

SOBRE EL HOMBRE
Y SU DIGNIDAD

TOMÁS MELENDO GRANADOS

Catedrático de Metafísica
Universidad de Málaga

I APRENDER A CONTEMPLAR A LA PERSONA HUMANA

1. La actitud adecuada

Me van a permitir que hilvane esta primerísima parte de mi intervención al hilo de unos versos de un poeta andaluz poco conocido. Dicen así: "Enseñar a mirar, a ser poeta, / ésa es en parte tu misión de madre; / enseñar a advertir la luz secreta / que alienta por los aires, / tiñendo de esplendores -voz concreta- / hasta las densas sombras de la tarde".

Aquí podemos detenernos por ahora. Y les pido perdón por mi atrevimiento. Pero es que, en efecto, una de las necesidades que más apremian a nuestros contemporáneos, también a los de cierta cultura, consiste en aprender a mirar. A mirar y a escuchar. A mirar y escuchar a los demás, a mirar y a escuchar el universo que los circunda, a mirar y a escuchar dentro de sí mismos. Y, para eso, un requisito resulta imprescindible: el silencio, la supresión de las distorsiones introducidas en nuestro interior por el tráfigo cotidiano, por las pugnas profesionales, por el runruneo de una vida estrepitosa vertida hacia fuera o llena de pequeñas ambiciones egotistas. Recuerdo todavía la fruición con que leí, hace ya algunos años, un librito que trataba precisamente sobre este tema. Su autor era J. Rassam, y su título: "*El silencio como introducción a la metafísica*".

Aquí no voy a hablarles de metafísica, sino de la realidad (lo que, en el fondo, viene a ser lo mismo). Voy a aludir de inmediato a determinadas realidades, algunas insignificantes. Y voy también a referirme a la actitud interior que permite admirarse y entusiasmarse ante ellas: ante lo grande y ante

lo pequeño, ante lo trascendente y ante lo en apariencia inane y sin valor. Ese temple interior que posibilita el asombro puede calificarse, según decía, como *silencio* o, de manera más significativa, como *sencillez*. Es propio de quien estrena la vida, las cosas, y, por ende, de manera muy particular, de los niños.

De ahí que siga el poeta de mi tierra: “Mantener ese pasmo de los niños, / que admiran, asombrados, / el cielo, el agua, el viento, los tejados / relumbrantes al sol. / Conservar despejado / el fiel cariño / a lo menudo, al suelo, a las clavijas / de la luz, / a los enchufes y a los guijos, / al surgir de las vidas, al cobijo / del nido y del arado; / al estertor vital del rabo / de herida lagartija. / Sentirse acompañados / por la luna / viajando muy deprisa; / contemplar cavilante / el letal resultado / del agujijón fatal de las avispas; / mirar el desfilar de las hormigas / que avanzan desafiantes; / verlo todo muy grande; / aceptar sin rubor, con fe rendida / los misterios de Dios y de la vida... // Y conservar el pasmo cuando abruma / mil y una sensaciones; / cuando las sollicitaciones / del ambiente / dejan poco lugar a reflexiones [...]”.

Vuelvo a pedirles excusas, y abandono definitivamente a nuestro amigo el escritor, porque lo esencial ya ha sido dicho. Qué duda cabe de que la dignidad de la persona humana es algo grande, muy relacionado con esos misterios de Dios y de la vida a que él alude. Y qué duda cabe de que para poder extasiarse ante ella hay que renunciar al mundo establecido –el de la acción, el de las prisas incontenibles, el de los intereses, el de las urgencias...– y detenerse a reflexionar, a mirar con ilusión renovada y un tanto poéticamente a nuestro alrededor, también a lo más irrelevante. Sólo entonces estaremos en condiciones de exclamar, con Hermes Trimegisto: “*Magnum, o Asclepi, miraculum est homo!*: ¡el hombre, oh Asclepio, es un gran milagro!”.

Hacerse como niños. Me atrevería a decir que los niños se encuentran más cerca del núcleo personal de su persona. Que todavía no han sido inficcionados por las múltiples mediaciones –instrumentos, artificios, técnicas– que, engolfándolos en un mundo de cosas y de artefactos, dificultan el contacto directo e inmediato de nuestros adultos consigo mismos y con las restantes personas... precisamente en cuanto personas.

Los niños, no. Los niños entran fácilmente en relación unos con otros. Más, cuanto más pequeños. Los niños tienen como más desnuda su condición personal. Yo voy a pedirles, por eso, que durante este rato se hagan como

niños: que se desnuden de toda la ciencia que sin duda poseen, que renuncien a su competencia profesional, que den de lado a títulos y distinciones, y se dispongan a acompañarme con la capacidad de reflexión de una persona adulta, pero con la actitud de ánimo de los niños.

Porque lo que vamos a hacer, en fin de cuentas, es escuchar la respuesta a una pregunta ancestral. A un interrogante en el que nos va nuestra propia existencia, en el que nos lo jugamos prácticamente todo, y que podría enunciarse así: «¿qué es el hombre?».

Intentemos atender, guardando respetuoso silencio.

Y lo primero que advertiremos, en cuanto adoptemos esa actitud de espera atenta, es que ningún hombre concreto de los que nos rodean se encuentra adecuadamente caracterizado como un «qué», sino que se configura, en sentido estricto y decisivo, como un «quién».

A la pregunta «qué es el hombre» se nos ocurre una inicial y todavía no muy desarrollada contestación: el hombre no es un «qué», sino un «quién», capaz de pronunciar, referido a sí mismo, el pronombre *personal* «yo», con todo lo que ello implica. Ya Kant observaba con cierta guasa –y con un respeto exquisito a la dignidad de la persona–: “Si mi caballo dijera «yo», lo saludaría como a un igual”. Y es que en esta contraposición entre «qué» y «quién», entre «algo» y «alguien», entre «lo otro» y «yo», comenzamos a atisbar la abismal diferencia que ensalza al hombre sobre los animales, las plantas y los seres inertes, confiriéndole un estatuto del todo privilegiado.

A esa peculiarísima y prominente posición se ha aludido durante siglos al emplear la voz «persona», contrapuesta a animal y cosa. Pero, como sugería, hoy son bastantes los que no alcanzan a penetrar su significado. Hablan ciertamente de animales y de hombres, pero no llegan a percibir las radicales fronteras que separan a unos de otros, o incluso los equiparan, con mayor o menor conciencia.

No me resisto a contarle, aunque ya en otra ocasión dejé constancia escrita del suceso. Hace algunos años, en una entrañable conversación mantenida en Pamplona en el Departamento que dirige, me comentaba dolido el Dr. Gonzalo Herranz, con estos o parecidos términos: “la tragedia de los jóve-

nes médicos actuales es que pueden llegar al cabo de la carrera sabiendo mucho, muchísimo, sobre la célula, pero ignorándolo todo o casi todo acerca de la persona”.

Es fácil entrever las consecuencias de semejante déficit. Basta tener presente que el sujeto propio de la medicina, tal como viene considerándose desde antiguo, no es el conjunto de fibras, tejidos y funciones que denominamos organismo; no es tampoco, como algunos parecen tristemente querer imponer en la actualidad, la «máquina» biológica o psíquica; sino, en el sentido más cabal y riguroso de los vocablos, la *persona* humana. La persona del paciente en cuanto tal, el enfermo; y no el mero cliente, más o menos averiado.

Cuando esto se olvida, es fácil que se desvirtúe la relación entre persona-médico y persona-paciente en el diario ejercicio clínico. Surgen, entonces, multitud de problemas, no por cotidianos menos importantes. Pero, además, se socava el fundamento último en que se asienta el entero edificio de la bioética y de la medicina paliativa y terminal, y que, en definitiva, no es otro que la suprema e inviolable dignidad de todo individuo humano, su índole de persona.

En efecto, el estudio más profundo y detallado de las distintas disciplinas que consideran parcialmente al hombre como simple organismo manifiesta ya la grandeza apoteósica y el primoroso esmero de sus condiciones físico-químicas, biológicas y funcionales; pero todavía queda muy lejos de la auténtica y más sublime excelencia que corresponde al hombre en cuanto hombre: que es, justamente, la que deriva de su estricta condición *personal* y la que nos obliga a mirarlo de otra manera, con un particular mimo, y a extasiarnos en su presencia.

