

# Naturaleza, libertad y persona: Reflexiones sobre la paradoja humana

*Nature, Freewill and Person: Reflexions about the Human Paradox*

DOCTORANDA LARISSA GUERRERO ÁLVAREZ  
PROFESOR RAÚL CERDA PÉREZ  
DOCTORA INÉS GUARDIA ROLANDO  
Centro de Investigación Buró de Ética Aplicada  
Reniecyt 11411

## RESUMEN

Se analiza la apertura del hombre a partir de su naturaleza legalizada. Ante el conflicto entre ley, *physis* y libertad, nos preguntamos: ¿por qué se considera la naturaleza incompatible con la libertad?, ¿por qué la legalidad parece contradecir a la apertura?, ¿ser libre significa estar lejos de cualquier atadura a la ley y a la naturaleza? El texto inicia con una exposición de las nociones de naturaleza y legalidad y de su relación con la libertad, ofrece una definición de la persona basada en su comprensión *yoica* y su dignidad y una explicación del sentido de la apertura en la dimensión social del ser humano.

**Palabras clave:** naturaleza, función legalizada, naturaleza humana, libertad, comprensión *yoica*, apertura

## ABSTRACT

The present paper discusses the openness of man from a legalized nature. It analyses the conflict between law, *physis* and freedom. We wonder why nature is understood as incompatible with free will, and why the law seems to be contradictory with this opening. Does being free mean being away from any attachment to the law and nature? The text begins with a presentation of nature and the notion of legality, as well as its relation to freedom, and it offers a definition of person, based on the understanding about dignity and self, as an explanation of the meaning of openness in the social dimension of human beings.

**Keywords:** nature, legalized function, human nature, freewill, self-understanding, openness

---

Recepción del original: 08/04/09  
Aceptación definitiva: 19/05/09

## 1. Introducción

Al comienzo de la *Metafísica*, Aristóteles señala que «Todos los hombres desean por naturaleza saber» (980a, 1). Con esta afirmación da cuenta de que, en su concepción teleológica del hombre, avizora la tenencia de un modo de ser determinado, gracias al cual se mueve en pos de un fin específico. En el libro V define la naturaleza como elemento primero, informe e inmutable, así como principio de operación de un ser (1014b, 28); mientras que en el capítulo II del libro primero de la *Política* se lee: «La naturaleza, según hemos dicho, no hace nada en vano [...] Todas las cosas se definen por su actividad y su capacidad funcional». La existencia de una naturaleza no parece plantear ningún problema al Estagirita. Su doctrina incluye la posibilidad de una esencia y una naturaleza que explican la realidad del hombre, definida a partir de un concepto que engloba el modo de ser y el de actuar: la *naturaleza humana*.

El modo de ser hace referencia a una esencia dinámica de suyo, la cual se comporta como principio del mismo operar: la esencia en tanto principio de acción es la naturaleza. Este *en tanto principio de movimiento* está en presente ordenado conforme a la legalidad de la especie. Esto significa que el ser humano no sólo se conforma por naturaleza, sino también por legalidad. La naturaleza y la legalidad son principios con funciones distintas: la movilidad y la tendencia se dan en el mismo sujeto que se mueve. La naturaleza apunta al sujeto y la legalidad a las leyes por las cuales se mueve o tiende a su fin; por tanto, cabe hablar de una naturaleza legalizada (García López, 2006).

Pretendemos indagar la posibilidad de explicar la apertura del hombre, como ser libre, a partir de una función legalizada. Según sabemos, en la postmodernidad existe un conflicto entre ley, *physis* y libertad; aparentemente una imposibilita a la otra: ser un sujeto libre implica carecer de naturaleza, del mismo modo que ser naturaleza impide ser un sujeto libre; es esto lo que en la cotidianidad y en las posturas filosóficas y éticas actuales se puede apreciar. ¿Por qué la naturaleza se entiende como incompatible con la libertad? Y ¿por qué la legalidad se muestra contradictoria con la apertura? ¿Ser libre significa estar lejos de cualquier atadura a la ley y a la naturaleza? A partir de estos cuestionamientos, que delatan cierta simpleza y componen un lugar común en el pensamiento contemporáneo, el presente trabajo se despliega en tres momentos: 1) la primera parte expone las nociones de naturaleza y legalidad, con el fin de determinar si estos conceptos son compatibles con la libertad; 2) el segundo apartado ofrece una definición de la persona con base en su comprensión yoica y en una explicación esencial de su dignidad; 3) y el último punto despliega el sentido de la apertura en la dimensión social del ser humano.

## 2. Naturaleza y finalidad

El ser del hombre está constituido por una esencia estable y determinada, pero este modo de ser se halla a su vez orientado al dinamismo: estamos frente a lo que a suele denominarse *la paradoja del ser humano*. Una paradoja que no solo opera en la estructura del pensamiento, como una figura que envuelve contradicción, sino que se halla presuntamente presente en el nivel óntico. Debemos preguntarnos, pues, por la viabilidad de una naturaleza que es a la vez estática y dinámica; en el fondo, el interrogante sería: ¿cómo puede existir una naturaleza que, al menos parcialmente, está determinada a la indeterminación?

Para responder a lo anterior, conviene otorgar el protagonismo a la metafísica. Más específicamente, se requiere la elaboración de una «metafísica humana», pues lo que más interesa en la investigación de la realidad inmediatamente accesible es el sujeto humano, ya que éste es *el ser que más es*. Con otras palabras: en la cuestión que estamos planteando, la metafísica no es protagónica por capricho; sino que al poseer el hombre una densidad entitativa mayor que la de los demás entes de nuestro entorno, vemos que no hay más ciencia para alcanzar la realidad total del ser humano que la metafísica (Melendo, 1997).

