

PERSONA HUMANA, COMUNIDAD Y SOCIEDAD (*)

El tema del bien común puede con razón decirse que es hoy un tema vivo. Vivo, en primer lugar, por la preocupación intelectual que ha despertado. Una preocupación, por lo demás, que no es intelectual sólo, sino que afecta a algo verdaderamente trascendental de la vida de los pueblos. Mérito ha sido de los primeros suscitadores de este tema, tan antiguo, por otra parte, el haber concitado la atención de un modo tan eficaz sobre él. Eficaz y apasionado, al mismo tiempo.

Creo que todos debemos aportar nuestro esfuerzo en procurar, en la medida en que ello nos sea posible, esclarecerlo.

El tema —dejando a un lado lo que la refrjega, harto embravecida, haya contribuido a embarullarlo— es, por sí solo, de los más sutiles y enrevesados. En el concepto de bien común van implicados muchos conceptos de los más difíciles con que el filósofo tiene que afanarse. Acaso pudiéramos decir que el fundamental problema de la filosofía está aquí presente con una presencia no sólo inesquitable, sino, además, múltiple y complicadamente urgidora.

Lo primero que se ofrece a nuestra exigencia intelectual es determinar el sentido de esas dos palabras: *bien común*. La una y la otra, en cuanto unidas, se condicionan. El bien aquí es precisamente el bien de la comunidad, en tanto que tal. Pero, al mismo tiempo, la comunidad no puede entenderse sino en cuanto constituida dentro del ámbito de su propio bien. Si cada ser tiene su propio bien —su *agathón*—, dentro de cuya esfera es y se realiza, habremos de decir, parejamente, que este ser de la comunidad es y se realiza dentro del ámbito de su propio bien.

(*) Este artículo es parte de un trabajo inédito del autor, titulado «Persona humana y bien común».

El bien de un ser está constituido por su ser mismo, en tanto que ya es, y por lo que tiene que llegar a ser, según la exigencia de su propia esencia. El bien determina, en última instancia, lo que un ser cualquiera es. Y este bien está exigido por lo que el ser es o tiene que ser. No se puede separar el ser de su bien. El ser es bueno porque es el bien mismo—su propio bien— el que le realiza.

Los escolásticos, al hablar de las causas de la sociedad, han entendido, generalmente, que el bien común sea la causa final. Ya veremos más adelante que el bien de la sociedad no podemos concebirlo sólo como algo que está ya ahí, sino, ante todo, como algo que debe ser cumplido por la sociedad misma. El bien común, entendido en su más riguroso sentido, es, pues, un bien realizable y en tanto precisamente que realizable.

Supuesto, como hemos dicho, que el bien en tanto que común—que es lo que aquí y ahora nos interesa estudiar— no puede llegar a comprenderse sino desde la comunidad misma, es decir, desde su peculiar concepto de tal, será menester que, de una manera suficiente, nos empeñemos en perfilar el concepto de comunidad misma, o si se quiere, de sociedad.

QUÉ SEA LA SOCIEDAD

La palabra *sociedad*, lo mismo que su concepto, está necesitada hoy de precisión. Digo *hoy*, subrayándolo muy expresamente, porque, tal como se viene entendiendo, puede encerrar en sí mismo un peligroso equívoco. En labios escolásticos es posible que sea pronunciado sin los necesarios matices. Pero en la filosofía más moderna y actual es también muy posible que se le otorgue un sentido que, siendo en el fondo verdadero, adolezca, sin embargo, de desmesura y exageración.

Siendo lo social una de las dimensiones constitutivas de la realidad humana, será menester examinar bien qué sea el hombre para ver de fijar el concepto de lo social.

Sabemos con qué insistencia Heidegger se ha ocupado de exponer lo que él piensa que debe entenderse por esencia del hombre y desde dónde debe intentarse comprender la realidad humana. Como quiera que sea, me parece que hay no poco de valioso y justo en estas continuas admoniciones de Heidegger. La manera clásica de entender al hombre como animal racional tiene, evidentemente,

sus riesgos y sus quiebras, que es ineludible atender. Será mejor afanarse por comprender al hombre desde sí mismo que no tratar de comprender, desde categorías de ser o categorías del conocer anteriores e inferiores al hombre, esa misma esencia o realidad humana.

Para cada hombre, su realidad humana le es transparente. El hombre, fundamentalmente, está en claro consigo mismo. Es, por lo tanto, desde esta originaria claridad desde donde el hombre debe saber lo que él es. Parece obvio que pudiendo ser y estarse presente el hombre a sí mismo, intente conocerse desde esta su presencia y no desde cualesquiera remotas lejanías. Sí, ya sabemos que son las cosas las que nos acercan a nosotros mismos ontológicamente, pero es precisamente esta cercanía que nos dan las cosas la que, poniéndonos en presencia de nosotros mismos, nos da la ocasión, la feliz coyuntura y más que nada la «posibilidad» de veros a nosotros en nosotros y no precisamente en las cosas. Desde esta radical visión de nosotros mismos alcanzamos la posibilidad de conocernos, de saber que somos. Es éste un saber desde dentro, desde la realidad que somos, trasparenada a nosotros. Es un trasparenamiento en el ser, en la realidad misma como tal, en la cual, en tanto que hombres, nos hallamos instalados formalmente. Porque estamos instalados formalmente en el ser y en nuestro ser, estamos a la luz del ser y de nuestro ser.

Tratar, pues, de conocernos desde nosotros mismos no es subjetivismo reprochable, sino andar el único camino eficaz. O, si se quiere, adoptar el único punto de partida verdaderamente válido.

El conocimiento de las cosas tiene, forzosamente, que ser un conocimiento desde fuera, un conocimiento objetivo. Establecer, desde ahí, categorías del conocer que quisieran ser exclusivas, comporta el riesgo de cosificarlo todo, empezando por nuestra humana realidad. Comporta, por eso mismo, el riesgo de querer comprenderlo todo desde esa mínima analogía que, en sus ultimas, dicen entre sí todos los seres.

Ahora bien, un entendimiento de las realidades superiores desde esta mínima, lejana, analogía con las cosas que nos son más inmediatas, es decir, con las cosas materiales, es un entendimiento inadecuado que nos vela lo más puro, lo más peculiar de ellos. Pero lo más grave, cuando se trata del conocimiento de nuestro ser humano, es que nos exterioriza, es que nos obliga a conocernos

desde concepto ya hechos, objetivándonos con exceso a nosotros mismos.

No se niega que los hechos de conciencia, que la propia experiencia espiritual se considere. Lo que pasa es que esa experiencia se interpreta conceptualmente a través de unos conceptos comunes elaborados desde otras instancias ónticas, desde otras zonas de ser de escala inferior que no pueden expresar sino muy remotamente la humana realidad. La cual queda, por eso, escamoteada en lo que tiene de peculiar su propia esencia. El hombre, o es un sujeto formalmente entendido o no es nada. Por eso el hombre tiene que ser entendido desde sí mismo, ante todo.

No me parece que se peque de grave inexactitud si se afirma que el hecho de haber considerado al hombre como animal racional, partiendo primero de lo animal, haya llevado a un concepto del ser del hombre apoyado preferentemente en su animalidad, como si lo espiritual que le caracteriza fuera algo que le adviene a su animalidad ya constituída. No es de abajo arriba como hay que entender al hombre, sino de arriba abajo. Bien mirado, el hombre no es materia que se ilumina esclarecedoramente en el espíritu, sino espíritu que se ensombrece y queda condicionado en su propia estructura esencial por la materia. No es materia orgánica y sensitiva que se encarama hasta su espiritualización, sino espíritu que desciende y se degrada hasta hacerse, en alguna manera, material y sensitivo.

Prescindo ahora del hecho de que, en la dirección opuesta, pueda considerarse, con verdad, que hay en los seres inferiores como un impulso de subida que los lleva a cumplirse —a buscar su quietud— su descanso óntico en los superiores. Desde un punto de vista ontológico, creo que no se pueda oponer nada a este modo de pensar, que responde a algo verdaderamente profundo y entrañable de las cosas, pudiéndose hallar aquí un fundamento a la posibilidad de la evolución. Pero ésta es una consideración de otro orden que no contraría lo que anteriormente queda afirmado.

Esta concepción del hombre como animal racional, partiendo de la animalidad como fundamento, ha impreso su huella en la concepción del hombre como realidad política o social. Desde Aristóteles, por lo menos, el argumento más común para demostrar la sociabilidad humana radicaba precisamente aquí: en la animalidad del hombre. Por eso se le definía también como un animal social —Zoon politikón—. En ser animal, en ser miembro, individuo de una especie —insuficiente, por tanto, dentro de su orden humano—

estriba el tener que vivir en sociedad para subvenir a su propia individual insuficiencia (1). El siguiente texto de Santo Tomás, que podríamos multiplicar muy reiterada y fácilmente, es, al respecto, sobradamente significativo: «Homo naturaliter est animal sociale. utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse praeparare non potest; consequens est quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum» (In I Ethic., lect. D). Es ya clásico el texto de *De regimine principum* lib. I, cap. I, donde de una manera descriptivo-analítica trata de demostrar la misma afirmación. El hombre es radicalmente indigente porque es individuo de una especie. Sencillamente, según el pensamiento de Santo Tomás, porque es animal.

No es posible negar la insoslayable verdad que en este punto de vista se contiene. Pero hay muchas cosas que tener en cuenta aquí.

Ya en la palabra «sociedad» hay no poco que distinguir. Desde luego, entiendo que no puede emplearse así, sin más, indiscriminadamente. Por ello, será menester que nos ocupemos previamente de fijar el sentido de algunos conceptos, en esta materia, fundamentales. Empezaremos por decir algo de lo que deba entenderse por individuo y por persona en tanto que fundantes de la dimensión de sociabilidad humana.

PERSONA E INDIVIDUO

Santo Tomás de Aquino ha aceptado la definición boeciana de persona: «Rationalis naturae individua substantia» (I, XXIX, l. c.). Hay en esta definición, es cierto, un relente de lógica apariencia. Lo individuo se opone a lo universal. La persona no puede ser algo universal. Por eso, para que haya persona es menester que haya individuo. Santo Tomás lo subraya bien, subraya este

(1) Juzgo, por ahora, ocioso entretenerme en exponer el pensamiento de ARISTÓTELES acerca de esta materia, puesto que mi propósito se orienta hacia otros intentos. Véase el libro de JAVIER CONDE: *El hombre, animal político*, donde con gran finura de exégesis se ocupa en esta tarea, especialmente en la primera parte. Lo mismo digo respecto de SANTO TOMÁS. Quiero advertir también que cuando hablo de lo social, etc., no lo hago con ánimo de discriminación entre lo social y lo político. Me ocupo sólo de esa más elemental y originaria dimensión, desde la cual el hombre está vocado a lo uno y a lo otro.

aspecto lógico. Sin embargo, el artículo es significativo en su intención. Cayetano ha tenido que advertirlo en su comentario. El Sto. Doctor da en él al individuo un matiz de afirmada positividad. La intención es, ante todo, estrictamente metafísica. Habla de la individuación del accidente. No la tiene de sí mismo, porque no tiene el ser de sí mismo. La tiene en la sustancia, porque de ella y en ella tiene el ser. Pero la sustancia que tiene el ser de sí misma y en sí misma, tiene también de sí misma y en sí misma la individuación: «Substantia enim, individuatur per seipsam».

Pero entre las sustancias hay también jerarquías. Hay sustancias más o menos perfectas. Por eso van alcanzando nombres diversos. Las sustancias en general se llaman *hipóstasis*. Es, después de todo, el nombre griego de sustancia. Hay también jerarquías en la lograda individuación. Así, las sustancias racionales suponen un grado especial de perfección. También se individuán más perfectamente. Ellas, por eso, son llamadas personas: «Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur sicut alia, sed per se agunt. Actiones, autem, in singularibus sunt».