Hace ya unos quince siglos, Agustín de Hipona se hizo la misma pregunta que nosotros acabamos de plantearnos. Y respondió de un modo simple pero determinante: “*singulus quisque homo... una persona est*”: “cada hombre singular y concreto es... una persona.”

Respuesta que manifiesta una particular actitud totalizante, no fragmentaria. Un vigor inquisitivo no meramente analítico, sino sintetizador: vital. Una visión de conjunto que, superando perspectivas limitadas, aspira a

definir al sujeto humano en lo que tiene de más global-radical y de más admirable y portentoso: justamente, su calidad de persona.

El camino es, pues, el que veníamos entreviendo. Se trata, a lo largo de estos minutos, de esclarecer en la medida de lo posible el significado íntimo de este vocablo egregio –«persona»–, escuchando lo que nos dice la misma realidad del ser humano y algunas de las voces que se han pronunciado sobre ella.

2. Tras las huellas de la persona

Al respecto, son muchas y muy variadas las definiciones que nos ofrece la historia. Las mejores gozan de una estrecha afinidad, hasta el punto de resultar equivalentes. La de Boecio, para algunos muy «seca» y por eso superada, ha sido durante siglos la de mayor aceptación: es persona, decía este eminente filósofo, toda "*substantia individual de naturaleza racional*".

Conviene entender bien el alcance de tales términos; saber escucharlos en su contexto propio, sin anacronismos: sin quedar ofuscados por las connotaciones que pudiera introducir el *individualismo* contemporáneo o por el fracaso estrepitoso de la *razón* ilustrada. No. La descripción boeciana no responde a una especie de singularismo más o menos egocéntrico, que acabaría por encerrar a cada sujeto en los límites angostos de sus intereses particulares. Ni tampoco, con su apelación a la hoy tan denostada *substantia*, convierte al ser humano en algo inerte, inexpresivo, carente de mordiente y de futuro. Está en otro plano, más profundo y más jugoso.

En concreto, para Boecio, y para quienes se sitúan en su misma tradición especulativa, la llamada a la racionalidad no encierra en modo alguno un deje de intelectualismo frío y poco humano: muy al contrario, la naturaleza racional implica, como derivando de ella, no sólo la desnuda razón racionalista, instrumental, sino todo el vigor y la viveza del entendimiento, concebido en su radical pujanza; y además, la voluntad; y, por ende, la libertad y el amor: la entera *vida* del espíritu.

Para Boecio y cuantos le siguen, todo ser dotado de inteligencia, y ya por ello eminentemente rico, se encuentra también provisto de esa inclina-

ción al bien en cuanto bien que denominamos voluntad, y cuyos frutos naturales son la autonomía en el obrar y el amor, que hacen más densa y sabrosa la cualidad interior de la persona. Son los racionalismos posteriores los que han absolutizado la razón, haciéndola marchitar al desgajarla del conjunto de la personalidad y de los riquísimos armónicos de todo tipo que en ella se encierran. En Boecio, por el contrario, la realidad «racional» incluye, junto a la pujanza del entendimiento, toda la plenitud afectiva y decisional, vívida y móvil, que advertimos en las personas más maduras.

No extraña por eso que quienes, poseyendo la equilibrada y sugerente inspiración griega y medieval, se encuentran sin embargo urgidos por las aspiraciones y los intereses del mundo moderno, propongan otras definiciones capaces de iluminar posteriormente el estricto marco aristotélico de la *racionalidad*, pero sin rechazarlo en absoluto. Escribe, por ejemplo, Luis Clavell: "Sin disminuir en nada la validez de la definición clásica del hombre como animal racional, hoy nos resulta más expresiva de la peculiar perfección humana su caracterización como *animal liberum*", como animal libre. No hay cambio de perspectiva, pero sí un adelanto en la explicitación de los implícitos. La libertad es, en efecto, la propiedad esencial de las dos potencias superiores de la persona: el entendimiento y la voluntad. Es la facultad del *alma entera*, como sugería Agustín de Hipona. E incluso podría afirmarse que define intrínsecamente al mismo *ser* personal. No es exagerado decir que toda persona posee un *ser* libre. Y que la persona humana, en concreto, *es* participadamente *libertad*. Además, calificar al hombre de libre encierra hoy multitud de connotaciones ponderativas, que apuntan justamente a uno de los núcleos explicativos de su grandeza.

Pero como el amor es el fundamento y el sentido último de la libertad, su acto más radical y propio, un avance definitivo en la línea instaurada por Boecio es el que lleva a definir a la persona como principio o término, como sujeto y objeto, *de amor*. En efecto, y según he explicado en otras ocasiones, esta descripción se aplica a todas las personas y sólo a ellas: tomando el amor en su sentido más alto, como un querer el bien en cuanto tal, o el bien del otro en cuanto otro, únicamente la persona resulta capaz de amar y únicamente ella es digna de ser amada. La entraña personal de la persona exhibe, pues, un nexo constitutivo con el amor. En este sentido, afirma con vigor Car-

los Cardona: "el hombre, terminativa y perfectamente hombre, es amor. Y si no es amor, no es hombre, es hombre frustrado, autorreducido a cosa".

Entendimiento, libertad, amor: vida y riqueza del espíritu, grandeza, exuberancia rebotante y pluriforme.

¿Se han detenido ustedes alguna vez a contemplar lo que significa conocer intelectualmente, comprender, transformarse en cierto modo en la realidad que estamos considerando, identificarse con ella? ¿No se han pasmado ante lo que implica el ejercicio de la libertad, ante esa capacidad asombrosa de construirnos a nosotros mismos o, por el contrario, de deshacernos, disminuyendo hasta lo indecible la calidad de nuestra vida? ¿Han reflexionado, se han dejado invadir por la grandeza del amor? ¿Y por el resplandor de la belleza, contemplada o construida, natural o artificial? Por ahí caminaría la determinación de la índole personal del sujeto humano: inteligente, libre, amoroso, creativo y contemplativo.

Es esto lo que los pensadores cristianos expresaron con fórmulas densas y técnicas, grávidas de contenido: las que sostienen que el hombre es *capax entis* y, por ello, *capax veri, boni et pulchri*: que está abierto a la realidad en cuanto tal, y que, en consecuencia, puede captar lo verdadero como verdadero, querer lo bueno en sí y gozarse y dar vida a realidades dotadas de belleza. Que, como repetiremos más de una vez, el hombre posee un mundo interior denso y preñado, del que puede disfrutar y con el que logra enriquecer a los otros, justamente porque no se limita a reproducir la realidad externa, sino que, en virtud de la radical novedad de ser que lo constituye, él mismo es inventivo, «creador».

¿No vale la pena detenerse a considerar estas capacidades personales?

Hagámoslo con la ayuda de la «antropología fenomenológica» de nuestro siglo, acudiendo a la contraposición que establece entre el hombre y el animal. Cuando Gehlen, von Uexküll, Plessner o Max Scheler aseguran que los animales únicamente tienen «perimundo» o «entorno» (*Umwelt*), están señalando de manera técnica la escasez constitutiva de estos seres; su restricción, su pequeñez. Lo que quieren decir, antes que nada, es que los animales son muy limitados en su conocer, en su apetecer y en su obrar. Que resultan incapaces de apreciar el conjunto *íntegro* de las realidades que componen el

universo. Que su alma *no* es bajo ningún concepto todas las cosas, por recoger la fecunda sugerencia de Aristóteles. Y pretenden significar además que, en aquellas realidades que captan, descubren exclusivamente los aspectos que presentan un «interés» para su propia dotación instintiva, por resultarles beneficiosos o dañinos. Las demás facetas de lo que les rodea, y todo el resto de los seres, no es sólo que no reclamen su atención, sino que, al resultarles inaprehensibles, ni siquiera existen *para ellos*. En consecuencia, estos animales también se moverán, de forma privativa, atendiendo a *su propia* conveniencia: perseguirán lo que *para cada uno de ellos* se ofrezca como provechoso, y huirán de lo que, también *para cada uno*, se muestre perjudicial: es decir, obrarán a tenor del puntiforme y exclusivista bien o mal *para sí* (o para su especie, en cuanto que es *la suya*).