Si lo que en verdad se quiere y busca con honestidad es conocer al hombre, saber quién es y para qué existe, la simple aproximación científica que tiene al ser humano como objeto de estudio no es suficiente: porque la ciencia no conoce sino ciertas variables que pertenecen a la exterioridad del hombre y que él mismo manifiesta a través de su acción; y estas, si bien son importantes para establecer un marco de operatividad, no bastan para explicar el fenómeno completo del hombre desde la riqueza interior que lo constituye. Por tales motivos, se hace necesaria la metafísica, ya que «es preciso adquirir la Ciencia de las primeras causas» (983a, 24-25).

Ahora bien, a la Ciencia de las primeras causas le corresponde la indagación del hombre en tanto sustancia y esencia, por lo que hay que comenzar definiendo o describiendo algunas de estas realidades.

Concebimos la sustancia como radicalidad remota; y la esencia que inclina a la operación, como radicalidad próxima. Con otras palabras: la sustancia es el sustrato o fundamento del ser; la especie es principio de las operaciones que manifiestan tal sustancia; éstas se deben a que posee una esencia específica, y son próximas en el sentido de que se muestran con anterioridad al mismo sustrato. Mediante tales acciones es posible explicar la tendencia y el orden por el cual actúa el ser humano, por lo mismo que son próximas. Ahora bien, la sustancia como naturaleza (por ser principio) contiene condiciones próximas de movimiento y operación, así como tendencias radicales remotas y próximas (García López, 2006). Desde esta perspectiva, la línea que separa conceptualmente la sustancia de la esencia es muy delgada: la precisión

estriba en que la sustancia es el sustrato natural remoto en el que radica la esencia, que contiene los principios correspondientes a su dinamismo. ¿Cuál de las dos es la naturaleza? Ambos modos de decir el ser son naturaleza, el primero en tanto «elemento primero, informe e inmutable», y el segundo como «principio de operación».

Parece que la metafísica goza de capacidad para responder al problema de la paradoja humana, puesto que, según hemos visto, en la naturaleza reside tanto lo radical estable, que no es cambiante, como, derivando de él, el dinamismo necesario para la acción libre. Sin embargo, aún nos falta encontrar el punto en que la naturaleza permite la apertura, ya que hasta el momento sólo ha quedado clara la compatibilidad de dos realidades que de suyo parecen contradictorias: inmutabilidad y movimiento.

Para dar cabida a la apertura, sin la que la libertad se torna inconcebible, es necesario explicar la legalidad, que se entiende como una ordenación interior del sujeto hacia el fin, y que está presente en las operaciones del sujeto. La legalidad es el complejo que engloba una relación del ser con su fundamento, mediante la tendencia formalmente realizada por los movimientos y operaciones; surge como un impulso y determinación en función del fin.

La naturaleza se confirma como una densidad ontológica tal, por el modo de ser en tanto sustrato y principio de acción; por su parte la legalidad se presenta como una determinación que configura el modo de ser y de operar, en cuanto tendencia al fin. Yendo más al fondo, el acto de ser del hombre está sujeto a legalidad de manera que puede sustentar la forma sustancial y la materia. «La forma sustancial y, a su través, la materia, extraen todo lo que son de la consistencia del ser que las pone: participan de él» (Melendo, 1997: 164). De este modo, naturaleza y legalidad son un binomio que posibilita la libertad en la persona, ya que a partir de ellas cabe dar con la naturaleza humana.

Sin embargo, aún no hemos hallado, en la determinación de la legalidad, el lugar de la apertura de la naturaleza humana. Hasta el momento hemos visto que la metafísica humana aborda al ser en tanto naturaleza —como sustancia<sup>1</sup> y esencia<sup>2</sup> y legalidad; ahora explicaremos la apertura constitutiva de la persona.

En función de la coherencia ontológica y de la consistencia en el ser del hombre, se hace presente la «valencia existencial» y la «plenitud del ser» que posee en tanto *esse* participado: gracias a su esencia y a su legalidad, el *esse in actu* se manifiesta

---

<sup>1</sup> Entendiendo que en la sustancia compuesta se exige la naturaleza. «Es el acto de ser del compuesto el que hace radicalmente que una y otra sean [...] unos y otros apelan ulteriormente al acto de ser en el que y por el que todos ellos son» (Melendo 1997: 134 y 165).

<sup>2</sup> De acuerdo a sus principios dinámicos. Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, sol.

activamente mediante actos entitativos y actos operativos en una «doble virtualidad de la *enérgeia* y de la *enteléjeia*» (Melendo 1997: 172-173). Bien como relación predicamental, bien como complejo, es decir, como fundamento y tendencia y como dinamismo, la legalidad se presenta como *enérgeia* y *enteléjeia*; ya que mediante la ley (entendida como aquello por lo que acontecen los movimientos), el ser es lo que está actuando y lo que posee el fin en sí mismo.

Ahora bien, la naturaleza humana se nos muestra inconciliable con la libertad cuando esta es comprendida como hecha, cerrada, acabada, sin poder dar lugar al obrar libre. Se advierte compatible, por el contrario, entendida desde la óptica de la esencia y el acto de ser, estableciendo una naturaleza que de suyo goza de un estatuto constitutivo que le permite tal apertura; más aún, que hace necesario un amplio margen de apertura (García López, 2006). La virtualidad *compuesta* de *enérgeia* y *enteléjeia* posibilita la libertad, pues, en el caso del ser humano, su estar siendo en vistas a un fin admite un amplio grado de indeterminación en el modo de alcanzarlo. El ser humano es libre de modo esencial; la determinación y el impulso en el hombre poseen un carácter abierto y vasto; semejante vastedad se conforma parcialmente como indeterminación. Puesto que, en efecto, se trata de «una naturaleza liberada de la servidumbre de la materia» (García López 2006: 93-99), la libertad se funda en el modo de ser y en la legalidad, como su configurador; o, con otras palabras, la naturaleza libre reclama una legalidad, puesto que de otra manera sería sólo caos. La ley no se deduce de los meros actos, sino de las tendencias radicales, de la síntesis de naturaleza abierta y legalidad tendencial, inscrita en el sustrato en sus principios esenciales.

