujeto de derechos y obligaciones, por tanto, es declarado como «digno de respeto», en función de la responsabilidad que le otorga la propia institución. Desde este punto de vista parecerán desorbitadas (cuasi metafísicas) ciertas fórmulas muy extendidas según las cuales la persona es una entidad absoluta que se manifiesta como tal en el momento en que es considerada como siendo realmente un *fin* y no un *medio*. Estas

fórmulas se inspiran en el idealismo de Kant; son fórmulas teológicas, y de teología unitarista (valederas para la Persona infinita del unitarismo, pero no para las Personas de la teología trinitaria), y que Kant habría simplemente secularizado. Desde las coordenadas del materialismo filosófico no es posible afirmar que cada persona sea un fin en sí misma, puesto que también desempeña la función de medio en la constitución de otras personas.

El proceso de institucionalización de las personas podría compararse, por tanto, al proceso de la institucionalización de una estatua, pongamos por caso, como «Monumento Nacional», incluso como «Patrimonio de la Humanidad». La diferencia material es clara: el individuo no es una estatua. Y si bien muchas veces la institución de un individuo determinado como persona tiene mucho de «ficción jurídica», otras veces y, en general, la institución de los individuos como personas tiene mucho de conformación interna de un proceso real. Si se le ha «entregado» al individuo una lengua, dotada de pronombres personales, que le permite efectivamente hablar (*per-sonare*) a través de la máscara o persona de su nombre propio, este individuo podrá ser constituido realmente como persona cuando maduren las relaciones sociales y jurídicas precisas. La diferencia de la persona individual, así instituida, con la persona trágica (la máscara del actor) es esta: que el lenguaje y la máscara, y aun su propio mundo, son instrumentos que se le entregan al individuo como si fuese su propietario, a fin de que este individuo represente papeles originales: cada individuo tendrá que conquistar su propia «personalidad», tendrá que ser, no sólo actor, sino autor de su propio personaje.

Las diferencias entre las personas tomarán principio, ante todo, de las propias diferencias individuales y de su contexto: no hay dos personas iguales, pero por la misma razón que tampoco hay dos hierbas iguales. Es erróneo suponer que hay que partir de una clase de individuos indiferenciados que sólo a través de su «personalización» pudieran alcanzar características propias, *idiográficas*. Hay que partir ya de las características individuales (de la *idiosincrasia*) o del contexto (familiar, social, histórico, &c.) en el que ellas se producen, para medir el grado de las transformaciones que, por anamórfosis, experimenta el individuo al convertirse en persona. A veces puede ocurrir que las «personalidades» asumidas por dos individuos dados se parezcan entre sí más de lo que se parecen sus «individualidades» respectivas.

En principio, sin embargo, todas las personas son distintas, y todas ellas han de poder entender, en las demás personas, las determinaciones que sus propios límites no han podido desarrollar. Aplicamos al caso una idea límite, la idea de las estructuras metafinitas; la aplicamos como una idea límite revertida a los individuos. El efecto más importante de este límite revertido es el que él nos pone delante de la naturaleza normativa (práctica) de la idea de persona. La persona no es simplemente un «ser», sino un «deber ser»; mejor dicho, *su ser es su deber ser*. No es una realidad (un bien) sino un valor; es una realidad que consiste, por institución, en ser un valor. La persona dice, por institución, una dignidad o excelencia que no se deja reducir a la condición de objeto de contemplación. Ser persona es, por el contrario, estar obligado a cumplir deberes frente a otras personas, tener la facultad de reclamar derechos frente a terceros. Obligaciones y facultades

des que sólo pueden entenderse como efectos de la «masa inercial» de un cuerpo social que haya alcanzado una «velocidad histórica» precisa. La condición de persona confiere también, en principio, al individuo, la capacidad de «gobernar» los motores, etológicos o psicológicos, que actúan a nivel individual (tales como temor, odio, envidia, soberbia, egoísmo estrecho).

Ser persona es estar en disposición no sólo de hacer planes y programas sino también de poder penetrar en el entendimiento de los programas y planes, a corto o largo plazo, de otras personas; incluso, desde luego (en el contexto de la idea metafinita), de los programas y planes que son incompatibles con los propios, aquellos cuya confrontación implica violencia, convivencia violenta y no sólo convivencia pacífica. ¿Acaso esa sociedad de personas organizada como un «Estado de derecho», de R. von Mohl, puede concebirse al margen de todo género de violencia, aunque ésta se haya transformado en «violencia legal» que lleva a la cárcel al delincuente? El reino de las personas reales no puede confundirse con una mítica «comunidad de los santos», o con un «estado de naturaleza» (al modo de J. Rawls) o como una sociedad dotada de un «apriori consensual de comunicación» que haga posible el diálogo ético y el discurso permanente (que proclaman K. Apel o J. Habermas). ¿O es que hemos de expulsar a Temístocles, a Alejandro, a César del «reino de las personas» por el hecho de haber sido generales, y generales carniceros? ¿Desde cuando hay que empezar a decir que sólo los individuos pacíficos han sido personas? Jesucristo, símbolo de la paz para tantos cristianos, ¿no arremetió violentamente a latigazos con los mercaderes?, ¿dejó de ser persona, y persona divina, por ello? No es la paz o la violencia lo que diferencia a los sujetos personales de los individuos meramente animales: son los contenidos materiales (los valores de esos contenidos), los planes y programas, los que hacen que unos sujetos, pacíficos o violentos, sean personas y otros dejen de serlo, permaneciendo en su condición de individuos dementes, alienados o fanáticos. El empujón violento que una persona da a otra persona, situada en la terraza de un rascacielos, a fin de lograr su caída es un acto violento criminal; el empujón violento que un ciudadano da a otro ciudadano distraído en medio de la calle para evitar que un coche le atropelle es un acto violento, de elevado valor ético.

VIII. Dialéctica de la persona como principio de un regressus.

1. La universalidad de la idea de persona como postulado o ficción cuasi-jurídica.

Tenemos que partir de la *presencia normativa* de la persona humana como idea transcendental, sujeto de derechos y deberes, que se extienden universalmente en nuestro siglo y en nuestra sociedad industrial, al menos idealmente, a la totalidad del *género humano*. Todos los individuos humanos, cualquiera que sea su

raza, su sexo, su nación, clase social, cultura o religión, son personas y se consideran iguales, por institución, en cuanto a sus derechos y deberes fundamentales. La *condición universal-transcendental de la persona* está reconocida en el plano jurídico por las más diversas constituciones, así como por la Carta de las Naciones Unidas. Podría afirmarse, según esto, que el carácter transcendental de la persona humana tiene un signo normativo que ha cristalizado institucionalmente a escala universal en nuestra época, a la manera de una ficción cuasi-jurídica con *fundamento in re*.

2. *Tres alternativas para dar cuenta del conflicto entre la idea de persona y la realidad de los individuos humanos.*

Pero es evidente que esta idea normativa de la persona, presidida por leyes nomotéticas, universales, está en flagrante conflicto con la *realidad*. ¿Cuál es el significado y alcance de este conflicto, más exactamente, de los múltiples conflictos en los cuales el *conflicto principal* se resuelve? Tres tipos de respuesta están disponibles:

- (A) Según la primera, el conflicto resultaría del contraste entre lo que *debe ser*, y la realidad, *el ser*; el deber ser, cristalizado como norma, es (en una escala histórica) relativamente reciente y puede esperarse que en un futuro más o menos lejano, una vez removidos los obstáculos presentes (para unos el Estado, para otros, la existencia de clases sociales, &c.) la «Humanidad» llegue a establecer la *identificación* perfecta entre la condición humana y la condición de persona.
- (B) Según el segundo tipo de respuestas, el conflicto no es coyuntural, es intrínseco. Deriva del contraste entre un *ideal transcendental* y una *realidad miserable* o pecaminosa. El ideal es una simple *utopía* que, sin embargo, puede, para algunos, tener el efecto beneficioso de ofrecer una guía de conducta, sin perjuicio de estar constantemente incumplida; para otros, será un concepto meramente *ideológico* al servicio de intereses particulares (por ejemplo, la proclamación de la universalidad de los derechos y deberes de la persona habría sido un instrumento jurídico del capitalismo en busca de una ampliación indefinida del mercado de mano de obra).
- (C) Según el tercer tipo de respuestas, el conflicto es intrínseco, no es coyuntural. Pero de este conflicto no se seguiría que, por tanto, la idea de persona sea una idea utópica o una mera ficción jurídica. La personalidad de los individuos será una *norma vigente* (como reconoce el primer tipo de respuestas) pero con una *vigencia dialéctica*: es decir, sólo cobrará su verdadero significado en función de los planes y programas que el individuo se proponga llevar a la práctica. Podríamos comparar la co-

nexión entre la idea transcendental de persona y la subjetividad individual con la conexión que media entre la dirección virtualmente recta de una masa inercial (un planeta o un proyectil) y la trayectoria efectiva que ese proyectil o ese planeta sigue. Con la inercia se componen las fuerzas centrípetas, siendo la trayectoria elíptica o parabólica la resultante de esa composición. ¿Diremos que la dirección rectilínea de la masa inercial es utópica porque no es seguida de hecho por ningún móvil real, o bien que ese incumplimiento es coyuntural, y que llegará un día en el cual los planetas y los proyectiles caminen indefinidamente siguiendo líneas rectas? La hipótesis es, sobre absurda, ridícula... Ocurre simplemente que el cumplimiento de la inercia rectilínea es dialéctico, que su cumplimiento tiene lugar, simultáneamente, con el proceso por el cual se desvía constantemente de la norma abstracta o ideal, como oscilando, más o menos caóticamente, en torno de ella, mientras va trazando su trayectoria empírica.

El ideal transcendental de la persona, como sujeto moral, se cumple también, por tanto, en los momentos en los cuales los hombres se desvían de él. Porque ese «desvío» no es efecto del influjo de oscuras «fuerzas diabólicas, infrahumanas, bestiales, o animales» («aún nos queda mucho de gusanos», dice el Zarathustra de Nietzsche a los hombres cuando les anuncia el Superhombre); resulta del influjo de las mismas fuerzas que otras veces impulsan al individuo a las alturas «más gloriosas» de la personalidad.

3. Naturaleza dialéctica del conflicto.

El *conflicto* es, pues, *dialéctico* y reside en la misma transcendentalidad de la persona, no en la aplicación «impura» de una «idea pura». Pues la idealidad transcendental, por así decirlo, es una componente segregada de los fenómenos, no es un principio previo a los fenómenos. Es la misma *universalidad nomotética de la persona* aquello que entra en conflicto con el *sujeto individual* o *colectivo*, pero idiográfico y diferenciado de otros individuos idiográficos. El sujeto individual se define por sus intereses propios y entre ellos cuenta el interés que le mueve a diferenciarse de los demás, aun cuando éstos sean tan personas como él mismo. Hay que considerar transcendental, por tanto, al impulso de los individuos a su diferenciación mutua como personas. El mito de Nalo, rey de Nisa, del *Mahabharata*, ilustra admirablemente este conflicto dialéctico: pues el rey Nalo, que pretendía por sí mismo a Damianti, hija del rey Bima, tiene que ir a competir con los demás pretendientes a un concurso en el cual espera ser elegido como esposo por Damianti. Damianti, que va dispuesta a elegir a Nalo, porque aves con alas de oro le han dicho que él es el más bello y excelente entre los mortales, se ve sometida a la prueba más dura que puede sufrir su amor a la persona de Nalo: ocurrió que Indra y otros dioses que también estaban prendados de Damianti, van al concurso y toman todos la figura de Nalo. El texto indio, sin darnos más explicaciones, nos

dice, sin embargo, que Damianti sabe descubrir a Nalo entre los indiscernibles (según la hipótesis). Sin duda, Nalo había de tener algún rasgo distintivo en su personalidad, pero el *Mahbarata* sólo nos dice que Nalo era mortal, al lado de los dioses inmortales que imitaron su forma.

La *igualdad formal* entre las personas, como sujetos de derechos y deberes, está en oposición a la *diversidad material* que las personas (y, por tanto, sus mundos respectivos) requieren para ser precisamente personas con *identidad propia*. De hecho, ninguna persona se identifica con un *sujeto universal*: el *sujeto personal* pertenece necesariamente a un grupo social, a un ciclo cultural, a una clase social, es de una raza y no de otra, es un ciudadano y no sólo «un hombre». Desde la perspectiva de estas diferencias constitutivas, se comprende la necesidad de considerar a los deberes éticos como aquellos contenidos que mejor se superponen a la universalidad de la persona, puesto que aquello que es más igual, como principio genérico, entre todas las personas, es precisamente la individualidad orgánica. Pero el cuerpo orgánico es contemplado desde la persona como un instrumento suyo que se reduce a aquélla (aun cuando desde la individualidad psicológica la personalidad pueda llegar a aparecer como un mero «instrumento» de los intereses individuales). Máximas tales como ésta: «Yo tengo derecho a hacer con mi cuerpo lo que me venga en gana», son éticamente incorrectas porque mi cuerpo, como tal, sólo es fundamento de mis derechos, a través de mi persona, y mi persona no es separable de la sociedad de personas.

4. *La situación de alienación personal.*

El *regressus* hacia la objetividad tiene que llevarnos también hacia los *límites de la personalidad*. Límites a los cuales las personas se aproximan una y otra vez en la medida en que se degradan como tales personas. La raíz de esta degradación hay que ponerla en la individualidad; pero la individualidad depende también de su entorno. Fuera de un medio social adecuado, el individuo que alienta en la persona puede degradarse por la miseria o por el hambre, puede quedar poseído por otras personas; el dolor, el terror o la depresión pueden hacer que un individuo cualquiera pierda su dignidad personal.

El proceso de «degradación de la persona» ha sido considerado con frecuencia por la tradición cristiana agustiniana, pero también por las escuelas marxistas y existencialistas, bajo la rúbrica de la *alienación*. El término «alienación» tiene, sin embargo, acepciones muy diversas. Como concepto positivo, dentro de la categoría psiquiátrica, un alienado es alguien que «no está en sus cabales», que está des-personalizado (aunque sea muy difícil dar criterios más precisos que no sean meramente empíricos). Como criterio práctico, que pretende mantener la relación con la teoría general de la persona, podríamos tomar el siguiente: la alienación es la dolencia, transitoria o permanente (esquizofrénicos, paranoicos) de aquellos enfermos mentales que han perdido la conciencia de su propio cuerpo, identificándose o bien con un cuerpo inorgánico («el licenciado Vidriera») o bien con un ani-

mal o con un demonio (el licántropo u hombre lobo, el obseso o el poseso) o bien con otra persona individual (el loco que cree ser Napoleón). Sin embargo, con este criterio en la mano, no podríamos poner en la categoría de «alienado» al fanático que asesina en nombre de un proyecto político o religioso abstracto, y a cuyos objetivos no pueda dárseles más valor que el que convenga a las personas asesinadas por él. Más que de alienación habría que hablar, en estos casos, de «falta de juicio» (de *sindéresis* o de prudencia).

El concepto positivo de alienación propuesto (categorial, psicopatológico), que tiene que ver con el problema de la «coordinación biunívoca» entre personas e individuos humanos, no es el que se utiliza en la tradición marxista o existencialista. La «alienación» se predica, con pretensiones filosóficas (no meramente científico categoriales), de individuos o de personas no necesariamente «dementes», sino ordinarias, que llevan una vida corriente, «normal». De aquí la dificultad de esta idea y el peligro de llevarla al terreno teológico o puramente metafísico. Por ejemplo:

- a) Al terreno del *pecado original*: según San Agustín, Adán (el hombre) al pecar se hizo «otro», es decir, se «alienó», puesto que su originario «estado de Gracia», que consistía en «vivir en presencia de Dios», se transformó cuando Adán (el hombre), volviéndose de espaldas a Él, se internó en sí mismo, en su soberbia y en su egoísmo: tal es la «alienación teológica». La paradoja de la concepción agustiniana de la alienación no puede ser más aguda: la persona humana queda alienada, es decir, sale «fuera de sí misma», cuando «entra en sí misma». (Se diría: la alienación se produce en el ensimismamiento.) Los agustinianos podrán resolver la paradoja apelando a la idea de que el «estado de auténtica plenitud del hombre» tiene lugar en el momento de su presencia ante Dios: es por relación a este estado metafísico, que ya implica, por sí mismo, un estar ante otro, por lo que la ruptura con Dios significa «salir fuera del estado de plenitud», &c.
- b) Al terreno de la *falsa conciencia*: según Marx la conciencia es una especie de «cámara oscura» que vuelve las cosas del revés: por ejemplo, pone a los dioses como causas del hombre cuando fue el hombre quien causó a los dioses (tal es la «alienación religiosa»).
- c) Al terreno de la *mala fe*: según Sartre el «Ser-para-sí», ante la Nada, necesitará engañarse a sí mismo «alienándose», autopresentándose, por ejemplo, como ser sustantivo, inmortal o eterno, identificándose como persona con los usos impersonales (o con las cosas) que la sociedad le sugiere.

Por nuestra parte definiríamos la alienación en general partiendo del concepto genérico de la «falsa conciencia». Entendemos por falsa conciencia el atributo de cualquier sistema de ortogramas en ejercicio del que pueda decirse que

ha perdido la capacidad «correctora» de sus errores. En tal caso, cualquier material procedente del exterior resultará asimilable a su sistema. La «alienación» es, entonces, un estado que tiene mucha semejanza con el «autismo»: el individuo se ha revestido de una personalidad tal que resulta ser «impermeable» a las influencias de otras personas; se comportará como si estuviese dotado de un automatismo capaz de segregar todo aquello que pudiera modificar, ampliar o rectificar su propio sistema de ideas y valores, y esta incapacidad es la que le *aisla* o hace ajeno de todo influjo procedente de la sociedad de personas que le rodean. Desde este punto de vista la idea de *alienación* no sólo podrá ser aplicada a una persona por relación a otras personas de su grupo; también podrá ser aplicada a grupos de personas en cuanto se mantienen aislados o «extrañados» de otros grupos de personas. El mayor grado de alienación se alcanzaría, según este concepto, en la confrontación de una «cultura extraña» con la cultura de referencia. Los individuos que pertenecen a una sociedad que, por hipótesis, sea de todo punto «extraña», por su cultura, a la nuestra, constituirían el mejor ejemplo del estado de alienación, una alienación genérica, referida a la sociedad humana, es decir, al «Género humano», al menos en el supuesto de que a tales individuos se les «concediera» la condición de personas. El concepto de esta «alienación genérica», que va referido originariamente al género humano, en tanto se mantiene «repartido» en esferas (sociales, religiosas, culturales, políticas) mutuamente «inconmensurables» o incompatibles, podrá proyectarse sobre los propios individuos, al menos sobre aquellos individuos que viviendo en la confluencia turbulenta de diferentes esferas culturales, religiosas, &c. (tal como esta confluencia puede tener lugar en la gran ciudad cosmopolita), no logran identificarse con ninguna de tales esferas ni con la intersección de algunas, y permanecen «alienados», como *individuos flotantes*, en el medio de las turbulencias producidas por esas corrientes que confluyen en la cosmópolis (véase nuestro libro *Cuestiones cuodlibetales...*, cuestión 10ª, pág. 394). La «alienación psiquiátrica» podría, hasta cierto punto, entenderse como una subclase de los procesos generales de alienación (por ejemplo la identificación del paranoico con Napoleón, la del místico con Cristo o la del fanático con el héroe nacional, o incluso con su pueblo).

La conclusión práctica más importante que acaso fuera posible extraer de la experiencia del *regressus* subjetivo que incesantemente practicamos a partir de nuestra condición de personas pudiera ser la siguiente: que no tenemos por qué esperar mucho de ese *regressus* a efectos de encontrar en él las claves de nuestra más genuina personalidad. Un *regressus* hacia las fuentes subjetivas (psicológicas, caracterológicas...) de la personalidad puede conducir a un «encharcamiento subjetivo» (narcisista o masoquista) inmoral, porque la personalidad se alcanza en la dirección del *progressus*, es decir, de los actos éticos y morales. La máxima «conócete a ti mismo», entendida en el ámbito de la filosofía moral, dice más cuando se la considera en la dirección del *progressus* que en la dirección del *regressus* hacia la «autoscopia» psicológica. Un *regressus* continuado y obsesivo hacia la subjetividad psicológica individual no es el mejor camino para obtener el «conocimiento de nosotros mismos» como personas.

IX. Dialéctica de la persona como término de un *progressus*.

1. La marcha del individuo hacia la persona.

El proceso de transformación del hombre (del sujeto o del individuo humano) en persona (en sociedad de personas) se desenvuelve en dos planos diferentes aunque continuamente interferidos. Los individuos humanos evolucionan hacia su condición personal, pero siempre en tanto que esa evolución individual esté dada a través de la evolución global de la sociedad de la que forman parte. Hay, según esto, que distinguir entre un *progressus histórico* (podríamos llamarlo, con menos rigor, filogenético, de la especie, o social) del hombre hacia la sociedad de personas y hay un *progressus* (biográfico, individual, psicológico) *del sujeto humano* hacia su personalidad. Es evidente que éste no podría darse al margen de aquél y tampoco recíprocamente. Sin embargo, ambos procesos no son simultáneos, ni siquiera conmensurables —sus ritmos son diversos—, porque el proceso histórico se mantiene a una escala diferente y, por sí misma, paradójicamente impersonal, puramente objetiva. En este sentido, cabe afirmar que el proceso de transformación del hombre como individuo en persona no es un proceso que haya tenido lugar en un momento más o menos preciso del tiempo histórico, sino que una vez comenzado con el propio inicio del tiempo histórico (si se quiere, en un «tiempo eje») es un proceso que se renueva una y otra vez en cada época histórica y en cada generación.

2. Condiciones históricas («filogenéticas») para la constitución de la persona humana.

No procede desarrollar aquí, ni aun esquemáticamente, el proceso de transformación, no ya del homínido en ser humano, sino el de los seres humanos en *sociedades de personas*. Según algunas escuelas el proceso de hominización y el proceso de personalización debieran considerarse como aspectos de un mismo movimiento. Es un criterio que, en la escala histórico-antropológica (filogenética), corresponde a lo que, en la escala ontogenética, se conoce como doctrina de la *animación inmediata*, la doctrina según la cual el cigoto humano en el momento de formarse —en el útero materno o excepcionalmente *in vitro*— tiene ya alma espiritual. Fórmula metafísica mediante la cual se viene a afirmar que el embrión ya es persona, y que, por tanto, el aborto o destrucción del embrión humano (y, *a fortiori*, del feto) ha de considerarse, en términos absolutos, como un asesinato.

Ahora bien, la doctrina de la animación inmediata, aunque ocasionalmente haya podido tener efectos beneficiosos, es gratuita y su fuente de inspiración es puramente teológica. Supone la transformación del antropoide en hombre mediante la *insuflación* de un alma espiritual («espiráculo») a Adán; mediante tal insuflación, inmediata y simultáneamente, Adán se habría transformado en hombre y en persona. Asimismo

(y en esto se manifestaba una voluntad de reconocer la personalidad más absoluta a cada individuo humano) Dios es el que crea un alma espiritual cada vez que el cigoto se reorganiza como embrión, pues el embrión, y, *a fortiori*, el feto (es decir, el embrión que ya ha alcanzado la forma humana) contiene ya, efectivamente, en su programa genético, como decimos hoy, *preformados* o por *epigénesis*, los rasgos morfológicos que, a la observación ordinaria, aparecerán sólo con el paso del tiempo (según Aristóteles a los 40 días en las hembras y los 90 en los varones).