El hombre, por el contrario, tiene mundo (*Welt*) en virtud de la grandeza constitutiva de su alma inmensa, irrestricta. Por eso puede llegar a conocer la totalidad de lo que existe y, además y sobre todo, es capaz de captarla no en la puntual referencia que presenta para él, para cada sujeto humano, sino tal como esas realidades son *en sí mismas*: en cuanto entes, dotados de densidad y vida propias, y cognoscibles *en sí* o verdaderos. Por lo mismo, relativizando o poniendo entre paréntesis sus propios instintos, el ser humano se muestra idóneo para querer de forma desinteresada: para apreciar lo que es bueno *en sí mismo* –y no sólo para él– y, por consiguiente, también lo que resulta bueno *para los demás*.

En este sentido, sostiene la antropología fenomenológica que el animal irracional se constituye en *centro* de la realidad que lo circunda: que todo lo relativiza, al referirlo a sí; o, en terminología antropomórfica, que es irremediabilmente pragmático o «egoísta». Mientras que el hombre, a la inversa, se configura como una realidad «ex-stática», «ex-céntrica» o «altero-céntrica», por estar dotado de una aptitud innata para reconocer, en cada una de las personas que lo rodean, otros posibles «centros» del cosmos, también virtualmente «altero-céntricos». No sólo él es «lo importante»; no todo lo torna relativo a sí, a su satisfacción o a su daño; no siempre es «interesado». Puede querer y procurar efectivamente el bien *de los otros*. Por eso, remedando el modo de decir que acabamos de utilizar, la persona humana, *precisamente en cuanto persona*, es «altruista», fecunda, efusiva, creadora: puede y tiende a amar, a afirmar el ser de los otros; y tiende, todavía más lejos, a crear reali-

dad; a perfeccionar la propia y la ajena y a comunicarse y a comunicarla a la naturaleza y a los demás componentes del género humano. ¡He aquí algunos signos de su excelencia!

En efecto, con expresión un tanto ardua, podríamos decir que la eminencia de la persona deriva de su nativa relación o apertura al conjunto de lo real en cuanto real; y, como consecuencia, a lo verdadero, lo bueno y lo bello, considerados en sí mismos y, por ende, en su entera universalidad. O, si se prefiere emplear términos más cercanos, cabe sostener que lo distintivo de la persona es su *intimidad* ontológica: la capacidad de dar cabida *dentro* de sí a todo ese maravilloso cosmos de realidades que deslumbran por su verdad, su bondad y su hermosura. De re-crearlo en su interior y de incrementarlo dentro de sí y en su propia realidad externa.

Los restantes atributos con que cabría caracterizar al hombre resultan concreciones o derivaciones de esta su configuración onto-lógica: lo son la autoconciencia, la posibilidad de comunicarse con sus semejantes mediante el lenguaje, la libertad, la solidaridad, el trabajo, la predisposición a participar en empresas comunes... y tantos otros síntomas que entre nosotros descubren la peculiaridad del sujeto humano.

Adentrarse en la consideración de cada una de estas propiedades, o incluso sólo de las más básicas, abriría un vasto mundo de sugerencias, todas ellas pertinentes, pero entre las que resultaría difícil elegir. Por eso, escogeré como guía para el núcleo de mi intervención unas palabras de San Buenaventura, cargadas de resonancias para cualquier intento de fundamentación ética de la actividad humana, y con las que él pretende sintetizar lo más relevante y constitutivo de la persona: "La condición personal –escribe en su conocido *Comentario a las Sentencias*– se encuentra configurada por dos factores: singularidad y dignidad."

II LA DIGNIDAD HUMANA

1. Una tautología

De los dos rasgos referidos por San Buenaventura, vamos a dedicar nuestra atención al segundo, aceptado plenamente por nuestros contempo-

ráneos. En efecto, entre las asociaciones de vocablos más comunes en el mundo de hoy se encuentra la que recogen frases como «dignidad de la persona humana», «dignidad humana» o «dignidad personal». Parece, pues, que una corriente subterránea o una afinidad secreta ligaría los sustantivos «dignidad» y «persona». ¿Existe un fundamento teórico para semejante conjunción?

Como antes sugería, el lugar clásico para iniciar el estudio del significado del término «persona» en Occidente es la obra de Boecio. En concreto, en el *De duabus naturis et una persona in Christo* nos dice este eminente conocedor del mundo clásico que la voz latina «*persona*» procedería de «*personare*», que significa «resonar», «hacer eco», «retumbar», «sonar con fuerza». Y, en verdad, con el fin de hacerse oír por el público presente, los actores griegos y latinos utilizaban, a modo de megáfono o altavoz, una máscara hueca, cuya extremada concavidad reforzaba el volumen de la voz; esta carátula recibía en griego la denominación de «*prósopon*», y en latín, justamente, la de «*persona*». Por su parte, el adjetivo «*personus*», de la misma familia semántica, quiere decir «sonoro» o «resonante», y connota la intensidad de volumen necesaria para *sobresalir* o *descollar*.

Pero la careta tenía otro fin inmediato: ocultar a la vista de los asistentes el rostro del actor; y este objetivo respondía a una idea programática: lo excelente, lo que importaba en la representación, no era la individualidad de los intérpretes, sino la alcurnia de los «personajes» por ellos representados. Se advierte entonces cómo, desde una doble perspectiva –la del simple alcance de la voz y la de la re-presentación teatral–, el vocablo «persona» se halla emparentado, en su origen, con la noción de lo *prominente* o *relevante*.

Y no es otro el significado más inmediato de la palabra «dignidad». Para definirla, el *Diccionario de la Real Academia* acude a dos sinónimos: *excelencia* y *realce*. La dignidad constituye, por tanto, en esta acepción básica, una especie de preeminencia, de bondad o categoría superior, en virtud de la cual algo destaca, se señala o eleva por encima de otros seres, carentes de tan excelso valor. Como recuerda Antonio Millán-Puelles, “la expresión «dignidad de la persona» viene a ser, de esta suerte, un pleonismo, una redundancia intencionada, cuyo fin estriba en subrayar la especial importancia de un cierto tipo de entes.”

El uso filosófico y teológico del término «persona» consagró, profundizando en ella, la significación derivada de su utilización en el teatro. Y así, para Tomás de Aquino, que condensa de algún modo lo mejor de la tradición al respecto, llamamos «persona» a todo individuo poseedor de una propiedad diferenciadora, que no es otra que su peculiar *dignidad*. Persona, repite escuetamente este autor, es un «nombre de dignidad» (*nomen dignitatis*); o, con términos equivalentes: “la persona es lo más perfecto que existe en toda la naturaleza (*perfectissimum in tota natura*).” Nuestro filósofo refuerza esta misma idea cuando sostiene que el título de «persona» se aplica en exclusiva a los seres más excelentes que hay en el universo: a saber, y por orden ascendente, a los hombres, los ángeles y Dios.

Por la misma época de Tomás de Aquino, vive el ya aludido Buenaventura, de quien Gilson afirma que “parece haber sido particularmente afortunado en su análisis de la noción de persona, y es seguramente uno de los dos o tres mejores intérpretes del personalismo cristiano.” Pues bien, en este punto su posición es perfectamente clara y concuerda casi a la letra con lo que venimos afirmando. Además de las palabras antes citadas, y que nos sirvieron de punto de partida para estas disquisiciones, escribe por ejemplo Buenaventura: “en su misma razón, la persona hace referencia a un sujeto individual contradistinto por una propiedad relativa a la dignidad (*proprietate dignitatem pertinente*).”

Los testimonios podrían multiplicarse. Pero, curiosamente, no encontraríamos muchos entre los filósofos consagrados por la modernidad. Y por eso no los cito. Como recuerda Eudaldo Forment, “aunque pueda parecer extraño, en general la filosofía moderna no se ha ocupado del tema de la persona. No ha procurado esclarecer su esencia ni explicar su gran dignidad. Igual que la antigua (griega), no ha sido insensible a la problemática del hombre, e incluso a veces ha vislumbrado algo de su valor; pero, en cambio, casi siempre ha silenciado su estricta dimensión personal.” Ciertamente, constituyen una clara excepción a esta ley las corrientes personalistas contemporáneas; pero en las mejores de ellas se da un explícito retorno a las posiciones filosóficas clásicas que, de manera muy resumida, venimos considerando; las otras, por el contrario, carecen de la fundamentación filosófica última con que en mi intervención pretendo referirme a la persona.