No obstante, nada de esto tiene sentido al margen del fundamento de la legalidad, que no puede ser el mismo sustrato, puesto que la sustancia no se configura a sí misma: la ley le viene dada desde fuera, del mismo modo que se le participa el ser. ¿Quién otorga la legalidad?

Para no incurrir en argumentos teológicos, a nuestro ver esto puede explicarse partiendo de la operación cognoscitiva del ser humano. Se dice que la persona se halla abierta a toda la realidad, que somos capaces de asimilar cognoscitivamente todo lo que es. Según sostiene Aristóteles, *el hombre es de algún modo todas las cosas*. Esta capacidad de conocer lo que existe es la apertura constitutiva que lleva al ser humano a darse cuenta de lo real de suyo. El arrojamiento constitutivo a lo real implica una dialéctica entre el sí mismo y lo otro; se trata de un diálogo entre el yo y el mundo, el dentro y el fuera. Esta indeterminación refleja una capacidad estructurada y estructurante, que tiene una función de tendencia, en el sentido de querer poseer o realizar, mas no como mero instinto o impulso, sino como *anamnesis*, es decir, como recuerdo del bien.

La *anamnesis* está imprintedada en el alma, es operativamente el recuerdo del bien, identificado como el fundamento de nuestra existencia. Se trata de un recuerdo del origen, que decodifica la finalidad de la existencia humana. No es un proceso de abstracción de la realidad a modo de concepto, no es un primer principio en sentido estricto, no se trata de una articulación discursiva; es más bien un sello, una impronta, un carácter infuso que se despliega como criterio de sentido interior, mediante el cual el ser humano autorreconoce en su intimidad el eco del bien, que remite a la naturaleza y a la legalidad. Se trata de una luz íntima que proviene de la inteligencia, la voluntad y la afectividad, y que se expresa en sentido operante como naturaleza humana.

Esta configuración fundamenta, en el hombre, el deseo de encontrarse con el bien y con la trascendencia. Gracias a tal estructuración de fondo, cada hombre, con independencia de su cultura y de su historia, reconoce los derechos fundamentales, como el derecho a la vida y a la dignidad. De tal manera, el bien no aparece como algo ajeno a la interioridad, sino que sucede en ella misma, y en el acontecer del ser humano surge mediante la razón, como búsqueda de la verdad, a través de la voluntad como deseo del bien. Por parte de los afectos, se presenta como el puente entre lo racional y lo corpóreo, en un carácter de autodomínio personal.

En la razón acontece como conocimiento habitual de los principios prácticos universales de la acción humana: «evita el mal y haz el bien», «no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti», «sé justo», «respeta la vida»... Es decir, la *sindéresis*, que “señala las verdades prácticas evidentes referidas a la conducta, siendo un hábito natural fijado en la facultad cognitiva” (Aquino, S. Th, I, q. 79 a. 1 ss., II-II, q. 47, a. 1 ss.). Es el hábito natural de los primeros principios que versan sobre lo operable, son los principios naturales del derecho natural (Aquino, *De Veritate*, q. 16, a. 1, sol.), a partir del cual entendemos rectamente la realidad (Aquino, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3).

Estamos ante la ley fundamental del actuar humano, que elevada a imperativo se puede expresar de la siguiente manera: “Debo obrar de tal modo, que mis acciones puedan contribuir a la preservación en la existencia de los sujetos humanos, y yo entre ellos, en cuanto sujetos actuantes, que no se oponen con sus acciones u operaciones a esa misma preservación de la comunidad humana” (Pelayo, 2009). Se trata de una ley aplicable en todo y para todos, como imperativo de la conducta humana. Fundada como hábito y ley natural en la interioridad de las personas, la *sindéresis* constituye el comienzo y la guía natural de la vida actuante humana; nota las evidencias cognoscitivas, señala y preceptúa el bien o el mal de éstas. Por tanto, apela a un juicio de la conducta, cuya función consiste en orientar, dar sentido y finalidad a los actos. La *sindéresis* juzga a partir de lo que se recuerda, es decir, gracias a la impronta que se actualiza con la *anamnesis*, al momento de las experiencias cognitivas y volitivas. El recuerdo o deseo de conseguir el bien compone la base

de la prescripción que manda hacer el bien o evitar el mal; merced a la *anamnesis*, la sindéresis puede juzgar y mandar al bien, ya que re-conoce de modo natural lo que le es propio; es decir, los fines correspondientes a la persona se persiguen a modo de primeros principios de conducta natural.

No obstante, el re-conocimiento de la sindéresis mediante la *anamnesis* indica que no estamos ante un conocimiento o hábito meramente adquirido, sino ante algo natural infuso, a modo de configuración permanente a priori (la naturaleza), que garantiza la posibilidad de rectificar; sin embargo, esta configuración habitual no es determinación, pues junto a ella está la libertad, por la que es posible optar por cumplir o no el bien. Por lo que habría que concluir que el ser humano está pre-configurado para su obrar en la vida, a la vez que conformado por una serie de facultades específicas que lo ayudan a cumplir con la finalidad a la que está llamado, de manera que esta pre-configuración y configuración en su conjunto componen la naturaleza humana, dotada de una apertura constitutiva que hace posible el obrar libre.

Ahora bien, además de naturaleza, somos ser personal.