Sin embargo, ya muchos teólogos y médicos escolásticos (cristianos, musulmanes o judíos) dudaron, en el terreno ontogenético, de la tesis de la animación inmediata y defendieron la opinión de la *animación retardada*, referida al plano ontogenético. Con mucha mayor razón habría que dudar de la tesis de la *personalización inmediata* del antropoide hominizado en el plano «filogenético».

En efecto, aquello que antropológicamente se conoce con el nombre de proceso de hominización no puede confundirse con el proceso de constitución de la persona humana o de las personas. Y no ya por referencia al paleolítico más antiguo. Las bandas o tribus que han desarrollado un tipo de vida o de cultura inequívocamente humana, no pueden, sin embargo, considerarse como sociedades de personas. ¿Puede llamarse persona, en efecto, a un miembro de las tribus de los *dayak*, de Borneo, que todavía hace unas décadas sólo consideraban nacido al niño que, tras la muerte de su abuelo, recibía su alma y su nombre?

La *sociedad de personas* requiere, no ya una cultura desarrollada, sino una *civilización*. Propiamente, la persona humana implica la *ciudad*, la civilización. Sólo en la ciudad cabe la escritura, al margen de la cual, a su vez, es imposible el derecho como sistema de normas que pueden regir desprendidas de la subjetividad individual del patriarca, jefe o sacerdote que las promulgó. La civilización (de *civitas*) comporta una *confluencia de culturas diferentes*, la inserción de los individuos en diversos círculos, culturas, o sistemas de normas. Esta pertenencia múltiple les permite *liberarse* de su propio mundo o círculo cultural y abre virtualmente la posibilidad de un desarrollo de la identidad abstracta hacia el núcleo de lo que llamamos *reflexivización*. Porque la reflexividad no puede entenderse como una disposición primaria, sino como un *resultado dialéctico* que presupone la previa propagación de relaciones *transitivas* y *simétricas*, de un modo indefinido. Pero los contenidos de esa reflexividad, que conducen a la identidad personal, sólo pueden ser tomados del medio cultural que los hombres construyen y en especial de los símbolos del lenguaje.

Cuando se alcanza un nivel de abstracción, culturalmente determinado por el lenguaje que contiene el sistema completo de los problemas personales, tal que se hagan posibles los procesos pertinentes de transitividad y de reflexividad, a través de las materialidades más diversas (movimiento simbólico, trabajo cooperativo, &c.), podrá comenzar a elevarse la *figura de la persona como sujeto de derechos y deberes*, de normas abstractas funcionales, que suponen a los individuos como variables o argumentos de esas mismas funciones, es decir, como personas. La constitución de las personas es un proceso cultural, pero no por ello arbitrario o convencional.

Las personas no son siempre meras ficciones (ficciones jurídicas) pero sí son figuras dadas en un sistema normativo, funcional, por tanto «artificial», al margen del cual carecerían de significado, pero dentro del cual pueden alcanzar una necesidad (moral o jurídica), similar a la que alcanzan, por ejemplo, los números imaginarios en el sistema de los números complejos. Pongamos por caso: la responsabilidad en virtud de la cual la persona se constituye como causa libre de sus actos implica una desconexión más o menos «artificial» de la persona respecto de los contextos sociales o cósmicos en los que ella está envuelta para poder causar; ahora bien, sin una tal desconexión no sería posible hablar de responsabilidad (en particular: no habría culpabilidad) ni, en consecuencia, podría tampoco hablarse de libertad (véase Lectura cuarta, II, 5). Podría intentarse reducir el sistema específico de ideas mediante las cuales se organizan los procesos denotados por los términos «libertad», «responsabilidad», «delito», «culpa», «persona» y otros de su constelación a un sistema de ideas tomadas de las categorías médico-cibernéticas («persona» se traduciría por «centro k de información y programación»; «delito» equivaldría a «disfunción o enfermedad»; «pena» correspondería a «reparación de avería», &c.). Se suprimirían así los tribunales de justicia y las cárceles, y se sustituirían por tribunales de ingenieros genéticos y por talleres-hospitales; pero acaso, tras la reducción del vocabulario y de la praxis ético jurídica al vocabulario y praxis médico ingenieril, nos encontraríamos ante un escenario aún más siniestro, en el que la persona y su «libertad» habrían desaparecido del todo.

El proceso de personalización es, en resolución, un proceso histórico, en virtud del cual las primeras prefiguraciones de la personalidad, comenzadas en sociedades antiguas relativamente avanzadas, podrá alcanzar la forma de una ampliación sucesiva (movida desde luego por intereses subjetivos o de clases) cuya naturaleza no es muy distinta a la del proceso en virtud del cual se amplió el reducido círculo originario de quienes detentaban el derecho personal a la ciudadanía romana, en la época de Caracalla.

3. Condiciones «ontogenéticas» para la constitución de la persona humana.

En el plano ontogenético, como hemos dicho, tampoco puede confundirse el proceso de hominización con el de personalización. El embrión procedente de un cigoto humano es evidentemente un ser humano que tiene programados, desde el momento mismo de su constitución, al menos epigenéticamente, los rasgos morfológicos individuales del feto y aun del adulto. Pero el feto no es una persona, y si la persona dependiese de la recepción de un alma espiritual, como decían los antiguos, tendríamos que defender las posiciones más radicales de la tesis de la *animación retardada*, aquellas posiciones que creían necesario aceptar que, si hay un alma espiritual que se une al cuerpo individual, la unión no podrá tener lugar, no ya inmediatamente de la formación del embrión, pero ni siquiera en el tercer o en el cuarto mes de vida fetal, sino *después del nacimiento*: cuando ya pueda afirmarse que el hijo deja de ser parte del cuerpo de la madre, al tener individualidad propia (Heró-

filo y los estoicos defendieron que el alma venía por la respiración) y, sobre todo, cuando alcance, no ya una forma orgánica independiente, sino una forma espiritual o racional superior (a Averroes se le atribuye la tesis de que el alma espiritual no se une al cuerpo hasta que el niño pronuncia los nombres de su padre y de su madre, según refiere Isaac Cardoso en su *Philosophia libera*, 1673, VI, 8). De aquí no se deduce, por tanto, que la eliminación de un niño que todavía no ha alcanzado el uso de razón no deba considerarse un asesinato, porque los ordenamientos jurídicos discurren según una escala prudencial propia que no tiene por qué concebirse como conmensurable con la escala de la biología o de la psicología, ni deducible de ella. Sin embargo, la línea fronteriza que las legislaciones positivas suelen trazar en torno a los tres meses, para diferenciar lo que pueda ser un aborto legal y un asesinato, es puramente convencional y carece, en nuestros días, de todo fundamento biológico: un embrión de dos meses tiene ya prefigurados, al igual que un feto de seis o más, todos los rasgos de su individualidad, que dependen de la herencia genética, desde el color de sus ojos hasta la forma de su nariz. Desde el punto de vista biológico, por tanto, no existe mayor fundamento para prohibir el aborto a partir de los tres meses de la concepción que a partir de los tres días. Si se prohíbe el aborto, debiera ser prohibido en toda su extensión. Por otra parte el aborto, desde el punto de vista «ecológico», es un despilfarro (que debiera ser castigado, al menos, mediante una fuerte multa); desde el punto de vista social es un indicio de subdesarrollo en todo lo que concierne a los métodos de control de la natalidad.

4. *La persona no se configura ni en la Naturaleza ni en la Cultura.*

La idea de persona, en resolución, solamente se configura en el contexto de los procesos culturales, pero sin que la persona, en su sentido filosófico, pueda reducirse a la idea de hombre como «animal cultural», tal como se le presenta a la antropología (en particular, a la escuela antropológica que ya hemos citado, de «Cultura y Personalidad»).

La idea central es ésta: que cuando utilizamos el concepto «hombre» —por ejemplo, en su relación de oposición a «animal»—, estamos, en realidad, «arrastrando», entre otros, dos momentos muy distintos, pero dialécticamente implicados, a saber: «hombre» como *animal cultural* (tal como lo consideran, por ejemplo, los etólogos, pero también los etnólogos y antropólogos) y «hombre» como *persona* (tal como lo considera, por ejemplo, la *Declaración de los Derechos del Hombre*, pero también muchas ideologías filosóficas y religiosas).

No se trata, por nuestra parte, de constatar simplemente esta duplicidad de «acepciones», a efectos de no confundir los contextos lingüísticos respectivos en los cuales puedan funcionar por separado tales acepciones (pongamos por caso, el «contexto lingüístico de la Zoología o la Etnología» y el «contexto lingüístico de la Ética, de la Moral o del Derecho, o de la Filosofía del Espíritu»). Se trata de reconocer también que ambas acepciones no son separables cuanto a la cosa, ni permiten interpretar el término «Hombre» como un simple caso de término equi-

voco, sino que, por el contrario, ambas acepciones, por opuestas que ellas sean, son también momentos de un mismo proceso dialéctico en virtud del cual habría que decir que el Hombre, en cuanto «persona humana», implica al Hombre, aunque sea por modo de negación del Hombre en cuanto animal cultural.

No se trata de presentar al *hombre*, globalmente tomado (en cuanto opuesto al animal), como una mera especie co-genérica dada dentro del orden de los primates (acaso de-generada, como un «mono mal nacido»); ni tampoco como un «reino nuevo» que se ha elevado, en virtud de una cultura superior al éter de los valores supremos, a lo eterno. Aquí damos por descontado que es pura metafísica ver en el hombre, en razón de los contenidos precisos de su cultura (de sus culturas), bien sea a la más abyecta degradación de la Naturaleza (la cultura como un simple aparato ortopédico del mono mal nacido: Alsberg, Klages, Daque, &c.), bien sea como la culminación o perfección del entero Mundo natural (la «dignidad del hombre» como «dominador de la Naturaleza», «continuator de la obra divina de la Creación», o incluso «Dios mismo»). Una banda de hombres equipados con *armas culturales* elementales puede ser mucho más fuerte y eficaz que una manada de fieras «equipada» con sus *armas naturales*; pero, ¿en virtud de qué fundamentos (no mitológicos) nos atreveríamos a decir que los hombres que han construido las catedrales barrocas en las que flota la nueva música del órgano son «más creadores» o «dominadores de la Naturaleza», más excelsos que las abejas que han construido un panal? Porque un panal no es menos «maravilloso» (tampoco más) que una catedral barroca. Los hombres, sin duda, en función del desarrollo de su cultura objetiva (social y material) y de los procesos de anamorfosis que este desarrollo comporta, han comenzado a girar en torno a «centros nuevos» respecto de aquéllos en torno a los cuales giran otras especies animales; han comenzado a ser gobernados por leyes irreducibles a las leyes etológicas. Pero ello no nos autoriza a ver en la Antropología (que se ocupa de esas «leyes») la puerta que nos abre el acceso a los umbrales de un «Reino de la libertad», o acaso de un «Reino del amor», que pudiéramos considerar, por lo menos, como el *atractor* último de nuestra especie. La Antropología etnológica no es Zoología ni Etología (puesto que ella se constituye tras la «inversión antropológica»), pero tampoco es Filosofía del Espíritu, para decirlo al estilo hegeliano, ni Teodicea, para decirlo al estilo de Leibniz. En cierto modo, encontramos bastantes motivos para afirmar que *el cuadro de los hombres como animales culturales (o como personas) que nos ofrece la Antropología es mucho más siniestro que el cuadro que puede ofrecernos la Etología* (y esto teniendo a la vista no sólo sociedades primitivas, sino también sociedades llamadas civilizadas). Al menos la perspectiva etológica, por cuanto tiene a la vista especies diferentes de la nuestra, puede invocar el derecho a no tolerar que se establezcan comparaciones fundadas de carácter moral, estético o religioso entre las diferentes culturas animales. Es posible, sin embargo, y más aún, es necesario, establecer comparaciones objetivas en escala de inteligencia técnica, de eficacia, &c. Puede decirse, en relación a un *test* adecuado, que una gallina es menos inteligente que un perro, pero no puede decirse, en cambio, que una gallina es más cruel, o éticamente inferior a un perro. Pero la perspectiva antropológica, por muchos esfuerzos de neutralidad que realice, no puede, sin recaer en la Etología (la fórmula del pri-

merizo proyecto de Lévi-Strauss —«ver a los hombres como hormigas»— era en realidad una fórmula etológica), «suspender el juicio práctico» (moral, estético, religioso, &c.), precisamente porque este juicio recae sobre individuos o sociedades no sólo de nuestra propia especie, sino de poblaciones de esta especie que son nuestros «contemporáneos primitivos». En general, sobre sociedades que tienen que ver con materias que nos conciernen y de las que no podemos declaramos ajenos, por cuanto ante ellas tenemos que tomar *decisiones prácticas perentorias tales que la inhibición por nuestra parte tiene también la forma de una decisión.* (¿Hay que respetar la identidad cultural de una sociedad de antropófagos, o de otra que practica la mutilación ritual, o el homicidio del donante forzoso en una operación quirúrgica de trasplante de órganos?, o, en la misma línea, ¿hay que respetar en nombre de la preservación de una identidad cultural, las mitologías de los astros-dragones, los tabúes metafísicos —el tabú de las transfusiones de sangre, pongamos por caso—, las ordalfas del veneno, las etiologías fantásticas y las terapias no menos fantásticas y peligrosas, pero de elevado interés folklórico, de tantas medicinas vernáculas?)

¿Hay alguna posibilidad para asignar algún *lugar* a la Idea de Hombre que no sea reducible a la condición de animal culturalmente determinado y asignado a una cultura concreta, descrita por la Etnología o por la Historia? Si dejamos de lado la consideración de las versiones metafísicas de ese lugar del hombre «más allá» de sus determinaciones culturales (que conducen a la idea del hombre como Espíritu, como imagen de Dios, o como Dios mismo), sólo parece que nos queda el acogernos al lugar que pueda ir abriéndose en el proceso mismo de trituración de esas determinaciones culturales por efecto de la acción de otras de sentido contrario. Este *regressus* no podría ser identificado, sin más, con el nihilismo (ni siquiera con el nihilismo epicúreo, que se traduce en la recomendación de Epicuro: «Toma tu barco, hombre feliz, y huye a vela desplegada de toda forma de cultura»), aun cuando el nihilismo sea siempre una de sus posibles resoluciones. Más aún: muchas de las versiones —religiosas o místicas o ascéticas—, aparentemente positivas, de la idea de hombre como Espíritu Absoluto, «más allá de la cultura», o incluso «más allá del bien y del mal», pueden reinterpretarse como formas casi puras de nihilismo retóricamente disfrazado. El regreso hacia el nihilismo también puede interpretarse como orientado hacia un límite dialéctico que requiere ser *revertido* hacia los lugares mundanos, en donde se agitan las formas culturales, como único modo de que él alcance una eficacia no meramente intencional ni metafísica. Una eficacia que sólo podríamos hacer consistir en la «decantación» de aquellas determinaciones del hombre de las que en cada momento pueda decirse que están más allá (no precisamente más acá o previamente dadas) de sus determinaciones culturales (o folklóricas), aunque únicamente puedan resultar en la confrontación de todas ellas.

No podemos ofrecer aquí ejemplos detallados de lo que pudieran ser estos «atributos transculturales» del hombre. Atributos que, en ningún caso, habría que entender como atributos absolutos (dado que sólo resultan de la confrontación de determinaciones culturales concretas dadas históricamente). Tan sólo nos referiremos a una de las determinaciones en la que, simultáneamente, advertimos la mayor intensidad posible de la fuerza de obligar atribuida a un contenido formal —re-

sultante del drenaje de cualquier contenido cultural concreto, según la regla: *omnis determinatio est negatio*— y el mayor poder crítico atribuible a un contenido para conducirnos al horizonte personal en cuanto tal, a saber: a la determinación que da lugar al imperativo ético que nos propone la preservación de la vida corpórea de los hombres en general, «sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición».

Pero el valor de este contenido es, como hemos dicho, un valor *formal y abstracto*, porque necesita, para constituirse, alejarse de los *valores materiales* (vitales, económicos, religiosos, políticos, estéticos...) que, sin embargo, conforman las sociedades concretas, efectivas, en las que viven las personas «realmente existentes». Valores materiales que, a la vez que conforman a las personas, determinan su incomunicación mutua en sentido transcendental; por tanto, la alienación o extrañamiento de unas personas respecto de las otras.

Si comparamos con este criterio las ideas de persona de la tabla ofrecida en la sección v que están «diagonalmente» contrapuestas, por ejemplo, la idea 12 *evolucionista* y la idea 14 *suprematista*, podríamos concluir que la idea *evolucionista* se encuentra en mejores condiciones para reconocer el proceso de universalización transcendental de los «valores éticos», pero al precio de mantener ese reconocimiento en el marco de un formalismo axiológico (no es demostrable que pueda existir en el futuro una sociedad de personas que comparta una tabla universal de valores de todas las categorías); en cambio, la idea 14, cuyas condiciones para reconocer la transcendentalidad ética es obviamente inferior, reivindicará una y otra vez la supremacía axiológica, en cuanto esta supremacía se supone vinculada a una élite capaz de estimar los valores más nobles que, por tanto, serían capaces de elevar la dignidad de la persona al más alto lugar. La confrontación de estas dos ideas de persona (o, *mutatis mutandis*, de otro par de la tabla, mutuamente enfrentado) nos llevaría directamente al terreno de la crítica de las tablas de valores en torno a las cuales se establecen las diferencias. El debate filosófico sobre la persona no se agota, en modo alguno, en la confrontación abstracta de las ideas generales de persona que puedan ser determinadas, porque este debate no puede mantenerse al margen del debate sobre los valores contrapuestos entre sí que están implicados en cada una de las ideas generales de persona representadas en la tabla.

X. Libertad, Igualdad y Fraternidad.

1. *El sistema de los principios revolucionarios no nació a partir de una intuición instantánea, sino que fue el resultado de artificiosas deliberaciones.*

«Libertad, Igualdad y Fraternidad»: esta es, seguramente, la fórmula más sonora que hemos heredado de la Revolución francesa. En cierto modo, es la fórmula que la define, por lo que, a su vez, cabría decir de ella misma que es una fórmula revolucio-

na. Pero ¿sólo por contigüidad? Sólo, dirán los más escépticos —y ya es bastante—. Presupondrán que esta fórmula es algo así como una superestructura ideológica, sobreadañada a las corrientes sociales y políticas «de fondo». No negarán la utilidad que la fórmula pudo tener, o aún tiene, para servicios complementarios: «marcar el paso», en su condición de endecasílabo, a los más solemnes discursos parlamentarios, servir de tema de inspiración para las regulares disertaciones de Liceo, que contribuyen eficazmente a moldear la conciencia nacional republicana. ¿Por qué exigir más de ella?

Pero, aun concediendo que así sea, siempre habrá que explicar su razón de ser. ¿Por qué esas tres palabras yuxtapuestas, con una «y» completiva, que parece indicar que «el recorrido ha terminado», y no otras? ¿Por qué tres, y no cinco o siete? ¿Por qué ese orden —si es que él tiene un significado distinto del estrictamente sintagmático— y no algún otro? ¿No habría que poner primero a la Fraternidad, y sólo después a la Igualdad y a la Libertad? O bien, ¿acaso no sería la Igualdad aquello que debiera ir por delante?

Pero lo cierto es que el orden está dado, y ese orden sintagmático, que es un hecho, debe tener sus causas, aunque éstas sean extrínsecas, es decir, no vinculadas intrínsecamente a los significados expresados por la «fórmula revolucionaria». Como tales causas extrínsecas, capaces de actuar por contigüidad, como «moldes sintagmáticos», cabría citar a ciertas fórmulas trinitarias de nuestra tradición indoeuropea. O, para no ir tan lejos, a las fórmulas ternarias que, en la Europa medieval, definían, no ya tanto la Vida divina (Padre, Hijo y Espíritu Santo, «que del Padre y del Hijo procede»), pero sí a la vida humana sobre la Tierra, al menos cuando esta vida estaba inspirada por la Gracia de Dios, y principalmente a la fórmula de las tres virtudes teologales: Fe, Esperanza y Caridad.

No es fácil, por otra parte, encontrar correspondencias inmediatas de significado entre la *Fe* y la *Esperanza*, de un lado, y la *Libertad* y la *Igualdad*, del otro. Pero tampoco es difícil percibir la afinidad entre la *Caridad* y la *Fraternidad*, afinidad que ya sería suficiente para dejar probado que la trinidad «feudal» —Fe, Esperanza y Caridad— y la trinidad «revolucionaria» —Libertad, Igualdad y Fraternidad— tienen una referencia significativa práctica común. Por lo demás, la afinidad entre Caridad y Fraternidad no sólo se mantiene en el plano de los significados abstractos, por ejemplo, en el plano de su oposición contraria (*contraria sunt circa eadem*) tantas veces señalada, la oposición entre la Caridad y la Filantropía (como forma más elevada de la Fraternidad). Podríamos también alegar, puesto que estamos hablando de palabras, que la palabra «fraternidad» —la palabra más próxima a los franciscanos, a los *fraticelli*— fue la última llegada a la terna revolucionaria. En la Declaración de Derechos de agosto de 1789, como poco antes en la Declaración de Virginia, de 1776, solamente figuraban las dos primeras palabras: «Libertad» e «Igualdad»; si la tercera palabra, la «Fraternidad», se incorporó a la fórmula, en junio del 93, fue precisamente por iniciativa del Club de los Franciscanos (los *cordeliers*), y no es probable que la incorporación hubiera tenido como objetivo principal lograr que el endecasílabo no quedase cojo.

La afinidad entre la Caridad y la Fraternidad se hace mucho más visible cuando nos detenemos en las analogías de sus servicios pragmáticos, funcionales, respec-

tivos. En nombre de la Fraternidad –o, si se prefiere, con la Fraternidad cerrando la terna revolucionaria– comenzó a funcionar sin descanso la guillotina, en la época del Terror, a la manera como, precisamente en nombre de la Caridad, ardieron sin descanso las hogueras de la Inquisición. Todavía en 24 de agosto de 1719, durante la ejecución, en Logroño, de una sentencia de quemado vivo, frailes de la Orden del Seráfico Padre, junto con otros frailes dominicos que maniobraban en el tablado, «abrasados del amor de Dios y conversión de aquella alma», como dice el acta de la sesión, ayudaron a bien morir al desgraciado judío.