En cualquier caso, resulta claro, por lo visto hasta el momento, que la expresión «dignidad de la persona» constituye una especie de *tautología*, por cuanto viene a querer decir algo así como «excelencia de lo excelente», «dignidad de lo digno» o, desde el otro extremo, preeminencia o «personalidad de la persona». Si la costumbre y una cierta inercia esterilizante no nos hubiera hecho insensibles a su significado, al hablar de *dignidad* tendría que representárenos, de forma vívida y esplendorosa, la maravilla, la excelsitud, todos los logros que el ser humano ha conquistado en su historia personal y colectiva, y todos los que se vislumbra que pueda alguna vez alcanzar. Se entiende entonces que un camino privilegiado para acercarse y profundizar en la peculiaridad constitutiva de la persona, también de la humana, sea el que hemos embocado: el del esclarecimiento de los armónicos que evoca el vocablo «dignidad». Intentemos hacerlos un tanto más explícitos.

2. Hacia una descripción de la dignidad personal

Tiene razón Reinhard Löw cuando rechaza la posibilidad de «definir» con exactitud y de manera exhaustiva la noción de dignidad. Estamos, en efecto, ante una de esas realidades tan primarias, tan «principiales», que resultan poco menos que evidentes y que, por tanto, no cabe esclarecer mediante conceptos más notorios. Simplemente hay que mirarlas, contemplarlas, intentando penetrar en ellas. Y, así, en una primera instancia, lo más que podría afirmarse de la dignidad es que constituye una sublime modalidad de «lo bueno», de lo valioso, de lo positivo: la bondad de aquello que está dotado de una categoría superior. Pero qué sea la bondad, precisamente porque aparece manifiesto para todos, es imposible definirlo a partir de categorías previas.

Lo «bueno» constituye en sentido radical algo originario, se configura como uno de los trascendentales, de los primeros principios, de la filosofía clásica. Por eso, repito, no cabe definirlo. Pero sí que podemos intentar discernir la diferencia específica de lo digno dentro del ámbito común de lo bueno: esto es, descubrir qué es lo que hace que a un determinado tipo de bondad, en razón de su particular eminencia, le corresponda el apelativo de «dignidad».

Los diccionarios al uso hablan de una acepción relativa del vocablo «digno» –lo adecuado, lo conveniente–, junto a otra no-referencial o autárquica:

absoluta. Y añaden que, cuando se utiliza la palabra «digno» de esta segunda "manera, se toma siempre *en buena parte* y en contraposición de indigno." Estamos, pues, como sugeríamos, en los dominios estrictos de *lo bueno*.

Cuando después se agregue que la dignidad "es el decoro conveniente a una categoría *elevada* o a las grandes prendas *del ánimo*", se estará apuntando a la diferencia específica y al fundamento último de esa excelencia, que es la *interior elevación* o alcurnia de un sujeto.

Precisamente por eso, si una persona desprovista de esa plenitud íntima, constitutiva, se adorna con los signos exteriores de la dignidad, esa *aparente* manifestación de excelsitud suena a hueca y viene a producir, al cabo, el efecto y la impresión contrarios a los que se pretendían con la farsa: es decir, en lugar de la majestad, el ridículo. Lo que no es íntimamente noble, superior, no puede expresarse como tal, sin que el resultado se evidencie a todas luces como postizo. El vistazo más superficial a los «famosos» del mundo de hoy, en los distintos campos de la actividad humana, bastaría para caer en la cuenta, por confirmación o por contraste, de lo que acabo de sostener.

Un análisis somero y ciertamente incompleto del significado del término arroja, pues, el siguiente saldo: al parecer, cualquier exteriorización o índice de esa *sublime nobleza* que constituye la dignidad remite en fin de cuentas a una prestancia *íntima* configuradora: el punto terminal de referencia y el origen de cualquier dignidad reside en la *suprema* valía *interior* del sujeto que la ostenta.

Lo que hay en juego son, pues, dos elementos que, al menos desde las especulaciones de Agustín de Hipona, se encuentran estrechamente emparentados: 1) la *superioridad* o *elevación* en la bondad, y 2) la *interioridad* o *profundidad* de semejante realeza, que es lo que normalmente, aplicado a las personas, se conoce como *intimidad*.

* * *

Alto e interno, por tanto.

Lo mismo, en un contexto ya más estrictamente filosófico, afirma Kant: "Aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso

no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor *interno*, esto es, *dignidad*."

Algo similar sugiere, a su vez, Søren Kierkegaard. Para él, la condición personal, entendida en sentido ontológico, como raíz y fundamento de la dignidad, no es "algo inmediatamente accesible; la personalidad es un replegarse en sí mismo, un *clausum*, un *ádyton*, un *mystérion*. La personalidad es lo que está dentro, y éste es el motivo de que el término «persona» (*personare*) resulte significativo."

Idénticos elementos encontramos, por fin, en un ensayo de Robert Spaemann, consagrado íntegramente al estudio de nuestro problema. Sostiene en él el ilustre filósofo alemán que la dignidad constituye siempre "la expresión de un *descansar-en-sí-mismo*, de una *independencia interior*." Y agrega, conjugando las apreciaciones fenomenológicas con las de la ontología más estricta, que semejante autonomía no ha de ser interpretada "como una compensación de la debilidad, como la actitud de la zorra para quien las uvas están demasiado verdes, sino como expresión de fuerza, como ese pasar por alto las uvas de aquel a quien, por un lado, no le importan y, por otro, está seguro de que puede hacerse con ellas en el momento en que quiera. Sólo el animal fuerte nos parece poseedor de dignidad, pero sólo cuando no se ha apoderado de él la voracidad. Y también sólo aquel animal que no se caracteriza fisionómicamente por una orientación hacia la mera supervivencia, como el cocodrilo con su enorme boca o los insectos gigantes con unas extremidades desproporcionadas. La dignidad tiene mucho que ver con *la capacidad activa de ser*; ésta es su manifestación."

Procuremos avanzar a partir de las palabras citadas, escuchando sin prejuicios estas voces que nos anuncian la dignidad de la persona. Asombra, entonces, en primer término, la similitud de algunas de las expresiones utilizadas por los tres filósofos. Kierkegaard habla de un «replegarse en sí mismo» y de una excelencia que «está dentro». Kant, como vimos, de un valor interno: "*innere Wert, d. i. Würde*"; a lo que añade: "la *autonomía* es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional." Y Spaemann, por fin, se refiere a un «descansar-en-sí-mismo» y a una «independencia interior». De este modo, los dos componentes a los que hace unos instantes aludíamos –la elevación y la correspondiente interioridad–

parecen resumirse o articularse en torno a uno que los recoge y lleva a plenitud: el volverse sobre sí o «recostarse» autónomamente en la altura del propio ser, la autarquía, estrechamente ligada con la libertad.

Cabría, entonces, avanzar una primera descripción de la dignidad, compuesta por tres elementos integrados. Entendemos por dignidad (1) aquella excelencia o *encumbramiento* correlativos a un tal grado de (2) *interioridad* que permite al sujeto manifestarse como (3) *autónomo*. Quien posee *intimidad* goza de un «dentro» en virtud del cual puede decirse que «se apoya o sustenta en sí», y conquista esa «estatura» ontológica capaz de introducirlo en la esfera propia de lo sobreeminente, de lo digno.

Interioridad, por tanto, elevación, autonomía: he aquí las tres coordenadas que definen la dignidad de la persona.

* * *

Veremos después cuán importante resulta todo ello en la determinación más filosófica de la excelencia humana. Hagámonos, por ahora, una pregunta: ¿cabe descubrir estas características con la simple observación de lo real, aprendiendo a mirar a cuanto nos circunda?

Y, para responder, formulemos otro interrogante: ¿Qué es lo que nos sugieren, de manera espontánea e inmediata, el vocablo «dignidad» o alguno de sus sinónimos ponderativos, como «majestad» y «realeza»? Pues algo relacionado con cuanto estamos viendo. Lo majestuoso, por ejemplo, nos resulta instintivamente advertido como aquello que se encumbra «al afirmarse y descansar *en sí*»: como lo que se nos impone, con un deje de serena gravedad, sin «necesitar» de lo que le circunda y sin «sentirse amenazado» por ello.