### 3. Definiendo a la persona

El ser humano es un sujeto que consta de una naturaleza fija, inmutable pero abierta, que expresa un arrojio a la existencia, y a la vez es poseedora de una legalidad natural, gracias a la cual actúa en libertad. Ahora bien, este sujeto natural es una mismidad, subjetividad o, en términos comunes, un yo. Esta acotación de la persona a su yoidad implica la dimensión subjetiva del ser humano. El sujeto es entendido como un sustrato, es decir una sustancia, en la que se desenvuelve el sí mismo; dicho de otra manera, la mismidad es el-en-sí del sujeto. El término *yo* surge en la modernidad para referirse al supuesto individual dado por la naturaleza racional, ya sea en la intimidad subjetiva o en la conciencia vital o intelectual (Choza, 1988).

La noción de persona ha cambiado con los avances del derecho romano, la filosofía y la ciencia, así como por las transformaciones socio-culturales; parece ser un concepto meramente racional y sin raigambre en el sujeto mismo. La idea de naturaleza humana y legalidad indican el estatuto óntico que se afirma como sí mismo, persona y yo. El yo puede ser visto desde el ángulo de la sociología y antropología sociocultural a modo de ente histórico o simbólico. Éste surge a partir de la filosofía de Kant, y se refiere a la relación del hombre con el mundo. Shitikov (1986) afirma que comienza con la concepción del hombre como algo que se hace a sí mismo en la transformación del mundo: de ser simple hombre-género, se hace hombre-específico, y este tránsito sucede en el curso de lo histórico. El significado más compartido

del término sujeto de la historia es el que lo define como *aquel* que hace la historia, el portador de aquella actividad que conduce a cambios en la vida de la sociedad, a su transformación y desarrollo (Shitikov, 1986).

Ahora bien, esta concepción no es contradictoria con el sustrato. El primer modo de decir sujeto apela a la acción *poiética* del hombre, es decir, aquello que *hace*, y corresponde a su exterioridad; la segunda remite a su modo de ser específico, a un *alter* con una doble dimensión: la determinada por la especie y la apertura a través de la cual hace cultura. De modo que ser *aquel que hace la historia* no significa no-ser de antemano: pretender que el hombre carece de esencia porque se elabora a través de la propia en la acción histórica, carece de sentido, pues para que se dé la historia tiene que haber, antes de la acción, un otro con una legalidad tal que le permita actuar históricamente.

El sí mismo indica las fuerzas vitales de la existencia humana y la identidad que compone consigo mismo. La primera aproximación se sitúa en el campo de la biología, de la corporalidad; la segunda hace referencia al entendimiento espiritual en tanto existencia. Por otra parte, Ricoeur inaugura la tradición de la *ipseidad*. El hombre radica en la mismidad, a la cual solo accede el sujeto a través de la narrativa del sí mismo; la sustancia aparece como una ilusión, de manera que:

[...] aquello que llamamos *sujeto* nunca está dado desde el principio. O si está dado, corre el riesgo de verse reducido al yo narcisista, egoísta y avaro, del cual justamente nos puede librar la literatura. Ahora bien, lo que perdemos por el lado del narcisismo, lo ganamos por el lado de la *identidad narrativa*. En lugar del yo atrapado por sí mismo, nace un *sí mismo* instruido por los símbolos culturales, en cuya primera fila están los relatos recibidos de la tradición literaria. Son ellos quienes nos confieren una unidad no sustancial sino narrativa (Ricoeur, 1984).

Ricoeur tiene razón al afirmar la verdad de una identidad narrativa, así como la *ipseidad*, que se comprende como el sí mismo de sí. Pero, en realidad, no se opone al sujeto en tanto sustrato: el *ipse* indica la esencia y naturaleza misma, de tal manera que el *ipse* bien entendido está en la línea de la *anamnesis*, puesto que trata de reconocer la realidad del quién que soy. Y porque soy una *ipseidad* y una mismidad, soy capaz de actuar, de formar historia, cultura y biografía.

[...] la autobiografía, la historia de una vida es refigurada constantemente por todas las historias verídicas o de ficción que un sujeto cuenta sobre sí mismo. Esta refiguración hace de la propia vida un tejido de historias narradas (Ricoeur, 1995).

La biografía es posible porque hay un yo, que, ontológicamente, se identifica con la persona; a nivel gnoseológico, y fenomenológicamente con la consciencia. Este último quizá sea la parte del yo que interactúa con los otros a partir de ciertas actitudes y conductas, y que en conjunto forman una determinada sociedad. De manera que, este yo se refiere a la individuación del sujeto; el yo sé individúa a través de la materia, como principio de individuación, y está conformado por una sola esencia



singular, formada de racionalidad (inteligencia y voluntad). De esta suerte, la vida de cada individuo, al desplegarse en la historia teje una biografía que —al ser auto-narrada— se entiende como la vida narrativa, lo cual significa la subjetividad.

No obstante, la persona en su dimensión de mismidad implica un plano biopsicológico y uno histórico-sociológico. El primero se refiere a un cuerpo y el segundo a sus comportamientos. La cultura, entonces, es una expresión de la subjetividad, es decir del sujeto, yo, *ipseidad*, mismidad y persona, lo cual no significa que este ente complejo no sea capaz de comprender la verdad y ser objetivo; la cultura es algo que también se realiza desde el conocimiento de la verdad objetiva. Pero queda pendiente describir la manera en que el plano biopsicológico y el cultural se intersectan. Se hace necesario, entonces, un pequeño análisis psicológico de las posibles concepciones del Yo como objeto de estudio.