Santo Tomás, es claro, ha tomado aquí la individualidad o la individuación, desde la positividad del ser. Digamos, desde el ser mismo, desde su más entrañable unidad. Sin embargo, es bien sabido que Santo Tomás pone el principio de individuación en la materia: en la materia afectada de cantidad. Dejemos por ahora el modo. Cayetano lo recuerda aquí con un poco de alarma ante el riesgo posible de que las palabras de Santo Tomás («substantia, enim, individuatur per seipsam») pudieran ser entendidas con intención ajena a la que Cayetano juzga ser la propia de Santo Tomás. Cayetano dirá sencillamente «... hic non est sermo de substantia tali... sed de substantia absolute: ac per hoc de universis substantiae individuis. Non quatenus individua sunt talis vel talis substantiae, sed quatenus individua sunt substantiae».

Santo Tomás no obstante, afirmará —y ésta es, según pienso, una intuición valiosa— que individuos sólo existen dentro de las especies materiales. Para él los ángeles no son propiamente individuos. Ellos vienen a ser como una especie entera. El individuo, pues, en este sentido más estricto, sólo se da en los seres que están compuestos de materia.

INDIVIDUALIDAD Y SINGULARIDAD

A) *Individualidad*

El doctor Angélico, en el citado artículo, ha empleado indiscriminadamente estos dos términos: individuo y singular. Parece que será conveniente distinguirlos. Acaso la distinción sea arbitraria. Pero servirá, sin duda, para podernos entender. Zubiri, si no recuerdo mal, los ha distinguido, pero les ha dado significación diversa de la que nosotros vamos a darles ahora aquí. Zubiri ha contrapuesto lo individuo a lo singular, mas otorgando a lo individuo mayor concentración de ser, mayor unidad. Yo haré al revés, mas no sin especial motivo.

Lo individuo implicaba ya en la concepción de los tomistas una división. Implicaba también una indivisibilidad. Estaba dividido de los otros dentro de la misma razón específica. Estaba dividido de la especie, es decir, desgajado de la indiferenciada unidad de ésta. El principio de individuación era, primordialmente, un principio de división. El tomista era aquí fiel a la fundamental teoría del acto y de la potencia. Entendida la especie no lógica, sino metafísica, era como un todo actual que sólo por algo potencial debería dividirse para participarse. La diferencia individual tomada de la materia —potencia— la dividía. Pero luego, dividida la especie en individuos varios, éstos se unificaban en sí mismos, cada uno por su propio ser, trascendentalmente uno. El ser, pues, ya dividido, se concentra por sí mismo, en sí mismo, unificándose.

Pero dejando a un lado este aspecto, esta manera de mirar las cosas, por lo demás tan respetable, nosotros intentaremos verlas desde otros ángulos, sólo tal vez, diferentes en la mera geometría del enfoque.

Hablamos concretamente del ser humano y es en él en quien queremos distinguir estas dos dimensiones de su constitutiva realidad: la individualidad, de un lado, y la singularidad, de otro.

La individualidad primero. La individualidad le viene al hombre —ya está dicho— de ser material. Ahora bien, esta condición de ser material al hombre le sella de tal manera, que afecta a la estructura misma de su realidad espiritual. Será menester que insistamos algo en las características del ser material para poder entender hasta

qué punto la individualidad disminuye el ser del hombre y la condiciona en el orden de lo social.

Hay que partir de la afirmación de que la materia, como tal, no existe. Existen sólo seres materiales. Es decir, seres afectados de materia, o digamos, de un modo especial de ser que llamamos material. Lo que, de una manera general, caracteriza al ser material es sencillamente esto: que está hecho de otro. Todo ser material presupone siempre algo de que está hecho. El ser material es algo *esencialmente* compuesto.

Ese constitutivo tener que estar compuesto es lo que da al ser material la composición esencial de que han hablado Aristóteles y la Escolástica. La teoría hilemórfica, tal como ha sido estructurada, podrá o no admitirse, pero lo que hay en ella de intención fundamental es, a saber: este tener el ser material que ser esencialmente desde otro, es enteramente válido.

Un ser material tiene tan poca entidad en sí mismo, que apenas puede decirse que *es*, en tanto que con ello queremos indicar que *es él*. El ser material no es *él*. Lo que falla en un determinado ser material es precisamente esto: que él sea un ser determinada-mente singular. Por lo tanto, también, que él sea *un ser*. La individuación, en su sentido positivo, no le compete de verdad al ser puramente material. El es individuo más bien de un modo accidental. Puede aceptarse la idea de que, en el orden material, hay como una continua ascensión hacia la individuación. Ello no quiere decir sino que cada vez el ser material es, en la alcanzada ascensión, menos material y más ser. Lo que sube hacia arriba, individuándose, no es la materia ni lo material del ser material, sino el ser mismo. Hablo, claro es, de la individuación en sentido positivo.

Ese tener que estar hecho de otro el ser material, y ese poder ser hecho otro de él mismo, es lo que le resta, como ya está dicho, sustantividad. Un ser material apenas puede decirse que sea en sí mismo. No es, cierto, un puro accidente, pero no es tampoco rigurosamente sustancia. O lo es mínimamente, en la escasa medida en que es menester para que de una manera estrictamente esencial se salve el concepto.

Esto podría afirmarse lo mismo de cada uno de los cuerpos elementales —con mayor razón de los demás— que de las partículas de que el átomo se compone, o que del cosmos entero. Es algo que afecta a la constitución del ser material mismo.

Pero, de todos modos, como quiera que sea, el ser material es,

y esto basta para que, en realidad de verdad, alguna sustantividad le corresponda. Sin embargo, es una sustantividad precarísima. Un ser material es siempre múltiple en sí mismo, es decir, en su íntima entraña de ser. Su realidad sustancial está como viciada —en lo más íntimo de sí misma— por esa profunda e inesquivable multiplicidad que lo deshace. Ese estar el cuerpo exigiendo siempre ser y estar siendo hecho de otro, constituido desde otro, induce en él una fundamental alteridad u otreidad que no le permite ser sí mismo, que le prohíbe no ya una formal presencia de sí consigo, sino, incluso, ese estar en sí mismo ónticamente, propio de los seres verdaderamente sustanciales. Un ser material está, desde su esencia, vocado hacia lo otro tanto o más que vocado hacia sí mismo.

La individuación, entendida como división, viene no sólo posibilitada, sino forzosamente exigida en los seres materiales, pero solamente en ellos.

Esto se ve más claro allí donde el individuo empieza positivamente a afirmarse, v. gr.: en los seres vivos. Sería más difícil determinarlo en los seres inorgánicos, en los cuales la unidad de ser —si existe— es tan precaria.

Un ser vivo exige ser generado. El tener que ser de otro, nacido de otro, es algo que va implicado esencialmente en el ser vivo material. El tipo común de ser, que supone siempre la especie, comporta un desgajamiento material del ser generante para constituir con él y edificar al ser generado. Es la materia —por su constitutividad— la que divide, pero es la materia misma, en tanto que divisora, la que está suponiendo un *genos*, algo común en que los muchos participan. Estar *hecho de otro*, el ser vivo, viene a exigir, en fin de cuentas, el que todos —dentro de un tipo común de ser— estén participando de lo mismo y aun, si lo miramos bien, del mismo. Pero los individuos aquí dejan de tener razón de ser, como tales, puesto que en la realidad todos ellos no son otra cosa sino instancias para que se realice —en una aspiración imposible— el tipo específico como tal. Por eso, en su postrera exigencia, aquí no puede haber, propiamente hablando, un primero más que en un puro sentido cronológico, por cuanto es menester que un primero exista para que los siguientes puedan existir. Pero ese primero, aun siendo creado, como no puede menos, siquiera entendamos la creación en un sentido mediato no incompatible con la evolución, está pidiendo, a su vez, por su misma estructura orgánica, ser él también generado. Como todos los individuos existe

—constitutivamente— esta apelación a la generación, a ser de otro y por otro, tenemos que admitir como una apelación formal de todos a algo que, en cierto modo, les trasciende; de lo cual derivan y a cuya realización irrenunciablemente todos están vocados. Este es el profundo, metafísico, sentido de la especie, que no puede ser considerado sólo como entidad lógica, es decir, como un puro fruto de abstracción. Sería ignorar algo verdaderamente importante, algo con medula auténticamente metafísica.

Lo que divide, pues, al ser material de eso que podríamos llamar todo específico, es su materialidad precisamente. Por eso, sólo los seres materiales se dividen como individuos de una misma especie, y Santo Tomás ha tenido una intuición auténticamente genial cuando lo ha afirmado.

Este hecho nos revela hasta qué punto los seres materiales —los seres orgánicos más en particular— tienen que estar apoyados, para ser, no sólo en su ser, como todos los seres finitos, sino en su misma esencia. Es decir, que no sólo por su contingencia de ser, sino por su constitución esencial —y desde ésta precisamente—, están necesitando un apoyo, una realidad superior en la cual esencialmente consistan. Evidentemente, Platón había tendido, aunque se equivocara en la manera de entenderlo, una visión también verdaderamente genial. El espíritu no ha menester de este apoyo esencial, porque el espíritu es algo que, desde esta vertiente de su esencia, consiste enteramente en sí mismo. El no está hecho de otro. El, desde este punto de vista, es un comienzo absoluto, y es también un término absoluto. Comienza en sí mismo y acaba en sí mismo. Por eso, el espíritu tiene que ser creado.

La materialidad de los seres materiales consiste exactamente en esto: en que su ser ni comienza ni acaba en sí mismo; en que ellos no son comienzos ni términos absolutos, sino que son de otro y desde otro. Esto es lo que implica potencialidad dentro de su constitución esencial, composición de esencia, multiplicidad. Pero lo que queda afirmado de los seres vivos tiene una mayor aplicación en los seres inorgánicos.

B) *Singularidad*

Pero tal vez lo que acabamos de decir acerca de la individualidad pueda alcanzar mayor esclarecimiento si lo miramos, como por contraste, a la luz de lo que vamos a exponer acerca de la singularidad.

La singularidad, en el sentido en que la tomamos aquí y ahora, representa un grado de ser por encima de la materia. Pertenece sólo a los seres espirituales. Un ser espiritual viene caracterizado, ante todo, porque él es un ser desde sí mismo, formalmente. Por eso es un comienzo absoluto, es decir, término de creación. El espíritu tiene que ser creado.

Sería también, en caso de desaparecimiento, un acabamiento absoluto; es decir, tendría que ser aniquilado.

Desde el punto de vista de la formalidad de su ser, el espíritu es desde sí mismo solo. Lo que nos lleva a esta conclusión es el fundamental comportamiento del espíritu mismo. Hablamos, ante todo, como es obvio, del espíritu humano. Lo que, por de pronto, viene señalado en el fundamental comportamiento de nuestro espíritu es su actitud ante la realidad, ante el ser. El hecho de que nuestro espíritu tenga una originaria actitud ante el ser es lo que le confiere su peculiaridad, su categoría óptica. Tener un comportamiento con la realidad, con el ser—o digamos con la realidad del ser—, supone una originaria presencia con el ser mismo. He aquí una cosa que no le compete al ser material. El ser material no está formalmente presente al ser. Ni a su ser. Para que el espíritu esté formalmente presente al ser, es necesario que esté previamente presente de un modo formal a su ser. Esta presencia del ser espiritual consigo mismo no le viene dada precisamente por la conciencia, sino por algo más originario que hace, incluso, posible la conciencia. Este estar presente el espíritu al ser es algo que afecta a la constitución misma del espíritu. O, tal vez mejor dicho, es algo que implica o supone una estructura especial de la esencia del espíritu.