Ahora bien, sin perjuicio de estas afinidades funcionales, nadie negará la gran distancia que media entre las tres virtudes teologales y los tres principios revolucionarios, al menos en el plano de la teoría. Pues la teoría teológica enseñaba que las virtudes teologales, aun siendo realmente distintas (o, por lo menos, con una distinción modal) de los dones del Espíritu Santo, seguían siendo virtudes sobrenaturales; aunque llegasen a formar parte de la sustancia misma de los hombres (por lo menos, no eran meros accidentes aristotélicos), procedían de arriba, de la Gracia divina (un racionalista traduciría: Las virtudes teologales no se concebían como tendencias *naturales*, sino como hábitos *culturales*). Pero las palabras revolucionarias, según la teoría más generalizada entre los filósofos de la Ilustración, expresaban, desde luego, la misma naturaleza humana y representaban los principios de los derechos naturales del hombre... y del ciudadano. La distancia entre las *virtudes teologales* y los *principios naturales* de la Revolución nos manifiesta, por lo tanto, y por lo menos, la distancia, medida en el plano teórico, entre el Antiguo Régimen –un Régimen inspirado siempre, más o menos, por el «agustinismo político»– y el Nuevo Régimen alumbrado por la Gran Revolución.

2. *Los tres principios de la revolución política y los tres axiomas de la revolución científica.*

Desde el momento en que se reconoce que las «tres palabras» sirven, al menos en el plano teórico (en el plano de la teoría, acaso puramente ideológica) para marcar las distancias entre el Antiguo y el Nuevo Régimen, difícilmente podrá seguirse manteniendo la tesis de una conexión meramente externa, «por contigüidad», entre las tres palabras y las corrientes de fondo de la Gran Revolución. Porque, por lo menos, estas tres palabras tendrán que reconocerse implicadas en la propia *teoría* que la Revolución tuvo que ir formándose acerca de su propio proceso, para poder configurarse como tal. Y estaban de hecho implicadas en las Asambleas, en las Leyes, en las Constituciones políticas. Decir que esas Asambleas, esas Leyes o Constituciones son «superestructurales» no viene al caso, puesto que estamos hablando de la figura histórica de la Revolución francesa, independientemente de si esta figura se dibuja o no en el plano de la «superestructura». No planteamos, por tanto, la cuestión como una cuestión sobre la naturaleza de la conexión entre las «tres palabras» (como momentos de la superestructura, junto con las leyes y las constituciones) y la supuesta «realidad de fondo», sino

como la cuestión de la naturaleza de la conexión entre las tres palabras y el conjunto del ordenamiento jurídico (incluso del ordenamiento del nuevo vocabulario) revolucionario, ya fuera este ordenamiento superestructural o «básico».

Y la cuestión se plantea porque las «tres palabras», no son propiamente «leyes», sino más bien, declaraciones preambulares, principios de leyes. Es esto lo que nos invita a comparar las funciones que puedan corresponder a los principios revolucionarios con las funciones que corresponden a los principios de la otra gran Revolución de la época moderna, la Revolución científica e industrial, cuya «toma de la Bastilla» fue la Revolución copernicana. Una Revolución que, no sólo en el nombre, antecedió a la Revolución política. Tampoco la Revolución copernicana (como solemos llamarla desde Kant) se hizo en unas horas. Comenzó con unas nuevas teóricas *revolutiones orbium*, que eran tan conservadoras como lo fueron las primeras sesiones «aristocráticas» de los Estados generales. Las revoluciones copernicanas eran revoluciones de 360 grados, y, mediante ellas, los planetas volvían cíclicamente a ocupar las posiciones que ya habían ocupado anteriormente. Es cierto que cada 180 grados, todo se ponía «vuelto del revés» y en este sentido cabría ver ya en las «revoluciones conservadoras» ese componente de novedad cataclísmica que habría de contaminar, ya en los tiempos de Fontenelle o de Diderot, al propio significado de la palabra «Revolución». Pero en las revoluciones astronómicas, después de esas «vueltas del revés», todo volvía a sus cauces, a sus órbitas, todo permanecía dentro del orden constitutivo de la armonía universal. Las líneas maestras por las que se regía este orden fueron trazadas finalmente, como es bien sabido, por Newton, cuyos *Principia* culminaron la revolución copernicana, la Revolución mecánica efectivamente realizada (no sólo de modo intencional, como en el caso de Descartes). Ahora bien, la totalidad de la revolución newtoniana quedaba encerrada en el sistema de los tres principios de la Mecánica, principios que arrumbaron a la Física aristotélica, del mismo modo que los tres principios revolucionarios arrumbaron a la teoría del Antiguo Régimen. Tampoco los tres principios de Newton —el principio de la inercia, el principio de la fuerza y el principio de la acción recíproca— aparecieron de golpe, simultáneamente, como tampoco aparecieron simultáneamente los tres principios revolucionarios —la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad—. Los principios de Newton tienen una historia tan sinuosa —Bernard Cohen nos la ha contado recientemente— como puedan tenerla los principios de la Revolución francesa. Pero la realidad de esas historias no excluye que los principios, sucesivamente formulados, no puedan llegar a constituir un sistema axiomático consistente, algo más que un «arreglo» ideológico, empíricamente «falsable», como pretende un cierto creciente cretinismo lógico y político contemporáneo que conocemos con el nombre de «popperismo». Pero un sistema axiomático es una «estructura» que pide explicaciones relativas a su «génesis lógica», y sólo esta génesis lógica podrá hacer inteligible su propia historia «empírica».

La comparación entre los principios de la Revolución física y los principios de la Revolución política, se mantiene, desde luego, en el plano sintáctico-formal. Los principios son distintos de los teoremas y de los corolarios; como también

son distintos de las disposiciones legales, y de los decretos reglamentarios. No puede darse por evidente que los Principios, pese a su nombre, antecedan siempre a las conclusiones, puesto que también puede decirse que las presuponen anafóricamente. La guillotina no fue inventada a partir de las fórmulas de la ley de la gravitación newtoniana y, aunque se explica por ellas, también la ley de la gravitación se prueba con una guillotina en pleno funcionamiento. En cualquier caso, podemos intentar extender la comparación al plano semántico, es decir, al plano en el que vienen dibujados los contenidos de los principios físicos o políticos. Y sin que ello implique una reducción de las leyes políticas a las mecánicas, o recíprocamente, siempre que sea posible regresar a estructuras más abstractas, que estén presentes a la vez en los sistemas políticos y en los sistemas mecánicos.

Por ejemplo, estructuras propias de la teoría de los todos y las partes, como puedan serlo las multiplicidades constituidas por unidades enclasadadas y definidas en ciertas condiciones precisas, ya sea en un espacio físico (corpúsculos, manzanas, planetas), ya sea en un espacio social (individuos, familias, ciudades, Estados). Los principios axiomáticos que rigieran estas multiplicidades enclasadadas deberían tener la forma lógica de las «funciones abiertas», indeterminadas; unas funciones que sólo alcanzan sus posibilidades operatorias (en los campos de referencia) engranadas a parámetros y a determinaciones de escala de los campos de variabilidad, que deben ser minuciosamente definidos. Para que los principios axiomáticos de este género funcionen como tales, es preciso definir las *unidades* del campo (físico o político), la naturaleza de sus encladamientos, las relaciones y las operaciones en juego. Desde este punto de vista, cabría comparar el primer axioma de Newton, el principio de la *inercia*, con el principio revolucionario de la *libertad*; el segundo axioma, o principio de la *fuerza* (masa por aceleración) correspondería al principio político de la *igualdad*, que define la *masa* de cada unidad por la igualdad de las relaciones entre las fuerzas y las aceleraciones; y el tercer principio, el principio de la *acción recíproca* (que culmina en la ley de la gravitación universal) se correspondería con el principio revolucionario de la *fraternidad*.

Desde luego, la comparación obligaría también a preguntar, tanto en Física, como en Política: ¿Expresan los principios la realidad misma del comportamiento de los entes, o sólo son principios regulativos, en el límite, ficciones heurísticas, o simples convenciones, como las del no menos revolucionario «sistema métrico decimal»? No faltará quien intente explicar la diferencia entre los Principios de la Revolución física y los Principios de la Revolución política alegando que precisamente los principios físicos habrían de ser considerados como principios constitutivos (principios de realidades, del *ser*), mientras que los principios políticos tendrían que interpretarse como principios regulativos (principios ideales, de un *deber ser* colindante con Utopía). Pero esta explicación no es convincente. Pues el principio de la inercia, podría considerarse tan ideal (es decir, prescriptivo, no descriptivo, o empírico) como pudiera serlo el principio de la libertad; y el principio de la igualdad, como veremos, es todo menos utópico, no es más utópico que el principio de la fuerza, en Mecánica. Las diferencias, que las hay, habrá que buscarlas en otra parte.

3. *Independencia de los principios constitutivos del sistema político revolucionario.*

Si los tres principios de la revolución física –inercia, fuerza, acción recíproca– y los tres principios de la revolución política –libertad, igualdad y fraternidad– forman un sistema de axiomas es porque estos principios son, de algún modo, mutuamente independientes, es decir, porque ha de ser posible sustituir un principio por su contradictorio sin que por ello se rompa la consistencia del sistema. No podemos hablar aquí de los axiomas físicos. Pero nos parece que los axiomas del sistema político de la Gran Revolución, son también mutuamente independientes, y que sería, por tanto, un despropósito tratar de derivar cualquiera de ellos de otro tomado como originario. Sería proceder, en teoría política, como procedían aquellos teólogos de la Trinidad (desde Proclo hasta Maret) cuando explicaban las procesiones divinas a partir del Padre («El Padre, poniéndose eternamente como idéntico a sí mismo, genera al Hijo, y el Hijo, que eternamente ha de estar regresando al Padre, amándolo como a sí mismo, espira al Espíritu Santo»).

La *Libertad*, en efecto, se concibe muchas veces, no ya sólo como compatible, sino incluso «agradeciendo» un contexto de *desigualdad*; algunos dirán que la libertad es un lema aristocrático –frente a la Corona, por ejemplo– y que, por contra, la igualdad proclamada por un socialismo *nivelador*, una igualdad que, por lo menos, no se limite al terreno de la «igualdad de oportunidades», es una amenaza a la «libertad creadora», y creadora precisamente de resultados (económicos, artísticos y políticos) desiguales (Lionel Robbins, *Libertad e Igualdad*, Madrid 1980; M. & R. Friedman, *Libertad de elegir*, Barcelona 1980). Asimismo, tampoco puede afirmarse que la *Igualdad* (el ideal, por antonomasia, de ese conjunto de conjuntos heterogéneos definidos por características negativas, que se llamó el «tercer estado») genere, por sí misma, la *fraternidad* (los sociobiólogos, por boca de Wilson, ponen en correspondencia la igualdad –o, al menos, el incremento de las semejanzas– con el incremento de las tasas de competitividad entre los individuos de una especie dada). Ni la *fraternidad* genera, por sí misma, la *igualdad*. Aristóteles desarrolló una teoría de la sociedad en la cual la fraternidad presupone, precisamente, la desigualdad y Filmer asoció la fraternidad al régimen patriarcal –al orden jerárquico de la Iglesia, pero también al orden propio de la Monarquía hereditaria, que es incluso incompatible con el principio mínimo de la «igualdad de oportunidades»–. Y no solamente pensadores tan «reaccionarios» como Aristóteles o Filmer: el propio Marx, en la *Crítica al Programa de Gotha*, concibió a la sociedad comunista del futuro como una «fraternidad» entre desiguales, y, por ello, habría que dar a cada cual según sus necesidades, y pedirle según sus capacidades.

La independencia de los axiomas constitutivos de un sistema capaz de dar lugar a un «cuerpo» doctrinal no significa que estos axiomas puedan entenderse como si estuvieran meramente agregados, vinculados por simple yuxtaposición –como una combinación entre las ocho posibles. Pues la posibilidad política (y no sólo algebraica) de la «combinación revolucionaria» –Libertad, Igualdad y Fra-

ternidad— depende de la materia, de la sociedad política dada, a través de la cual pueda tener lugar un cierto «engranaje» de los axiomas independientes, una composición de los mismos en la que residirá la originalidad del sistema y la peculiar «modificación dialéctica» que cada axioma experimenta por la influencia de los demás. Si, por ejemplo, la *materia* de referencia es un «todo orgánico», constituido sin embargo, al nivel de unos determinados estratos por partes tratables como mutuamente interdependientes (las partes de una totalidad distributiva), entonces habrá que postular a esas partes como *libres e iguales* (así, la declaración de Virginia; y así también, las construcciones de un Fichte o incluso las de un Hegel). Pero estos postulados no serán suficientes, porque esas unidades dotadas de libertad y de igualdad podrían, en situaciones de probabilidad determinada, o bien chocar violentamente, desintegrándose en el choque, o bien alejarse indefinidamente, o simplemente, mantenerse sin contacto alguno («iguales, peor separadas»). Porque la *libertad*, no solamente puede considerarse fuente del destino de cada unidad; también puede considerarse como el origen de la destrucción de las unidades vecinas. Y la *igualdad* no es una relación que pueda considerarse destinada a unir; también separa, como se separan, y de modo disyunto, las clases definidas, dentro de un mismo campo, por una relación de equivalencia no conexas (los haces de rectas de un plano ligadas por la relación de «paralelismo», o los «haces» de individuos humanos ligados por la relación de «correligionario»).

Y de ahí la necesidad de agregar a los dos primeros axiomas un axioma de «*fraternidad*» —otras veces, se dirá, de *cooperación*, de *solidaridad*— cuyo oficio sea, bien el de un axioma moderador (o rectificador) de unas libertades e igualdades concebidas como originarias (como atributos del «estado de naturaleza»), bien sea el de un axioma que define la situación originaria (acaso, la «comunidad primitiva», presidida por la desigualdad). A partir de esta situación irían diferenciándose —en virtud de un proceso que, aun postulado como «cultural» (no «natural»), no por ello tendría que dejar de ser necesario, y determinista— las unidades *libres e iguales* de los diversos estratos de la multiplicidad. En cualquiera de las dos hipótesis, no parece que la *fraternidad* pueda ponerse en el mismo plano en el que se mantienen la *libertad* y la *igualdad*. Y esto nos da pie para sospechar que el conjunto de los tres axiomas políticos, lejos de tener que ser considerado, desde luego, como el resultado de una división inmediata, podría ser contemplado como la reducción del resultado de un proceso de aplicación de dos divisiones dicotómicas, sucesivas o cruzadas, es decir, como la reducción ternaria de un desarrollo en cuatro términos. La primera dicotomía, aplicada a las unidades de la multiplicidad de referencia, pondría a un lado sus atributos *absolutos* (o tenidos por tales) y, en el otro, los atributos *relativos* (a las otras unidades); la segunda dicotomía, que se aplicaría a la multiplicidad como un todo, distinguiría la posibilidad de tratar a ese todo, bien fuera como una totalidad *distributiva* (*diariológica*), bien fuera como una totalidad *atributiva* (*nematológica*). Los atributos diariológicos serían, según estos criterios, la *libertad* —en la perspectiva absoluta— y la *igualdad* —en la perspectiva relacional—; el atributo nematológico, sería la *fraternidad*, en la perspectiva relacional, puesto que el concepto de un atributo nematológico, en perspectiva

absoluta, nos llevaría a la clase vacía. Por lo demás, este modelo de deducción de la *trinidad revolucionaria* a partir de una tetratomía, nos hace recordar la circunstancia de que, en la época del Terror, se agregó a los tres axiomas del 93, un cuarto: «Libertad, Igualdad, Fraternidad o Muerte», y se obligó a inscribir esta nueva fórmula en las fachadas de las casas. Sin embargo, la *muerte* no funcionó como cuarto axioma y, de hecho, no se relacionó con los restantes por conjunción, sino por disyunción (que fue, muy pronto, eliminada). La conjunción correspondiente nos hubiera llevado al término *Vida* —pero «Vida» ya no podría considerarse como un cuarto axioma, sino como un presupuesto embebido en los demás.

4. *Diferencias entre el sistema de los tres principios políticos y el sistema de los tres axiomas físicos.*

En cualquier caso, y como ya hemos dicho, los principios del sistema axiomático «revolucionario», son fórmulas necesariamente «indeterminadas», funcionales, que necesitan determinarse por medio de parámetros y de definiciones de escala para los campos de variabilidad de sus variables. Y es aquí en donde comienzan a apuntarse, nos parece, las más profundas diferencias entre el sistema de los axiomas de la Revolución física y el sistema de los axiomas de la Revolución política. Consideremos, por brevedad, solamente el caso de la *igualdad*. Cabe decir que la «igualdad» no es ni siquiera una relación, sino un conjunto de propiedades formales (simetría, transitividad, reflexividad) que pueden darse conjuntamente en algunas relaciones materiales; luego, para que la «igualdad» tenga siquiera sentido, debe ir referida a relaciones materiales definidas por criterios precisos (peso, aceleración, renta, derecho de voto, *isonomía*...). Asimismo, será necesario definir los campos de variabilidad de las variables utilizadas. En los axiomas físicos, las variables pueden ser corpúsculos o partículas; pero también manzanas o planetas. Parece ser que Newton comenzó tratando antes a unidades tales como «astros» y «manzanas», que a unidades tales como «corpúsculos» o «partículas». Durante mucho tiempo (en realidad, casi hasta nuestros días) se pensó que los axiomas de la Mecánica debían presidir cualquier sistema físico (lo que equivalía a suponer que las leyes de la gravitación regían ya en el primer segundo posterior a la Gran explosión). Podría, sin embargo, sostenerse la tesis de que los axiomas de la Mecánica no son axiomas originarios de los sistemas físicos, aunque sean constitutivos de los sistemas corpusculares (microscópicos o macroscópicos): por decirlo así, serían de «derecho natural» de esos corpúsculos, en tanto éstos se configuran por medio de tales axiomas. Lo que interesa es subrayar la circunstancia de que, al cambiar de escala (dentro de los sistemas corpusculares), no se produce ningún cataclismo, puesto que los cuerpos, dados a escala diversa, no son mutuamente incompatibles (otra cosa es la situación de los «colapsos gravitatorios»).

Pero no ocurre lo mismo con los sistemas políticos. Los axiomas se aplican también a escalas diversas —dentro de la estructura «corpuscular»: individuos, fa-

milias, ciudades, Ordenes, Estados... Y también aquí cabe sospechar que (como ocurrió con los axiomas físicos) fue en la escala «macroscópica» en donde comenzaron a ejercitarse los tres axiomas «revolucionarios». Pues las anficionías de las ciudades helénicas se organizaron precisamente en función de los principios de libertad, de igualdad y de fraternidad —aunque ellos no hubieran sido formulados de ese modo. Sin embargo, las anficionías no podrían ser consideradas como organizaciones revolucionarias, en el sentido moderno, puesto que se mantenían en los límites de la sociedad esclavista antigua. Y este hecho nos induce a sospechar que lo *revolucionario* de la Gran Revolución no reside tanto en la formulación abstracta de la trinidad axiomática, cuanto en el cambio de la «escala» de las variables asociadas a esa formulación; o, si se prefiere, en el cambio de variables, en el tratamiento, por decirlo así, de los habitantes de una ciudad —por lo menos, de aquellos habitantes que tenían un cierto nivel de renta— como si fuesen ellos mismos ciudades de una anficionía. De otro modo, en la proyección de los principios que regían ciertas confederaciones de ciudades sobre los individuos de cada ciudad. Y estos cambios de escala nos ponen muchas veces en presencia de estructuras que resultan ser incompatibles con estructuras que, a escala diferente, satisficían, antes del cambio, el sistema de los axiomas.

En efecto: ya la ampliación de la igualdad, o de la fraternidad, del ciudadano al hombre encubre conflictos infinitos —en realidad, toda la historia de la humanidad—; conflictos que en la Declaración del 89 aparecían disimulados tras la inocente copulativa («Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano»). El sentido de la fraternidad varía —mucho más de lo que varía el significado de la gravedad, en transposiciones análogas— al variar el radio del círculo al que se aplica. La fraternidad estricta, la de las familias cognaticias, tiene muy poco que ver con la fraternidad metafórica (metafísica) que se pretende establecer entre los conciudadanos, o entre los camaradas de Partido o de clase, o entre los miembros de la misma Iglesia, o raza, o Nación, o *especie*. ¿Y por qué detenernos en la especie linneana? ¿Por qué no pasar al género, al cultivo de los lazos fraternos entre individuos de distintas especies de un mismo género, o incluso al orden de los primates? ¿No procedemos todos del mismo tronco y somos, por lo tanto, hermanos, en un sentido amplio? Así parecen entenderlo los activistas de los Frentes de liberación animal, o de la Liga en defensa de los derechos de los chimpancés.

Los cambios de variable, o los cambios de parámetro, en el terreno político, no son meros cambios gnoseológicos; suelen ir asociados a cambios revolucionarios, sin que el sistema de los axiomas que los preside tenga capacidad, por sí mismo, para producir tales cambios. Es el significado de esos axiomas el que debe entenderse que cambia con los cambios de variable o de parámetro. Por ello, cuando se buscan axiomas políticos, o «éticos», formales, a fin de justificar la racionalidad de una sociedad dada, presentándola como el resultado de los juicios de un «preferidor racional» que se limitase a aplicar los axiomas (al modo de Rawls, por ejemplo) lo que se está haciendo no es ya una preferencia «racional», formal, sino una preferencia material de un sistema social dado entre otros posibles.

De otro modo: el alcance revolucionario de un determinado sistema de axiomas, sólo podrá medirse, no por la mera consideración de los parámetros y escalas de variabilidad a través de los cuales él se desarrolla, sino principalmente por la consideración de los parámetros y escalas que se están abandonando (sin contar, por supuesto, a los otros sistemas de axiomas). Por ejemplo, y refiriéndonos siempre a la Gran Revolución, diremos que el axioma de la libertad fue revolucionario, no tanto por proclamar la libertad humana en un plano metafísico (los teólogos del Antiguo Régimen ya la habían proclamado repetidas veces; quienes la ponían seriamente en duda eran los filósofos), sino por las negaciones de otras libertades que el axioma revolucionario comportaba (por ejemplo, la libertad de acción de la nobleza contra la libertad del poder absoluto real, de la *opresión*). También la igualdad había sido proclamada múltiples veces; pero declarar iguales a los ciudadanos «activos» entre sí, ¿no es tanto como negar la igualdad, en su sentido político, a los ciudadanos «pasivos»? Declarar iguales a todos los hombres, en la medida en que lleguen a tener una civilización común —o por lo menos, culturas compatibles, puesto que es un simple error decir que todas las culturas lo son— ¿no es tanto como borrar los «círculos de semejanza», o de igualdad, constituidos por las culturas «inferiores»? La fraternidad, extendida a todos los hombres, es decir, lo que se llamó la «filantropía» ¿no niega la fraternidad en Cristo, la caridad? Así como recíprocamente, la caridad en Cristo ¿no es la negación de la filantropía?