Lo podemos comprobar ya en el terreno de la simple metáfora, pensando en la prestancia de un águila, un león o un pura sangre, que parecen dominar *con su sola presencia* el entero entorno que los rodea. Y lo advertimos también, y primordialmente, en el ámbito más propio de las realidades humanas: un rey –o un juez justo, pongo por caso– manifiesta de forma eminente y casi física la excelsitud de su rango cuando, «asentado» en su trono, juzga y decide «desde sí» el conjunto de cuestiones sometidas a su jurisdicción; pero revela todavía más su abolengo cuando, prescindiendo de los signos

exteriores de su soberanía e imperio, «replegándose» más sobre su interna grandeza constitutiva, logra expresar al margen de toda pompa y aparato aquella sublimidad *íntimamente personal* que lo ha hecho merecedor del cargo que desempeña. Y, en esta misma línea, un sencillo pastor de montaña recorta sobre el paisaje la grandiosa desnudez de su alcornia de persona en la proporción exacta en que, firme e independiente en su propia e interna humanidad, sabe «prescindir» de todo cuanto tiene a su alrededor: despegado incluso del pasar del tiempo, se muestra también ajeno al sinfín de solicitudes y oropeles de la vida de ciudad.

De manera semejante, se afirma que una persona *actúa* con dignidad cuando sus operaciones «no parecen poner en juego» el noble hondón constitutivo de su propio ser. Alguien acepta un castigo o una injusticia dignamente, o lucha por adquirir un bien conveniente o incluso necesario con pareja compostura, precisamente cuando nada de ello parece afectar la consistencia de su grandeza o densidad interior: ni las afrentas la amenazan ni semejante realeza depende de la consecución de los beneficios o prebendas: el sujeto digno se encuentra como *asegurado* en su propia espesura y en su solidez interna. La dignidad apunta, de esta suerte, a la autarquía de lo que se eleva al *asentarse en sí*, en su propia intimidad, de lo que no se «desparrama» para buscar apoyo en exterioridades inconsistentes: ni las requiere ni, como sugería, se siente acechado por ellas. Desde este punto de vista, la templanza, el desprendimiento de los bienes materiales, suscita indefectiblemente la sensación de dignidad: justamente porque quien obra con tal moderación se muestra suficientemente radicado en su valía interior, hasta el punto de que las realidades que lo circundan se le aparecen como superfluas y es capaz de renunciar a ellas.

* * *

Autonomía, por tanto, ensalzamiento, interioridad autárquica.

Todo esto resulta accesible a cualquier observador que reflexione sobre el asunto, que «mire» con un poco de atención a la realidad. Está en el ámbito de lo que llamaríamos el análisis fenomenológico. Y merece que lo tengamos en cuenta. Por su parte, para quienes se encuentran más o menos familiarizados con las categorías filosóficas de los últimos siglos, las locucio-

nes de Kant, las de Kierkegaard y Spaemann, y el conjunto de disquisiciones que hemos hecho en torno a ellas, evocan de inmediato una misma y trascendental noción filosófica: la de «absoluto». Algo es «ab-soluto», en cualquiera de sus acepciones y posibles intensidades, en la medida concreta en que, de un modo u otro, *tiene intimidad*; es decir, «reposa en sí mismo» y se muestra autárquico, exento. Y como todo ello, según se nos acaba de sugerir, es índice y raíz de dignidad, podríamos definir a ésta, dando un paso adelante, como *la bondad que corresponde a lo absoluto*.

Así lo hace, de manera del todo explícita, Tomás de Aquino: “la dignidad –escribe– pertenece a aquello que se dice absolutamente: *dignitas est de absolutis dictis*.” Si queremos, pues, adentrarnos hasta la significación más honda de la dignidad del hombre, habremos de responder a estos interrogantes: ¿de qué modo y manera puede considerarse «absoluta» la persona humana?, ¿en qué sentido cabe decir que posee valor por sí misma, que no sólo es el primer miembro de una serie más o menos valiosa, sino que se sitúa más allá o por encima de ese conjunto y confiere su entera valía a todos sus componentes? ¿O, con palabras ya conocidas, por qué es lícito afirmar que la persona es un «alguien» y que sólo en virtud de ella se ordenan y conquistan su valer el íntegro mundo de lo que debe calificarse únicamente como «algo»?

Por otro lado, si aspiramos a que esas disquisiciones no queden demasiado en el aire, habremos de ir advirtiendo, conforme avanzamos en ellas, la relación que guardan con lo descubierto al considerar, en nuestro entorno, los caracteres de lo digno y lo majestuoso: su elevación, su interioridad, su autarquía. Hemos de «comprobar», por decirlo de algún modo, que *también desde la perspectiva más filosófica, la persona se exhibe como algo (1) encumbrado, (2) íntimo y (3) autónomo*.

Vamos a intentarlo, concediendo de nuevo la palabra a la filosofía, a sabiendas de que sus métodos cognoscitivos y el alcance que se les otorga difieren en gran medida de los propios de las ciencias experimentales. Vuelvo a pedir, por tanto, un esfuerzo de comprensión, una adaptación del punto de vista y del enfoque habitual –el de las ciencias positivas– hacia los planteamientos propios de los filósofos.

III ASPECTOS Y FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA DIGNIDAD HUMANA

Hace ya algún tiempo, en un *Symposium* europeo de bioética celebrado en Santiago, expuse los tres sentidos principales en que cabe caracterizar al hombre como absoluto. Cada uno de ellos, lo veremos ahora mismo, es un indicador adecuado de su particular dignidad.

1. Por encima del cosmos material

El hombre es un absoluto, en primer término, en cuanto se encuentra in-mune o des-ligado (ab-suelto) de las condiciones empobrecedoras de la materia; es decir, en cuanto no depende *intrínseca y substancialmente* de ella y, en consecuencia, no se ve del todo afectado por la minoración ontológica que ésta inflige a lo estricta y exclusivamente corpóreo.

No quiero negar con esto, sería absurdo, que el hombre carezca de una constitutiva componente material; afirmo más bien que, en cuanto persona, no se agota en ella, que la trasciende abundantemente. Lo manifiestan sus operaciones superiores, irreductibles a la materia: la intelección, el amor, el obrar libre.

El desarrollo impresionante de la cultura humana, el despliegue científico y técnico, el arte, la capacidad de simbolismos, el lenguaje, la posibilidad de aprehender realidades universales, la de captar la relación entre medios y fines, la de resolver problemas... La experiencia innegable de las opciones voluntarias, el entero despliegue de la facultad de amar, fruto de la libertad humana rectamente ejercida, con el anejo desarrollo de las virtudes y los repetidos actos de heroísmo, de dedicación, de entrega... Y, a su modo y por contraste, la capacidad de error y de degradación moral, con el conjunto de aberraciones a que por desgracia ha dado lugar... Todo ello muestra la *diferencia* cualitativa, irreductible, que eleva al hombre por encima de los animales más evolucionados, y señalan, al ojo atento, la presencia indudable del *espíritu*. De un grado superior de ser, podríamos decir, inexplicable con la sola apelación a la materia.

Desde este punto de vista, que aquí me limito a aludir sin esclarecer del todo, *la clave de la excelencia humana es la presencia vitalizadora del espíritu:*

presencia que la ciencia no puede descubrir, aunque a menudo la entrevé, pero que aparece clara a la mirada filosófica carente de prejuicios.

El fundamento inmediato de la dignidad del hombre bascula, pues, en torno a lo que en él hay de *espíritu*; pero alcanza hasta las dimensiones más menudas de su persona. Es el espíritu el que hace del todo una realidad elevada, autárquica, íntima. El espíritu es al auténtico *dentro*, la intimidad; en él «se apoya» la persona íntegra. También los componentes corpóreos. En definitiva, cualquier hombre exhibe una peculiar nobleza ontológica por cuanto su ser «descansa en» el alma *espiritual*, a la que en sentido estricto pertenece y a cuya «altura» se coloca, y desde la que encumbra hasta su mismo rango entitativo a todas y cada una de las dimensiones corporales de su sujeto. En consecuencia, tales integrantes materiales –también los de la sexualidad, fuente de nueva vida, y los restantes relacionados de manera más específica con la bioética– se encuentran *elevados* y se emplazan a años luz por encima de los que descubrimos en los meros animales o en las plantas; sin abandonar su condición biológica resultan, en la acepción más cabal del vocablo, *personales*: merecedores no sólo de respeto, sino de veneración y reverencia.

Todo, en el ser del hombre, participa de su índole de persona.