Concebir al Yo como totalmente determinado es inaceptable, como también lo es pensar que se encuentre totalmente indeterminado. Lo primero lleva a representar el Yo como un *todo* idéntico al conjunto de sus partes, cuyo desarrollo consiste en el despliegue *intrínseco e íntegro* de las mismas según cierta *constante*. Por ejemplo, un triángulo depende de sus lados y sus ángulos: a pesar de que estos varíen según cierta constante *X*, seguirá siendo un triángulo en la medida que sus elementos mantengan su integridad. En el segundo caso, decir que el Yo es indeterminado equivale a afirmar que no es válido referirse a la persona como totalidad, o bien que la persona *es siempre en tránsito*, lo que presenta una diferencia sutil pero importante. En cualquier caso se predicaría el Yo como un *concepto provisional* sujeto a tres variables: la *posible* interacción interna de sus partes, ésta como totalidad con algo más allá de sus partes o bien una combinación de las anteriores. En este punto la palabra *posible* no apunta a una *constante X*, sino a una o más *variables X*.

Si la *Yoidad* es simple suma de sus partes, conformaría una totalidad cuyo desarrollo podría reducirse a ciertas *constantes*, convirtiéndose entonces en un *universo cerrado*. Por el contrario, si tal *Yoidad* está ligada a leyes de interacción *entre* sus partes, es factible estrechar el desarrollo a algunas *variables internas*, pero de esta forma el *sujeto conformaría un sistema cerrado*. Yendo más allá, si el *Yo* se concibe como sujeto a la interacción entre algunas de sus partes o todas ella (dicho de otra manera, su *todo*) con factores ajenos a él, cabe establecer su desarrollo mediante *variables interactivas*. *Se constituye de esta manera en un sistema abierto*.

En resumen, el estudio psicológico del Yo podría enfocarse desde estos puntos: 1) La persona es la suma de sus partes. Si se descubre cuáles son y cuáles sus constantes, se comprende la totalidad. 2) Ésta es algo más que la unión de sus partes, porque la interacción entre ellas es un factor que va más allá. A pesar de las sutiles diferencias entre estas dos posturas, en realidad ambas desembocan en una determinación

de la persona. 3) Por tanto, sólo es posible hablar de una realidad Yoica en el tercer caso, incluyendo a la *realidad* ajena al yo en la formación subjetiva.

La psicología del Yo engloba, pues, tres tipos de objeto: 1) El Yo analítico o estructural, que exigiría la comprensión de las partes que conforman a la persona y cómo se desarrollan autónomamente, a manera de programa cerrado. 2) El Yo dinámico o funcional, que comprendería la forma en que interactúan las partes que se articulan entre sí, desarrollándose éste en forma heterónoma, pero interna, a manera de sistema cerrado. 3) Y, finalmente, un Yo trascendental, que requeriría el estudio de la interacción de la totalidad de este con factores ajenos a su estructura y dinamismo interno: unos factores capaces de modificarlo, desarrollándose de manera heterónoma pero interactiva, a manera de sistema abierto.

En este punto el Yo trascendental es el acuñado desde la cultura pero en concordancia con una naturaleza humana: se trata aquí del Yo cultural y, al mismo tiempo, biológico. La cultura sería ese *plus* que se añade a la apertura del Yo.

Sostiene Yepes que la cultura es cualquier manifestación humana, es la expresión externa de la interioridad del sujeto (Yepes, 1998). El ser humano, se define por la capacidad de recodificar la materia, añadiéndole un *más*. Esto es, subjetivándola, dotándola de un contenido espiritual, reflejo de su misma interioridad o mismidad. En este contexto, la cultura sería la mimesis del sí mismo y del yo biográfico del sujeto, quien se desenvuelve en la historia conforme a una legalidad. Pero más allá de todas estas consideraciones existe un ámbito específico al ser del hombre, y este es su dignidad.

La persona —afirma Tomás Melendo, y en este tema parafraseamos algunas de sus reflexiones— es lo sobresaliente: elevación, intimidad, reposo en sí. Su estatuto ontológico puede describirse como el propio de lo excelente, que «nos resulta intuitivamente advertido como aquello que se encumbra al afirmarse y descansar en sí» (Melendo y Millán-Puelles 1996: 37). La persona posee una preeminencia de categoría superior, es decir, se eleva por encima de otros seres; por eso, hablar de la excelencia de la persona es hablar de *la excelencia de lo excelente*. Ésta hace referencia a aquello sublime, valioso, positivo; es un decoro destacado, que surge de la interioridad de cada sujeto. Esta supremacía en el ser reside en la valía interior constitutiva, de la que se ha hablado anteriormente, y que nos pertenece desde el momento en que somos constituidos como personas, es decir, desde la concepción: «el concepto de dignidad, incluye, pues, una referencia a lo absoluto [...] que le excede, y elevándose por encima de ella, se consagra como núcleo valorizador de las realidades que le están subordinadas» (Melendo y Millán-Puelles 1996: 41).

Es preciso cultivar esta riqueza interior, pues de otro modo no nos comportaríamos de acuerdo con nuestra propia valía. Como se sabe, la dignidad corresponde

a una sobreabundancia en el ser, que hace posible la libertad. No es suficiente que el ser humano se conforme con optar, pues la libertad se confirma en la elección: la esencia de la libertad reside en el querer autónomamente, y esto es lo que permite al hombre hacerse, a *golpes de libertad*, lo que lo revela como causa de sí (Melendo y Millán-Puelles 1996: 59). La libertad es signo de la grandeza, de la elevación. De ahí que quepa afirmar que sin dignidad no hay libertad y sin libertad (al menos posible) no hay dignidad; de ahí que la apertura convenga al ser personal por naturaleza, pues de otra manera no habría modo de cumplir con su propio fin, ni de llevar a cabo la legalidad.