Ahora bien: esta estructura óptica del espíritu nos viene a nosotros mostrada por algo que es también sólo peculiar del espíritu, a saber: su interioridad. Lo que, de una manera esencial, distingue al ser material del ser espiritual es que el ser material, como vimos, es un ser hacia afuera, mientras, por el contrario, el espíritu es un ser hacia dentro, es decir, un ser con interioridad.

Esa presencia óptica del espíritu consigo mismo de que estábamos hablando viene a ser como una floración o como un fruto de esa interioridad. Se es presente a sí mismo el espíritu porque se es interior. Pero esta interioridad es, a su vez, el resultado de algo más radical y originario en el ser interior, quiero decir, de su unidad. Lo que en el ser espiritual resalta, enfrente del ser puramente material, es su apretada e irreductible unidad.

Parejamente, lo que al ser material le hace imposible la presencia en sí mismo es esa óptica irreflexibilidad que va implicada en la misma estructura esencial de su ser. Su multiplicidad originaria disgrega su unidad. En esa originaria multiplicidad y composición esencial es donde se instala la dispersa tendencia hacia afuera de su ser (2).

En el ser espiritual, el ser se recoge en sí mismo, se unifica, alcanza interioridad, se hace a sí mismo presente, vuelve sobre sí, como diría Santo Tomás, con vuelta completa. Con una expresión más actual, diríamos que el espíritu se instala formalmente en su ser, es decir, que incide en la más pura dimensión de su ser.

Avanzando quizá un poco más en la determinación de lo que sea el espíritu, habremos de afirmar cómo el ser espiritual se constituye, por estas razones, en sujeto de sí mismo. Ser sujeto de sí mismo se entiende aquí en el sentido de la propia posesión. Sujeto, según la terminología filosófica, se opone a objeto, naturalmente. Aunque sujeto y objeto dicen referencia al conocimiento, sin embargo, aquí están tomados en un sentido que es previo al conocimiento. Entre sujeto y objeto, ontológicamente considerados, hay una diferencia radical. Es evidente que el sujeto no puede ser objeto y al revés. Gnoseológicamente, sin embargo, el sujeto ontológico puede convertirse en objeto, incluso en objeto de su propio conocimiento. De hecho, aunque el hombre tenga de sí mismo un conocimiento preconceptual, preobjetivo, se conoce también a sí mismo, objetiva y conceptualmente. El hombre, desde el conocimiento, puede ser objeto de sí mismo. Pero si el sujeto puede ser rebajado a ser objeto gnoseológicamente, jamás el objeto ontológicamente entendido podrá llegar a ser sujeto. Esto afecta a una categoría de ser. Ser sujeto ontológicamente quiere decir sin más, ser sí mismo. Así como en el ser espiritual —decíamos— hay una presencia originaria consigo mismo, así, en cambio, en el objeto hay una verdadera ausencia de sí. El objeto no es ajeno ontológicamente. En el orden del conocimiento, la objetividad se constituye por la

(2) Es evidente que esa tendencia hacia afuera del ser material y, opuestamente, la tendencia hacia adentro del ser espiritual, marca sus propias esenciales estructuras. El ser mismo material es el que está tarado de potencialidad esencial mientras que el espíritu —ser en sí mismo entero— está libre de esa potencialidad. Es éste el fundamento de la libertad del espíritu, porque el espíritu es, fundamental y originariamente, un ser liberado, liberado ya en su propia estructura óptica.

alteridad. En el orden ontológico, parejamente, la objetividad implica alteridad. Sino que aquí la alteridad afecta al mismo ser, que se es a sí mismo otro. Esta fuga del ser material tendente hacia lo otro, que es, en el fondo, tender a ser, no siendo, es lo que vela, lo que oculta el ser. Por eso, en los seres materiales el ser y su ser está velado, oculto para ellos. Este estar velado, oculto para ellos el ser y su ser, es lo que les convierte en cosas, en objetos. En seres ausentes, distantes de sí mismos. Por su implicada alteridad, la ausencia, la distancia, está entrañada en la esencia de las cosas.

En el ser sujeto, pues, va implicado el que su ser —y el ser— le esté desvelado. Un sujeto así es el *mismo*. Esta mismidad del sujeto le hace en la propia raíz desvelada de su ser, allí donde es posible que este ser se abra, se manifieste a sí mismo.

Porque sólo es posible que el ser se abra, se manifieste a sí mismo, en tanto que ser. Sólo se hace patente el ser. Y sólo se le hace patente al ser. Sólo el ser puede formalmente coincidir consigo mismo. En esta coincidencia del ser consigo, en esta clara transparencia del ser que se hace luz para su propia visión, está cifrada la alcanzada mismidad del ser que es sujeto, es decir, del ser espiritual. En su esencia como tal, no hay hiatos, antagónica alternancia de luz y sombra. Ahora bien: un ser que tan plenariamente coincide consigo mismo es necesariamente un ser singular. Es un ser tan cerrado en su esencia que no admite a ningún otro en la comunicación de ella. El es en sí mismo y nada más. Aquí es imposible que se dé un *genos*. Cada ser de esta índole empieza en sí mismo y termina en sí mismo sólo, desde el punto de vista de su esencial realidad. Hay también para él una instancia última, porque hay también un origen trascendente por el cual es. Pero eso en un orden de trascendencia, no en un orden de univocidad. Dentro de su propia órbita de ser, él se constituye como único. Como único y, por lo tanto, como arriscadamente independiente. El es desde sí mismo, él es sí mismo y para sí mismo. Esto es, en fin, lo que se ha entendido por persona.

El ser espiritual es un ser personal. Ser un ser, originariamente, para sí, no quiere significar —la advertencia heideggeriana está justificada— ningún egoísmo. No quiere significar sino esto: que, originariamente, se pertenece, que es de sí mismo, que se posee a sí mismo. Luego vendrá —y aquí es donde radica la posibilidad de ello— el ser egoísta o altruísta. El egoísmo o el altruismo es una actitud, o puede ser una conducta. El ser la persona para sí es algo

anterior a cualquiera actitud o a cualquiera conducta que ella libremente pueda adoptar. Es, sencillamente, su manera de ser, algo, por tanto, que afecta a su ontológica constitución. Ser para sí la persona no quiere decir más sino que, desde su misma radicalidad de ser, ella es de sí misma y no de otro, por eso es también, originariamente, para sí misma; es decir, tiene la originaria posesión de sí misma para poder darse, para poderse ofrecer como un don, o, sencillamente, para poderse negar.

El ser persona no es algo que le viene al ser como última perfección, como algo en lo cual se termina o se corona. El ser persona le viene al ser personal desde su misma raíz de ser. Por eso, un ser todo entero lo es desde aquí. Porque él es, simplemente; pero, además, es él todo aquello que le pertenece como ser. Lo es desde su más honda entraña de ser. Todo lo que le pertenece está siendo en él, pero lo está siendo él. Cuando yo digo «mío», lo estoy diciendo desde lo último y más originario de mí mismo, desde lo cual lo poseo. Decir que poseo o que tengo esta o la otra parte de mi ser, es decir que la soy. Las poseo porque las soy. Ellas están enraizadas en el ser de mi persona, en mi ser personal. Poseer algo no siéndolo, es no poseerlo de verdad. Sólo porque la persona es ese ser que se posee a sí mismo, es por lo que puede poseer todo aquello que está siendo en ella o de ella. Lo posee desde el ser, es decir, desde ese ser que se posee a sí mismo.

El ser personal, en los seres personales, es algo enteramente originario, desde lo cual se empieza a ser y se es todo lo que se es y todo lo que se tiene que llegar a ser. Si lo miramos bien, el quien —la persona— es, incluso, antes que la naturaleza misma. La naturaleza la es también, o la tiene, la persona. No hablamos de tiempo, hablamos de originariedad de ser. El *quien* es el ser mismo; el *que*, o la naturaleza, es el ámbito de ser en que se cumple o se realiza la persona. El ser es primero. Es más originario el ser que la esencia o la naturaleza.

Esta originariedad de lo personal es menester subrayarla, porque precisamente la persona —al revés de lo que es sólito afirmar— se degrada, deja de ser persona, más o menos, al enmarcarse en lo natural, al tener que realizarse o cumplirse dentro de un ámbito esencial, es decir, dentro del ámbito de su propia naturaleza.

EL HOMBRE COMO SINGULARIDAD INDIVIDUALIZADA

No es esta ocasión de ocuparnos en ciertas cuestiones metafísicas. Sin embargo, no será ajeno a lo que intentamos esclarecer ahora, hacer ver aquí cómo la persona, desde la dimensión misma en que se constituye, no obstante su singularidad, y precisamente a causa de ella, está abierta a los demás seres de un modo formal. Lo está, sobre todo, a los demás seres personales. Y lo está, exactamente, por su originaria y ontológica libertad. Lo que la libera es lo que la está haciendo singular. Ahora bien: lo que hace singular a la persona —ya lo vimos— es que ella es desde el ser inmediatamente. Este ser inmediatamente desde el ser, al mismo tiempo que da a la persona su singularidad, le confiere universalidad. En su singularidad la persona halla su raíz de universalidad. Por esta originaria universalidad, la persona se constituye fundamentalmente en ser libre. No es ya que la persona tenga libertad, sino que ella constitutivamente consiste en ser libre. Singularidad y universalidad adquieren aquí una especial significación. La lógica, efectivamente, tiene bien poco que hacer aquí. Es ontológicamente como deben ser entendidas la una y la otra. La singularidad de la persona es lo que la libera de aquella dependencia de otros seres a que está sometido el ser material. Hablando escolásticamente, diríamos que la falta de potencialidad subjetiva del ser personal o espiritual la desliga, en su ser, de los otros seres, en el sentido de que ellos no entran para nada en su constitución, y, por lo tanto, no está ónticamente vocado hacia afuera, sino recogido en sí mismo. Un ser material, debido a su potencialidad esencial, por estar ónticamente dependiente de los otros, por pertenecer a un genos está enclasadado allí, está enclasadado, pertenece a un orden especial de ser, clausurado dentro de esa especie. No se encuentra formalmente con su ser ni con el ser. Esto le impide la universalidad.

El ser espiritual o personal, por estar instalado en el ser mismo —en esto está cifrada su singularidad—, es desde el ser, formalmente, desde donde actúa. Esto le hace trascender todas las peculiaridades de los entes, para referirse originariamente al ser de los mismos entes, y no a sus peculiaridades de ser o de tales entes. En esa misma singularidad de ser, por la cual es él, y es desde sí mismo, no desde otro —como el ser material—, el ser espiritual o personal se constituye, pues, en ser liberado y universal.

La persona, pues, está abierta, en tanto que persona, a la comunicación con todos los seres y está abierta formalmente desde la raíz de su singularidad. Es singular porque se repliega sobre sí, desde su mismo ser, para ser ella. Esto es ser formalmente desde el ser, y ser persona. Los espíritus se constituyen, como tales, dentro del ser, por un mayor o menor grado de ser. Los seres materiales no se constituyen inmediatamente como tales, dentro del ser, sino por una potencialidad de su ser para ser desde otros...

Pero nosotros tenemos que enfrentarnos ahora con esta extraña realidad que es el hombre, donde no sólo es menester considerar lo espiritual, sino también lo material, íntimamente conjugados en una única estructura de ser.