En resolución: el juego de los axiomas revolucionarios no tiene fuerza suficiente para controlar los cambios de parámetros y de variables de los mismos y el curso de los acontecimientos históricos, determinados directa o indirectamente por los principios de la Revolución francesa —Libertad, Igualdad y Fraternidad—, así lo demostró. ¿Concluiremos, por tanto, que los Principios de la Revolución son una mera utopía y que lo mejor que podemos hacer es olvidarnos de ellos? No, nosotros, al menos, no concluiremos de este modo. No vemos la posibilidad de prescindir de los principios de la Gran Revolución, como tampoco podemos prescindir ya de los principios de la Mecánica. Y sin que, para ello, tengamos necesidad de defender la utopía. La utopía es irracional; por tanto, defenderla es, desde el punto de vista de la razón, indecente. Pero los axiomas revolucionarios son, como hemos pretendido mostrar, cualquier cosa menos utópicos. Lejos de ser irrealizables, ellos se realizan en las situaciones más diversas. Sólo que estas situaciones suelen ser incompatibles entre sí. Y reconocer esto es tanto como decir que, por su formalismo, ellos no garantizan nada por sí mismos y que las decisiones importantes se incuban en el terreno de las materialidades positivas. Pero estas materialidades, a su vez, necesitan ser tratadas por medio de los axiomas revolucionarios.

Ahora bien: sabemos que los tres principios de la Mecánica clásica se han incorporado, en nuestro siglo, a la Revolución cuántica y relativista. ¿Quién se atrevería a decir hoy —una vez que el curso de los acontecimientos históricos a los que dio lugar la Revolución de Octubre ha depurado las pretensiones «científicas» del marxismo real— que existe una nueva «teoría de la relatividad política» que haya incorporado los axiomas de la Revolución francesa?

5. Sistema y «condiciones iniciales».

Los principios de la libertad, la igualdad y la fraternidad son principios estructurales puros de una sociedad de personas consideradas en abstracto; pero esta sociedad de personas sólo existe materializada en sociedades de individuos históricamente determinados según disposiciones muy precisas y en función de esas sociedades históricas (y no aplicadas a una sociedad utópica y ucrónica) es como los principios universales pueden adquirir su valor axiomático.

También los tres principios de Newton se aplican a cualquier colectividad de puntos físicos; pero de hecho esa colectividad de puntos ha de estar dada materialmente, a título de condiciones iniciales del sistema, es un universo histórico que a partir de un estado inicial dado, que no es deducible de los principios, puede funcionar.

El análisis de una sociedad históricamente dada por medio del sistema de axiomas universales ha de entenderse como una aplicación de los principios axiomáticos a la realidad histórica a fin de determinar el grado de su satisfacción, o de su desviación y la posibilidad de obtener modelos sociales puros en los cuales los principios universales se determinan de un modo pleno. El modelo puro es utópico y ucrónico y ello debido a que los axiomas, cuando se aplican a un material concreto nos ponen delante de magnitudes que podrían llamarse «inconmensurables». En este sentido podía hablarse de una contradicción, inherente a la vida social, entre su axiomática moral y sus estructuras económico-sociales. En vano se pretendería identificar al «estado de derecho» con el «estado social de derecho», o a considerarlos como acumulables (como hacía el artículo 28 de la Constitución de la antigua Alemania Federal al definir a los Länder como «Estados de Derecho sociales, democráticos y republicanos») porque se trata de niveles heterogéneos e inconmensurables.

Consideremos sociedades históricas definidas como economías de mercado y, a la vez, como estados de derecho, aun dentro de la teoría del llamado estado del bienestar. Estas sociedades pueden analizarse como sistemas o totalidades atributivas cuya riqueza global (producida por las partes, pero asignada al todo social) se redistribuye entre sus partes; de este modo podemos considerar las relaciones que van del todo a las partes (regidas por la justicia distributiva) y las relaciones que van de unas partes a otras (regidas por la justicia conmutativa). En estas sociedades, la libertad se determina, ante todo, como libertad de mercado, es decir, como *poder* de utilizar una parte alícuota de la riqueza total (en tanto que es poseída) para producir o para consumir riqueza y, con ello, variar la libertad (aumentándola o disminuyéndola). La igualdad se definirá por la justicia en la aplicación a cada parte de las normas que presiden la estructura social recurrente (una perspectiva no considerada por Rawls en su *Teoría de la Justicia*). La fraternidad es la cohesión o solidaridad entre esas partes, en cuanto partes del todo que, por consiguiente, no pueden rebasar ciertos límites de libertad (riqueza, poder) o de desigualdad (de injusticia) sin desequilibrar el sistema social (la fraternidad o solidaridad está representada principalmente, en el modelo, por las contribuciones fiscales de los ciudadanos).

XI. Muerte y Fallecimiento. El problema de la eutanasia.

1. El concepto de una «muerte dulce» es oscuro y confuso, no es ni claro ni distinto.

«Eutanasia» (*eu*= bueno; *thanatos*= muerte) es un concepto que, en apariencia, y según su etimología, no puede ser más sencillo y transparente: *eutanasia* equivale a «muerte dulce, tranquila». Pero sólo superficialmente es un concepto claro. Solamente cuando nos abstenemos de considerar los supuestos desde los cuales esa claridad aparece (entre otras cosas: la desconsideración de los supuestos contrarios). La sencillez del concepto de eutanasia podría compararse con la sencillez y transparencia de una gota de agua limpia: pongámosla en el microscopio y dejará de verse «limpia»; y aun cuando estuviere destilada, si penetrásemos en su complejísima estructura molecular, dejaría de ser simple. La claridad y simplicidad del concepto de eutanasia es un simple efecto de la ignorancia, de la trivialización, de la falta de reflexión sobre los principios y consecuencias que el término implica. Más bien habríamos de decir que quién afecta tener «ideas muy claras» sobre la eutanasia es un ingenuo que con su declaración demuestra tener las ideas tan oscuras que casi habría que dejarlas de ver como ideas. Bastaría tener en cuenta que la «dignidad» de la operación eutanásica no sólo ha de ir referida a quien la padece sino a quien la aplica.

2. Demostración.

Ya el análisis de la misma estructura etimológica del término eutanasia —que parece la fuente principal de la pretendida claridad— nos pone en guardia:

—*eu* es un prefijo griego que se traduce por «bueno» y, en el contexto, por «agradable», «tranquilo». Pero bueno (o su correlativo, «malo», indisoluble del primero) es término tanto biológico (buena salud) como psicológico (una cenestesia agradable), ético (una acción heroica), moral (acorde con la costumbre) o jurídico (bueno es ajustado a derecho). Lo «agradable» es sólo una determinación específica del término que únicamente el más radical hedonismo identificaría con la bondad ética o moral (en el *Gorgias* platónico, Sócrates preguntaba ya: «¿Acaso es agradable ponerse en manos de los médicos? ¿Acaso produce placer a los enfermos el tratamiento que los médicos les imponen?», y sin embargo este tratamiento es o se supone, bueno). Una muerte agradable o indolora, en el sentido cenestésico, no es, por ello, equivalente a una muerte buena en el sentido, no ya ético, sino incluso biológico del concepto (una muerte placentera «experimentada» por un individuo sano en plena juventud, pero atiborrado de drogas euforizantes, podría considerarse como biológicamente mala). Cuando se dice, como argumento principal de los defensores de la eutanasia, que todo hombre «tiene derecho a una

muerte digna», ¿qué se quiere decir? O se pide el principio, o es mera retórica: pues muerte digna no es sólo muerte sin sufrimiento. Entre los soldados prusianos tener derecho a una muerte digna significaba por ejemplo tener derecho a ser fusilado con honores ceremoniales, al margen del placer o del dolor que se experimentase. Una muerte indigna sería una muerte en la horca, incluso con anestesia previa. Y, sin embargo, circula en España la frase: «Eres más orgulloso que Don Rodrigo en la horca.» Parece que don Rodrigo Calderón no perdió su dignidad cuando subió al cadalso, en Madrid, por orden del Conde Duque de Olivares.

—*thanatos* traducido por «muerte», si resulta ser un concepto sencillo lo es sólo después de haber impugnado una serie de ideas aún vigentes de índole religiosa, pero también filosófica o biológica &c., que son indisociables y correlativas, como el anverso del reverso, de la idea nada sencilla de la Vida. Y esto bastaría para reconocer que «muerte» no es un concepto sencillo, desde el momento en que su simplificación requiere una reducción de conceptos muy complejos. En el último capítulo de su gran obra, después de afirmar que Don Quijote «entregó su alma a Dios», explica Cervantes: «quiero decir, que se murió.» Esta explicación sugiere que Cervantes (¿acaso con mentalidad «epicúrea»?) no creía en la supervivencia del alma; sin embargo, no podemos olvidar que los cartesianos más espiritualistas tampoco definían la muerte como algo que tuviese que ver con la «entrega del espíritu», con la separación del alma y del cuerpo, porque el alma —decían— se marcha del cuerpo cuando éste muere, a la manera como nos desprendemos de un traje cuando está ya demasiado usado. La idea de muerte, aún en el sentido epicúreo, necesita, entre otros términos, la confrontación dialéctica con la idea de muerte en el sentido cartesiano y en cualquier otro «solvente», y esto es cualquier cosa menos una tarea sencilla.

—*buena muerte*, eutanasia, no podrá dejar de ser, no ya por la oscuridad de sus componentes, sino también por su misma composición, un concepto totalmente oscuro y problemático. La composición de esos elementos puede, en efecto, considerarse desde el punto de vista de la «estructura» o resultado de esa composición, o bien, desde el punto de vista de su origen (de su génesis).

Ateniéndonos a la «estructura»: ¿cómo pueden mantenerse reunidos, o dentro de qué condiciones, los conceptos de «bueno» y de «muerte». Pues, ¿acaso la muerte puede llamarse buena en alguna circunstancia? ¿no es siempre mala? Más aún: ¿no es la muerte, con su siniestra guadaña, el símbolo mismo del mal? Buena muerte, eutanasia, ¿no es algo así como «círculo cuadrado»? Es cierto que desde algunos supuestos biológicos podrá decirse que la «muerte natural» es una muerte normal o buena, y que sólo la muerte violenta (por accidente, por asesinato, por ejecución) podría ser llamada objetivamente «distanasia». Pero, ¿cuál es el criterio de lo que no es natural? Por ejemplo, es natural una enfermedad infecciosa? Lo natural no es lo normal estadístico, porque la norma cambia con el mismo nivel histórico de la vida; y se sabe que muchos biólogos sostienen que incluso los

límites extremos de la norma vital de nuestra sociedad (entre 75 y 80 años) son «antinaturales», si es cierto que la duración *natural* de la vida de un mamífero sería siete veces el período de maduración, es decir, en el hombre, unos 147 años. O, por el contrario, desde una perspectiva pesimista, que supone que el mal está en la vida misma, como «voluntad y representación», ¿no es la muerte un bien y, en consecuencia, una buena muerte, una muerte eutanásica, no es intrínsecamente un concepto redundante? («ven muerte tan escondida que no te sienta venir; porque el placer de morir no me vuelva a dar la vida»).

3. Concepto antiguo (no operacional) y concepto moderno (operacional) de eutanasia.

Pero la bondad o maldad podría ir referida a la «génesis», es decir, al proceso mismo del morir, independientemente de que el resultado de este proceso, la muerte, se considerase bueno o malo. Sospecho que el concepto de «eutanasia» está pensado en este contexto procesual, con abstracción de la consideración del resultado de este proceso, que es la muerte; y sospecho que esta abstracción es la clave principal de la simplificación (o si se quiere, de la clarificación o trivialización) del concepto de eutanasia.

Consideramos de importancia principal distinguir, ya dentro de este contexto procesual, la posibilidad de una doble perspectiva según que el proceso se considere en términos no operacionales o, por el contrario, según que se considere el proceso como coordinado con una secuencia de operaciones (tecnológicas, políticas, &c.).

Parece obligado decir que el concepto antiguo de eutanasia se dibujaba en un contexto procesual pero no operatorio (al menos cuando nos atenemos a situaciones dadas sobre el campo biológico). Sencillamente, el proceso de la muerte como «proceso natural», que no excluye operaciones «personales» tales como hablar, testar, despedirse, &c. podría ser bueno o malo, desde el punto de vista del sujeto que la experimenta. Una buena muerte, una eutanasia —como la que, según Suetonio, tuvo Augusto (más adelante habremos de referirnos a ella)— sería término adecuado a una vida buena o, al menos, llevada hermosa y gloriosamente.

Pero el concepto «moderno» de eutanasia incluye algo más que un proceso natural «bien llevado» a cargo del *moriturus*. El concepto moderno de eutanasia incluye formalmente las operaciones (de significado biológico) ejecutadas por personas distintas del *moriturus* (con intención de favorecerle), generalmente el médico que asiste a esa persona en un proceso terminal e irreversible, y no excluye las operaciones de significado biológico del *moriturus* dirigidas a quitarse la vida, pero siempre en co-operación con la persona que administra o dispone la eutanasia (esta cooperación es lo que diferencia el suicidio simple del «suicidio asistido»). Esta acepción *moderna* de eutanasia —que, en el fondo, no es otra cosa sino la acepción biológico-operatoria— se atribuye al filósofo inglés Francisco Bacon en su *Historia vitae et mortis* (1623). («En nuestros tiempos —dice el Canci-

ller— los médicos hacen cuestión de escrúpulo y religión el estar junto al enfermo cuando este está muriendo... [sin embargo, los médicos] deberfan adquirir habilidades y prestar atención a cómo el moribundo puede dejar la vida más fácil y silenciosamente. A esto yo le llamo la investigación sobre la 'eutanasia externa' o muerte fácil del cuerpo.») La eutanasia, en esta acepción específica, podría ser denominada «eutanasia médica» por cuanto corresponde, por definición, al médico, el juicio sobre el estado terminal e irreversible de un enfermo o sobre la probabilidad prácticamente nula de recuperación de la vida psíquica en un paciente «no terminal», en coma profundo, por causa de un accidente o por nacimiento (anacefalia, &c.). La eutanasia médica iría además generalmente acompañada de operaciones del médico, entendiéndose por tales, ante todo, las acciones del médico (o de cualquier otra persona: familiares, amigos) encaminadas al efecto. Esta es la llamada *eutanasia activa*, y hay que subrayar que esta actividad ha de ser referida al médico (a sus operaciones) o a la persona que la administre y que tal actividad no excluye la cooperación del moriturus. Esta cooperación tiene obviamente muchos grados, desde el grado cero —eutanasia involuntaria, incluso no voluntaria— hasta cooperación máxima. Cooperación que, en el límite, puede ser tan determinante que quepa considerar la operación como suicidio asistido, como ha sido el caso, en junio de 1990, de Janet Adkins, afectada de la «enfermedad de Alzheimer», cuando pulsó el botón de un aparato inventado al efecto por el Doctor Jack Kevorkian, a fin de recibir una dosis letal de cloruro potásico que acabó con ella.

Pero también la llamada *eutanasia pasiva* (eutanasia médica pasiva) debería ser considerada eutanasia operatoria, porque ahora el médico (en general, la persona que asiste al moriturus) no sólo es el que diagnostica la situación irreversible del paciente, sino que también conoce y controla los medios «artificiales» (operatorios) para prolongar la vida del paciente aunque sea por días, horas o minutos, y para evitar prudentemente todo tipo de «encarnizamiento terapéutico», de distanasaia. Ahora bien, dejar de emplear estos medios «artificiales» —y esto sin entrar a analizar la frontera precisa entre lo natural y lo artificial o cultural— si no una operación activa directa (una acción) es, en general, una operación activa indirecta (una omisión). En ocasiones, lo que se llama omisión es una operación activa positiva y técnica como tal operación, aunque su objetivo sea tan «negativo» como pueda serlo el desconectar el respirador al cual el enfermo terminal está conectado. Un acto del médico, tanto si es acción (respecto de los aparatos o fármacos) como si es omisión (respecto de ellos) ha de ser valorado por sus efectos o consecuencias, y no porque, en sí mismo, resulte o no resulte activo en todo caso por relación a unos medios determinados. Empujar a alguien desde un acantilado es un homicidio activo, pero no es menos homicidio activo dejar de arrojar el salvavidas al naufrago.

Por último: el concepto «moderno» de eutanasia, que contiene el componente genérico de eutanasia operatoria (por acción u omisión) especificado por antonomasia en la situación de la eutanasia médica, puede extenderse obviamente abstrayendo el componente específico (médico) y conservando el genérico, especificado por otras determinaciones diferentes. Las especificaciones no médicas (o

sólo ideológicamente médicas, como sería el caso de aquella interpretación racista del color de los negros como pecosidad efecto de un exceso de bilis –Samuel S. Smith– o bien como un tipo de lepra benigna –Benjamín Rush–) pueden ser múltiples, pero las más importantes son las especificaciones jurídicas, políticas o religiosas (que casi nunca actúan, por lo demás, separadas). Así, hablaremos también de eutanasia en los procedimientos técnicos de ejecutar la sentencia de muerte. Estos procedimientos eutanásicos van desde engañar a los condenados dentro de un programa nazi de eugenesia racista (se les invitaba a pasar a unas duchas de las que salían gases letales) hasta vendar los ojos de quien va a ser fusilado; desde la silla eléctrica –orientada a suavizar la horca– a la inyección letal. Pero también habrían de ser incluidos en el concepto de «eutanasia penal» el *consuelo gastronómico* (un banquete a voluntad del condenado «en capilla») o el *consuelo espiritual*. En los autos de fe, si el condenado a la hoguera abjuraba de sus errores ya en el tablado, podía obtener la conmutación de la pena a muerte por fuego por la pena de muerte por garrote: esta conmutación tenía un sentido eutanásico, por relativo que éste fuera; la prueba es que muchos penitenciados se convertían a última hora buscando una *muerte más dulce* que la terrible muerte por las llamas.

4. *Crítica a los conceptos simplistas de eutanasia.*

Hemos distinguido el concepto de eutanasia en el contexto de los procesos que conducen a la muerte –diríamos, paradójicamente, a la «génesis de la muerte» (mejor sería decir: a la «génesis del cadáver»)– y aquí principalmente eutanasia vale tanto como suavización o dulcificación del proceso del moriturus, y el concepto de eutanasia en el contexto de la estructura o esencia de la muerte misma. Sin duda, esta disociación puede establecerse en muchas circunstancias, de forma que sea bueno en un contexto lo que es malo en otro (el «arsénico por compasión», tal como lo imaginaba Jardiel Poncela, podía ser bueno aún por el procedimiento y aún por la intención de las administradoras del veneno, pero la muerte por él obtenida sería estimada como perversa, como un asesinato, por cualquier jurado o por cualquier juez, y no sería considerada siquiera como eutanasia).

Ahora bien, la disociación entre los procedimientos y sus resultados no puede considerarse como algo absoluto. Los procedimientos siempre tendrán componentes genéricos susceptibles de ser juzgados al margen de los resultados específicos. Sin embargo, el juicio adecuado sobre un procedimiento dado ha de tener en cuenta la naturaleza del resultado específico, sólo en función del cual puede llamarse propiamente «procedimiento». Ocurre como con la conocida distinción de H. Reichenbach entre «contextos de descubrimiento» y «contextos de justificación» en los análisis del proceso científico. Sin duda, cabe una amplia disociación entre ambos contextos, pero esta dialéctica no debe hacernos olvidar nunca que el descubrimiento sólo lo es tal en función de la justificación, es decir, del resultado; y que un «descubrimiento» no justificado no es ni siquiera descubrimiento, aunque comporte algunas características genéricas con los descubrimientos genuinos

(el «descubrimiento» del *eoanthropus dawsoni* no fue tal descubrimiento, pese a sus componentes genéricos de tal, sino un invento en el que activamente colaboró el padre Teilhard de Chardin). Así también, una «eutanasia metodológica» (una buena muerte en el contexto de su descubrimiento o, si se prefiere, en un contexto psicológico subjetivo) no puede confundirse con una eutanasia esencial o estructural (una buena muerte en el contexto de su justificación, o, si se quiere, en un contexto ético o moral objetivo). Ni recíprocamente, según el principio: *bonum ex integra causa; malum ex quocumque defecto*. Incluso en el supuesto de quien, como «abogado de la muerte» —al modo de Hegesipo, el *peisithanatos*— defienda la tesis de que toda muerte es buena, acaso como el único modo de purgar el delito mayor por los hombres cometido, el de haber nacido, tendrá que tener en cuenta la bondad de los procedimientos letales, de la metodología eutanásica.

De todo lo anterior se infiere que la aparente claridad y sencillez del concepto de eutanasia requiere una enérgica crítica, y ésta incluye principalmente el *regressus* hacia el contexto esencial o estructural. Es en este contexto en el que nos situamos en el momento en el cual comenzamos a preguntarnos por el significado de la muerte a la que, en todo caso, dicen tender los métodos eutanásicos, y este significado es indisoluble de las ideas que cada cual mantenga sobre la Vida. Pero, paradójicamente, el análisis de estas implicaciones parece que nos llevan, por de pronto, hacia horizontes filosóficos, incluso metafísicos «más allá del bien y del mal», por tanto, más allá de la escala a la que se dibujan los conceptos de eutanasia o de distanasia, es decir, más allá del contexto de justificación, que habría de referirse en todo caso, a los contextos metodológicos, a la eutanasia en su sentido puramente operatorio. Sin embargo esto no significará que los conceptos de bueno o malo —incluidos en el concepto de la buena muerte— puedan considerarse reducidos al contexto metodológico subjetivo, dado el amplio margen de disociación posible entre ellos. Aun cuando el concepto normativo de eutanasia (su justificación moral, ética, &c.) no pueda prescindir de los procedimientos operatorios, metodológicos, sin embargo también cabe afirmar que no se agota en ellos, y que, desde ellos, ese concepto se encuentra intrínsecamente conectado con algún componente estructural o esencial de la idea de la muerte según el tipo de articulación que solemos llamar sinecoide.

En los párrafos que siguen examinaremos sucesivamente el concepto de muerte en su contexto estructural o esencial, a fin de poder pasar al análisis del concepto de eutanasia en su contexto normativo.

5. El concepto de eutanasia está «atravesado» por las ideas del Bien y del Mal, de la Vida y de la Muerte.

Cuando hablamos de eutanasia estamos intersectando, desde luego, aunque de modos muy indeterminados, las Ideas de Muerte y de Bien. Y esta intersección no es independiente de las intersecciones que puedan tener lugar entre las ideas correlativas de Vida y de Mal.

Eutanasia es muerte, pero una muerte que, al parecer, puede determinarse como buena. Esta determinación no tiene por qué considerarse como secundaria, es decir, como una especificación accidental del núcleo principal (Muerte) que subsistiría tanto si se determina como buena o como mala. Pues simplemente conceder algún significado a la expresión «buena muerte» (y ello sin necesidad de alcanzar el radicalismo de Hegesipo, es decir, sin necesidad de afirmar que eutanasia es un concepto redundante, puesto que toda muerte es buena) ya implica una cierta idea de la muerte y excluye otras muchas (por ejemplo, todas aquellas que presuponen que Vida es sinónima de Bien y consideran a la muerte, como cesación de la vida, como implicando una disociación radical del bien, como si fuese intrínsecamente mala, herencia de un pecado original inspirado por el diablo o por la estupidez de la naturaleza).