#### 4. La apertura en la dimensión social del ser humano: La familia

Escribe Monseñor Caffarra (2002): «Una persona humana que, entrando al mundo, inicia su peregrinaje hacia la beatitud, pide ser “ayudada” y encuentra a otras personas». Esto es así, porque en la familia el ser humano se constituye y crece como persona a través del encuentro con otras, en el darse cotidiano; se perfecciona como ser al comunicarse, al compartir y al edificar lo suyo, que es de otros al mismo tiempo. Tomás Melendo (1999) lo expresa afirmando que «la entraña personal de la persona exhibe, pues, un nexo constitutivo con el amor». Y Juan Pablo II, diciendo que el hombre no puede vivir sin el amor; en pocas palabras, que es *para* el amor.

El problema surge cuando, en lugar de comprenderse en su sentido metafísico el amor se confunde con un acto fisiológico.

La pérdida de significado de aquello que, bien entendido, confirma la apertura del ser humano, ha generado graves problemas en nuestra civilización. Este error de bulto se ha *colado* por haber dado un buen funeral a la filosofía primera. Si queremos percibir a fondo el sentido de la apertura del ser humano, es necesario comprender en qué consiste amar, pues el amor es el signo más claro de la capacidad de ser en el otro y con el otro: la *otredad* hace evidente tal apertura.

Aristóteles escribió en la *Retórica* que amar es desear el bien para el otro en cuanto otro. Según Melendo (1999), el *en cuanto otro* es la clave a la que hay que prestar atención, en dos sentidos. 1) Primero, porque el movimiento interno del sí mismo hacia lo otro implica apertura: el conocimiento y la voluntad, facultades establecidas en la naturaleza humana, son potencias que obedecen al principio de legalidad. 2) En segundo término, conviene resaltar la confirmación del otro como sí mismo frente a mí, por poseer la excelencia que llamamos dignidad. Amar es, en última instancia, corroborar al otro en el ser gracias a mi apertura: «lo radicalmente primero que hay que pretender para quien se ama es, en el fondo, que exista», afirma Melendo (1999).

Desde esta perspectiva, no cabe duda que el lugar natural en que ha de crecer el ser humano, es la familia. La familia es comunidad de personas y ésta, a su vez, es principio y término de amor (Melendo 2003). La familia exige apertura como principio y como término: así como se dice que sin persona no hay familia, podemos sostener que sin apertura no hay persona ni familia. Esta capacidad es, entonces, el lugar de arraigo de la vida social.

La persona intercambia afectos, reflexiones, posesiones, bienes; con todo ello se va preparando para la vida en comunidad. En la familia no sólo se perfecciona a sí misma, sino que se habilita para formar parte de otras comunidades mayores, como la aldea o la polis. Se transmiten los valores y reglas morales y se hace cultura, es decir, se forja la apertura hacia lo social.

Además de *cosa pensante*, según afirma Descartes en el libro IV del *Discurso del método*, la persona es un ser de relaciones: un ente gregario, como bien atinó Aristóteles. Esta realidad evidente no se cuestiona. Tanto es así que se ha definido al ser humano como un ser social y político. La condición social viene dada desde su naturaleza; es evidente que un hombre en soledad no subsiste, pues requiere de la relación con otros para sobrevivir. Así pues, el ser humano se descubre a sí mismo mediante la relación con los demás: hacer comunidad es una tendencia natural, como también formar grupos y convivir con los semejantes. La persona es un ser-para, un ser-con-otros, es decir, un ser de relaciones.

En Aristóteles encontramos tres fases del desarrollo natural de las formas de asociación humana, hasta llegar a constituir la *polis*.

1. La primera es la que componen dos seres que se necesitan para vivir. Cosa que, a su vez, puede entenderse de dos maneras: como la necesidad mutua del varón y la mujer (el macho y la hembra), por la natural tendencia a la reproducción; y como «la del que manda y el que es mandado, por naturaleza, para la común conservación» (1252 a 30 s.). Esta última modalidad se explicita así: «el que es capaz de prever, gracias a su inteligencia, por naturaleza gobierna y por naturaleza ejerce el poder despótico, y el que es capaz de trabajar con su cuerpo es mandado y es, por naturaleza, esclavo» (1252 a 31-34). De este modo se constituye el *oikos*, la comunidad doméstica o familiar.

2. La segunda forma sería la aldea, que «parece ser la ampliación de la familia más conforme a naturaleza» (1252 b 16 s.); porque, de la misma manera que «toda familia es gobernada regiamente por el de más edad» (1252 b 20 s.), también en la aldea se recurre a una especie de «realza patriarcal».

3. La tercera fase es la *Polis*, que es una agrupación de aldeas. Este paso lo hace Aristóteles coincidir con el que enlaza el “vivir” con el “vivir bien” (1252 b 30) (Samaranch, 1991).

Como se recordará, al definir al hombre como «*zoon politikón*» (1253 a 2 s.), es decir, «viviente naturalmente orientado a vivir en comunidad política», Aristóteles vincula esta afirmación con la de un ser «viviente dotado de *logos*».

Un “logos” que «tiene como función poner de manifiesto lo provechoso y lo nocivo y, por tanto, lo justo y lo injusto. Y esto, en efecto, es propio del hombre en comparación con los demás animales, a saber, poseer él solo la percepción de lo que es bueno y malo, justo e injusto y de los demás (valores); y la participación común de estas cosas da lugar a la familia y a la polis» (1253 a 7-18) (Samaranch, 1991: 292).