Es obvio que en el hombre estos son dos aspectos de su realidad, pero son dos realidades que sea lícito considerar separadamente. El hombre tiene espíritu. El hombre tiene materia. Pero él es una realidad espíritu-materia que debe ser mirada desde su compleja unidad, pero unidad. Concebir el espíritu, concebir el ser material, tiene sus dificultades, graves y posiblemente invencibles dificultades. Pero concebir una realidad espíritu-materia entraña todavía riesgos mayores. Se dice: «El hombre es un animal racional», es decir, ciertamente animal, pero algo más: racional. Y, a lo mejor, se replica: «El hombre, persona, no es un animal racional, sino un espíritu encarnado.» Quizá tampoco esta expresión, siendo exigentes, satisfaga mucho. La palabra «encarnación» sugiere algo muy concreto: la única encarnación que conocemos, la adorable del Verbo de Dios. Nadie puede pensar que, cuando se habla de encarnación del espíritu del hombre en su propia carne, se quiera expresar sino, a lo más, una remota analogía. Bastante remota, por lo demás. En la encarnación del Verbo, el Verbo no se completa en la carne, es decir, en la naturaleza humana que hipostasía. Esta unión para nada toca a su estructura de ser. El es el Ser. Pero el espíritu humano no es espíritu humano sin la estructura interior que le confiere la materialidad que le pertenece. Puede hablarse, sin que nadie tenga razón para el escándalo, de espíritu material. Zubiri, por ejemplo, ha hablado de *inteligencia sentiente*. La expresión anda ya por ahí en boca de muchos. Zubiri con ello ha querido dar a entender una concepción del hombre verdaderamente profunda. Lo primero, en el hombre, es el espíritu. Lo primero, en el hombre, es aquella realidad por la cual, fundamental y originariamente, él se halla en una actitud de comprensión ante el ser. Pero el hombre se halla en

esta actitud originaria de comprensión del ser, desde las cosas. La estructura fundamental del hombre está caracterizada por esta ineludible manera de manifestarse originariamente. La constatación del hecho no pertenece a ninguna filosofía. Pertenece a la pura experiencia humana. Lo ha hecho constar, por ejemplo, Heidegger. Pero con otro lenguaje, el propio de su tiempo, lo ha hecho constar, parejamente, Santo Tomás.

Este hecho de la trascendencia humana, tomado simplemente, nos revela la esencia del hombre. Heidegger la ha señalado con el sentido peculiar que él ha dado a la palabra «existencia». La «existencia» es algo que sólo compete al hombre, entiende Heidegger. La ex-sistencia es la esencia del hombre.

AHORA BIEN: este éxtasis hacia las cosas, este estar vertido hacia las cosas, es algo ínsito en lo más hondo y entrañable del ser humano. Ello supone una estructura de ser en armonía con su condición extática. Si suponemos que, en nuestro lenguaje, podemos traducir por espíritu esa zona de la realidad humana desde la cual el hombre es, formalmente, un ser trascendente, habremos de decir que a la estructura del espíritu pertenece ser, en un cierto modo, material. Creo que a los seres hay que considerarlos preferentemente de arriba abajo. No se niega que quepa una consideración de abajo arriba, en cuanto es lícito suponer una línea de evolución en la originación de los seres. Así será permitido pensar que el espíritu humano venga, en alguna manera, postulado por una evolución suficiente del sistema sensitivo animal. Zubiri ha hecho hincapié en esto. Sin embargo, ello no obsta para que la afirmación sea verdadera. Aunque las exigencias evolucionistas estén pidiendo la existencia del espíritu por haber llegado a una complejidad tal, en el orden de la sensibilidad, que sólo un espíritu sea capaz de satisfacer sus posibilidades, siempre será verdad que no es desde abajo desde donde hallan las cosas explicación suficiente, sino desde arriba. Y que si lo material asciende hacia lo espiritual, es porque esto desciende hacia lo material, juntándose en esta encrucijada de ser que es el hombre.

El ser del hombre es tal que, siendo de un lado espíritu, lo sea de manera que este espíritu esté signado por la materia misma. Por eso el espíritu del hombre está exigiendo una realidad material desde la cual él pueda cumplirse en tanto que espíritu. Lo esencial es que el hombre se cumpla como espíritu. Pero no le es posible cumplirse como espíritu sino en razón y en función de su materialidad. El hecho de que materia y espíritu sean entre sí distintos, nada obsta

para que, en realidad, el espíritu del hombre, no siendo puro espíritu, sea un espíritu materializado, menesteroso de cuerpo para llevar a cabo su propia perfección. La materia, en sí, no es una realidad, sino un modo esencial de estar afectados ciertos seres que llamamos, por eso, materiales.

El espíritu humano se abre hacia las cosas materiales porque él es también espíritu material. Constitutivamente, está vocado a la materia, para, desde la realidad material—trascendencia—, verificarse, actualizándose como espíritu, pero como tal espíritu, es decir, como espíritu humano. No es cosa fácil entender cómo el espíritu, mejor dicho, este espíritu humano, pueda ser material; cómo debiendo completarse en su ser por la unión con un cuerpo—digo muy explícitamente con un cuerpo, no con una materia—, él, sin embargo, continúe siendo espíritu. Ahora bien: el espíritu humano, de un lado, es verdad que se completa en su ser por la unión con un cuerpo; pero, de otro, ejerce sobre el cuerpo una verdadera función asuntiva y elevadora. Por eso, el espíritu es espíritu, y no ser material rigurosamente (3).

La realidad material que es el cuerpo, cualquiera que sea esa realidad, sin perder su condición material, es elevada a un orden superior, es decir, a un orden de espiritualidad. Por eso, un cuerpo de hombre es específicamente distinto de un cuerpo animal, pero con una diferencia, que casi más que específica viene a alcanzar rasgo de genérica. La «animalidad» del hombre, en su más para rrazón formal, no es, ni mucho menos, la animalidad del animal. La sensibilidad humana tiene que ver bastante poco con la sensibilidad animal. Quien siente, de hecho, en el hombre, es el espíritu. Pero ese mismo espíritu que siente, es también el que entiende y el que piensa. Aunque aquello lo haga con el cuerpo, y esto, for-

(3) En esta función asuntiva que ejercita el espíritu con el ser material—el cuerpo— elevándolo a un orden espiritual, se halla cifrada la diferencia entre espíritu y cuerpo. Es cierto que también en los cuerpos específicamente superiores, v. gr., los cuerpos vivos, se ejerce, respecto de los inferiores, que incorporan a sí mismos una función asuntiva y elevadora. Pero el hecho de que el espíritu no sea, sustantivamente desde otro, sino desde sí mismo, mientras que los cuerpos son siempre sustantivamente desde otro, marca la esencial diferencia. El espíritu humano eleva a su cuerpo para hacerle subsistir en sí mismo, porque él subsiste en sí mismo y por sí mismo, mientras que en los puros cuerpos no puede señalarse un principio superior en el cual subsista el cuerpo asumido y elevado. El cuerpo, por eso, tiene una subsistencia bien débil y precaria.

malmente, con independencia de él. Me parece que es menester acentuar esta unidad del hombre con harta frecuencia preterida o desvalorizada. El espíritu humano se abre a la realidad a través de su sensibilidad. Pero hay aquí una unidad radical entre sentido e inteligencia que debe ser ineludiblemente sostenida. Si es el mismo espíritu el que siente y el que entiende, es que en el acto de sentir va o puede ir implicado un acto de entender. De hecho, en la percepción sensible, al mismo tiempo que captamos las calidades sensibles de las cosas, percibimos intelectualmente, desde su más auténtica realidad, esas mismas cosas. El propio espíritu —el único espíritu del hombre— siente y entiende, al mismo tiempo la misma cosa. ¿Hasta qué punto sentir y entender, en este acto concreto de captar cognoscitivamente una cosa por el hombre, se distinguen?

Pienso que, acaso, en su última radicalidad, mirados estos actos, en su primer origen, y, considerados en su razón más formal, no se distinguen. Quiero decir que es bien posible que sentir y entender no sean, postrimeramente, sino el acto del espíritu que se abre cognoscitivamente a las cosas y que, a través del cuerpo, se refracta para hacerse —sin dejar de ser, en sí mismo, intelección— sentido, es decir, percepción sensible. La sensibilidad es así una dimensión de nuestro espíritu humano, y la sensación, una dimensión, por tanto, de su intelección originaria. La intelección humana de las cosas es, en su primera faceta o vertiente, sensación, si lo miramos desde el punto de contacto con las cosas. Si, en cambio, lo miramos desde sí misma, desde su razón originaria, la intelección tendría su primera faceta o vertiente en su aspecto propiamente intelectual.

Javier Conde (*Homenaje a Javier Zubiri*, p. 61-2) ha dado este testimonio de la enseñanza de Zubiri, en uno de sus famosos cursos: «Lo que da sentido genuino al vocablo inteligencia, referido a la que es propia del hombre, es un segundo término que puede jugar indiferentemente como adjetivo o como sustantivo: el término «sentiente». La inteligencia del hombre es inteligencia sentiente. Por eso se pueden invertir los términos y definir la actitud radical del hombre como inteligencia sentiente o sensibilidad inteligente. No se trata, pues, de que en el hombre haya una especie de función intelectual montada sobre una función sensitiva. Lo intelectual y lo sensitivo son dos vertientes de una realidad única. La inteligencia humana está constitutivamente vertida hacia una

sensibilidad, sin la cual, no es sólo que no tendría ocasión de entender, es que constitutivamente no podría hacerlo, no sería inteligencia. Recíprocamente, es la misma sensibilidad humana la que es inteligente.»

Me parece que encierran una justa verdad estas expresiones en que se intenta traducir el pensamiento de Zubiri.

Ahora bien, es claro que sentir no sea propiamente entender (acaso sería mejor, para evitar equívocos, emplear la palabra «inteligir») ni siquiera en el hombre. Pero uno y otro tienen una misma raíz y en su origen primero son la misma cosa. Lo que se quiere decir es que el hombre se acerca a las cosas, cognoscitivamente, de manera, que la acción sensitiva ejercitada por órganos corporales es la misma acción intelectual que, en tanto trascienda esos mismos órganos, es intelectual formalmente (4). Si el espíritu humano —él mismo— puede, de un lado, subsistir sin el cuerpo, trascenderle; y, de otro, ser en el cuerpo, dependiendo de él en su ser y en su obrar, no se ve dificultad alguna, en que una acción de ese mismo espíritu pueda de un lado ser dependiente del cuerpo, de los órganos sensitivos, y, de otro, obrar trascendiendo el mismo cuerpo y la sensación. Así, las cosas, a través del cuerpo, es decir, de sus órganos sensoriales, se le dan fenoménicamente, y gracias a esto, y en razón de ello, se le presentan como realidad. La inteligencia se

(4) Páreceme que, aunque, a primera vista, esta manera de expresarse pueda producir alguna extrañeza, en el fondo, nada hay que pueda chocar con una mentalidad auténticamente escolástica, sobre todo tomista. Para un tomista, es claro que el alma humana —espiritual toda ella— está informando al cuerpo humano y está determinando en él diversos efectos formales, al menos, de modo virtual. Para un tomista, es indiscutible que la misma alma espiritual es la que causa en el hombre un nivel animal, vegetal y aun corporal simplemente. Es, por lo tanto, indiscutible que de la misma alma espiritual deriva el sentir, el vegetar y el entender. Si el alma humana, según esta concepción, tiene tanta virtualidad en sí misma, que, no obstante ser subsistente, por ser espiritual, e independiente, por lo mismo, en el ser y en el obrar, sin embargo, dependa del cuerpo en el ser y en el obrar en una buena medida y sea principio del ser corporal, vegetal y animal, tampoco podrá haber dificultad en admitir que esa energía cognoscitiva originaria del alma humana —espiritual como ella— se refracte a través del cuerpo al cual el alma anima, para hacerse sencillamente sensación y para poder a través de ella, abrirse a la realidad de las cosas, etc. Todo esto, acaso, tenga una mayor comprensibilidad si al alma se la considera desde el ser más que desde la esencia, en orden a explicar eso que se ha llamado ser forma del cuerpo orgánico.

abre a la realidad de las cosas, a través de esa acción sensitiva, en la cual, y por la cual, la misma inteligencia, en tanto que energía originaria y total de conocer, capta las calidades sensibles de ellas. Sólo a través de los sentidos, las cosas se le dan a la inteligencia. Mas, a través de ellos, lo que ella percibe es su realidad.