El cuerpo humano es, simultáneamente, material y personal. Sometido a las mismas leyes físicas y biológicas que los mamíferos superiores, se ve a la par capacitado para contribuir al despliegue de actividades que trascienden por completo la normatividad de la materia. *Y es el (ser del) alma, en fin de cuentas, quien le concede toda su realidad.* En el instante preciso de la animación, y ya para el entero curso de la existencia terrestre, un principio de vida que por distintos indicios sabemos espiritual asume la materia del cuerpo humano y la ensalza hasta su propio rango particular –el del espíritu–, sin por ello eliminar los caracteres distintivos del organismo corpóreo. Igual que una pequeña empresa, sin dejar de ser ella misma, resulta potenciada por la multinacional que la engloba; igual que los elementos asimilados por un ser vivo pasan ya a formar parte y participan de las propiedades del animal o la planta que los hacen propios..., el cuerpo humano, y cuanto en él se encuentra y despliega, sin dejar de ser animal, adquiere las prerrogativas superiores del principio espiritual que lo anima y, con él, rebasa los caracteres de los reductivamente corpóreo. *Es* cuerpo de una persona. *Es* él mismo *personal*. Alcanza una esfera más alta que cualquier otra realidad corpórea.

En expresión de Carlo Caffarra: gracias a esa elevación sobre lo limitada y privativamente material, "la nobleza, la dignidad *ontológica* de la persona, se revela del todo superior a la del resto de los entes creados: se sitúa en un grado de ser cuya distancia respecto a los grados de ser de los otros entes es infinitamente infinita, para usar la terminología pascaliana. Mientras que, a causa de su diversa constitución ontológica, el individuo no personal es un «momento» de una línea, una parte de un todo, un evento pasajero del disponerse de la materia, la persona es *en sí*, no es parte de un todo, es un sujeto eterno".

¿Por qué sucede esto? ¿En qué sentido se relaciona con el análisis fenomenológico de la dignidad humana que antes hacíamos? Un metafísico contestaría así: el ser de las realidades infrapersonales se «engolfa» y «dispersa» en última instancia en los elementos materiales que lo constituyen; al contrario, la corporeidad del sujeto humano es «recogida» y elevada al rango de lo personal, y «reposa» también ella en la soberana consistencia del alma que la ensalza.

Podríamos aquí, si nuestros conocimientos filosóficos fueran más amplios, extraer conclusiones de gran alcance. Hablábamos antes, con Spaemann, Kierkegaard y Kant, de una «independencia interior» propia de lo digno. Ahora podríamos sostener que esa autarquía se exhibe como rigurosa indemnidad, por encubramiento, respecto al universo material en su conjunto; como autonomía que ostenta, simultáneamente, una estrictísima y ensalzante vocación *supra-cósmica*: el individuo humano de ninguna manera se ve subordinado al mundo, al que por el contrario está llamado a dominar, sino que se alza *por encima* de él (he ahí la *elevación* de lo digno). Por otro lado, ese encubramiento se muestra también como autonomía *intimísima*, por cuanto es el espíritu el que confiere al hombre su intimidad; es el ser propiamente espiritual lo más nuclear y profundo de cualquier persona: una especie de corazón ontológico, de condensación energética de la que derivan todas y cada una de las perfecciones que animan a ese sujeto. Y así vemos de nuevo a lo *superior* coincidir con lo *interior*.

2. Más allá de la especie

En segundo lugar, la índole absoluta de cada ser humano se refiere a una acabada independencia *axiológica* frente a todos y cada uno de los com-

ponentes de su misma *especie*. Quiere decirse con ello que el *valor* radicalmente constitutivo de cada persona humana no surge de una relación subordinante respecto a sus congéneres, que no es *función* del nexo que lo liga a ellos, ni solos ni considerados en conjunto. Muy al contrario, cada «ab-soluto» humano se encuentra des-ligado, por elevación, de la propia especie a que pertenece, y goza de un sentido propio al margen de ella. Cada uno «vale», absolutamente, por sí mismo. Por eso, igual que antes hablábamos de una «llamada» supracósmica, la metafísica nos lleva a afirmar ahora, sin atenuantes, una acendrada «vocación» supraespecífica, radical y propiamente *personal*, que eleva al sujeto humano, digámoslo así, por encima de su propia especie.

Esta dialéctica especie-individuo reviste particular importancia en la vida humana y, muy en concreto, en el despliegue de la investigación –a la hora de distinguir lo que justificadamente puede experimentarse con animales de lo que nunca cabría hacer con el hombre– y en la práctica médica. Para advertirlo podríamos recordar, con Forment, que, entre todas las realidades que pueblan el cosmos, “únicamente la persona es «buscada por sí misma». Sólo en el nivel de la naturaleza racional, los individuos en cuanto tales tienen un interés por sí mismos. En la escala de los seres, según los grados de perfección, por debajo de la persona humana los individuos interesan en razón de la naturaleza que poseen, porque en ellos todo se ordena a las operaciones específicas, de la naturaleza. Por más singulares que fueren”, y precisamente porque *no* lo son en muy alto grado, “interesan sus propiedades específicas. Por el contrario, en el nivel de la dignidad personal, lo estimable, lo valioso para ser contemplado o para entrar en diálogo o comunión de vida, es el individuo, el ser singular que posee la naturaleza racional.”

Un perro de guarda, de caza o de compañía, interesa porque guarda, caza o proporciona acompañamiento, *igual que* los restantes exponentes de su especie; o, en todo caso, porque lo hace *mejor* que el resto: es decir, porque encarna las propiedades *específicas* con mayor eficacia que los demás integrantes del grupo. Pero en ninguna circunstancia posee densidad interior como para resultar apreciable, amable y deseable *por sí mismo*. Por eso, entre los animales y plantas puede siempre sacrificarse un individuo para mejorar la raza. Al contrario, estrictamente, sucede con los seres personales, a los que se busca para instaurar con ellos un intercambio comunicativo de conocimiento enriquecedor y de amor, sólo posible en la misma medida en que *cada uno*

constituya una estricta e irreiterable *intimidad individual*: en el grado en que sea, con todas sus consecuencias, *él mismo*.

Y por eso no sólo no cabe inmolar a una sola persona por la especie, sino que cada una está llamada a ser radicalmente ella misma, a no masificarse. Si esto no ocurre, es decir, en la proporción en que las personas «se disuelvan» en la homogeneidad de la masa, en que no se destaquen ni diferencien respecto a ella, el propósito de comunicación amorosa que da sentido a la vida personal resulta del todo vano: se pierde en su mismo origen la posibilidad de un «uno mismo», de un sujeto dotado de *ser propio* y capaz de ofrendar a los demás algo efectivamente distinto a lo que ellos ya poseen. Sin singularidad estricta, acendrada, la comunicación honda –¡personal!– pierde todo su contenido. Sólo siendo a fondo *yo mismo* podré aportar algo decisivamente real, y realmente valioso, a la convivencia humana.

Desde este punto de vista, habría que sostener que, frente a lo que sucede con animales y plantas, ninguna persona se configura –¡ni debe configurarse!– como un mero «ejemplar» de la especie a que pertenece, como un simple «guarismo», como una «reedición» de las perfecciones comunes (¡se apunta el despropósito de la clonación!). Muy al contrario, y según venimos diciendo, cada persona humana trasciende la especie en que se incluye, y aporta al universo una *novedad* irreiterable, que constituye uno de los más insignes y decididos títulos –acaso *el título*, si se lo interpreta metafísicamente– de su excelsa dignidad.

Por eso afirma Karol Wojtyła que no resulta legítimo “definir al hombre como individuo de la especie *homo* (ni siquiera *homo sapiens*).” Muy al contrario, “el término «persona», al que se hallan indisolublemente aparejadas las ideas de dignidad y singularidad, “se ha escogido para subrayar que el hombre no se deja encerrar en la noción «individuo de la especie», que hay en él algo más, una plenitud y una perfección de ser particulares, que no se pueden expresar más que empleando la palabra «persona».”

Son ese apogeo y excelencia peculiares los que fundamentan el exquisito respeto, la reverencia, que debemos mostrar ante *cada* ser humano, sea quien fuere. Porque semejante grandeza, como antes insinuaba, «invier-te» entre los hombres las relaciones individuo-especie que tienen vigencia en

el caso de las realidades infrapersonales. En el reino de lo infrahumano, en efecto, cada individuo no es más que un momento pasajero del persistir de su especie y, más allá todavía, un resultado efímero del disponerse de la materia: una «fracción» dentro del todo. Como consecuencia, adquiere su sentido gracias a la especie de la que forma parte y, a través de ella, se encuentra drásticamente sometido al bien conjunto del universo corpóreo. No sólo la especie «vale más» que el individuo, sino que éste obtiene toda su valía por derivación de la totalidad en que se integra. En tal sentido, sostiene Kierkegaard, con el lenguaje paradójico que le caracteriza: “Tienen razón los pájaros cuando atacan a picotazos, hasta la sangre, al pájaro que no es como los otros, porque aquí la especie es superior a los individuos singulares. Los pájaros son todos pájaros, ni más ni menos. En cambio, el destino de los hombres no es ser «como los otros», sino tener cada uno su propia particularidad.”