No obstante, según recuerda Beck (2001b), la pretensión de vivir una vida *propia*, sin compromiso *personal* estricto, se ha convertido en la experiencia colectiva del mundo occidental. Y, ante tal promesa, la familia se ha visto desvalorizada y disminuida. Lo que ha hecho que la individuación como proceso emerja con fuerza y que el antimodelo que debería desterrarse se transforme en modelo que hay que seguir. Un modelo de *sociedad* donde

[...] las personas se integran sólo en facetas parciales de contribuyentes, conductores, estudiantes, consumidores, votantes, pacientes, productores, padres, madres, hermanos y peatones, y así sucesivamente. Cambian constantemente entre lógicas de acción diferentes y en parte incompatibles, y se ven obligadas a hacerse cargo de lo que está en peligro de saltar en pedazos: sus propias vidas (Beck, 2001a: 234).

Para el ser humano de hoy día, llegar a ser individuo equivale a desligarse de los modelos y seguridades tradicionales, de las normas y valores de antaño, de los códigos morales: abierta y conscientemente, la acción y decisión se adjudica a cada individuo particular, desarraigado de todo y de todos (Beck, 2001a:19). Con otras palabras: la sociedad no integra personas completas, sino meros sistemas funcionales que favorecen una falsa individuación, que, por supuesto, afecta a la familia. Esta no se ve ya como una comunidad natural donde la persona se autodetermina y construye en un dar y recibir recíprocos, donde se logra la apertura como ser *personal*; sino que se considera un obstáculo para realizar “la propia vida”, dividida en múltiples facetas y donde el *papel* de madre, padre, hijo o hermano es concebido y vivido como otra de las facetas de la vida diaria.

De este modo, la familia se ha convertido en un campo de batalla entre géneros, donde los matrimonios no se conciben como resultado del amor, concretado en donación de la persona y en entrega mutua; sino como un campo minado, en el que se defienden los “derechos” de cada uno, reforzando el modelo de “vivir una vida propia” en perjuicio del mismo ser personal: ese ser social que se completa a sí mismo en la vida en comunidad y donde se hace realidad el “vivir bien” o la “vida buena” en sentido aristotélico, hoy traducido como *felicidad*.

Porque la felicidad es el resultado de la entrega generosa a algo o a alguien que vale la pena. Es el resultado de darse aunque cueste, sin preocuparse por el hecho de

que cuesta. La felicidad no es algo que se pueda comprar con el dinero, ni conseguir por el cálculo. Sin embargo, parece que la filosofía contemporánea sobre el matrimonio se está llenando por todas partes de cálculos: cálculos fríos casi todos; cálculos en su mayoría, no menos equivocados que egoístas... (Burke, 1990: 24).

Todo este proceso, agravado por las contradicciones de género, la pérdida de roles familiares, el aislamiento de sus miembros que se escudan en aparatos electrónicos y abandonan la comunicación interpersonal... ha conducido a una pérdida de las identidades sociales tradicionales. El autodesarrollo del Yo, que pretende servirse de la libertad para alcanzar las metas que enmascaran la tendencia hedonista, consumista, relativista y materialista de la sociedad actual, ha desembocado en un vacío existencial de la persona humana, cada vez más sola y aislada en un mundo de relaciones aparentes y parciales. ¿Consecuencia?: se pone al descubierto, con evidencia sangrante, la paradoja entre la plenitud del ser y la necesidad de apertura.

Para muchos, la respuesta es obvia: la causa no hay que buscarla en algo externo social, sino en los mismos seres humanos, en su voluntad, su insuficiencia, su sed desbordante de aventuras, en la disposición menguante a construir, a integrarse, a renunciar. Alguna suerte de espíritu del tiempo universalizado los ha captado y los ha instigado, y la fuerza del movimiento llega hasta donde llega la fuerza del ser humano de mover cielo y tierra, de unir los deseos y la realidad (Beck, 2001a: 18).

Pero, entonces ¿cuál es el destino de la familia?, ¿dejaremos que las pautas sociales del mercado y del relativismo acaben con ella?

La respuesta se halla en la misma naturaleza humana, en su libertad de escoger y por tanto en su capacidad para transformar el estado de cosas en que habita. Y en ese tránsito de encontrarse como sujeto cobra fuerza la familia como lugar donde nos descubrimos y perfeccionamos como seres humanos, tal como afirma Melendo: "sin familia no hay persona íntegra, cumplida; y sin persona enteriza, acabada, no existe ni sociedad ni asociaciones *verdaderamente humanas*, sino mera agregación de individuos, movidos por intereses particulares y a veces rastreros e inconfesables" (Melendo, 2001:12).

Finalizamos este escrito parafraseando libremente a Melendo cuando asegura que sin familia no hay persona plena, cabal; y sin persona desaparece la sociedad civil y las sociedades intermedias, es decir: sin familia no hay sociedad, y ésta solo es posible gracias a que la persona es naturaleza abierta.

## 5. Reflexiones finales

La doctrina aristotélica incluye la existencia de una naturaleza. Se observa la posibilidad de una esencia y una naturaleza que explican la realidad del hombre, defi-

nida a partir de un concepto que engloba el modo de ser y el de actuar: la *naturaleza humana*. El modo de ser hace referencia a una esencia que es dinámica y se comporta como principio del mismo operar; en tanto principio de acción, la esencia se configura como naturaleza. Este *en tanto principio de movimiento* está en presente ordenado conforme a la legalidad de la especie. Lo que significa que el ser humano no sólo se conforma por naturaleza, sino también por legalidad. A partir de la función legalizada, el trabajo intentó explicar que no existe conflicto entre ley, physis y libertad.

La «metafísica humana» hizo posible una comprensión del hombre en tanto sustancia y esencia, capaz de responder al problema de la paradoja humana y encontrar el punto en el que la naturaleza permite la apertura, inevitable para la libertad, que es la legalidad que engloba una relación del ser con su fundamento, mediante la tendencia formalmente realizada por los movimientos y operaciones; surge como un impulso y determinación en función del fin. La legalidad se entiende también como una determinación que configura el modo de ser y de operar, en tanto tendencia al fin. De esta manera, naturaleza y legalidad son un binomio que hace posible la libertad en la persona.