También podríamos coordinar las ideas de vida y muerte con las ideas de bien y mal de un modo no unívoco. Pero cualquiera que sea la actitud que se adopte, lo que sí parece innegable es que la idea de eutanasia o buena muerte es indisoluble de la idea de la vida, con sus determinaciones de bondad o de maldad. Y también se reconocerá que la coordinación, intersección, &c. de estos pares de ideas correlativas (vida/muerte, bien/mal) no es algo que pueda considerarse como una tarea exenta, autónoma, una tarea que pueda mantenerse en el recinto configurado por esos dos pares de ideas. En efecto, las ideas de estos dos pares, y los pares mismos, están a su vez vinculados a otras muchas ideas. Por ejemplo, la Vida, tanto en la tradición democrítea como en la tradición aristotélica, se vincula al Ser o al Acto, por lo que la Muerte se coordinará con el No-Ser o con la Nada, por mucho que esta vinculación esté negada por el dogma cristiano de la resurrección de la carne y con la esperanza de la vida eterna (sin perjuicio de lo cual el epitafio que hizo inscribir para su tumba de la Catedral de Toledo el Cardenal Portocarrero reza así: «*Pulvis, cinis, nihil*»). La coordinación entre las ideas de la Muerte y de la Nada constituyó el horizonte de la llamada, pese a la protesta de muchos de sus representantes, «filosofía existencial» (el *Sein zum Tode*, el *Ser para la muerte* de Heidegger, o *el Ser y la Nada* de Sartre, la muerte como dada en la misma vida, &c.).

6. *Imposibilidad de poner entre paréntesis las ideas que atraviesan el concepto de eutanasia.*

Cuando, a propósito de la eutanasia, comenzamos por suscitar estas cuestiones ontológicas acerca del Ser y del No-Ser, de la Vida y de la Nada, del Bien y del Mal, es porque estimamos que el concepto mismo de Eutanasia o Buena Muerte está implicado en ellas, y que en vano podríamos ponerlas entre paréntesis. Esta pretensión podría con fundamento interpretarse como inspirada por una mentirosa voluntad de ocultación o de trivialización de la muerte, y con ello de trivialización de los problemas relativos a la buena muerte, a los problemas de la eutanasia reducidos a un problema, importante sin duda, de anestesia. Pero también

es cierto que cuando en el análisis de la idea de eutanasia regresamos a una idea de muerte tan primitiva como la que está sugerida por la conexión de la Muerte con la Nada, o, lo que es lo mismo, con la concepción de la *muerte como aniquilación*, nos ponemos en peligro (por no citar el «peligro de recaída en la metafísica») no ya de alejarnos excesivamente de la cuestión que nos ocupa (que es la eutanasia tomada eminentemente en la acepción que hemos llamado médica), pues no constituye ningún alejamiento el regresar a los componentes internos de una idea dada, sino el de no poder reanudar esas ideas con el objeto formal de nuestro interés de ahora mismo. Por este motivo, y no por la pretensión de liquidar estas conexiones, tantas veces maltratadas por los metafísicos, es por lo que considero prudente evitar comenzar concibiendo a la muerte (y, por tanto, a la eutanasia) en función de la nada (y, correlativamente, comenzar concibiendo a la vida en función del Ser o del Acto) para, en cambio, comenzar por una definición de Muerte y correlativamente de Vida que, siendo más positiva y operatoria, deje abierta sin embargo la puerta para ulteriores análisis.

7. Reducción positiva de las ideas de Vida y de Muerte.

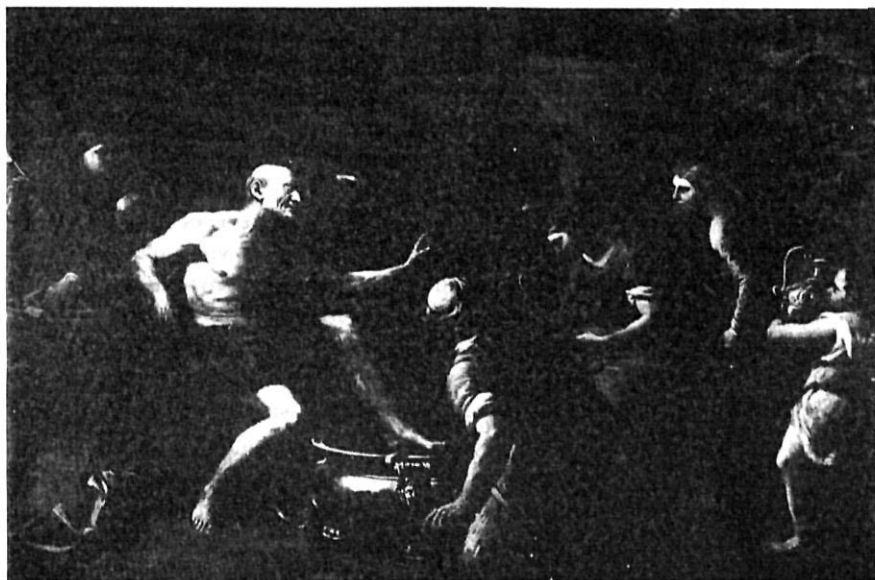
Es desde estos presupuestos desde los cuales parece conveniente comenzar reduciendo (aunque con una intención meramente coordinativa que no busca identificar y en todo caso que no tiene el sentido de una reducción descendente) la idea de Vida al concepto de «organismo vivo» (con lo cual, a la vez, eliminamos, desde luego, de nuestro horizonte, las pretensiones de quienes conceden sentido al concepto de una vida no orgánica, incorpórea, espiritual, pero sin que esto equivalga a identificar la idea de vida con algún concepto del campo categorial de la bioquímica). Asimismo comenzaremos por «reducir» la idea de la muerte al concepto positivo de organismo muerto o cadáver (con lo cual eliminamos, desde luego, la definición de la muerte por medio de la idea de «aniquilación») sin que por ello consideremos que nos hemos logrado desentender de la idea de la Nada. La Muerte no será por tanto, a esta escala, una aniquilación, sino una *transformación* del organismo vivo en un cadáver. Y el cadáver no es la nada. El cadáver conserva, incluso en general, la individualidad propia del organismo viviente (los escolásticos hablaban de una «forma cadavérica»). Es cierto que la muerte puede comportar ya de inmediato (por ejemplo, la muerte en la hoguera) una transformación tal del organismo vivo que las partes formales de este organismo ya no tengan ningún coordinante con las partes del organismo muerto reducido a cenizas (es decir, a partes materiales). Es cierto que, a largo plazo, el esqueleto de Tutankamen está llamado a desaparecer y, como el de César de Shakespeare, acaso terminó yendo a parar, convertido en una pella de barro, en algo que está tapando el agujero de una tapia. Pero estas pueden considerarse como transformaciones ulteriores del cadáver y no invalidan la definición originaria de la muerte como transformación del organismo viviente en un cadáver (que, con mayor o menor velocidad, habrá de sufrir a su vez transformaciones ulteriores). Lo que nos importa subrayar aquí

es que esta definición positiva de la muerte como transformación y no como aniquilación no equivale por sí misma a una reducción descendente (de un nivel de complejidad superior a otro de complejidad inferior), desde el momento en que esta definición positiva puede ser a su vez *reabsorbida* por una reducción ascendente que dependerá de lo que a su vez se entienda por cadáver y lo que se entienda por organismo vivo.

8. *Límites de la reducción positiva de las ideas de Vida y de Muerte.*

Diremos en conclusión, que nuestra definición positiva de la «transformación mortal» no constituye, por sí misma, ninguna reducción conceptual, desde el momento en que su concepto está sinecoidalmente vinculado a concepciones alternativas pero inevitables en torno a la vida orgánica y en torno al cadáver. La positividad de nuestra definición podría compararse con la positividad de ciertos conceptos astronómicos que tanto asombro producen entre los historiadores de las culturas mayas. Pueden ser fijados, en efecto, mediante bastones de mira dispuestos en ciertos ventanales de un templo, los ciclos de Venus de 584 días (el año de Venus), estableciendo el período de 250 días durante los cuales él es «lucero matutino» así como su «transformación», tras noventa días de ocultación, en «lucero vespertino» durante 256 días, con ocho días de ocultación hasta su reaparición como estrella de la mañana (y entre los motivos de la identificación de la estrella de la mañana con la estrella de la noche, podría incluirse precisamente esa igualdad aproximada del tiempo de presencia). Ahora bien, estas determinaciones positivas no pueden sin embargo considerarse como exentas o autónomas, puesto que para que ellas adquieran algún tipo de significación, habrán de insertarse, de modo sinecoide, con concepciones alternativas que pueden ser muy distintas entre sí. En el Asia menor o en Egipto antiguo, parece que estas determinaciones positivas de Venus (o bien, otras semejantes) se percibían como manifestaciones de Astarte, Istar o Athor (con figura de vaca); los mayas —según se deduce de la «Tabla de Dresde»— *velan* esas determinaciones positivas tan afinadas desde su concepción mitológica del dios Kukulcan (Venus), atado con una cadena extensible al Sol, su señor; desde esa *visión*, la identificación entre el Lucero de la mañana y el Lucero de la tarde se hacía posible. Nosotros percibimos las determinaciones positivas de referencia integrándolas en el sistema newtoniano, dentro del cual Venus ya no está atado al Sol por ninguna cadena ni es un Dios zoomórfico ni un ser viviente, sino un planeta muerto, o mortífero, desde cuya atmósfera ácida se precipitan a la superficie intermitentes lluvias de sulfúrico. Así también, nuestra definición positiva de «transformación mortal» se articula sinecoidalmente con concepciones alternativas del organismo vivo y del organismo muerto, del cadáver.

I. Ante todo tenemos que tener en cuenta lo que se entiende por organismo vivo, puesto que nadie negará que este concepto es extraordinariamente complejo, oscuro y confuso. Por consiguiente, que los tipos de análisis al respecto serán muy



Séneca se dispone a morir (Cuadro de Giordano, Pinacoteca de Munich).

La *muerte* de un individuo es la transformación de su organismo viviente en *cadáver*, en sus «restos mortales». Pero el *fallecimiento* de la persona no deja restos mortales: no hay «cadáveres de personas». Las personas, tras su fallecimiento, pueden seguir *actuando*, incluso con mayor fuerza (para su gloria o para su escarnio) en los sucesos, a través de sus obras, de sus partituras o de sus libros. Tras su fallecimiento las personas pueden seguir ganando batallas, como el Cid, o perdiéndolas. En este sentido podríamos tomar literalmente las palabras de Séneca en las que nos dice, dos mil años después de su fallecimiento, que no hay que temer el día de la muerte, si es que este es el momento de un nacimiento eterno: *Dies iste, quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est.*

diversos entre sí: unos tienen pretensiones trascendentes y otros tienen pretensiones inmanentes (respecto del horizonte corpóreo de la propia vida orgánica). Pero si bien los análisis trascendentes pueden considerarse irracionales, praeterracionales o simplemente metafísicos y, por tanto, poco adecuados para llevar a cabo un planteamiento preciso de la cuestión de la eutanasia, sin embargo, no todo análisis inmanente garantiza, por serlo, un planteamiento preciso del contexto ontológico en el que el concepto de eutanasia ha de dibujarse. Presentaremos dos modelos.

(1) Como modelo metafísico es casi obligado referirse al análisis tradicional de la vida humana (o de la vida animal en general) en términos de cuerpo y alma (o bien: cuerpo, alma, espíritu), cuando se sobrentiende (no es el caso de los epicúreos) que el alma o el espíritu es una entidad de naturaleza incorpórea; pero también cuando, sin necesidad de afirmar la espiritualidad del alma, se mantiene la creencia de un alma disociable del cuerpo orgánico, aun cuando esa alma segregada conserve una materialidad más sutil al modo del periespíritu del Barón de Reichenbach o de otros espiritistas. Lo significativo es que el alma (o el espíritu) sean subsistentes, es decir, se les considere dotados de vida, aun después de la transformación mortal por la que el cuerpo orgánico se convierte en cadáver.

Son obvias las consecuencias que el concepto metafísico de Vida ha de tener con relación a la Muerte y, en particular, al suicidio y a la eutanasia. La muerte, en estas concepciones, en realidad, no será una muerte total. La eutanasia podrá incluso encarecerse por un pitagórico, o por un espiritista o por un budista, como una liberación de un alma que estaba aprisionada en un cuerpo, liberación que le llevará o bien a reencarnarse en otros animales o bien, en el mejor caso, a incorporarse en un Nirvana inacabable, lo que le permitiría al budista (si tuviese a bien aprender latín) interpretar, en sentido literal, aquella sentencia, más bien retórica, de Séneca el filósofo (Epístola 102, 23): *Dies iste [el de la muerte], quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est* (este día, que temes como el último, es natalicio eterno). Santo Tomás enseña que la muerte (diremos nosotros: la transformación mortal) no es un final propio de la «naturaleza elevada» (a la Gracia) del hombre original, sino que es un efecto del pecado: por ello, la muerte es *secundum se* odiable, naturalmente, aun cuando sea apetecible *propter beatitudinem* (S.Th. 1,2,5,3,c).

(2) Como modelo inmanente citaremos uno que podemos considerar implícito en una distinción tradicional (la distinción entre cantidad y cualidad) cuando ésta se aplica, de un modo que no deja de producir sorpresa, a la Vida, dando lugar a un «análisis» de esta idea en dos partes o momentos llamados «Cantidad de Vida» y «Calidad de Vida». De este modo, en lugar del análisis de la vida en términos de cuerpo y de espíritu (o de vida material y vida espiritual) nos encontramos con un análisis de la vida en términos de cantidad de vida y calidad de vida que se aplica también, con mucha frecuencia, a la cuestión de la eutanasia.

La distinción entre cantidad y calidad de vida es probablemente el resultado de extender, por parte de algunos sociólogos, ecólogos, una distinción propia de

la industria de producción en serie al campo antropológico. En la fabricación en serie es obvia la distinción entre la cantidad de un producto especificado (loza, cojinetes, acumuladores, &c.) y su calidad; son operaciones distintas el cómputo de unidades fabricadas (la cantidad) y el «control de calidad» (incluyendo aquí en calidad propiedades y detalles dados dentro del prototipo del mismo lote o cantidad, de suerte que la distinción entre cantidad y calidad tiene lugar originariamente dentro de un lote del mismo prototipo y por supuesto entre lotes de prototipos diferentes: hay más cantidad de vino del año pero su calidad es inferior al vino de reserva). Por extensión los sociólogos, &c., hablarán de cantidad humana y de calidad de vida humana; pero, a diferencia de lo que ocurre en la industria, aquí la referencia será originariamente la humanidad en su conjunto (la cantidad humana), la calidad de vida designará entonces a las diferencias entre las diversas sociedades, culturas o subculturas dadas dentro de esa cantidad humana global. Desde luego, la propagación de esta distinción industrial al campo antropológico, la distorsiona notablemente y conduce a planteamientos muy burdos. La distorsiona porque mientras en la industria los objetos comparados son repeticiones individuales distributivas de un prototipo (los carburadores, los platos, &c.) en cambio ni los individuos humanos ni los grupos sociales ni las culturas pueden considerarse como repeticiones distributivas de prototipos dados, puesto que ahora la distributividad, que existe desde luego en abstracto, está siempre dándose en el seno de las totalidades atributivas, en las cuales se diluye precisamente el concepto de cantidad y de cualidad, puesto que no cabe una ordenación de peor a mejor. Habría que terminar considerando como calidades de vida diferentes la del terrateniente esclavista romano y la del terrateniente esclavista americano diciendo que aquél tenía una «calidad de vida» superior a la de éste o ambos a la de los siervos; habrá que decir que la calidad de vida de un hospital medieval era inferior o superior a la calidad de vida de un hospital contemporáneo, puesto que la calidad de vida incluirá no solamente salud sino alimentación, no sólo arte y cultura, sino compañía, &c. De todas formas, el concepto de calidad de vida mantiene un cierto significado operatorio abstracto, desde el punto de vista de la planificación económica, siempre que vaya referido a bienes distribuibles, que suponen una posibilidad de alteración de los recursos o de los proyectos en diferentes países o culturas. Tiene sentido decir que la calidad de vida de Calcuta es peor que la de Londres; pero se vuelve inútil y aún ridícula cuando se aplica a cualquier contenido o valor cultural no distribuible. Habría que decir que para un cristiano la «calidad de vida» de San Pacomio cuando reponía los piojos en su manto era muy superior a la de un campeón olímpico. Habría que decir que un conjunto de cien niños con espina bífida tiene menos calidad de vida que un conjunto de cien niños sanos. Con todo, aquí se salva lo que la metáfora de la fabricación industrial significa, aun cuando peligrosamente una de las conclusiones contenidas en esta metáfora, si se continúa, es la siguiente: que cuando la calidad de vida desciende por debajo de una «línea de flotación» considerada mínima (por ejemplo, la espina bífida) será preciso desprenderse de esos niños de poca calidad, aunque sea suavemente, es decir, por medio de la eutanasia. Y que, en todo caso, las inver-

siones destinadas a mejorar ese tipo de pésima calidad de vida prácticamente irremontable, debieran desviarse hacia un incremento más rentable de la calidad de vida de otros grupos cuantitativamente más numerosos, como puedan serlo los tuberculosos o los ancianos. De un modo resumido: el concepto de calidad de vida servirá para expresar la preferencia por las inversiones en beneficio de la calidad de vida del conjunto de la tercera edad —cuya cantidad es muy alta— frente al despilfarro de las inversiones orientadas a elevar la calidad de vida de un colectivo cuantitativamente menor, pero mucho más onerosas. En realidad aquí lo que se está prefiriendo no es la cantidad a la calidad, sino una cantidad de vida mayor a una cantidad de vida menor.

Ahora bien, cuando la distinción entre cantidad de vida y calidad de vida se aplica, no ya a colectividades humanas sino a cada individuo humano en particular, entonces puede adquirir perfiles grotescos, ramplones, «gerundianos». Pues no dudamos que Fray Gerundio de Campazas, si hubiese conocido la distinción tal como la aplican algunos «Catedráticos de Bioética» la hubiera extendido a cada individuo en particular de modos similares a éste: un obeso, que pesa cien kilos, y se somete a una eficaz cura de adelgazamiento, habrá perdido cuarenta kilos de cantidad de vida pero habrá ganado en calidad de vida mensurable por la altura de sus saltos o por la velocidad de sus carreras. Todavía más, cambiando ahora el espacio (el volumen) por el tiempo, para acercarnos a la cuestión de la eutanasia: «una vida humana tiene un momento cuantitativo y un momento cualitativo; el momento cuantitativo se manifiesta en la duración de la vida medida en días, el momento cualitativo se manifiesta en la conciencia de sí mismo, en el autocontrol, en la preocupación por el prójimo, en la capacidad de lectura o de conectar el televisor, &c. (y otra serie de criterios positivos ofrecidos por los bioéticos). Habrá también, correspondientemente dos concepciones de la vida: la cuantitativista y la cualitativista. Para el cuantitativismo —sigue diciendo nuestro catedrático de bioética— el objetivo primordial es conseguir que la duración de la vida sea lo más grande posible (por lo que la eutanasia será en todo caso condenada); para los cualitativistas, la cantidad de vida ha de sacrificarse a la calidad, lo que justificaría la eutanasia (que sin embargo reduce, sin justificación, desde el punto de vista de su distinción, a la eutanasia pasiva, administrada a un enfermo terminal inconsciente en quien un encarnizamiento terapéutico, empeñado en toda costa en aumentar la cantidad de vida, constituiría un despilfarro injustificado).»

Nos parece evidente que una justificación de la eutanasia (al menos pasiva) por «un grave deterioro de la calidad de vida» supone ya prejuizado al enfermo o al doliente irreversible por analogía a como se juzga una pieza industrial fabricada en serie perteneciente a un lote dado (cantidad) pero que, al degradarse o deteriorarse (en calidad) requiere ser sustituida por otra de mejor calidad y aún destruida para evitar la contaminación. La ramplona metáfora industrial de la cantidad y calidad de vida aplicada a escala individual no tiene en cuenta, entre otras cosas, un momento esencial del proceso de eliminación-sustitución de un individuo por otro en el sistema social humano: aquél por el cual se propaga (o puede propagarse, según sean los individuos afectados) la degradación o el deterioro del in-

dividuo sustituido al individuo o individuos que llevan a cabo la operación de la sustitución. Mucho más sutil se nos manifiesta, en cuanto a la comprensión de este momento decisivo, el mito helénico del centauro Quirón, hijo de Cronos (disfrazado de caballo) y de Filiria (que acaso habría sido la que comenzó por disfrazarse de yegua). El centauro Quirón, como semidios que era, tenía un alma inmortal; sin perjuicio de lo cual fue herido una vez por una flecha de Hércules que, como es sabido, era incurable. Pero Quirón, a pesar de estar herido de este modo no podía morir (en terminología de la sociedad industrial: pese a su «mala calidad de vida» no podía ser clasificado como un enfermo terminal, eliminable). Pidió a Zeus la gracia de la muerte, y Zeus accedió. Hasta aquí, el centauro Quirón puede simbolizar al enfermo que clama por su muerte, así como Zeus puede significar al médico benévolo que accede a aplicar una técnica eutanásica. Pero el mito no termina aquí. Y en ello estriba su sutileza, nos parece. Resulta que la única técnica eutanásica que Zeus podía utilizar era la sustitución del alma inmortal del centauro por un alma mortal de alguien suficientemente generoso que quisiera asumir aquella alma doliente. Este alguien fue Prometeo, y por ello eternamente está obligado a sufrir los picotazos del águila que roe su hígado.

II. En segundo lugar, la definición positiva de transformación mortal, también ha de considerarse vinculada, de modo sinecoide, a concepciones alternativas de la muerte. Consideremos las dos siguientes:

(1) La transformación mortal, ¿afecta necesariamente a todos los organismos vivientes o bien sólo a algunos, ya sea a título individual ya sea a título específico? Suele sostenerse, por ejemplo, que un animal unicelular es intrínsecamente inmortal, puesto que su «muerte» es en rigor una pervivencia en sus sucesores (un tipo de inmortalidad que corresponde a partes de los organismos pluricelulares que se reproducen por carioquinesis); pero todo organismo pluricelular es mortal —todo hombre es mortal—. Esta proposición no debería ser aceptada ni por los judíos (en tanto que el profeta Elías, según dice la Biblia, no murió sino que fue arrebatado al Cielo en un carro de fuego) ni por los cristianos (en tanto creen que, aunque Jesucristo murió, en cambio su madre, la Virgen María no murió propiamente sino que sólo sufrió una «transposición» o «dormición», antecedente de su ascensión al Cielo). Pero no sólo los judíos o los cristianos: no han faltado nunca, desde ciertos planteamientos modernos, los proyectos orientados a conseguir una vida orgánica inmortal (la muerte, lejos de estar programada en cada código genético, se produciría por una alteración del metabolismo que tiene que ver con situaciones coyunturales de los radicales libres; o bien, mediante enfriamientos suficientemente intensos, u otras técnicas criogénicas, sería posible mantener indefinidamente vivo un organismo, aun cuando su vida fuese latente o virtual, pero sin por ello tener derecho a confundir la transformación mortal con la transformación criogénica).