Las plantas, los animales, son propiamente *parte* de su especie: fragmento. El hombre, por el contrario, se despega hasta tal punto de la suya propia, como algo dotado de valor por sí mismo, que, en rigor, casi podría afirmarse que *no existe especie humana*. O, mejor, pues no se me ocultan las múltiples dificultades que esta afirmación encierra, cabría sostener que entre los hombres la especie reviste un significado totalmente distinto –casi opuesto– al que posee en el orbe infrapersonal; o, apelando de nuevo a las palabras de Karol Wojtyła antes citadas, sostener que esa especie –que realmente *sí* existe– *no* se configura de tal modo que el sujeto personal humano quede plenamente definido por su mera pertenencia a ella. Muy lejos de todo esto, en un sentido en absoluto figurado ni metafórico, *cada persona humana trasciende su propio género y ostenta un significado propio, autárquico, al margen de los demás exponentes de la Humanidad*.

3. Un fin en sí mismo

Y así nos adentramos en el tercer y decisivo sentido en que el ser humano ha de considerarse absoluto: el que lo constituye como un *fin* terminal, o como una meta en sí mismo, como un estricto «para-sí». Precisamente por su *trascendencia* respecto al conjunto del orbe material, y por *destacarse* también de los demás integrantes de la propia especie, la persona humana «se recoge en sí» y aparece dotada de un valor autónomo, que impide su *relativización* radical o *instrumentalización*: se muestra provista de la valía que co-

responde a lo que es *fin en sí*, y no mero medio para lograr otra cosa. *Toda persona humana es un fin, ninguna un simple instrumento.*

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

Con todo, la afirmación kantiana quedaría desprovista de su cimentación radical y última si se concibiera al margen de cuanto hemos sostenido en los párrafos anteriores. El hombre es fin en sí mismo por cuanto de manera definitiva no se supedita ni al conjunto del universo meramente corpóreo ni al resto de sus semejantes, considerados uno a uno o en su totalidad. O, con otras palabras, por cuanto de ningún modo puede reducirse a la categoría de «fragmento» o «porción» de un cosmos que lo trasciende, ni a la condición de mero «número» entre los integrantes de su especie. Lo cual, conceptualizado de manera positiva, nos remite a la idea central de dignidad: la de la propia suficiencia, enraizada en un «descansar en sí» que, en el caso del hombre, se corresponde con la presencia de un alma espiritual e inmortal, necesaria, que recibe *en sí misma* –y no en la materia– el acto personal de ser.

4. Ser espiritual y amor

Y con esto hemos desembocado en el fundamento estrictamente ontológico de la dignidad humana. Si nos atreviéramos a exponer semejante cimiento con claros y sucintos términos metafísicos, habría que hablar de *sub-*

sistencia, y entender este vocablo en su sentido más propio y radical, como modo superior y eminentísimo de ser. De ahí que Tomás de Aquino corrija levemente la doctrina de Boecio sobre la persona y, llevándola hasta sus últimas consecuencias, sostenga: "La condición personal pertenece necesariamente a la perfección y dignidad de algo, en cuanto a la perfección y dignidad de ese algo le corresponde el *existir por sí*, que es lo que se entiende con el nombre de persona." A lo que comenta Carlos Cardona: "Es la propiedad privada de su acto de ser lo que constituye propiamente a la persona, y la diferencia de cualquier otra parte del universo."

Desde la perspectiva filosófica, la posesión de un ser en propiedad privada –inalienable e indisponible– sería, entonces, el rasgo más constitutivamente definidor de la condición de persona y la raíz intrínseca más decisiva de su eminente dignidad. ¿Por qué? Porque de esa peculiar tenencia, ligada a la índole *espiritual* de su sujeto, se sigue de manera ineludible la *necesidad* del propio existir –necesidad *ab alio*, en el caso de los espíritus creados– y, lo que en parte viene a ser lo mismo, la *inmortalidad*.

Espiritualidad, necesidad e inmortalidad son, pues, los títulos metafísicos por los que la persona humana se revela como digna, como «descansando en sí»: ni radicalmente necesitada ni, en definitiva, asechada ontológicamente por nada de lo que la circunda; y, por todo ello, decía, goza de una particular eminencia ontológica, de una excelsa dignidad entitativa.

La cuestión pudiera parecer impertinente a algunos oídos contemporáneos, acostumbrados a mantenerse de manera reductiva en el ámbito de lo tangible y experimentable. Pero ni se trata de una postura universal en nuestros tiempos ni lo ha sido en absoluto a lo largo de la historia. Filósofos, pensadores y científicos de hoy y de siempre han descubierto –como fruto justamente de su saber mirar– la inmortalidad del alma humana, y han expresado con pasmo cómo gracias a ella el hombre se equipara en cierto modo con Dios. Citaré sólo, a modo de ejemplo nada sospechoso, las siguientes palabras de Voltaire: "Sí, Platón, tienes razón: nuestra alma es inmortal. Un Dios es quien le habla, un Dios quien vive en ella. ¿De dónde procedería, si así no fuese, ese gran presentimiento, ese disgusto por los falsos bienes, ese horror a la nada?".

Inmortalidad, por tanto. Estamos ahora en condiciones de comprender mejor lo que significa, en su fondo último, la dignidad humana. Es el

espíritu lo que dota al hombre de intimidad, lo que lo eleva y lo hace descansar, seguro, en la necesidad de su propio ser. Su encumbramiento, su intimidad y su autarquía pertenecen, por derecho propio, a su mismo ser. Y es éste el que lo torna, en fin de cuentas, invulnerable. Inmortal y necesario, en virtud de su alma espiritual, el hombre no está radicalmente «amenazado» por nada.

Se entiende, entonces, lo que antes señalaba Robert Spaemann: que la desmedida orientación hacia la supervivencia o una lucha incontrolada por lograrla, en cuanto indicativas de una determinante indigencia ontológica, disuelvan de manera inmediata la sensación de dignidad que despierta una realidad dada. Se comprende, también, que en un sentido propio y no figurado –desde una perspectiva metafísica estricta– sólo puedan considerarse dignas las personas por cuanto únicamente ellas gozan de un ser perdurable y, por ende, «reposan en sí mismas» con la seguridad que da lo que no puede perderse. Y se alcanza a vislumbrar también cómo la capacidad de amar constituya el índice más certero y la vía privilegiada para elevarse hasta el hontanar más íntimo y configurador –hasta la plenitud de ser– de la dignidad de la persona humana.

Atendamos a este último extremo, particularmente relevante. Desde hace muchos siglos se ha acostumbrado a ligar la excelsitud de la persona con su condición de sujeto libre. Y ciertamente, el de la libertad constituye un camino regio para ascender hasta las fuentes ontológicas de la nobleza humana. Pero existen otros muchos. El del amor no ha sido recorrido muy a menudo y, sin embargo, presenta unas notables virtualidades para exhibir los rasgos constitutivos de la dignidad personal. Manifiesta cabalmente, como sugería Spaemann, *la capacidad activa de ser* definitoria del sujeto digno. Veamos por qué.

Una primera pista, muy de fondo, nos la proporcionarían estas palabras de Carlos Cardona: “Procedemos de un acto divino de amor, y nuestra vida entera tiene que consistir esencialmente en amar. La comprensión del amor es la comprensión del universo entero, y de modo muy especial la comprensión de la criatura espiritual, de la persona”. Palabras sublimes, decía, y repletas de sugerencias. Sin embargo, embocar la vía que nos descubren nos conduciría demasiado lejos y, tal vez, demasiado «alto». Ensayemos otro camino.