Pero no sólo sucede que la realidad de las cosas se abre, como tal, a la inteligencia, a través de los sentidos, sino que la misma sensación se hace conciencia de realidad en la inteligencia. La conciencia de nuestra sensación —conciencia, es claro, intelectual—, sólo es posible por aquella originaria identidad entre inteligencia y sensibilidad de que antes hablábamos. La dispersa multiplicidad de la sensación se unifica en nuestra conciencia intelectual, en razón de esa radical unidad entre inteligencia y sentido.

Ahora bien, volviendo a lo que al principio de este apartado nos proponíamos tratar, hay que decir que de toda esta estructura de la realidad del hombre, lo que se sigue ineludiblemente es que la persona humana no goza de una singularidad pura.

Digamos, pues, que la persona humana es más bien una singularidad individualizada. Ello viene a significar hasta qué punto, la persona humana está enclavada, es decir, pertenece a una especie. Desde esta pertenencia a una especie, la persona humana pierde libertad y universalidad. Este hecho fundamental de que el hombre sea individuo de una especie, le limita. La singularidad, decíamos, de tal manera afirma al ser en sí mismo, que le hace ser entrañadamente él. Como la singularidad se fundamenta en que el ser, en el cual se constituye la persona —y por esto se constituye—, esté presente a sí mismo, instalado formalmente en el ser, si esa presencialidad del ser queda empañada por su materialidad, de la cual le viene la individualidad, es claro que la singularidad queda también disminuída al quedar individualizada. También la persona por lo tanto, pierde de su pureza con la individualización.

Decía que pierde universalidad la persona al individuarse. La universalidad —aunque parezca, a primera vista, paradójica— le viene a la persona de la misma raíz que su singularidad. Si la singularidad, como decíamos, le viene a la persona de su ser —en sí—, desde el ser, es claro que de esta raíz le viene la libertad, o digamos, acaso, mejor, la *liberación*. Un ser es fundamentalmente liberado, por estar originariamente instalado en el ser de un modo formal. Ahora bien, si este estar instalado en el ser, formalmente; por razón de la individuación, o digamos, de la materialidad, queda,

como es natural, no sólo disminuído sino adulterado, se comprende que su liberación quede en su misma originariedad, disminuída y viciada. La universalidad que, esencialmente, le compete, queda, por el mismo hecho, ella, en sí misma, también desvirtuada. Hablo, precisamente, de esa universalidad de signo y realidad metafísicos, que, en el orden del conocer, viene expresada en la ineludible dimensión lógica. La universalidad lógica —o así llamada— es el indicio más acusador y revelador de la merma de universalidad metafísica. En todo ello —la razón es patente— tiene una esencial intervención el que el hombre sea un espíritu material o una inteligencia sentiente, es decir, el hecho de que no sea sino un ser singular individualizado.

La importancia que todo esto tenga en el tema o cuestión de que estamos tratando, es decir, en la determinación de la dimensión social en el hombre, es, a todas luces, extraordinaria.

La universalidad metafísica de que hablamos ahora aquí, está entendida desde la libertad de que también hemos hablado. Desde el momento en que un ser se halla formalmente instalado en el ser mismo, ese ser está abierto al ser y a todo ser. No queda atado a ninguna peculiaridad de ser. Lo que confiere libertad al ser, o lo que le hace esencial y originariamente liberado, es que, recobrado en sí mismo desde el ser, sólo en el ser se mueve y no es movido obligadamente por ninguna peculiaridad de ser. No es, pues, desde una razón esencial —o natural— sino del ser propio y formalmente tal, desde donde se mueve y en que se mueve. De aquí le nace, por lo tanto, su fundamental y originaria universalidad. Pero esta universalidad afecta al entero ser del hombre, en todas sus manifestaciones. Si hemos hecho alusión más especialmente al conocer, es porque éste es la raíz de la actuación dinámica del ser inteligente y porque, posiblemente, a través de esa dimensión del conocimiento, aparecen las cosas más claras.

Por ahora quede esto así. Y permanezca firme que la persona, a través de la impuesta individuación, que le viene de su constitutiva materialidad, pierde pureza en tanto que persona, y queda, por lo mismo, merma en su originaria liberación y universalidad.

INTERIORIDAD, EXTERIORIDAD, TRASCENDENCIA

Lo que al hombre le sitúa en el mundo es la específica estructura de su ser. Pero, al mismo tiempo, esta específica estructura del hombre se revela por su ser en el mundo y por su manera de ser en el mundo. Ahora bien, la manera como sea el hombre en el mundo, está determinada por su trascendencia. Por de pronto, hay que tener en cuenta que el ser en el mundo saca al hombre de sí. Esta condición extática del hombre es un dato primario de la experiencia humana. El hombre está siendo más que entre las cosas, con las cosas. El ser con las cosas pertenece a su misma constitución de ser. Pero, además, está siendo desde las cosas. Este «desde» añade un nuevo matiz a su estar con las cosas. Esta distensión hacia las cosas revela que él está perteneciendo a las cosas. Toda la complejidad del ser del hombre se manifiesta en este estar siendo desde las cosas. Porque ello supone, de un lado, que el hombre, como acabamos de decir, pertenece a las cosas, al mismo tiempo que las cosas le pertenecen a él. Pero, de otro, que el hombre, formalmente, es; es decir, que está siendo desde sí mismo. Las cosas no están siendo desde las demás, porque no están siendo desde sí mismas. El hombre es, desde sí mismo; es, en todo caso, él. Por eso, el estar siendo desde las cosas, lo está siendo desde sí mismo.

El hecho de que el hombre, por su dimensión de materialidad, sea desde las cosas, le está marcado con un carácter indeleble de exterioridad. Pero esta exterioridad la está siendo desde su interioridad. El hombre —ya lo vimos— es un ser interior. Es igualmente un ser exterior. Interioridad y exterioridad en él, sin embargo, no son dos zonas separadas de su ser. El hombre se está siendo a sí mismo. Se está siendo, ante todo, desde su interioridad. Pero se está siendo, también, como ser exterior, desde esa misma interioridad.

El hombre es un ser trascendente. El sentido de la trascendencia humana está determinado por este estar sumergido, de un lado, entre las cosas y, de otro, por estar liberado de ellas, más allá de ellas. La trascendencia es típicamente humana. Sólo el hombre trasciende. Ni el animal ni el ángel trascienden. Toda trascendencia supone un obstáculo, algo que hay que traspasar o trascender. Supone también un poder de traspasar, de trascender. Lo que el

hombre ha de traspasar, en su trascendencia, es precisamente aquello que en los entes constituye su propia peculiaridad de tales entes, aquello, en fin, que vela el ser en los tales entes. Desde el ser, es desde donde se realiza la trascendencia. La realiza el hombre, en tanto está en el ser. Lo primero que el hombre tiene que trascender es sí mismo. La estructura del ser del hombre es tal, que él por sí mismo, se es ya ontológicamente trascendente. Por esto, puede trascender las cosas, estar trascendentemente en el mundo. El hecho de que sólo, a través de las cosas, llegue a sí mismo, es algo posterior, que afecta a la realización o actualización de su originaria estructura. Pero también por su esencial estructura, es por lo que el hombre se ve necesitado de trascenderse. Y naturalmente, de trascender las cosas.

Lo que el hombre tiene que trascender —decíamos— es lo que obstaculiza su acercamiento al ser. El destino del hombre es el ser. Pero lo que obstaculiza el que el hombre se acerque al ser en su materialidad. La materialidad como tal, enclasa al hombre, enclasa también a los entes que están constituídos de materia. Sin embargo, por la vía de su materialidad camina el hombre a su encuentro con el ser. El estar siendo entre las cosas, penetrado ópticamente por ellas hace posible que el ser de las cosas se le trasparenca al hombre. El hombre, en tanto que ser sensible —ha dicho Heidegger— está como cogido por el existente, y perteneciendo al existente, está penetrado de él. («*Das Dasein wird als befindliches vom Seienden eingenommen so, dass es dem Seienden zugehörig von ihm durchstimmt ist*») —«Vom Wesem des Grundes», p. 33—. Aparentemente las cosas atrapan al hombre, se adueñan de él; pero en ese estar tomado el hombre por las cosas, es como ellas se revelan al hombre. Su materialidad que le sumerge en las cosas es la que le posibilita su posesión de las cosas. Le posibilita, sobre todo, su actual situación en el ser. Porque el ser se hace patente al hombre no en sí mismo, sino en las cosas. Por eso, el hombre, estando en las cosas y como confinado por ellas, está al mismo tiempo, más allá de las cosas, trascendiéndolas. El estar fuera de sí mismo, le hace posible su estar dentro. La exterioridad y la interioridad no son en el hombre sino dos facetas de su ser. La una está implicada en la otra. El hombre es un ser cuya esencial estructura consiste precisamente en estar fuera de sí mismo en las cosas, pero estando, al mismo tiempo, dentro de sí, de manera que su estar en las cosas

—fuera de sí— sea la necesaria condición para estar dentro de sí. Interioridad y exterioridad, subjetividad y objetividad, se condicionan en el hombre, recíprocamente.

EL HOMBRE COMO SER SOCIAL

El hombre es, constitutivamente, un ser social. Lo es, ante todo, porque es un ser personal. El ser personal está implicando la comunicabilidad con las demás personas. Es desde la raíz misma de su ser personal, desde donde el hombre no puede tener y exige comunicación. Habrá que matizar, no obstante, todo esto. La raíz última, de donde la comunicabilidad deriva, es la comunión en el ser. Sólo existiendo esta comunión en el ser, puede darse la comunicación de unos seres con otros (5). Pero, supuesta esta radical comunión óptica de todos los seres, de lo que se hace cuestión aquí y ahora, es de la comunicación formal de unos seres con otros.

Miradas, pues, las cosas desde este ángulo, hay que afirmar que sólo la persona es capaz de esta comunicación. Pero, al decir que sólo la persona es capaz de comunicación formal con los demás seres estamos empleando una palabra —«comunicación»— que tiene una significación plurivalente. O, por lo menos, una gran densidad de sentido. Lo primero que aquí y ahora hemos querido insinuar con ella ha sido algo atañente sólo a una pura posibilidad. La persona, sólo por serlo —y ella solamente— está ya originariamente en estado de comunicación formal con las demás personas, y aun podríamos decir, de un modo general, con los demás seres. Empleando una frase bien conocida, podríamos decir que la persona está, originariamente, «en estado de abierto» con los demás seres, y, de un modo más plenario y total —de un modo también más

(5) La comunión material u óptica, en el ser, viene, naturalmente, supuesta en los seres finitos. Un análisis fenomenológico nos la daría en seguida a ver.

La persona de suyo, es de tal condición, que tiende a crear esta comunión. Lo más originario de la persona es su agathón, su bien. Desde este bien, que es ella, tiende a comunicarse, a darse. La persona, por eso, es fundamentalmente don: En esta donabilidad de la persona —entendida en su más vario sentido— hunde sus raíces la comunicación, y en último término, la sociedad. Pero de ello, más expresamente, nos ocuparemos más adelante.

auténtico— con las demás personas. La persona es persona porque está en claro consigo misma, porque coincide, ontológicamente, consigo misma, porque es sencillamente sí misma. Pero, por estar en claro consigo misma, desde el ser, en el cual ella se encuentra formalmente instalada, se halla en claro con los demás seres, y, sobre todo, con las demás personas.