(2) La transformación mortal, ¿es irreversible o bien es reversible? Es decir, ¿es posible la resurrección del cadáver? El dogma verdaderamente nuevo del cris-

tianismo no fue el dogma de la inmortalidad del alma espiritual (que ya fue defendido por los griegos y por otros pueblos) sino el dogma de la «resurrección de la carne». Este dogma fue invocado una y otra vez para oponerse a la práctica de la incineración de los cadáveres, para mantener su forma cadavérica individual o, de otro modo, para transformar a las necrópolis (ciudades de los muertos) en cementerios (es decir, en dormitorios). Pero la idea de la resurrección de la carne —que reduce a una cuestión secundaria todo cuanto se relacione con la eutanasia— parece enteramente irracional o, para decirlo al modo de Unamuno, se regula por un silogismo que no es el silogismo aristotélico, sino el siguiente silogismo cristiano: «todo hombre es mortal; pero Cristo resucitó; luego todo Cristo es inmortal.»

9. *Insuficiencia del planteamiento del problema de la eutanasia por reducción de la muerte al terminus a quo.*

Ante los conjuntos de alternativas con los cuales suponemos que está vinculada de modo sinecoide la idea positiva de la muerte (la «transformación mortal») podemos adoptar dos «estrategias» diferentes: optar por alguna de las alternativas o bien, si ello no es posible (entre otros motivos por razón de la misma idea positiva de la muerte) rechazar el conjunto entero de las alternativas y regresar a un planteamiento diferente.

Por nuestra parte no podemos mantener la primera estrategia, en lo que se refiere a las alternativas propuestas en torno al término *a quo* de la transformación mortal, a saber, las alternativas que se refieren a la idea del organismo viviente. No podemos optar entre el alma y el cuerpo (puesto que el cuerpo, en tanto se nos da como contradistinto del alma no es lo mismo que cuando se nos da sin referencia a ella) ni tampoco entre la cantidad y la calidad. Nos resulta imposible entender de modo racional, no meramente mitológico, la transformación mortal como una transformación que afectase al cuerpo (pero no al alma) o bien al alma (pero no al cuerpo); y carece de sentido decir que la transformación mortal es una transformación de la calidad de vida pero no de su cantidad (por cuanto su masa permanece, y nos parecería disparatado proceder a «pesar el alma») o viceversa, salvo pretender dar algún sentido especial a los conceptos formales de transformación de la duración, limitación o terminación de una calidad de vida dada en su grado cero, la muerte. Todos los caminos los encontramos aquí cerrados, y esta circunstancia, por sí sola, justificaría que volviésemos sobre nuestros pasos a fin de buscar una conceptualización del *terminus a quo* de la transformación mortal llevada a cabo según una escala distinta de aquella en la que se sitúan las alternativas que hemos considerado inviables. Pero esta escala podría caracterizarse como la escala de la individualidad biológica, la escala del individuo viviente, del *moriturus* en tanto que es un individuo humano. Esta es la escala desde la cual se habla del alma y del cuerpo, de la cantidad (duración de la vida) y de la calidad de vida. Ninguna de estas alternativas tiene capacidad para conducirnos a un concepto adecuado de la muerte humana en torno a la cual gira la cuestión de la eu-

tanasia. Ello es debido, nos parece, al carácter genérico de la «escala» de la individualidad. Pues la individualidad orgánica desde la cual estamos tratando al *mortuus* es, sin duda, un componente esencial pero no específico de la muerte humana. Es una característica común a todos los organismos vivos y, por ello mismo, mortales. Cuando muere nuestro perro también se transforma su individualidad orgánica viviente en un cadáver que mantiene la individualidad, incluso su nombre propio, en el momento de ser enterrado. (También aquí se aplican las alternativas de referencia, ¿muere el cuerpo o el alma del animal? ¿se transforma su cantidad o su calidad?) Los primeros enterramientos practicados ceremonialmente por nuestros antepasados del paleolítico superior son enterramientos de osos, almacenamientos intencionales de restos de osos, como los de la cueva de Drachenloch (en San Gall). A esta escala, los problemas de la eutanasia son problemas comunes a los animales y a los hombres. En nuestros mataderos, las técnicas de matar aves, cerdos o vacas, mediante descargas eléctricas, tienen un significado eutanásico, sin perjuicio de sus implicaciones económicas, y ello es debido a que la muerte, cuando tomamos como término *a quo* la individualidad orgánica, es un concepto genérico.

En cambio nos parece no sólo posible sino también necesario, desde posiciones racionalistas mantener la segunda estrategia en relación con los conjuntos de alternativas propuestos en torno al *terminus ad quem* de la transformación mortal, es decir, a la idea de la individualidad muerta, del cadáver. Brevemente, expresaríamos nuestra tesis según la cual no cabe dudar, en términos de racionalidad, de la universalidad de la «transformación mortal» (de la premisa mayor del «silogismo fúnebre», todo hombre es mortal, que no tiene excepciones) ni cabe dudar de la irreversibilidad de esta misma transformación. La creencia en la resurrección de la carne es irracional, es un mito débil, porque incluso carece de la capacidad «mitopoiética» suficiente para desarrollarse en direcciones que obligadamente tendría que recorrer, como serían las del siguiente tenor: «¿en qué año de la vida y en qué estado de la misma tiene lugar la resurrección?» (pues el mito carecería de sentido si propusiese la resurrección de un cuerpo decrepito, en estado de agonía: el mito de la resurrección de la carne no tiene el sentido de la prolongación indefinida de la agonía humana.)

10. El planteamiento del problema de la eutanasia en función del *terminus ad quem*.

Hemos de volver, por tanto, una vez fijadas las alternativas referentes al *terminus ad quem* de la transformación mortal a una reformulación de las alternativas propuestas para conceptualizar el *terminus a quo* de esta transformación, en tanto quiere ir referida a la muerte humana, en cuanto es humana. Pero, como hemos dicho, cuando nos atenemos a la escala de la individualidad viviente, la muerte humana queda *reducida* a su momento genérico, a la muerte en su sentido zoológico, determinada sin duda en el hombre, pero mediante el tipo de especificación

que llamamos subgenérica, es decir, mediante la mera reiteración del concepto genérico zoológico de la muerte individual a la especie del animal humano. La muerte atraviesa así a los hombres y a los animales y se mantiene «entre dos aguas», como el dolor, al que se refería la sentencia de Nietzsche: «el dolor hace cantar a los poetas y cacarear a las gallinas.»

Ahora bien, si la muerte humana puede alcanzar algún significado específico antropológico, será en la medida en que ella, aun afectando desde luego a la individualidad humana (pues en otro caso, la definición positiva de la transformación mortal estaría fuera de lugar) no se mantiene en el recinto de esa individualidad, sino que la trasciende, produciendo efectos específicos en alguna estructura humana fundamental de la que pueda afirmarse que está vinculada de modo interno con la propia individualidad orgánica humana. Así planteada la cuestión es obvio que caben diversas alternativas y, sobre todo, muy diferentes terminologías. Nosotros vamos aquí a atenernos, por de pronto, a la distinción tradicional entre individuo y persona, establecida a través de los intensos debates teológicos en torno a la *individualidad* y a la personalidad de Cristo que culminaron en los Concilios de Nicea y de Éfeso y que cristalizó en la consabida definición filosófica de persona debida a Boecio: *naturae rationalis individua substantia*. Desde luego, no podemos mantener el conjunto de presupuestos metafísicos y teológicos que envuelven a la distinción de Boecio, en particular, la concepción de la naturaleza de la racionalidad como ligada a un alma espiritual que, aunque sirva para diferenciar al hombre de los animales, sin embargo, en principio, no serviría para diferenciar al hombre de las personas espirituales, angélicas o divinas, con las dificultades que ello entraña en cuanto a los problemas de la individuación. En el contexto de la cuestión presente, lo que nos importa es diferenciar la *individualidad* orgánica humana (zoológica, genérica) de la *personalidad humana*, sin entrar en los problemas de la diferenciación ulterior entre la persona humana y posibles personas no humanas pero que, en todo caso, desde perspectivas racionalistas, no podríamos concebir como incorpóreas (en contra de Boecio). La personalidad humana no se identifica con la individualidad humana, ni intensional ni extensionalmente. Todas las personas humanas son hombres, sin duda, pero no todos los individuos de la especie *homo sapiens sapiens* son personas: por ejemplo, nadie habla de la persona de las cavernas, o de la persona de Neanderthal, pero sí del hombre de las cavernas o de Neanderthal. Para decirlo de otro modo y rápidamente: la *persona* es una categoría que aparece en la escala *histórica* y no *prehistórica*. Y esta distinción —nos permitimos advertir— tiene una incidencia inmediata en la cuestión de la eutanasia, dada la proclividad de muchos autores a invocar instituciones o costumbres (*mores*) de diferentes círculos culturales en las cuales se contienen prácticas de eutanasia pasiva o activa (aunque esta distinción, en el terreno etnológico sea más bien *etic* que *emic*): los esquimales, por ejemplo, se recuerda con frecuencia, dejan a los ancianos en medio de los hielos del poblado, con un poco de alimento, sin que sepamos determinar bien si esta institución es una eutanasia pasiva o más bien una eutanasia activa indirecta. El «despenador» de algunos pueblos iberoamericanos (indios huichales de Méjico, puelches de Argentina, nativos del Puno

del Perú) es un individuo que mediante un violento vaivén dado a la cabeza del enfermo terminal, tumbado boca abajo, le desarticula las vértebras cervicales. El nombre de su oficio (des-penador) sugiere que no intenta matarle, sino quitarle los sufrimientos; traduciendo este concepto emic a nuestras coordenadas etic, estaríamos ante un caso puro de eutanasia activa indirecta. ¿Es eutanasia activa, directa o indirecta, la «eutanasia psicológica» practicada en algunos pueblos de China por la que, mediante unas ceremonias funerales terroríficas realizadas en presencia del moribundo se consigue acelerar eficazmente la transformación mortal? Los *venenos cántabros* de los que hablaron Estrabón o Plinio, eran instrumentos de eutanasia activa o quizá de suicidio asistido o recomendado. Ahora bien: todas estas instituciones, que son sin duda *morales*, en el sentido etnológico, en cuanto se refieren a *mores* de los pueblos, tanto pueden ser aducidas en favor de la eutanasia como en contra de ella, y esto en función del significado «prehistórico», al menos residual (salvajismo, barbarie, &c.), que se atribuya a estos pueblos, sin perjuicio de que sean hombres. Pues la pregunta no es si un «salvaje» es hombre; la pregunta es si un salvaje es persona. Es decir, la cuestión es si cabe o no llamarle salvaje por el hecho de ser humano. Por lo demás, el escepticismo ante el «buen salvaje» como paradigma de moralidad, no implica la consideración de los hombres civilizados como encarnación de tal paradigma. El hombre civilizado puede ser tan cruel y más que el salvaje; pero acaso el salvaje no pueda alcanzar, por serlo, un grado de «moralidad» tan elevado como pueda alcanzarlo el hombre civilizado.

La personalidad, suponemos por nuestra parte, sólo puede constituirse a partir de un medio social y cultural muy desarrollado (con un lenguaje que conste de pronombres personales y de nombres propios), cuando las prolepsis normativas alcanzan un nivel de interacción tal que sean capaces de «moldear» a los individuos elevándolos, por anamorfosis, a la condición de personas. Por ello, tampoco puede atribuirse, en la línea ontogenética, al embrión o feto humano, como si la personalidad fuera una estructura que brotase «de dentro hacia fuera» (y esto sin perjuicio de que el embrión o el feto esté ya plenamente individualizado en sus rasgos anatómicos y aún caracterológicos). La personalidad sólo la adquiere el individuo en una atmósfera social y cultural históricamente dada, tal en la que, entre otras cosas, existen normas jurídicas que otorgan al *individuo* la condición de persona (en el Código Civil español, artículo 30, se dice que «para los efectos civiles [es decir, de registro civil, sucesiones, honores: no para efectos penales, por ejemplo, los que tienen que ver con los artículos 144 a 146 del Código Penal] sólo se reputará nacido el feto que tuviere figura humana y viviere veinticuatro horas enteramente desprendido del seno materno». La idea de persona implica pluralidad de personas y esta tesis está de hecho reconocida en la misma teología trinitaria, según la cual la atribución de la personalidad al Dios aristotélico exige reconocer en este Dios al menos tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. La idea de Persona —por tanto, la idea de una «Sociedad de personas»— es una idea pura, no empírica, una idea *constitutiva* y no meramente *regulativa*, a la manera como el concepto geométrico de esfera es una estructura constitutiva (y no empírica ni meramente regulativa) sin que por ello sea un concepto utópico o ucrónico, en el

sentido en que es utópico o ucrónico un «modelo deseable pero irrealizable o imposible» (sin perjuicio de que aunque sea irrealizable, ese modelo utópico, en el sentido de Mannheim, tenga eficacia para modificar la situación social vigente). Una «escalera continua» de Escher es un modelo imposible (utópico) como lo es un modelo de «movimiento continuo», sin perjuicio de lo cual estos modelos pueden alcanzar funciones gnoseológicas importantes como contramodelos o como modelos regulativos. Pero la idea de una sociedad de personas, como el concepto de un gas perfecto, constituido por esferillas elásticas que chocan al azar, no son tanto modelos deseables, regulativos, que buscan ser realizados, cuanto estructuras constitutivas por medio de las cuales han podido ya alcanzar su condición propia, diferenciada e inteligible, procesos empíricos tan reales como puedan serlo un «trozo» de la historia de una guerra entre dos Estados o un «trozo» del proceso de la mezcla de dos gases que han sido inyectados en un recinto cerrado.

La persona no se agota en el individuo humano, pero tampoco porque la hagamos consistir en algo así como una «conciencia íntima» alcanzada mediante un «salto a la reflexión», o como un individuo «dotado» de razón o de libertad, dotes que se supone brotarían en los individuos humanos normales a la manera como en ellos brotan los segundos dientes. La personalidad es adquirida por lo individuos humanos tan solo en un contexto histórico colectivo, y sólo por ello la personalidad puede definirse por la «universalidad» del radio de sus normas prolépticas, eminentemente de sus normas éticas, morales y jurídicas. No es que la persona, por serlo, *deba* comportarse según esas normas éticas, morales e jurídicas: son esas normas, cuando son virtualmente universales, las que constituyen la misma personalidad. Un individuo dotado de inteligencia «animal» (psicológica) sobresaliente, en el momento en que se analiza al margen de toda norma ética, moral o jurídica, queda reducido a la condición de un primate inteligente, y en la medida en que ese mismo individuo, ya humano, se haya podido desprender de toda norma, queda reducido a la condición de un «imbécil moral». La personalidad, en resolución, no se reduce a la individualidad, sino que la desborda ampliamente. Sin embargo no queremos llevar tan lejos esta tesis como la llevó Max Scheler al mantener la segregación entre el ego y la persona. Cabría, según esta tesis, sostener que el ego, o algo similar, queda del lado de la individualidad y que el ego aparece ya en la vida animal. Bernhard Rensch, en su *Homo sapiens*, dice que ya en las aves existe un comportamiento que hace pensar en la presencia de un «complejo del yo» y aún de una «conciencia de la personalidad al menos en sus estados previos». Nosotros supondremos aquí, manteniendo una posición intermedia entre la de Scheler (que segrega el ego, de la persona) y la de Rensch (que incluye la personalidad en el ego) que la persona desborda ampliamente al individuo y por lo tanto al ego individual, pero no porque pueda subsistir fuera de él, yuxtaponiéndose a él según un esquema que podríamos llamar «nestoriano», sino porque lo incorpora en una «unión hipostática» que lograría refundir, por anamorfosis, múltiples estructuras de la vida individual, confiriéndoles un alcance y significación nueva, de suerte que incluso el hipotético «ego animal» pueda quedar refundido anamórficamente en un «ego personal». Podríamos expresar esta

refundición acudiendo al proceso de transformación del concepto de *conducta* (aplicable a las individualidades zoológicas, a partir de un cierto nivel taxonómico) en el concepto de *praxis*. Diríamos que los individuos animales (y el hombre, en su individualidad) despliegan una conducta (etológica, psicológica), pero que, en cuanto personas, despliegan una praxis. Lo que equivale a decir que la persona no es tanto un concepto psicológico cuanto un concepto moral o jurídico. Por ejemplo, los rituales zoológicos se refieren a ciertas conductas que estudian los etólogos; las ceremonias antropológicas se refieren a ciertas formas de praxis humana más próximas a la atmósfera personal.

En la Lectura quinta de este libro consideramos la virtud de la *fortaleza* como la virtud o potencia germinal de todas las demás virtudes éticas personales en tanto significa la misma realidad o impulso de la vida para mantenerse en su existencia. La fortaleza se manifiesta como *firmeza* cuando se abre camino a través del individuo para terminar en su propia individualidad personalizada (Espinosa la definió así: «deseo por el cual cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de su razón») y como *generosidad* cuando se termina en los otros individuos que constituyen la totalidad atributiva personal de la que, desde el principio, formamos parte (Espinosa: «deseo por el cual cada uno se esfuerza en ayudar a los demás y unirse a ellos en amistad»). Reformulando estas ideas en el ámbito de las coordenadas que hemos venido aquí utilizando podríamos decir que la fortaleza es el mismo impulso de las individualidades para mantenerse en su existencia, por miserable que ella sea, como personas, añadiendo que la firmeza es el mismo impulso de una individualidad en tanto que quiere seguir existiendo como tal según su propia forma personal, y que la generosidad es el impulso de una individualidad que tiende a ayudar a otros individuos humanos a alcanzar o mantener su condición de personas. Fortaleza, firmeza y generosidad son potencias (virtudes) individuales cuya fuente es indudablemente biológica (zoológica): un individuo enfermo o depresivo o subalimentado difícilmente puede ser firme o generoso. Pero la fuente biológica individual no constituye por sí misma el poder de su caudal. Este se constituye en el curso mismo de la corriente canalizada y concretamente en este caso, a través de los canales que son las mismas personas, ya dadas (esto plantea el problema que ahora no es pertinente suscitar, del origen evolutivo de la persona en la historia). Por lo que un individuo sano y bien nutrido no será generoso si su personalidad ha sido moldeada o conformada con figuras miserables y degradadas; ni podrá tener firmeza si su personalidad ha sido educada (de-generada) en el temor patológico, en el miedo, en la desconfianza. Esto es tanto como decir que la firmeza se conforma como tal por la influencia de la generosidad de los otros, así como esta generosidad dejará de serlo –degenerando en prodigalidad o en mera voluntad de poder– cuando desborda su objetivo propio, a saber, la conformación de la firmeza ajena. Por estos motivos, la fortaleza –firmeza y generosidad– no deben entenderse como magnitudes constantes atribuidas a cada individuo en el momento de su nacimiento. Son magnitudes variables que aumentan o decrecen, dentro, eso sí, de márgenes bastantes estrictas, en función de las confluencias que constantemente tienen lugar entre los cursos individuales.

11. Muerte y fallecimiento.

¿Qué significado tiene la transformación mortal del individuo para la persona? Pues el individuo nace y muere; pero la persona no nace, salvo por metáfora, ni tampoco muere (salvo por metáfora): la muerte transforma al individuo en un cadáver, pero no hay cadáveres de personas como tampoco hay embriones de personas. El «nacimiento» de la persona, según hemos dicho, presupone un individuo humano altamente desarrollado. Podemos decir que, dado un individuo, en condiciones adecuadas sociales e históricas, llegará a *constituirse* como persona. La «constitución» es a la persona lo que el «nacimiento» es al individuo. La constitución de la persona es un proceso, como también lo es el nacimiento, pero dado a otra escala. El idioma español tiene una palabra que, en su uso más propio, se aplica específicamente al «término de la vida personal humana» pero no con propiedad al final de la vida individual zoológica (o humana pero en cuanto zoológica): es la palabra «fallecimiento» [la RAE define el fallecer como acabamiento de la vida, sin precisar a qué acepción de vida se refiere, pero por el uso se deduce que se trata de la acepción 10: «persona o ser humano»]. En español decimos que «ha fallecido tal persona», pero sería ridículo decir que «ha fallecido tal caballo»: diremos que ha muerto. Por tanto, la persona fallece, no muere: muere el individuo. Si bien postularemos (aunque esto exigiría un desarrollo pormenorizado) que el fallecimiento de la persona se produce única y exclusivamente como consecuencia de la muerte del individuo con quien está unido hipostáticamente. Este postulado tiene mucho de convención jurídica, pero en todo caso esta convención no es una «cantidad despreciable». Pues esa convención implica nada menos que el conjunto de las restantes personas está considerando como persona al individuo viviente que aún no ha muerto, del mismo modo que fue un conjunto de personas aquel que consideró persona al individuo recién nacido, todavía sin el «uso de la razón», y gracias al cual su personalización puede considerarse como un proceso abierto. Podría, sin duda, sostenerse la posibilidad de hablar de un fallecimiento de la persona anterior a la muerte de su individualidad, de la misma manera por la que la persona se constituye después del nacimiento del individuo. Esto obligaría a retirar la condición de persona a un individuo que por enfermedad, accidente o decrepitud congénita o senil está —como se dice en lenguaje psiquiátrico— *despersonalizado*. Sin embargo, y aunque jurídicamente el individuo despersonalizado no es considerado como persona de pleno derecho, en la mayoría de los Estados (por no decir en la totalidad) ha parecido prudente subordinar el fallecimiento a la muerte, dada la posibilidad, por remota que ella sea, en muchos casos, de que el individuo despersonalizado se recobre en algún momento, aunque no sea más que para testar, como cuando se recobra diariamente después del sueño. Los desfallecimientos de la personalidad que tienen lugar anteriormente a la muerte del individuo no deberían ser pues confundidos con un fallecimiento. Y en todo caso, no hay que olvidar que la despersonalización que en nuestra sociedad de masas, amenaza cada vez con más fuerza a los enfermos terminales y ancianos, es un efecto de esa sociedad antes que un efecto meramente «biológico». En la sociedad helenística, sin perjuicio de todos sus horrores, podía sin embargo decir Epicuro:

«No es el joven a quien se debe considerar feliz y envidiable, sino el anciano que ha vivido una bella vida... El anciano ancló en la vejez como en seguro puerto y los bienes que ha esperado antes ansiosa y dudosamente, los posee ahora ceñidos en firme y agradecido recuerdo» (*Sentencias Vaticanas*, 17).