Según explica Tomás de Aquino, existen dos tipos fundamentales de operaciones: una, por la que quien actúa busca su *propio* acabamiento, o su simple conservación; y otra segunda, más noble, que atiende de forma expresa al bien *ajeno*. La primera es característica de los agentes imperfectos; la segunda, de quienes gozan ya de una cierta plenitud. La discrepancia en el obrar señala, pues, una decisiva diferencia ontológica, que –aplicada al problema que nos ocupa– podríamos explicar como sigue. La energía constitutiva de los seres inferiores –una planta o un animal, pongo por caso– resulta tan tenue y de tan escasa categoría, que casi todo su vigor tienen que «reservarlo» para afirmarse en su propio ser: para mantener y acrecentar su privada perfección íntima, configuradora. De ahí que, al obrar, busquen de manera ineludible su exclusivo y puntual provecho. Por el contrario, las realidades personales –el hombre, entre ellas– pueden atender a la confirmación en el ser de otras personas, pueden *amar*, en la estricta medida en que su elevada excelencia ontológica tiene ya «resuelta» de algún modo la propia conservación y cumplimiento perfectivo. Y así, en el hecho de poder «relativizar» esa atención a sí mismo que en las realidades infrapersonales viene exigida por la misma pobreza de su ser, demuestran las personas su peculiar nobleza intrínseca. Porque *son* más –cabría sostener–, se encuentran ya suficientemente «aseguradas» en sí mismas, y poseen la capacidad de ocuparse del bien de los otros, de quererlos, en ese sentido genuino que ya definiera Aristóteles.

El hombre, por consiguiente, manifiesta la magnitud y calidad de su ser en cuanto puede desentenderse de sí mismo. Muestra entonces que es tal su íntimo vigor constitutivo, que de tal manera se halla asegurado en la existencia, que ya *no necesita* ocuparse de sí, sino que es capaz de querer y perseguir el bien del otro en cuanto otro. Confirmado ya en su ser, y como «descansando» en esa afirmación, exhibe toda su excelencia en cuanto puede configurarse –según recordábamos casi al comienzo, al exponer la más resolutiva de nuestras definiciones de persona– como *principio de amor*.

Por eso el ejercicio efectivo de su capacidad de amar confiere al hombre una especie de dignidad complementaria, conocida como dignidad *moral*, que, sobre el fundamento común de la dignidad ontológica a la que hasta el momento nos hemos referido, es lo único capaz de establecer diferencias de calidad entre las personas. Cada una vale, en definitiva, lo que valen sus amores. Pero esta consideración abre un nuevo panorama, que nos llevaría demasiado lejos.

IV A MODO DE CONCLUSIÓN

Por eso, para concluir, atendamos brevemente a ciertos problemas de bioética. O, mejor, consideremos algunas de las «razones» con que se pretenden justificar prácticas sin duda aberrantes e intentemos calibrarlas a la luz de lo que hemos visto. Por ejemplo, en el ámbito de la experimentación con embriones, el sacrificio continuo de seres humanos singulares y concretos, al poco tiempo de haber sido concebidos, parece en ocasiones quedar legitimado si se realiza en pro del bienestar de otros individuos, o incluso en aras de abstracciones como el Progreso, la Ciencia o la Humanidad. A esos mismos embriones o fetos se los califica a veces, reductivamente, como *material* biológico (o incluso «chatarra biológica», si es que están «averiados»). Y oímos también argumentos del estilo: ¿por qué no va a ser lícito inmolar cien, doscientos, mil «productos» de la concepción, si con ello se asegura una mayor calidad de vida –en un futuro relativamente próximo y ya para el resto de la existencia de la Humanidad– a millares de millones de exponentes de su misma especie? ¿Acaso se trata de una «inversión» no rentable?

Pienso que, después de lo expuesto, huelgan los comentarios. ¿No es semejante apelación al número, a la utilidad y a la materia prueba concluyente de que no se alcanza a advertir el sentido de la dignidad y suprema singularidad de las personas a quienes se está aludiendo? ¿No se están planteando los problemas en términos puramente específicos, de especie infrahumana, meramente animal? ¿No se demuestra con ello una radical incompreensión de lo que se lleva entre manos?

Pero todavía hay un caso más revelador de este empobrecimiento del universo mental y operativo. El de los disminuidos físicos o mentales, a los que de algún modo podría asimilarse el del enfermo terminal. En efecto, si se razona en términos de especie, de número y de «repetición» de unas cualidades comunes o genéricas, si se reduce a la persona humana a la condición de simple «ejemplar» de una realidad abstracta, entonces ser un ejemplar «mejor», más «útil», más... «eficaz», se transforma en la única y exclusiva credencial de excelencia: igual que ocurría, como veíamos, con el perro de compañía o con el de caza. Por el contrario, y de una manera todavía más drásticamente acentuada, «no llegar» a encarnar los caracteres comunes de todo el género –ser un infradotado o encontrarse disminuido por una radical «avería»–, se

torna ineludible e incomparable factor de devaluación: de una «depreciación» total, descalificadora.

Fíjense bien, porque la cuestión es determinante: si no valgo *por mí mismo* –como un absoluto–, y si aquello que me rinde apreciable no logro encarnarlo con la suficiente eficiencia, estoy de forma inevitable condenado a la discriminación: “hasta la sangre”, habría que volver a decir con Kierkegaard, igual que los pájaros que no son “como los otros”. Basta una levísima alusión a los intentos de implantar, incluso obligatoriamente, el diagnóstico prenatal con fines abortivos, o a los «avances» de la legislación relativa a la eutanasia en algunos países, para ilustrar la actualidad de cuanto vengo sugiriendo.

Por eso, frente a los intentos desgraciados de medir al ser humano por factores accidentales y, al término, si se los considera bajo la perspectiva correcta, irrelevantes, hay que repetir, con José Luis del Barco: “Ningún hombre está privado de dignidad. Toda existencia humana sobre la tierra –aplaudida o denostada, triunfante o derrotada, feliz o desgraciada, generosa o ruin– representa la irrupción en la historia de una novedad radical, la presencia de una excelencia de ser superior a la de cualquier otro ente observable”.

Y a éstas, me gustaría añadir otras palabras, esta vez de Rafael Tomás Caldera, especialmente significativas en la situación en que nos encontramos: “La dignidad inalienable del hombre –escribe el filósofo venezolano– se muestra sobre todo cuando no hay en el hombre nada más que su humanidad. Cuando ya no le queda juventud, belleza, poder, inteligencia, riqueza o cualquiera otra de esas características por las cuales una persona puede dispensarnos un favor, sernos agradable, ser un motivo de atracción. Cuando a una persona no le queda nada, sino su *condición de persona en el sufrimiento*, en ese momento se pone de relieve con mayor elocuencia su dignidad inalienable. Por ello, la llamada a manifestar amor a la persona en ese momento es una pieza esencial de la cultura moral, del cultivo del corazón humano, y piedra de toque de la civilización”.

* * *

No sé si estas disquisiciones habrán alcanzado el objetivo que, implícitamente, me señaló el Dr. Herranz en la conversación a que aludí al principio. Desconozco si habré logrado transmitirles algunas de las resonancias más

significativas de esa palabra sublime –«dignidad»– en torno a la que ha girado la mayor parte de mi intervención. Ignoro también si ustedes tienen ahora más claros algunos de los caracteres que constituyen a la persona humana, y por qué cada una de sus células, de sus tejidos, de sus órganos, resulta también merecedora, más todavía que del respeto, de la veneración y reverencia que corresponde a lo digno. Y tampoco estoy seguro de haberles logrado hacer ver que esa devoción se torna imposible sin el reconocimiento explícito y operativo de la condición estrictamente singular –¡única!– de cada uno de sus pacientes.

Pero el tiempo ha concluido, la vida continúa, y ustedes tienen que seguir tratando, a diario, con sus enfermos. Por eso, permítanme una última observación. Háganlo, traten a cada uno, *personalmente*. Pónganse en juego. Denlo todo de sí. Implíquense. No se reduzcan en ningún caso a la mera condición de técnicos. Actúen con toda la riqueza interior de sus personas.

Dicen que los diamantes se pulen sólo con diamantes. La persona del enfermo –*res sacra miser*: digna, única e irrepetible– sólo puede ser adecuadamente curada, ¡y cuidada!, poniendo en juego *todos* los resortes de la persona –asimismo irreiterable– del médico y del resto del personal sanitario. No sólo, pues, los recursos científicos, sino también los personales. Es precisamente en su calidad de persona, de realidad amorosa singular e irreemplazable, donde nadie puede sustituirlos.

CORRESPONDENCIA

Dr. Tomás Melendo Granados
Cátedra de Metafísica
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos s/n
29071 Málaga, España
Tel: 349-52-222465 Fax: 349-52-131816