Con otras palabras: por su estatuto constitutivo, la esencia y el acto de ser permiten al sujeto humano la apertura que posibilita la libertad. Es decir que el ser humano es libre de modo esencial, y la determinación y el impulso en el hombre es de carácter abierto y vasto, esa vastedad se conforma en indeterminación puesto que la libertad se funda en el modo de ser y en la legalidad como su configurador, es decir, la naturaleza libre reclama una legalidad, puesto que de otra manera sería sólo caos.

Pero esta legalidad, que fundamenta el deseo del encuentro del hombre con el bien y con la trascendencia, posibilita la apertura, ya que no se presenta como ajena a la interioridad del ser humano. Entonces, esta ley es aplicable en todo y para todos, como imperativo de la conducta humana.

A partir de estos conceptos, con objeto de describir a la persona en base a su comprensión yoica, nos adentramos en la dimensión subjetiva del ser humano, donde el sujeto es entendido como un sustrato, es decir una sustancia, en la que se desenvuelve el sí mismo. La idea de naturaleza humana y legalidad indican el estatuto óntico que se afirma como sí mismo, persona y yo. El sí mismo indica las fuerzas vitales de la existencia humana y la identidad que tiene él consigo mismo.

La persona en su dimensión de mismidad implica un plano biopsicológico y uno histórico-sociológico. La primera se refiere a un cuerpo y la segunda a sus comportamientos, que posibilitan la explicación del Yo trascendentalmente concebido: es decir, acuñado desde la cultura, pero en concordancia con una naturaleza humana. Se trata aquí del Yo cultural y al mismo tiempo del Yo biológico. La cultura sería ese *plus* que se añade a la apertura del Yo.

De esta forma, se reconoce que la persona está constituida por una valía interior que nos pertenece a todos en tanto personas. La dignidad corresponde a una sobreabundancia en el ser que permite la libertad, que se confirma en la elección: la esencia de la libertad reside en el querer autónomamente, y esto es lo que permite al hombre hacerse. La libertad es elevación, por lo que sin dignidad no hay libertad y sin libertad no hay dignidad, pues se trunca la posibilidad de apertura como constitutivo del ser personal. Este mismo sentido de apertura en la dimensión social permite al hombre darse y hacerse en familia, lo que redundará en perfeccionamiento de la persona y posibilita el “vivir bien”.

En la familia, el ser humano se constituye como persona a través del amor, del encuentro con otras, de la entrega cotidiana; se perfecciona como ser al comunicarse, al compartir y al edificar lo suyo, que, al mismo tiempo, es de otros. Si queremos en verdad descubrir el sentido de la apertura del ser humano, es necesario comprender en qué consiste amar, pues el amor es el signo más claro de la capacidad de ser en el otro y con el otro: esta otredad hace evidente tal apertura. La familia exige apertura como principio y como término; igual que se dice que sin persona no hay familia, podemos decir que sin apertura no hay persona ni familia. Esta capacidad es entonces el lugar de arraigo de la vida social.

## Referencias bibliográficas

- TOMÁS DE AQUINO: (1996) *De veritate*. (Trad. Humberto Gianni y Óscar Velásquez), Santiago de Chile: Ediciones Universitarias.
- TOMÁS DE AQUINO: *Opera. Editio altera Veneta...*, t. 10: *Scriptum in Secundum Sententiarum Librum*. (Cudebat Ioseph Bettinelli, Venetiis, 1748) XIX, 651 pp.
- ARISTÓTELES: (1990) *La metafísica*. (Trad. Valentín García Yebra), Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES: (1997) *La política*. (Trad. Patricio de Azcárate), Madrid: Espasa Calpe.
- BECK, U. y BECK, E.: (2001a) *El normal caos del amor*. Barcelona: Editorial Paidós.
- BECK, U.: (2001b) “Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política” en: Giddens, A. y W. Hutton. *En el límite*. Barcelona: Kriterion/Tusquets.
- BURKE, C.: (1990) *Felicidad y entrega en el matrimonio*. Madrid: Rialp.
- CAFFARRA, C.: (2002) “La familia, lugar originario de la educación”; en *Humanitas*, No. 25, enero-marzo, Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- CHOZA, J.: (1988) *Manual de antropología filosófica*. Madrid: Rialp.



- GARCÍA LÓPEZ, J.: (2006) *Escritos de antropología filosófica*. Pamplona: EUNSA.
- GARCÍA SIERRA, P. (2009) *Diccionario filosófico. Principio fundamental o sindéresis de la ética o moral según el materialismo filosófico*, disponible en:  
<http://www.filosofia.org/filomat/df464.htm>, consultado el 21 de marzo 2009.
- MELENDO, T.: (1997) *Metafísica de lo concreto, sobre las relaciones entre filosofía y vida*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Las dimensiones de la persona*, Madrid: Palabra.
- \_\_\_\_\_ (2003) *Familia, sé lo que eres*, Madrid: Rialp.
- MELENDO, T. y MILLÁN-PUELLES, L.: (1996) *Dignidad, ¿una palabra vacía?* Pamplona: EUNSA.
- RIKOEUR P.: (1984) *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- SAMARANCH F. (1995) “La antinomia ‘Physis-Nomos’ en la Política de Aristóteles” en: *Éndoxa. Series Filosóficas*, No. 6, Madrid: UNED, pp. 281-298.
- SHITIKOV, M. (1986) “El problema del sujeto de la historia” en *Revista Varona*, año VIII, No. 7: 158-171.
- YEPES, R.: (1998) *Fundamentos de antropología*. Pamplona: EUNSA.