Si la *muerte* del individuo no es una aniquilación—sino una transformación—tampoco el *fallecimiento* de una persona es una «aniquilación», aunque en cierto modo cabría pensar que el fallecimiento de la persona se aproxima más a la aniquilación de lo que se aproxima la muerte del individuo, en la medida en que no hay un «cadáver personal», es decir, que no quedan «restos personales» a la manera como quedan los «restos mortales» del individuo orgánico, después de su muerte (sin embargo, es interesante advertir que permanecen los llamados «objetos personales» que en la guerra, por ejemplo, se recogen cuidadosamente y se entregan a la familia). Pero esto es sólo un aspecto de la cuestión. El otro aspecto es que—cuando nos fijamos en la variación relativa implicada en la transformación mortal del individuo y en el consecutivo fallecimiento de la persona— hay que reconocer que precisamente porque no quedan tras el fallecimiento «restos personales», en el sentido intrínseco, es por lo que la persona, en cierto modo, no ha muerto, sino que sigue «viviendo» en los demás (no en sus restos mortales) de un modo más parecido a como vivía antes de fallecer, a como el individuo subsiste después de muerto y existía antes de morir. Porque siendo la personalidad una estructura que se recorta en un espacio interindividual, en el que tienen lugar las influencias mutuas de con-formación personal, habría que decir que una persona, después de fallecida, puede seguir ganando, como el Cid, batallas (o acaso perdiéndolas). Es decir, puede seguir conformando, influyendo o moldeando a las demás personas y, por tanto, puede seguir actuando, es decir «viviendo» una vida personal y no meramente espectral. En algunos casos incluso el fallecimiento constituye el principio de una más amplia vida personal y de esto podrían citarse muchos casos, desde Pericles hasta Jesús, desde el Cid hasta Mozart, desde Mendel a Cezanne. Aquí cobraría un sentido peculiar la sentencia de Séneca, que antes hemos citado en otro contexto: *dies iste, quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est*. Podríamos comparar este proceso con el que tiene lugar en un estanque en cuyo centro existe un foco de ondulaciones que se transmiten en círculos concéntricos cada vez más amplios; el círculo focal es la persona individual viviente y las ondas son las otras personas con-formadas por la primera: el proceso de transformación de las ondulaciones puede continuar aun cuando el foco central se haya detenido, cuando el individuo ha muerto. De todas formas, parece evidente que salvo en casos excepcionales (los casos de los llamados héroes culturales), el fallecimiento de la persona lleva aparejada la extinción progresiva de su influencia en los demás, aunque nunca su aniquilación, por infinitesimales que sean sus efectos.

La legítima exigencia de quienes en su «testamento vital» reclaman una «muerte digna» cobra pleno significado en este contexto y fuera de él más bien nos parece retórica o metafísica. «Muerte digna» puede significar para un legionario romano morir de frente y no de espaldas al enemigo—*Pulchrum est pro Patria mori*—, «muerte digna» es para un samurai hacerse el *harakiri* si las condiciones lo exigen; anólo-

gamente para un oficial prusiano, ser fusilado. La apelación al testamento vital es una mera petición de principio; pues lo que se discute es si la eutanasia es admisible o reprobable independientemente de la opinión del interesado en el momento de su testamento vital (tampoco porque alguien, en un testamento, haya dispuesto el asesinato de un tercero, hay que cumplirlo). No decimos que cada cual no pueda disponer de sí mismo suicidándose: puede disponer, a veces, de hecho; pero la pregunta es si puede disponer de derecho, ética o moralmente. Quien firma un «testamento vital» reclama el derecho a una muerte digna cuando se encuentra en estado de reclamar, es decir, cuando como persona es capaz de prolepsis que anticipan el tiempo posterior a su muerte, es decir, cuando la persona, antes de su fallecimiento, puede prever la muerte de su individualidad y sabe que, sin embargo, la sobrevive de algún modo. Pero, ¿qué puede importarle a él cuando está reducido a la condición de individuo en coma terminal la «muerte digna»? Nada salvo lo que le importe como persona que no quiere «morir como un perro». Le importa como persona que «teatralmente» se representa a sí mismo, al redactar su testamento, como un individuo que está siendo contemplado por otras personas. «No querer morir como un perro» es tanto como querer ser reconocido al morir como persona por las personas de su entorno, es tanto como reclamar una ceremonia funeral en la cual su retrato, o sus obras, sacudan, aunque sean por unos instantes, las aguas estancadas de las otras personas y dibujen en ellas algunas ondulaciones más o menos recurrentes. ¿Qué otra cosa puede significar el derecho a una muerte digna como un concepto contradistinto a la mera anestesia? Se ha llegado a la ramplona reducción subjetiva de la «dignidad de la muerte» que consiste en entenderla como un simple morir con anestesia y, si esto es así, es porque se parte ya de una degradación de toda la dignidad personal a la condición de enfermo terminal ocupante de una cama anónima en una sala general de un hospital cualquiera. Otra idea de una muerte digna nos la ofrece Epicuro cuando, en trance de muerte, escribe a Idomeneo la carta siguiente: «Hallándonos en el feliz y último día de mi vida, y aún ya muriendo, os escribimos así: es tanto el dolor que nos causan la estrangulia y la disentería que parece no puede ser mayor su vehemencia. No obstante, se compensa de algún modo con la recordación de nuestros inventos y raciocinios.»

Recíprocamente, y esto es quizá el fondo de la cuestión: solamente cuando las personas que sobreviven a la persona fallecida la honran, solamente entonces es cuando puede decirse objetivamente (y no metafísicamente) que esa persona ha fallecido con dignidad, o acaso ha recuperado la dignidad perdida. Pero el individuo muerto nada puede saber de estas dignidades o indignidades. El individuo existe, desde su muerte, en el mejor caso, en otro mundo (el mundo de los cadáveres, aunque estén congelados a 150º criogénicos bajo cero).

12. La persona en el «horizonte de la muerte».

La muerte del individuo implica el fallecimiento de la persona y recíprocamente. Esta circunstancia nos autoriza a hablar de la muerte como condición del

fallecimiento, incluso como una muerte personal, en el sentido de que ahora el proceso de la muerte puede comenzar a ser percibido *desde* la persona y la individualidad de la muerte alcanzará un significado peculiar. Que la muerte es personal y que por ella el individuo queda encerrado en su absoluta privacidad (y la muerte determina unos límites indeterminados que se aplican virtualmente a cualquiera de los puntos de la vida) es un secreto a voces, apenas disimulado por ciertas creencias y ceremoniales religiosos que parecen destinados a encubrir este carácter privado del proceso de la muerte del individuo personalizado. En este punto ha insistido abundantemente la literatura «existencial» y ella tiene el mérito de haber formulado enérgicamente —remontando el bloqueo de las creencias religiosas por un lado, pero también el de la percepción biológica positivista de la muerte por otro— la peculiaridad de la «muerte personal» y la tonalidad «sombria» (en el límite, angustiada) que le corresponde y que sólo artificiosas y frívolas llamadas a la alegría, a tetrafármacos de diversa inspiración, pretenden disimular (a la par que se disimula el cadáver con una cosmética chillona a la que tan aficionado es el *kitsch* yanqui). Todo esto puede tomarse como un hecho. Pero lo cierto es que es un hecho que requiere una comprensión racional. Martín Heidegger ofreció, en el primer cuarto de nuestro siglo, fórmulas que se han hecho famosas apelando fundamentalmente a la idea de la «posibilidad de la imposibilidad»; idea destinada a lograr la comprensión del hecho de la muerte («la muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del *Dasein*»). Nos parece, sin embargo, que estas fórmulas metafísicas se mantuvieron más bien en el proceso de reformular el hecho mismo de la muerte humana, y ello no era poco. Sin embargo, estas fórmulas podrían aplicarse también a la muerte de un individuo animal: también su muerte es «suya», individual. No reside en esa individualidad de la muerte la peculiaridad de la muerte personal, ni llegamos a la comprensión de la tonalidad «sombria» que a esa muerte personal puede corresponderle eventualmente, apelando a la Nada, porque, como ya hemos dicho, la muerte no es una aniquilación, y porque vincular la angustia con la nada, al modo de Kierkegaard, nos parece mera teología sin sentido («la angustia ante la muerte es angustia 'ante' el 'poder ser' más peculiar irreferente e irrebable», del §50 de *Ser y tiempo*).

Por nuestra parte, recurrimos a la idea de la persona que hemos esbozado para tratar de comprender tanto la naturaleza de esa peculiaridad de la muerte humana que nuestro siglo ha logrado dibujar como un hecho, como la tonalidad sombria que corresponde adecuadamente a esa peculiaridad.

La peculiaridad de la muerte personal podría ser deducida, en efecto, de la misma peculiaridad que la persona humana tiene en relación con el individuo zoológico. La vida proléptica de un primate, o de un homínida, o de un hombre en cuanto organismo animal, está circunscrita a un radio temporal tan limitado que puede medirse en horas, ni siquiera en días. No hay ninguna razón que autorice a atribuir a un primate un «plan» o un programa de acción que rebase el intervalo de tiempo que su cuerpo necesita invertir para alcanzar el objetivo apotético que se ofrece a sus intereses —lo que no quiere decir que su conducta no esté controlada por factores que actúan a un ritmo de intervalos temporales mucho más largos, pero

que están regulados por «relojes naturales» que gobiernan los movimientos «por encima de la voluntad» del sujeto. En este sentido, un primate no puede tener siquiera una idea objetiva que pueda aproximarse a la idea de la muerte personal. Por decirlo así, cuando el animal entra en la agonía, no estaría percibiendo algo muy distinto de lo que percibe al entrar en el sueño diario –al menos en el sueño de un día de fiebre o de hambre. Es al animal, y no al hombre, al que –si no nos equivocamos– podemos aplicar, por simple inversión, los versos que Calderón, en *La cena del rey Baltasar*, pretendió aplicar al hombre, a su «peculiaridad»:

«Que cuando duerme y despierta [el hombre]
cada día muere y nace.»

(es decir: que cuando nace y muere el animal es como cuando despierta y duerme). Únicamente podemos formarnos la idea de la muerte personal en el contexto de la sociedad de personas. No es que la «muerte de las otras personas» nos «recuerde» nuestra muerte, ni siquiera nos la sugiere. No podría sugerirnosla siquiera puesto que jamás la podemos *experimentar* («cuando yo existo no existe la muerte; cuando la muerte existe no existo yo» decían los epicúreos). La muerte de las otras personas es la que constituye por sí misma la idea de nuestra muerte personal, a la manera como las premisas constituyen la conclusión del silogismo: todo hombre es mortal, yo soy hombre, luego yo soy mortal. El individuo se reconstruye, por así decir, desde la persona: el individuo viviente deja de «morir y nacer cada día» y alcanza la posibilidad de tejer y concatenar las diferentes noches y días en una totalidad o «esfera» espacio temporal, limitada en el espacio por su piel y en el tiempo por una línea de horizonte temporal –a distancia indeterminada, pero que puede cortar por cualquier punto a la duración– que es su muerte. Aquí reside, a nuestro entender, la razón de la peculiaridad de la muerte personal, la razón por la cual para cada persona la muerte es «asunto suyo». Porque sólo para la persona la muerte puede dibujarse como un horizonte temporal y porque el sujeto en torno al cual se centra ese horizonte es un individuo animal tan concreto como cualquiera otra individualidad animal. Sólo que está envuelto por un horizonte personal.

¿Y por qué este horizonte mortal de la persona humana habría de ir acompañado de una tonalidad sombría? La tradición cristiana responderá alegando que la muerte es efecto de un pecado, expiación de una culpa; Kierkegaard pretendió entender esta culpa como la misma expectativa que a la criatura mortal le abre la muerte al ponerle en presencia de Dios, de un Dios cuya omnipotencia infinita reduce a la criatura a simple nada (*res nata*); Heidegger secularizará esta tradición, prescindiendo de ese Dios (no sólo explícita, sino también implícitamente, pese a los cristianos heideggerianos que siguen hablando de la esperanza) y dejando frente a frente al *Dasein* con la *Nada*. Pero, ¿qué tiene que ver la muerte con la Culpa, con Dios o con la Nada? Todo esto, ¿no es pura y simple metafísica? Y si lo es, ¿por qué el horizonte mortal de la persona humana habría de ser sombrío? La «tonalidad sombría», ¿no sería tan sólo característica de algunas culturas pero no de todas las culturas? Es decir, acaso no fuera una característica general an-

tropológica, «transcendental», por así decirlo, sino una característica meramente cultural, o, si se prefiere, folklórica.

Confesemos que este camino nos tienta por su positividad, al menos aparente. Sin embargo hay motivos no menos positivos que los que pudieran recogerse en el recinto de una cultura dada y que, aunque hayan tenido que darse en alguna o algunas culturas concretas, son *transcendentales* a las demás culturas, en la medida en que ellas proceden de las dadas o reproducen independientemente una misma estructura. Y si las raíces de esa tonalidad sombría de la muerte fueran efectivamente transcendentales a todas las culturas (a la manera como la pena de *infamia* que el tribunal de la Inquisición imponía a un condenado podría ser transcendental a todos sus herederos) tendríamos que interpretar aquellas culturas o situaciones culturales excepcionales en las que la muerte es brillante y no sombría como resultantes de motivos particulares que, en todo caso, habrá que construir a partir de la razón general. Abreviando señalaré las dos raíces principales que podrían dar cuenta de esta tonalidad sombría que suponemos corresponde, con carácter general, a la idea de la muerte:

(1) La primera raíz brotaría de la propia individualidad sobre la que se edifica la persona, en tanto esa individualidad es vista desde el horizonte personal. Cabría identificar esta raíz con el mismo *terminus ad quem* de la transformación mortal, es decir, con el cadáver. Si la idea de la muerte procede, según hemos admitido, de la experiencia de la muerte de otras personas, es evidente que el contenido más positivo de esa muerte (por mucho que los mitos de las ánimas circunvolantes o los mitos de la dormición lo disimulen) es el cadáver. Y el cadáver se descompone y, por lo general, huele. El proceso es análogo en los demás vertebrados —sólo que estos no forman, como hemos dicho, concepto de la muerte. El hombre, llegado a un cierto nivel de desarrollo social y cultural, tendrá que incorporar estos datos positivos a su concepto de la muerte. ¿Tendrá algo de extraño que este concepto incorpore por tanto las tonalidades siniestras que adornan al cadáver? No es la presencia de la Nada, sino la presencia del cadáver aquello que habría que tener en cuenta, en un primer lugar, para comprender la tendencia que la muerte tiene a adquirir una tonalidad sombría.

(2) La segunda raíz procedería, recíprocamente, de la misma dialéctica de la persona en tanto es ella lo que ahora es visto desde el individuo. La persona, tal como la hemos concebido, implica una sociedad de personas a las cuales se liga mediante «conmutadores lingüísticos» que son la clave de su libertad, de su versatilidad, de su recombinabilidad, de la emancipación de su conducta para tomar la forma de la praxis. Pero la praxis personal consiste constitutivamente en actuar según prolepsis (planes, programas) procedentes de anamnesis sociales, de operaciones con cosas y con otras personas, planes y programas que alcanzan un radio temporal creciente (diez años, un siglo, incluso un milenio) y, en todo caso, están sometidos a un ritmo de escala diferente a los ritmos circadianos de la vida individual. Las personas se constituyen pues a escala de estos planes y programas.

Pero esta escala es inconmensurable con la de los ritmos circadianos, muchas veces, de las vidas individuales, y así, llega la muerte del individuo, o de otros individuos de su entorno, cuando la persona está implicada en programas o en planes que no contemplan ni pueden contemplar la muerte del individuo. Es la contradicción conocida en el refrán clásico: *ars longa, vita brevis*. Esta contradicción o, si se prefiere, fracaso constitutivo, con todas sus ramificaciones, y no la presencia de la Nada, ¿no puede dar cuenta de la tonalidad sombría que, en general, va asociada a la idea de la muerte?

13. Insuficiencia del sistema de ideas analizadas hasta el momento.

En los párrafos anteriores hemos procurado determinar las líneas de un sistema mínimo de conceptos que fuera sin embargo capaz de reformular los problemas más graves que hoy se nos plantean a propósito de la *práctica* de la eutanasia, que podemos suponer, en general, relativamente bien definida en el plano operatorio-positivo. El sistema de conceptos recién esbozado, no porque lo consideremos mínimo, lo hemos de considerar también autosuficiente. El es sólo, a lo sumo, un sistema alternativo entre otros sistemas vigentes, y sólo podría abrirse camino en polémica con ellos. La función principal que atribuimos a este sistema mínimo de conceptos es la de manifestar no sólo que los problemas axiológicos que están implicados en la *práctica* de la eutanasia son internos a estas *prácticas* (y no prejuicios artificialmente sobreañadidos a ellas) sino también que el juicio axiológico (ético, moral, estético) no es exento, que no cabe hablar de una ética (o bioética) de la eutanasia, como si se tratase de un conjunto exento de cuestiones (perteneciente a una disciplina autónoma, llamada ética o bioética) puesto que el sistema mínimo nos lleva desde su mismo interior a la necesidad de tomar «decisiones ideológicas» de carácter filosófico, político, religioso, metafísico o teológico, y a comprometernos con ellas en la medida en que nuestro «juicio» sobre la eutanasia sea firme. En cualquier caso, y al margen de sus virtualidades propias, la principal función adicional que atribuimos a nuestro sistema mínimo propuesto es la de marcar un nivel o escala en el planteamiento de los problemas de la eutanasia que nos preserve de los tratamientos al uso, en tanto suelen ser o bien meramente pragmáticos (o retórico sentimentales) o bien «descaradamente» metafísicos o místicos. No pretendemos conseguir la extinción de un tratamiento pragmático o metafísico de la cuestión de la eutanasia, pero sí obligar a estos tratamientos a demostrar su capacidad de incorporación de los planteamientos dados a la escala de nuestro sistema mínimo.

14. Crítica a determinadas fundamentaciones de la eutanasia.

Conviene tener en cuenta, en efecto, que todo aquél que se enfrenta axiológicamente con una cuestión como la eutanasia, suele proceder según tres métodos que casi siempre se dan disociados: uno de estos métodos podía ser llamado *intuitivo* (por cuanto pretende poder juzgar axiológicamente de modo inmediato,

en razón de «la cosa misma») mientras que los dos restantes son *discursivos* (y aquí el juicio axiológico tendría que ser «razonado»). Ahora bien, en tanto que el discurso puede ser disociado, ya sea como un *regressus* hacia los «principios», ya sea como un *progressus* hacia las consecuencias, si tomamos como punto de referencia el juicio axiológico en cuestión (en nuestro caso, el juicio sobre la eutanasia) podemos hablar de un método principialista y de un método consecuencialista (en ética, en moral, en derecho, en estética).

Ateniéndonos a nuestro asunto, me permito comenzar advirtiendo que una gran cantidad de juicios sobre la eutanasia han de considerarse como movidos por una inspiración estrictamente intuitiva, porque las «justificaciones», «condenas» o razonamientos verbales por medio de los cuales se trata de apoyar el juicio, no son sino paráfrasis del mismo sentimiento inmediato de repugnancia o de adhesión al «instinto» de acortar los sufrimientos de un enfermo terminal. El médico que dice: «me resisto a administrar la eutanasia a un paciente, me repugna o me horroriza cooperar a la muerte de alguien», o incluso cuando apela a la objeción de conciencia, está acaso movido por una intuición elemental y clara que no necesita de mayores razonamientos. Lo malo es que, aunque el médico en cuestión no necesite de más razonamientos, estos comienzan a necesitarse cuando otros médicos dicen tener intuiciones no menos claras de signo contrario. Es cierto que el recurso a la libertad de conciencia de cada cual puede interpretarse como una entronización definitiva del método intuitivo; pero también podría interpretarse este recurso (dada la inseguridad que a terceros ha de producir el depender de la conciencia intuitiva de quienes tienen capacidad de decisión) como una fórmula de transacción meramente pragmática, una fórmula que más que inspirarse en una intuición positiva, se regula por el escepticismo ante los argumentos «racionales» en pro o en contra, o, si se prefiere, se inspira no ya en la evidencia de la incapacidad de la *cognitio* sino en la evidencia de la incapacidad de la *convictio*. En cualquier caso, el canal que más anchamente se abre al intuicionismo práctico es el canal de los sondeos de opinión, o los argumentos de autoridad y, sobre todo, las encuestas o los sufragios de un referéndum con dos alternativas, si o no. Pues lo que ahora estamos haciendo es algo muy parecido a una medición estadística de las «intuiciones» de cada cual (puesto que el método estadístico prescinde de razonamientos). Nos acogemos al dictamen de la conciencia intuitiva mayoritaria, y acaso sea esta la metodología más prudente. En cualquier caso, no constituye por sí misma la declaración del primado absoluto del intuicionismo. Aunque sólo nos lleguen los resultados globales, no cabe olvidar que estos resultados son el fruto, en gran medida, de razonamientos llevados a cabo por el encuestado, o de los razonamientos que se han enfrentado durante la fase de preparación del referéndum. Por ello, en lugar de concluir: «es irracional admitir como válida una calificación ética o moral de la eutanasia (o del aborto, o de la pena de muerte, &c.) fundada en la mayoría absoluta de sufragios» habría que decir: «cuando se ha producido esta mayoría absoluta de sufragios es muy probable que haya alguna razón objetiva, es decir, no es necesario que la mayoría haya procedido irracionalmente.» Con lo cual, en todo caso, nos vemos también impulsados a buscar razones. Pues en la intuición más oscura e irreflexiva de un ciudadano poco ilus-

trado cabe ver la cristalización de sutiles razonamientos que han podido ser contrastados entre los antepasados de su cultura: el simple usuario de un automóvil no sabe ni termodinámica ni electrotecnia —pero la sabían quienes inventaron el automóvil que hoy conduce «intuitivamente».

Lo que ocurre es que la investigación de estas razones se reduce muchas veces a buscar algún principio, regla o norma en cuya esfera se encuentre incluido el juicio de referencia. Sin duda, hay aquí un razonamiento, un silogismo. Quien condena a la eutanasia invocando el «Quinto mandamiento», *no matarás*, hace más o menos un silogismo de este tipo: «matar a un hombre es pecado (el quinto mandamiento no prohíbe matar al cordero pascual); la eutanasia es matar a un hombre; luego la eutanasia es pecado.» Pero este silogismo, aún en el supuesto de ser aceptada su menor, descansa en una premisa mayor que a su vez es «intuitiva» o a lo sumo es un postulado al que se le puede enfrentar otro del mismo rango: «matarás a un hombre cuando se den las circunstancias adecuadas» (y así Abraham estuvo dispuesto a degollar a su hijo Isaac por mandato divino). Asimismo, quienes invocan el principio «yo soy propietario de mi cuerpo y debo tener facultad por tanto para darme la muerte o pedir que me la den» invocan un principio muy oscuro y aún metafísico (si yo fuese propietario de mi cuerpo podría también, entre otras cosas, venderlo a otro, esclavizarlo); y sobre todo, ese principio se neutraliza con principios opuestos: «el Señor (el esclavista romano o Dios) es el propietario del cuerpo del siervo; por tanto concluirá que la eutanasia debe estar prohibida, salvo en los casos en los cuales la vida del siervo le resulte gravosa.» En general, el *principialismo* nos pone delante de actitudes rígidas, apriorísticas, y muchas veces absurdas precisamente por no tener en cuenta las consecuencias de las premisas: *Fiat justitia, pereat mundi*. Kant, según nos refiere Thomas de Quincey, llevó sus exigencias de veracidad incondicional hasta el extremo extravagante de afirmar que si alguien ve a una persona inocente que huye de un asesino y este último le interroga, su deber será contestar la verdad y señalar el escondite de la persona inocente, aunque tenga la certeza de que con ello será causa de un asesinato.