La manera como se cumple, como se lleva a realización este originario «estado de abierto» de la persona, es algo que depende esencialmente de su estructura de ser. La persona —de ésta nos estamos ocupando— no es, originariamente, sino pura posibilidad, ontológicamente hablando, sea lo que fuere desde su onticidad bruta o natural.

Hemos dicho antes que sólo la persona es capaz de comunicación formal con los demás seres. Pero no es capacidad de comunicación sólo lo que a la persona le adviene, por ser persona, sino, más rigurosamente hablando, urgencia. Urgencia no quiere decir, precisamente, menesterosidad, aunque en el caso del hombre, y aun generalmente hablando, de la criatura, no esté excluida tampoco.

Ahora bien, la persona, en primer lugar, es, constitutivamente, un ser libre. Porque es libre, puede darse o negarse. Puede hacer de sí misma, desde lo más hondo y auténtico de sí misma, un don. Puede, igualmente, por razón idéntica, rehusar este don. La persona, que se constituye, en tanto que persona, en la más estricta dimensión de su ser, y, por lo tanto, de su bien —de su agathón— es esencialmente, por eso mismo, autodonable. El bien, como ya lo vieron los antiguos, es, por su misma esencia, difusivo. Pero la difusividad del bien de la persona depende de su libertad. Por ello, precisamente, la sociedad es, no un resultado de un instinto, de una mera inclinación natural, sino obra de libertad, *creación*.

No bastará por tanto, para la comunicación —aunque ello sea su primer fundamento— el que la persona esté formalmente abierta a los demás seres. Se requiere, además, de esta esfera del conocimiento, la esfera de la bondad; aunque bien mirado, la persona está abierta desde una tal radicalidad, que la esfera del conocer y la esfera del amar se hallan implicadas en ella, igualmente, bien que jerarquizadamente. Mas para que la comunicación exista, para que lo social tenga realidad, viene, ineludiblemente, exigida la libertad. Donde la libertad no existe, no hay sociedad. Pero para que pueda haber sociedad, es menester que existan los otros. No puede haber sociedad, si no hay sujetos que comuniquen. La persona está ver-

rida. constitutivamente, hacia los otros. Sólo para la persona existen los otros. Mas para ella existen por modo irrenunciable.

Será menester, en primer lugar, determinar bien: *a)*, en qué dimensión de la persona se dan para ella los otros; *b)*, por qué la persona está esencialmente vertida hacia los otros; *c)*, en qué especial manera lo está la persona humana, y, en fin, *d)*, cómo la libertad es raíz de la sociedad, cómo la sociedad es, verdaderamente, creación.

A) Dejando a un lado —no nos interesa, por ahora— cuál sea la vía de nuestro acceso personal a los otros, tendremos que advertir como en la constitución del otro, en tanto que otro, hay que considerar dos aspectos fundamentales: *a)* lo que podemos llamar más rigurosamente *el* otro, en un sentido, propiamente personal, y *b)* lo que, en un sentido neutro, menos personal, más natural, podemos, parejamente, denominar *lo* otro. Elevando las cosas a instancia teológica, para ayudarnos, con esta sobreanalogía, a darnos mejor a entender, será oportuno recordar como en Dios, es decir en su trinidad personal no existe *lo* otro, sino sólo *el* otro. Se cumple aquí la alteridad dentro del ámbito puro del Ser, sin diferencia esencializante. La originación trinitaria tiene lugar en el Ser puro sin esencias desigualadoras. Toda entera, y la misma, fluye la realidad divina desde el Padre, por el Hijo, al Espíritu Santo. Los Tres son el uno y el otro y el otro; pero no hay lo uno y lo otro y lo otro. Es más, podíamos concebir lícitamente que la originaria y permanente distinción de los Tres es en orden a realizar la identificación en el mismo ser de los Tres, no en tanto que Personas —ello es claro— sino en tanto que naturaleza, con la cual cada uno de los Tres se identifica.

En el orden creado, lo personal se realiza igualmente en el orden del ser. Pero el ser de cada persona se cumple dentro del ámbito de su propia esencia diferenciante. Las personas creadas no sólo son el otro y el otro, sino también lo otro y lo otro. Es claro, por lo demás, que, en el orden creado, es este cerco de lo esencial lo que hace posible que el ser se constituya en el orden de lo personal. La persona no puede realizarse sino dentro del ámbito de su esencia, porque, sólo dentro de este ámbito, es.

Parece obvio, pues, que en el orden creado, el otro viene constituido doblemente; desde el ser —el otro— y desde la esencia —lo otro—. A la persona el otro y lo otro le viene, formalmente, dado desde su mismidad. Sin mismidad no hay propiamente otridad.

Es cierto —hablando ya del hombre— que su mismidad no se le revela sino desde los otros, pero los otros no lo son formalmente para él sino en tanto su mismidad formalmente le es revelada. Sólo porque él se percibe como sí mismo, es por lo que percibe a los otros, como tales. Pero esta percepción de la alienidad de los otros, en tanto que personas, en tanto que *tus* enfrente del propio yo, aunque, originariamente, debiera tener cumplimiento en una pura línea de subjetividad —la persona se constituye en la más pura dimensión del ser— no obstante, tratándose del hombre, al menos, va necesariamente velada de objetividad. La persona, cierto, debería transparentarse como puro ser. Sin embargo, la persona humana, por lo menos, si no se nos da como puro objeto —puesto que, en realidad, no lo es—, sí se nos da, en cierto modo, objetivamente, puesto que, en un cierto modo, no se puede negar sino que se constituye también en razón de objeto. Dejemos a un lado la persona puramente espiritual, es decir, la persona angélica, para la cual, no sin buena justificación metafísica, Santo Tomás ha pensado una manera especial suya de comunicarse a las demás personas angélicas. Pero sobre esta manera de darse la persona humana a las demás personas, desde una dimensión no superada de objetividad —que no excluye, por otra parte, sino que la supone, predominantemente, la dimensión de subjetividad—, hablaremos con expresa intención más adelante.

B) Ahora bien, la persona está constitutivamente vertida —decíamos— hacia los otros. La raíz última de esta versión está, a mi juicio, hincada en algo tan hondo y entrañable al ser creado como es aquella relación fundamental —transcendental—, que está diciendo al Ser y como consecuencia a todos los demás seres. La persona es algo esencial y constitutivamente relativo. No sólo, pues, *in divinis* como se enseña en teología, las personas se constituyen por relaciones, o, digamos quizá con más exactitud, ellas son algo relativo, sino también *in creatis*. La persona viene constituída, como se ha dicho, en el ser. Y en tanto se halla en él formalmente instalada.

Es este ser creado el que es esencialmente relativo. Una relación transcendental le está transiendo por entero. Por la hendidura abierta de su relación, se escapa hacia el Ser y hacia los seres. La raíz última, pues, de estar vertida hacia los demás seres, más especialmente hacia las demás personas, es esta su entrañada y constitutiva relatividad.

C) Pero si la persona, sólo por serlo, es relativa, porque como quiera que ella sea —divina o creada— está implicando una oriundez, o como origen o como originada —la creada, originada en todo caso— la persona humana es relativa de una manera peculiarísima.

La oriundez de la persona en general, tiene especial acentuación en la persona humana, por la esencial constitución del hombre. Bien mirado, la oriundez —en su estricta y desnuda significación— no implica la versión al otro, sino sólo en la medida en que ese otro o es el origen o el originado. Si, hablando en general, es cierto que toda persona es relativa, porque toda persona implica una razón de origen, la verdad es que siendo la persona algo constitutivamente vertido hacia cualquier persona, ello debe de obedecer a otra causa también fundamental. Por de pronto, hay que subrayar fuertemente que la relatividad les viene dada a las personas creadas desde su mismo ser constitutivamente limitado. Ser limitado aquí es estar en el fondo fragmentado. Esta fragmentación del ser supone una originaria comunión en el ser. Es, pues, desde esta comunión en el ser desde donde queda establecida la originaria relatividad. Es el ser de cada creatura lo que es en sí mismo relativo.

Desde esa relación fundamental, todo ser creado está refiriéndose no sólo al Ser sino a todo ser. En la persona, esta relación se hace formal. Y cuando la relación es hacia las demás personas, la relación se hace formal bipolarmente, es decir, plenamente formal. La persona no se da a la persona como un ser solamente, sino como un tú, es decir, desde un ser clarificado, que él mismo se ofrece y se da. Se da desde dentro de sí mismo, desde ese dentro que sólo la persona, propiamente hablando, posee.

Ahora bien, por lo que atañe a la persona humana, habría que afirmar que ella está abierta a las personas humanas de un modo enteramente peculiar suyo. La persona humana es un ser especial. Ella es no sólo espíritu, sino también cuerpo.

Ya hemos visto, como el espíritu humano se caracteriza por ser un espíritu material. Esta condición de materialidad que le compete al hombre, que pertenece ineludiblemente a su esencia, es lo que a la persona humana le da también su peculiaridad. Si la persona está, en general, abierta a todo ser, y, de un modo plenamente formal, a todas las demás personas, habrá que decir que a quienes está esencialmente abierta es a las demás personas humanas.

Si a todas las personas está abierta desde la raíz de su ser, a

las demás personas humanas está abierta dentro de un determinado ámbito, dentro de ese ámbito en el cual ella está incluida como persona humana, es decir, dentro del ámbito propio de la esencialidad humana.

La materialidad afecta a la persona humana en lo más entrañable de su ser. Es esta materialidad la que la pone en relación con las demás personas humanas, desde una dimensión enteramente propia.

Por eso, aunque la persona humana sólo en la medida en que tiene intimidad y hace de ella participante a las otras, pueda decirse que se comuniquen con ellas de verdad, sin embargo, esta comunicación está condicionada necesariamente por su materialidad. Es esto, como se verá más adelante, lo que caracteriza el modo propio de la sociedad humana.

D) Por todo lo dicho, se puede ver claramente cómo lo social —entendido en su raíz más profunda— es fruto de libertad. La sociedad es, por eso, bien entendida, una *creación*. Eugenio Frutos (REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, 78, 1954, 42) ha dicho exactamente:

«No se trata, pues, de una realidad «dada» —la realidad política— sino de una realidad «creada». La creación es posible porque el hombre es un «ser liberado para» realizarse en la trascendencia de la persona, en su capacidad de comunicación. La famosa definición aristotélica de que el hombre es un «animal político» cobra así contenido diferencial y profundidad de concepto. Cuando se entiende que el hombre es *naturalmente* sociable, y por ende, creador de sociedad política, esto no puede significar en modo alguno, que el hombre es sociable como el animal e instintivo: esto es, que la sociabilidad corresponde a su contextura biológica, sino que el hombre es sociable en cuanto *le es natural el estar liberado.*»

Es evidente que lo social, en su más viva y entrañable esencia, se hace posible sólo desde la libertad. Y es, desde aquí, desde donde puede llamarse *creación*. La sociedad, según la expresión de E. Frutos, no puede ser algo «dado». Lo dado es siempre lo natural. Pero, desde la naturaleza, se hace imposible la sociabilidad. Esta implica una formal comunicabilidad. Pero la comunicabilidad, formalmente considerada, sólo desde la persona llega a ser posible. La comunicabilidad implica, como queda dicho, el don de sí mismo. Pero el don de sí supone la posesión previa de sí mismo, supone la originaria mismidad de los seres recíprocamente comunicantes. Y

esta originaria mismidad supone la originaria *liberación* del ser. Desde esta originaria liberación expresada ya en actual y auténtica libertad, es desde donde se verifica la comunicación, esto es, se actualiza la sociedad. Es una creación, porque se hace desde el ser y se hace, sobre todo, libremente, es decir, una pura autodeterminación, con un comienzo absoluto en sí misma, sin algo previo, «sin precedentes» determinadores, como diría Bergson. Naturalmente, todo ello entendido dentro de un orden formal, puesto que en verdad está presuponiendo una realidad preexistente, en la cual y desde la cual, todo tenga cumplimiento.