Parece más prudente razonar «mirando a las consecuencias». Pero ocurre que las consecuencias que pueden ser contempladas son muy diversas y no siempre concuerdan entre sí. Así, unos justificarán la eutanasia legal y sistemática no sólo para ahorrar sufrimientos al paciente, sino también para ahorrar gastos al peculio familiar o a la hacienda pública; en cambio, otros condenarán sin excepción cualquier operación eutanásica por las consecuencias imprevisibles que la autorización de un solo caso (que, según ciertos principios, podría ser justificado) podría reportar, por analogía, con otras situaciones capaces de llevar, por ejemplo, al genocidio sistemático.

Aceptada la necesidad de razonamiento en cuestiones morales y axiológicas en general, no podemos restringirnos a la metodología principialista o a la metodología consecuencialista. Sin duda, el concepto de estos tipos de metodologías describe bastante bien ciertas tendencias preferenciales de quienes se enfrentan con cuestiones como las de la eutanasia; estas tendencias son identificables una y otra vez, no sólo a escala psicológica, sino también a escala institucional. Cabría

afirmar que los políticos (y, sobre todo, los representantes del poder ejecutivo) suelen razonar más por consecuencias que por principios, y ello, por imperativo de su prudencia política, mientras que los jueces, representantes del poder judicial, razonarán más por principios que por consecuencias, sobre todo en aquellas Constituciones que obligan a atenerse estrictamente a los *principios* establecidos por la ley. Pero todo esto no justifica la disociación de ambas metodologías cuando tratamos de profundizar en la naturaleza de la cuestión. Los principios (suponemos) no tienen una evidencia axiomática, sino que se fundan, de algún modo, en sus consecuencias; a su vez, estas consecuencias sólo alcanzan su significado pleno cuando se manifiestan a la luz de los principios. Es el tejido «circular» de las proposiciones lo que constituye el verdadero contenido de un tratamiento racional. Y este tejido se forma a partir de hilos muy diversos capaces de entramarse y anudarse en un sistema más o menos coherente, pero nunca exento. Un *mínimum* de sistema es imprescindible para poder proceder a un análisis razonado de las cuestiones éticas y morales implicadas en la cuestión de la eutanasia.

15. *El thanatos de la eutanasia, ¿es muerte o es fallecimiento?*

La cuestión principal que, desde nuestro «sistema mínimo» tenemos que plantear y resolver podría formularse en estos términos de aspecto meramente gramatical: «el *thanatos* contenido en la palabra compuesta *eutanasia*, ¿debe ser traducido por muerte o por fallecimiento o por ambas cosas a la vez?»

Si traducimos por «muerte» —por tanto, si referimos la eutanasia al individuo— el concepto de eutanasia tiene muchas interpretaciones posibles, pero lo que resulta problemático es precisamente la calificación ética o moral cuando nos atenemos a su acepción operatoria estricta. Es la eutanasia como operación (ya sea de quien asiste a morir, ya sea con la cooperación del moriturus) aquello que constituye el problema ético, moral o jurídico. Pero si traducimos por «fallecimiento», parece que sólo cabe atribuir un significado claro a la eutanasia —y además un significado con calificación ética, moral o estética positiva— cuando ésta se toma en su acepción operatoria y con la obligada cooperación del moriturus. Probablemente, además, el «tranquilo fallecimiento» incluye una «muerte buena» (una eutanasia en sentido ahora no operatorio) pero en todo caso la recíproca no podría ser mantenida: la muerte de un perro o de un asesino, tras una inyección letal eufórica, no implica el «tranquilo fallecimiento de la persona». Acaso el ejemplo más ajustado de «tranquilo fallecimiento de la persona» nos lo proporciona Suetonio, al final de su vida de Augusto: «El día de su muerte preguntó varias veces si la noticia de su enfermedad había producido algún tumulto en el exterior. Y habiendo pedido un espejo, se hizo arreglar el cabello para disimular el enflaquecimiento de su rostro. Cuando entraron sus amigos, les dijo:

— ¿Os parece que he representado bien esta farsa de la vida?

Y añadió en griego la frase con que terminan las comedias:

— Si estáis contentos, aplaudid al actor.»

Suetonio añade: «su muerte [fallecimiento] fue tranquila [eutanásica] como siempre la había deseado.» Vemos así la muerte de Augusto como algo más que una muerte «natural», zoológica: vemos allí una representación teatral, el último acto (operación) personal de un actor que, quitándose la máscara (*prosopon* = persona) una vez terminada la comedia, ruega a los otros personajes que asistían a su fallecimiento, que le aplaudan, si es que juzgan que su personaje ha sido bien interpretado. La persona ha hecho pues, en resumen, más que morir. Se ha quitado operatoriamente la máscara en el momento oportuno, o bien ésta ha caído (*fallere*) como cae el telón. Ha «entregado» su persona. No cabe duda de que la muerte de Augusto es a la vez un fallecimiento eutanásico, una buena muerte de la persona, como, en escenarios muy distintos, cristianos, también podríamos encontrar ejemplos emic de «fallecimientos tranquilos» y operatorios de las personas que al morir «entregan su espíritu en paz y en gracia de Dios (*id est*, de las personas divinas) confortados por los sacramentos». Y no hace falta ir a buscar ejemplos cristianos más allá del siglo de Augusto. La propia muerte de Cristo, de quien los cristianos quieren ser imitación, tal como es interpretada por los teólogos, desde San Juan Crisóstomo hasta Santo Tomás de Aquino, puede ser interpretada, en nuestros términos, como un fallecimiento preparado y calculado, como si de una tragedia teatral se tratase, por el mismo Cristo en función de las demás personas cuya salvación se buscaba. Por ello, dice Santo Tomás (S.Th. 3,46,3,2), Cristo no quiso morir *ex morbo, nec in senectute*, sino de muerte violenta y en su juventud «para que no se juzgase que moría de enfermedad o forzado por la edad».

De acuerdo con estos ejemplos, la eutanasia personal no sólo se nos presenta como una eutanasia operatoria en su plano, sino también comportando la conformidad del moriturus. Además, en los ejemplos analizados, la eutanasia personal operatoria presenta emic una calificación moral y aún estética de signo claramente positivo (reanalizando el relato de Suetonio, podríamos encontrar en el comportamiento de Augusto una «eutanasia personal considerada como una de las bellas artes», para decirlo con la fórmula que Thomas de Quincey utilizó en su ensayo sobre el asesinato, y a su estilo). Esto no excluye que desde otras perspectivas, que pueden ir desde el calvinismo hasta el existencialismo, los tipos de eutanasia personal operatoria que hemos considerado y que implican sobre todo las operaciones del mismo moribundo, puedan recibir (tanto la teatral como la mística) una agria calificación moral negativa, como inspiradas por una frívola superficialidad o por una falsa conciencia.

¿Tiene algún significado la eutanasia personal operatoria cuando las operaciones se supongan ejecutadas por persona o personas distintas del fallecido? Podrían incluirse en este concepto operaciones destinadas a anticipar el fallecimiento de una persona de suerte que este fallecimiento pudiera constituir (en función de una tabla de valores dados) un fallecimiento glorioso o heroico, que, sin perjuicio del sufrimiento eventual del moriturus, dejase a salvo el honor de su persona, evitando una degradación que se diera como segura («vale más morir de pie que vivir de rodillas»). Probablemente así pueden interpretarse muchas de las intenciones de quienes justifican la eutanasia por el «derecho a una muerte digna», si es que la dig-

nidad corresponde a la persona y no al individuo. Pero quien maquina para anticipar el fallecimiento de otra persona, a fin de restarle fama o de degradar su memoria, o simplemente, de interrumpir su influencia —aun cuando utilice métodos de muerte eutanásica— no puede considerarse como administrador de una eutanasia personal, sino todo lo contrario. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que la distinción entre una eutanasia que se administra en beneficio propio (y con daño para el moriturus) y una eutanasia administrada en beneficio del moriturus, es tan débil como pueda serlo la distinción entre eutanasia activa y pasiva. ¿Qué puede significar «en beneficio del moriturus» si a la vez no se sigue un beneficio propio en sentido moral? ¿Cómo puede infringirse un daño a otro sin recibirlo a la vez, por algún otro conducto, uno mismo? ¿No demostró Platón en su *Gorgias* y en otros lugares que quien comete la injusticia recibe mayor daño que quien la recibe?

Si queremos ahora dar sentido a los casos de «eutanasia personal no operativa», es decir, el caso del «fallecimiento bueno» —en cuyo concepto no queremos incluir más determinaciones— parece evidente que tendremos que pensar en algo así como un fallecimiento en el cual la persona deja buena memoria de sí en los demás, independientemente de los sentimientos subjetivos, placenteros o dolorosos, que haya experimentado el moribundo. Desde la perspectiva personal, es obvio que la bondad de la eutanasia personal no habría de medirse por relación a los sentimientos del fallecido («cuando yo existo la muerte no existe &c.»), sino por relación a los sentimientos de sus amigos, o de sus enemigos. Es evidente que el concepto de un buen fallecimiento, el concepto de una eutanasia personal, está en función no de los acontecimientos subjetivos que tengan lugar en los últimos momentos de la vida del individuo, sino en función de toda su biografía. Y aquí podría tomar inspiración la sentencia que nos dice que el sentido de la vida es la preparación para la muerte.

16. *El individuo no puede ser sujeto de la eutanasia.*

Hay que reconocer, en todo caso, que las cuestiones sobre la eutanasia que han saltado en los últimos tiempos al primer plano de la actualidad (entre otros motivos, sin duda, por la extensión de la seguridad social a los enfermos y ancianos que, fuera de todo ámbito familiar, deben llenar residencias y hospitales, permaneciendo en estado de aislamiento) se plantean casi exclusivamente en torno a la eutanasia del individuo (y en efecto, ese ocupante de camas «anónimas» de hospitales, es un individuo des-personalizado) y eutanasia significa en la práctica «anticipación de la muerte a un individuo enfermo irreversible incapaz y que sufre y hace sufrir a los demás». Que sea el *individuo* el centro en torno al cual giran hoy principalmente los problemas sobre la eutanasia, no quiere decir que estos problemas puedan ser formulados con abstracción de la Persona. Más bien las cosas ocurren como si se aceptase el supuesto (que implica, por sí mismo, un gran compromiso no sólo ideológico, sino también ético) según el cual el individuo candidato a la eutanasia está ya despersonalizado y que es esta situación la que auto-

riza a reducir los problemas al terreno de la vida individual. Un terreno en el que los problemas adquieren, por cierto, una gran semejanza, con los que se suscitan a propósito de los animales domésticos, o los que suministran materias primas a la industria de la alimentación.

Pero justamente lo que es problemático es considerar a la individualidad humana totalmente desprendida de su personalidad y este es el motivo por el cual la eutanasia, aún en su reducción técnico biológica individual, sigue pidiendo un planteamiento axiológico (ético, moral, jurídico, estético). Planteamientos cuyas premisas no son, como hemos repetido, exentas, sino que están entretrejidas profundamente con ideologías filosóficas, políticas o religiosas. Ni siquiera cabe dar por descontado que los planteamientos éticos, morales, &c. hubieran de ser convergentes o armónicamente complementarios. Esto ya se admite generalmente a propósito de los planteamientos económicos o estéticos, y aún jurídicos, por respecto de los planteamientos éticos y morales. Casi nadie estará dispuesto a aceptar la convergencia plena entre las normas jurídicas y las normas éticas o morales. Quienes en principio suponen ideológicamente que las normas jurídicas han de estar subordinadas a las normas éticas o morales suelen ser quienes con mayor vehemencia denuncian el *crimen* que estaría implícito en una disposición legal sobre la eutanasia o sobre el aborto. Por nuestra parte, llevamos el esquema de la no convergencia de principio más allá de las relaciones entre las normas jurídicas y las normas éticas o morales, es decir, lo llevamos incluso al terreno de las relaciones entre las normas éticas y las normas morales, lo que no excluye el reconocimiento de amplias zonas de intersección o de paralelismo entre la ética y la moral.

Con la voluntad de ser lo más breves posible, bosquejaremos algunos de los problemas que, en torno a la eutanasia individual, se plantean en el terreno de la ética, en cuanto contradistinta de la moral y del derecho.

17. Planteamiento del problema ético de la eutanasia.

Desde una perspectiva *ética* estricta, el problema de la eutanasia se nos plantea en función de los conceptos de firmeza y de generosidad, tal como han sido expuestos anteriormente. Pues la firmeza y la generosidad se mantienen precisamente en los puntos de conexión entre el individuo y la persona. Ahora bien:

Cuando suponemos dada una situación de «desconexión total e irreversible» del individuo y de la persona, y refiriéndonos únicamente a este individuo, parece evidente la imposibilidad de aplicar al caso ningún tipo de virtud ética, ni la firmeza, ni la generosidad. ¿Cómo podríamos ser generosos —a fin de cooperar a su firmeza, «según el dictamen de la razón»— con el individuo que está despersonalizado o degenerado por un coma profundo irreversible? En esta situación, no son tanto los valores éticos, cuanto los valores morales o jurídicos o estéticos o económicos aquellos que podrán entrar en acción. No se trata de que en este caso el dictamen *ético* pueda concluir: «es lícita en estos casos la eutanasia.» Más bien, según nuestros presupuestos, su dictamen sería de este otro tipo: «no tengo nada

que decir, el caso cae fuera de mi esfera», como cae fuera de la esfera económica la cuestión: «¿cuánto vale (económicamente) una galaxia espiral?»

Suele presuponerse que la ética o la moral han de tener que ofrecernos siempre normas claras y coherentes entre sí, sin «lagunas ni contradicciones». Pero este supuesto es gratuito. Concretamente, en el caso de un enfermo terminal irreversible lo más peligroso es pensar que cabe apelar a una norma terminante, sea del signo que sea. «No se le puede matar en ningún caso», sea porque lo dice el precepto, sea en virtud del principio de que «mientras hay vida hay esperanza», aunque el supuesto en que estamos es el de un enfermo desahuciado, sin esperanza; si la hubiera, estás cerca del asesinato. O bien: «hay que procurar una muerte dulce al enfermo que, aun cuando pueda seguir viviendo, no puede hacerlo con vida digna» (si es que la dignidad corresponde a la vida y no al acto de morir). Pero entonces habría que dar muerte dulce (sin ensañamiento) al asesino irreversible, al terrorista fanático cuya vida es indigna. Ahora bien, que no haya razones éticas (por parte del enfermo terminal) para mantenerle en la vida no significa que haya razones éticas para quitársela (el concepto de muerte digna es demasiado oscuro).

Pero, no sólo hay que plantear la cuestión mirando al enfermo terminal; también hay que mirar a quienes le rodean. ¿Habría que concluir en el mismo sentido que anteriormente cuando, en lugar de referirnos al individuo supuestamente despersonalizado nos refiriésemos a las personas que le rodean o que le asisten? ¿Cargaría de toda significación, en este supuesto, hablar de los efectos que en la firmeza y en la generosidad de las personas que rodean al moribundo pueda tener la administración de la eutanasia o el bloqueo de la misma? No sólo la experiencia de la muerte ajena ha sido invocada constantemente como fuente de sabiduría profunda, de autopurificación, sino que incluso se ha acudido a la experiencia de la muerte ajena sobre todo cuando el moribundo está enfermo e impedido: al menos así podrían interpretarse, acaso de un modo un tanto rebuscado, los consabidos versos de Lucrecio:

*Suave, mari magno turbantibus aequora ventis
e terra magnum alterius spectare laborem*

es decir, también desde una perspectiva epicúrea cabría reivindicar la experiencia de la muerte ajena como una experiencia dulce y reconfortante para quien, desde la tierra firme de la vida, la contempla. Se ha sostenido, entre bromas y veras, aunque no sea sino como desarrollo de la tesis anterior, la aberración de que «la finalidad última del asesinato considerado como una de las bellas artes es precisamente la misma que Aristóteles asigna a la tragedia, o sea, purificar el corazón mediante la compasión y el terror». Pero el mismo Thomas de Quincey se apresuraba a excluir de su escenario toda representación de eutanasia, pues, puntualizaba que «el sujeto elegido (por el artista asesino) debe gozar de buena salud». Y añadía: «es absolutamente bárbaro asesinar a una persona enferma que, por lo general, no está en condiciones de soportarlo.» En cualquier caso, habría

que preguntar desde la perspectiva, no ya de la firmeza del enfermo sino desde la de los demás, por los motivos en virtud de los cuales se decide mantener en vida o quitársela al enfermo despersonalizado. Podría justificarse mantener en la vida al enfermo terminal irreversible no ya por motivos éticos, sino científicos (para «experimentar» biológica, psicológica o incluso sociológicamente); pero estos motivos se considerarán anti éticos, como se consideran anti éticas las vivisecciones. Podría ocurrir que la decisión en pro de la eutanasia tuviera motores económicos o bien estéticos: evitar el horror de la experiencia, no ya del sufrimiento del enfermo —suponemos que la medicina puede aliviar el dolor— sino de su aspecto, de su impacto en quienes le rodean. Acaso lo de la muerte digna tiene algún sentido, bueno o malo, pero no meramente retórico, cuando se aplica a los espectadores del enfermo (si prefieren huir del «espectáculo desagradable» y, del mismo modo que maquillan a los cadáveres, buscan también acortarse los momentos infelices).

Cuando el individuo no se encuentre en situación des-personalizada, el problema de la eutanasia puede plantearse formalmente en términos éticos. Por ejemplo, y desde nuestros supuestos, el deseo de morir, reiteradamente expresado por una persona que sufre depresión, o alguna enfermedad o lesión grave, no constituirá motivo ético suficiente para administrarle la eutanasia, pues nuestra generosidad tendría que dirigirse a restaurar su firmeza «según el dictamen de la razón». Es el mismo motivo por el cual, en situación de despersonalización irreversible, la administración de la eutanasia no puede atribuirse a la generosidad sino, a lo sumo, como hemos dicho, a la propia firmeza de quien la administra.

Hay otro contexto de una gran significación *ética* en el que la eutanasia puede ser considerada: es el contexto en el cual la eutanasia se nos presenta como una posible alternativa a la llamada tradicionalmente «pena de muerte». Estaríamos aquí ante una de las modulaciones de la idea de eutanasia en la que se nos presentaría en la forma de un ejercicio de la virtud de la generosidad por parte de las personas que envuelven al «responsable libre» de un crimen horrendo (remitimos a la Lectura primera, VI, 8).

18. La eutanasia desde un punto de vista moral.

Desde un punto de vista *moral* (desde el punto de vista de los *mores* o costumbres normadas de un grupo, una banda, una tribu, un gremio, &c.) los problemas de la eutanasia se plantean de otro modo. No son ahora las virtudes de la firmeza o de la generosidad, sino los principios de utilidad o peligrosidad que actúan en orden a la recurrencia del grupo. Estos principios muchas veces pueden ser convergentes o paralelos con los principios éticos, pero otras veces serán divergentes o estarán en conflicto con ellos. El infanticidio o el gerontocidio practicado en tantos pueblos «naturales» es una norma de su moral —«más allá del bien y del mal ético»— lo que no quiere decir que no entre en conflicto frontal con los valores éticos de las personas de otras culturas que tomen contacto con ellos.

Pero hay un caso de especial significación que podría ser analizado desde el punto de vista de la moral (en el sentido dicho, como moral de un grupo o gremio), en cuanto puede entrar en conflicto con la ética: es el caso de la eutanasia contemplada desde el punto de vista del «cuerpo médico». Es un hecho que la mayor parte de los colegios médicos de los más diversos países —siguiendo la inspiración del llamado juramento de Hipócrates («jamás daré a nadie medicamento mortal, por mucho que me lo soliciten»)— tiende a incluir la prohibición terminante de la eutanasia activa en los artículos de sus códigos deontológicos. La cuestión es si estos códigos deontológicos pueden ser llamados éticos en todas sus partes (se les suele llamar «bioéticos») o más bien hay que decir que ellos contienen una gran porción de normas morales en sentido estricto. Es decir, normas determinadas por la misma exigencia de recurrencia del grupo o colegio de los médicos en cuanto tales, de normas dictadas por la estructura del grupo, pero que están también más allá del bien y del mal... *ético*. Pues es obvio que si el oficio médico se dirige a transformar al individuo enfermo en individuo sano y a preservar al individuo sano de la enfermedad, y esto define la norma institucional de la profesión médica, caerá fuera de los objetivos de la profesión el cooperar a la transformación de un individuo vivo en un individuo muerto. Se comprende que la mayor parte de los médicos consideren una aberración el plantearse siquiera la posibilidad de una acción eutanásica con sus enfermos, y se comprende que ellos tiendan a conseguir mayores «triumfos de la medicina» haciendo lo posible por alargar la vida del paciente, incluso con ayudas de estas técnicas que suelen ser descritas por sus detractores como «encarnizamiento terapéutico», esperando que al menos servirá de dolorosa experiencia para casos ulteriores. Sólo que en cualquier caso, el juramento de Hipócrates no parece haya de ser considerado como la expresión de un código ético, sino más bien como la expresión de un código moral.

19. La eutanasia desde el punto de vista jurídico.

Desde la perspectiva de las normas jurídicas la cuestión de la eutanasia se plantea de modos muy diversos en función de la diversidad de los ordenamientos jurídicos. En España no existe legislación específica. El proyecto de ley del senador, del Partido Socialista, Cesáreo Rodríguez Aguilera, quedó en borrador, y se recurre a la legislación o a la doctrina jurídica relativa al homicidio, incluso al llamado homicidio piadoso, o bien a la inducción al suicidio o al auxilio de suicidio (artículo 143.4 del Código Penal de 1995, que atenua notablemente, en uno o dos grados, las penas en el supuesto de una «petición expresa seria e inequívoca» del enfermo grave). Tan sólo diremos, en un sentido muy general, que las normas jurídicas, aun cuando sean consideradas de rango ético inferior, son de hecho las que terminan imponiéndose en la sociedad de referencia. Ello se explica porque cuando un código sigue vigente, hay que pensar en que el grado de desacuerdo *moral* con él no ha sido tan grande como para obligar una reforma perentoria. O, lo que es lo mismo, habrá que pensar en que hay un «consenso moral»

que es capaz de neutralizar las más radicales protestas éticas de las minorías. Este mecanismo puede ilustrarse con lo ocurrido en España en los días de 1987 en los cuales se discutió la cuestión del aborto, así como en los años sucesivos. Quienes impugnaban esa ley, por tímida que ella fuese, solían hacerlo desde principios confesionales que les obligaban a llamar asesinos a los médicos que practicaban el aborto, así como a la madre que se prestaba a ello. Por la misma razón, los defensores de la ley debieran ser considerados como «inductores al homicidio», como colaboradores y cómplices de un asesinato en cadena. Sin embargo, lo cierto es que (salvo protestas verbales y retóricas) prácticamente ningún diputado de la derecha, una vez promulgada la ley, ha tratado a su colega de la izquierda como si fuese un inductor de asesinato, ni le ha llevado a juicio; ni tampoco a los médicos que, dentro de la legalidad vigente, siguen «asesinando» a embriones de menos de tres meses. Lo cual quiere decir que hay una suerte de «consenso moral» implícito entre la derecha y la izquierda a propósito de la ley del aborto por debajo de las discrepancias retóricas parlamentarias o periodísticas. *Mutatis mutandis* podemos prever qué ocurrirá con la cuestión de la eutanasia.