Desde la naturaleza —decíamos— se hace imposible la sociedad. Lo natural, en efecto, implica necesidad. Lo natural es lo dado. Pero también, por eso mismo, lo impuesto. Por esta razón no se puede hablar de un instinto social en el hombre. Lo instintivo es enteramente ajeno a lo social, porque lo instintivo es esencialmente lo carente de libertad. Si decimos, v. gr., que el hombre es, naturalmente, un ser social, lo que queremos afirmar con ello es que la sociabilidad es algo que pertenece a la misma constitución humana. En tanto es esta la constitución de una persona libre. La palabra naturaleza tiene, como se ve, sentidos diversos. Por eso, cuando se dice que lo natural no es social, o que la sociabilidad no tiene su raíz en lo natural, sino en lo personal, tomamos un poco estos términos en el sentido general que dió Hegel a naturaleza y espíritu: queremos distinguir, en una palabra, lo que, de suyo, está ya establecido, de aquello que depende de una libre determinación. El hombre, por lo demás, no es libremente libre sino necesariamente libre. Con ello apuntamos a que la sociabilidad, aunque se funda en la libertad, últimamente en lo que se funda es en aquella manera natural de ser el hombre por la cual resulta que éste es un ser libre. La sociedad, por lo tanto, es una creación del hombre. Pero la sociabilidad es algo constitutivo. Por ello tampoco se puede negar en el hombre una inclinación natural a realizarse en sociedad, algo, por lo tanto, anterior a su decisión de crearla.

El hecho de que el hombre, según queda explicado, sea un espíritu material, impone a éste un condicionamiento, desde la materia, o si se quiere, desde la naturaleza, que será menester tener en cuenta para dilucidar, de manera conveniente, esta dimensión humana de lo social.

COMUNIÓN Y SOCIEDAD

Es ineludible distinguir en la dimensión de lo social humano, estas dos vertientes: la de la *comunidad* y la de la *sociedad*. Quizás, en una primera intención, estos dos términos no expresen con una entera inmediatez lo que nosotros queremos significar. Ello irá apareciendo, a lo largo de la exposición, con la claridad que es menester.

Distinguir estas dos vertientes no es más que tener en cuenta lo que hemos venido diciendo acerca de lo que sea la estructura esencial humana, en tanto que, por ella, el hombre es un espíritu material, y, por lo mismo, una persona individualizada; en suma, un ser interior, y, al mismo tiempo, exterior. Con la *communio* nosotros pretendemos subrayar lo que, en la fundamental comunicabilidad humana, es más esencial, y, en definitiva, más originario. El hombre, ante todo, es espíritu y, consiguientemente, interioridad. Pero es un espíritu condicionado por la materia, y, por lo tanto, exterioridad. Lo uno y lo otro le atañe al hombre esencialmente, sin que sea lícito considerarle como partido en dos zonas distintas de ser. El hombre es, un mismo e idéntico ser, interior y exterior.

Lo que, de verdad, hace al hombre un ser comunicable, en un sentido estricto y formal, es su interioridad. Su exterioridad lo que hace es condicionar su comunicabilidad y disminuirla. El animal carece de esta comunicabilidad. Por eso, hablar de animal social, en tanto que con ello se quiere caracterizar al hombre, tal vez no esté exento de peligro para una cabal inteligencia de la realidad social humana.

No tenemos que insistir con excesivas reiteraciones en la explicación —que queda, a mi entender, suficientemente hecha— de la comunicabilidad humana.

Ahora bien, esa interior «*communio*» se refracta a través de la exterioridad. Es desde aquí desde donde se constituye rigurosamente lo social. Ni el ángel ni el animal pueden decirse, de verdad, seres sociales. Esto atañe exclusivamente al hombre. En el ángel puede haber «*communio*». La hay. Pero en él esta «*communio*» no se refracta a través de una exterioridad que en él no existe. En el animal hay exterioridad, pero no existe la formal comunión que se refracte exteriormente para constituir lo social y lo haga

formalmente posible. Falta absolutamente, lo que da alma a lo social. Evidentemente, lo social —bien subrayada en su más exigente sentido esta palabra— está implicando la «communio», pero en tanto que rebajada por algo que impone la separación y la distancia.

La «communio» pertenece a la dimensión pura del ser, en tanto que ontológicamente subjetivo, o tal vez mejor sujeto, mientras que lo «social» pertenece a la dimensión de lo objetivo. Lo social está implicando una objetivación de lo ontológicamente subjetivo e interior.

Sabemos como lo objetivo se constituye en el hombre en función de su materialidad. Los demás, los otros, no se nos comunican en subjetividad pura, sino en objetividad. En la objetividad va implicada tanto la interioridad como la exterioridad. Ni en el animal ni en el ángel —por razones disparejas o opuestas— se da la objetividad. La objetividad es una característica exclusivamente humana. Lo social así se convierte en organización, en relación jurídica, en poder, etc., etc.

Pero, por esta misma exterioridad u objetividad en que se constituye lo social, o mejor, por la razón fundante de esta exterioridad u objetividad, es por lo que lo social entraña el que deba realizarse dentro de un determinado ámbito, es decir, dentro precisamente, de un orden específico. Lo social, rigurosamente hablando, no se da más allá de lo humano, aun cuando la «communio» no tenga sus fronteras ceñidas a lo humano; porque sólo en lo humano, la «communio» queda exteriorizada, objetivada, a través de lo material, que es una constitutiva dimensión de lo humano. Si lo miramos bien, resultará, según lo que he ido diciendo, que la sociedad no abarca, en manera alguna, todo el ámbito, de comunicabilidad de la persona. Y será muy cierto que la persona trascienda lo social. No distinguir convenientemente entre «communio» y sociedad puede llevar a este engaño, de creer que la persona se agota en lo social.

No siempre se han entendido estas cosas de un modo correcto. No se trata —ello es claro— de distinguir entre individuo y persona como si fueran zonas diversas, mucho menos, separadas, de la realidad del hombre. Se trata únicamente de subrayar que lo uno y lo otro está expresando aspectos, o si se quiere, vertientes verdaderamente distintas del ser del hombre. Para mí es evidente y queda dicho ya con alguna reiteración, que aquello por lo cual el hombre es persona no es lo mismo que aquello por lo cual es in-

dividuo, es decir, miembro de una especie. La individuación viene determinada por la dimensión de materialidad, mientras que la persona se constituye en la línea pura del ser.

Lo social, por eso, brota originariamente de lo personal—sin persona no hay sociedad—, pero no en tanto se mantiene dentro de lo personal puro, sino en tanto lo personal se refracta a través de lo material o individual. La sociedad no la constituyen las personas—entendidas en un ser puro de personas—, sino en tanto que personas individuadas, es decir, en tanto que personas afectadas de materialidad; y en tanto que lo personal refractado, a través de esta su dimensión material, se exterioriza y se objetiva. El ángel—ya lo dijimos—no es social. Su comunicabilidad personal no puede estar teñida de exterioridad u objetividad, porque el ángel está exento enteramente de materialidad. El animal tampoco es social, mas por la razón opuesta: a él le falta la comunicabilidad, en un sentido formal, necesario, para constituirse lo social.

Hay un texto del Doctor Angélico que en estos años últimos ha sido, con diversa intención, frecuentemente citado. El texto es el siguiente: «Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua» (I-II, 21, 4 ad 3).

Las palabras de Santo Tomás deben ser tomadas con el rigor que es menester. La persona no se agota en la comunidad *política*, es decir, en lo social. Lo cual es bien cierto. No es que se piense—ello es absurdo—que el hombre se fragmenta en individuo y persona, de tal manera que sólo, en cuanto individuo, pertenezca a la sociedad, y en tanto que persona, no, porque la trasciende. Lo que se quiere decir es bien distinto. Sólo la persona—queda ya repetido—es la que funda la sociedad, porque sólo ella es formalmente comunicable. Pero lo «social» no tiene—ni siquiera en el orden humano—la misma extensión que lo «comunicable». Lo social se cumple dentro de la comunicabilidad humana, determinada por la materialidad que entra, como constitutivo, en la realidad del hombre. La persona queda, pues, comprendida dentro de lo social, pero no enteramente, porque su comunicabilidad excede ese orden de lo objetivo, fundado en la dimensión de la materialidad. Lo social se funda en la originaria comunicabilidad de la persona humana, pero restringe esta comunicabilidad. Por eso, la persona humana está ineludiblemente ordenada al bien común de la sociedad. Pero no enteramente la persona humana está ordenada a ese bien. La persona humana llega más allá.

Por encima de esa comunicación en lo político o social, las personas tienen una más alta y entrañable comunión espiritual; como en el orden sobrenatural, por encima de la comunicación en lo social de la Iglesia—es decir, en la Iglesia en tanto que sociedad visible—, exterior y objetivamente organizada, tienen otra más alta y soberana comunión en un orden estrictamente espiritual sobrenatural. Aquello es una proyección de esto y está, en resumidas cuentas, ordenado sólo a la realización de esto.

Lo social es, pues, la objetivada proyección hacia fuera de lo personal, de la constitutiva comunicabilidad de la persona. Pero en la persona hay algo más.

PERSONA HUMANA Y SOLEDAD

De Ortega y Gasset, en su libro póstumo—*El hombre y la gente*—, quisiera yo recoger ahora algunas afirmaciones, menesterosas, a mi juicio, de esclarecimiento y también, acaso, de alguna corrección. El libro, por cierto, es bellissimo, y no sólo por su gracia literaria, sino, ante todo, por su gracia intelectual.

Lo primero a que quisiera hacer referencia es a su afirmación reiterada de que lo más originario en el hombre sea la soledad. Ha dicho, por ejemplo: El hombre «es últimamente en radical soledad» (p. 70). «Lo más radicalmente humano es su radical soledad» (p. 72). «Tenemos que vivir nuestro radical vivir... solos, y sólo en nuestra soledad somos nuestra verdad» (p. 73). «Desde ese fondo de soledad radical, que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente a un ansia no menos radical de compañía» (p. 73).

Ortega y Gasset ha hecho alusión a las «mónadas» leibnizianas. Piensa que esta doctrina de las mónadas sea rigurosamente idealismo. Ortega y Gasset no es idealista. El quiere puertas y ventanas; aquellas, precisamente, que negaba a las mónadas de Leibniz. Pero ha pensado que, «en su último sentido, la concepción de Leibniz de la mónada se expresaría de la mejor manera llamando a las mónadas «soledades». En rigor, es posible que las mónadas de Leibniz no sean enteramente soledades. Es posible también que la «soledad» de Ortega sea, en buena parte, mónada. En la mónada de Leibniz, en razón de su «apercepción», estaba encerrado el mundo, y era consciente de él. En la soledad de Ortega, la apertura no parece que

sea muy posible. Por lo pronto, no parece que esté bastante justificada. El, después de todo, se limita a constatarlo únicamente. Hace, sobre todo, fenomenología. Nietzsche había dicho que el hombre se medía por su capacidad de soledad. También podríamos decir que se mide por su capacidad de compañía. La raíz de estas dos posibilidades es la misma en el hombre. Hölderlin había dicho también — era la época aún del idealismo romántico—: «Vivir es estar profundamente solos.» Recuerdo bien el rigor con que reaccionaba aquel hombre, tan afanoso de compañía, de ángel, que fué el inolvidable don Eugenio d'Ors: «No, vivir no es estar profundamente solos; es estar profundamente —y subrayaba este «profundamente»— acompañados.»

Ortega ha visto muy bien que «desde ese fondo de soledad radical, que es, sin embargo, nuestra vida, emergemos constantemente en un ansia no menos radical de compañía». La verdad es que esta emergencia, tan verdadera y tan urgente, nos está ya indicando que lo más originario no es precisamente nuestra soledad, sino nuestra compañía.

Cuando lo más radical es la soledad, la compañía ni es necesaria ni es posible. Cuando los seres, *a tergo*, están separados como por un tajo óntico, carecen de suelo común sobre el que se proyecte cualquiera convivencia. Lo más radical y último es aquella comunión óntica en que todos los seres, fundamental y primordialmente, están sumergidos. Sin este suelo óntico común, no es posible tampoco recorrer sendas comunes. Es bien posible que a Ortega le haya fallado en su filosofía esta concepción previa y fundamental del ser.

Ahora bien: soledad y compañía, en el sentido en que, a la sazón, con Ortega y Gasset, las estamos tomando, no son sino una categoría humana, y representan dos posibilidades del hombre, fundadas en su manera peculiar de estar afincado en el ser. Ni la piedra ni el animal —tiene razón Ortega— pueden estar solos ni acompañados. Estos calificativos aplicados a ellos no son más que una trasposición de vivencias del hombre.

Porque el hombre es aquel ser que es *él* en todo momento, como diría Heidegger —es decir, aquel ser con capacidad ontológica de replegarse sobre sí mismo, de serse de verdad presente, de ser persona, de ser yo—; puede, sin romper —pero sin crearlos— los vínculos ónticos comunes, el suelo previo y común, estar en soledad o en compañía. Pero sentirse solo o acompañado, optar por la so-

lidad o por la compañía, es ya una decisión ulterior adoptada por el hombre.

La originaria capacidad del hombre para estar solo o para estar acompañado radica en este ser sí mismo con conciencia de «simismidad», que es propio suyo, y que le hace saberse en relación al otro. Dejemos por ahora a un lado la cuestión de cómo el hombre llegue a la conciencia de su yo; si es no lo último, como dice Ortega. Lo cierto es que sin esta conciencia de su yo—ahora o después lograda—no es posible el conocimiento del otro, ni una actitud vital enfrente de él. El tú no puede dársenos como tú sino desde una poseída conciencia del yo. Aunque es claro que la conciencia del yo se va acendrando y aclarando con el conocimiento y el trato en que se va acusando la relativa oposición del tú. Ahora bien: el yo, el tú y el él, es decir, las personas en tanto que personas, con realidad y conciencia de tales, implantadas previamente, como está dicho, en el suelo óntico común, no podrían jamás adolecer de soledades. El ejemplo máximo lo tenemos en el misterio de la Santísima Trinidad, en que las Personas, distintas entre sí, dentro del mismo Ser comúnmente poseído, no pueden ser concebidas en soledad, sino en diálogo ininterrumpido de la más íntima y penetrante comunicación. En absoluta y recíproca presencia.

Ello quiere decir que la soledad—la cual sólo es posible como categoría humana, desde la transparente «simismidad»—tiene, en la realidad, otra raíz, ajena a la persona como tal. La soledad no le viene a la persona de sí misma. Le viene de la limitación de su ser. Lo que la aísla de las demás, lo que pone entre ella y las demás fronteras, es esa valla definidora y distanciante que diferencia a los seres unos de otros y los sitúa en opuestas riberas: este es esto y no *aquello*. No es «el» otro el que incomunica y aísla, sino «lo» otro. Lo otro implica esencias divisoras, modeladoras y diversificantes de los seres. Por encima de esos principios distanciadores, la persona, el yo, que aunque se realiza en el ámbito del ser se realiza ineludiblemente en el ámbito que ciñe la esencia, tiene que saltar para llegar al otro. Saltar más allá de «lo» otro, para llegar a «el» otro. Pero este salto—ya está explicado más arriba—no supera del todo la distancia. Por eso entre el uno y el otro, la comunicación se hace penosa y trabada. Ser *objetiva*. El yo, el tú y el él no se separan, no aíslan en el ser; sino el esto, eso, aquello, que afectan a las personas creadas. Por eso la soledad es una categoría humana, pero es, al mismo tiempo, también una servidumbre. Y por eso la

soledad no es nunca lo más radical en la persona, porque lo más radical es su ser. Y en su ser, lo más radical es la compañía, o, si se quiere, la capacidad de compañía.

Decía yo antes que, tal vez, la «soledad» de Ortega fuera, en buena parte, mónada. Pienso que Ortega, a lo mejor, parte de un yo con raíces un poco idealistas, sin quererlo; es decir, parte de la «yoicidad» un poco subjetiva—vacía ópticamente—del yo. El hecho de apelar al testimonio de Husserl, a quien, por lo demás, en otra parte, no ahorra los reproches, pudiera ser sintomático. En este supuesto, claro, el yo —y la soledad— serían lo más radical. Desde el yo desarraigado, solo, se tejería hacia adelante la red de relaciones humanas. Se iría tejiendo la compañía. Pero si no existe previamente esa tierra nutricia común del ser en que todos están implantados de antemano, no se ve —ya lo hemos dicho— cómo podrán andarse caminos que no existen. Si vamos hacia los demás es porque, antecedentemente a ese caminar personal que es «nuestro», estábamos ya con ellos.

Otras afirmaciones de Ortega pudieran tener igualmente desde aquí su explicación. Ortega ha escrito (p. 266): «Se dice que el hombre es un ser naturalmente sociable. Es ésta una idea confusa que no tengo ahora tiempo de desmenuzar. Pero, al cabo, yo la admitiría con tal que me dejasen añadirle inseparablemente que el hombre es también y a la vez naturalmente insociable, que hay en él siempre, más o menos somnolente o despierta, un ansia de huir de la sociedad.» No puede negarse verdad a este aserto de Ortega, pero no puede concedérsele que diga la verdad simplemente. Lo que quiere decirse con que el hombre sea naturalmente sociable es que, por su contextura íntima, está vocado hacia los demás; es decir, a vivir en sociedad. El que adopte luego una actitud favorable o adversa a la sociedad, es algo posterior y derivado que sólo resulta posible en virtud de ese originario tener que haberse como un ser social. El haberse bien o mal sólo es posible desde un previo y simple tener que haberse sin más calificaciones.

Ha escrito también en otra parte (p. 183): «Socialidad, sociabilidad, significa estar con otros en 'relación social', pero 'relación social' es igualmente (que uno se conduzca con otro amistosa o inamistosamente). La interpretación automáticamente optimista de las palabras 'social' y 'sociedad' no se puede mantener y hay que acabar con ella. La realidad 'sociedad' significa, en su raíz misma, tanto su sentido positivo como el negativo, o, dicho por vez primera en

este curso, que toda sociedad es, a la vez, en una u otra dosis, *disociada*, que es una convivencia de amigos y enemigos.» Nos parece ver claro a qué concepción de sociedad alude aquí Ortega, pero tal vez la refutación no alcance en sus palabras radicalidad suficiente. Lo social, como todo en el hombre, constituido esencialmente por principios antagónicos, está sometido ineludiblemente a tensión. En este sentido, la disociada o disociabilidad se halla incrustada en la entraña de la sociedad misma y está siempre en acecho para el salto. Lo que no puede afirmarse —pienso yo— es que pertenezca con la misma originariedad y autenticidad que lo social, positivamente entendido, a la constitutiva realidad del hombre. La disociabilidad es consecuencia de la limitación humana, de la múltiple y antagónica constitución del hombre. Es la consecuencia de que, en el hombre, la originaria *communio* no pueda ser perfecta y deba refractarse hacia afuera, a través de su corporeidad, objetivándose, es decir, transformándose de *communio* en sociedad. El fundamento más próximo de esta *disociada*, no ya de la disociabilidad, será no que el hombre sea hombre, sino que sea mal hombre, como dijo ya Aristóteles en su *Política* (lib. 1, cap. 2).

SOCIEDAD Y MENESTEROSIDAD

Después de haber intentado, como nosotros lo hemos hecho, comprender la sociedad, partiendo, cierto, de la persona, pero no de la persona pura, sino de la persona adulterada, disminuída, por la individuación que impone o comporta la materialidad, es decir, de la persona humana, en tanto que individuo, se impone una pregunta: ¿Hasta qué punto la indigencia o menesterosidad humana está en los orígenes de lo social? Alguien —y este alguien tiene toda mi estima, como la tiene el libro que ahora voy a citar— ha escrito lo siguiente:

«Suele considerarse a la sociedad como fruto de la indigencia del hombre. No es raro que nos hablen de la sociedad como de una realidad en la que el hombre se complementa. Esas y otras semejantes afirmaciones no son exactas, ni en su literalidad ni en la intención de quienes las copian. La sociedad no es una realidad extraña al hombre, de la que el hombre tuviera necesidad para constituirse en persona total... La sociedad es una realidad entrañable al hombre y de la que el hombre necesita o, mejor aún, que el hom-

bre impone, para ser lo que es, para desarrollar todas sus posibilidades; no para adquirir algo que no es. Es la sociedad una proyección de la persona, una arquitectónica, pero no un anteproyecto extrapersonal. El anteproyecto es el hombre; en el hombre lo social es una autoproyección.»

Me parece que, después de cuanto llevamos dicho, la respuesta a esta interrogación está ya casi formulada. Es indudable que la sociedad no puede tener, por primer origen, la menesterosidad. Mas bien hay que afirmar lo contrario: la sociedad, en lo que tiene de más originario y esencial, no nace de menesterosidad alguna, sino de la más profunda donabilidad de la persona. La persona es, por su más íntima constitución, donable. Donable, es claro, por sí misma, y sólo por sí misma. La comunicabilidad que afecta a la dimensión misma de lo personal, en tanto que personal, es, ante todo, comunicabilidad de donación. La persona tiende, sólo por ser persona, a darse. Todo esto queda dicho anteriormente.

Sin embargo, no deberemos olvidar que la persona humana no es precisamente una persona pura —dejemos a un lado si lo serían, o no, los ángeles—. La persona humana es una persona individuada, en el sentido en que lo hemos explicado ya. Ello quiere decir hasta qué punto el hombre, por ser en buena medida, en tanto que individuo, miembro de una especie, sea constitutivamente una persona adolecida de menesterosidad.

La persona humana, por ser individuo humano, sólo se cumple en plenitud dentro de lo social. No es que la menesterosidad, vuelvo a repetirlo, sea principio de sociabilidad. No lo es, ni puede serlo, por la raíz misma de donde la menesterosidad deriva. Pero porque lo individual condiciona a lo personal, la persona y su comunicabilidad originaria quedan afectadas de menesterosidad necesariamente. La persona humana no se da solamente cuando se funde en lo social. Recibe en la misma medida en que se da. Es cierto que, ontológicamente, la persona no ha menester de la sociedad para constituirse como tal persona. Ello lo es por sí misma, por su propia e inalienable mismidad. Pero esta mismidad de la persona está, en su realización formal, dependiendo del orden social a que ineludiblemente está vocada. Y digo todo esto poniendo expresamente el acento en lo *social*. Porque es verdad que lo social, entendido estrictamente, tiene una misma raíz que la menesterosidad; es, a saber: la materialidad, que entra a constituir la persona humana. Por eso, entre menesterosidad y sociedad hay una conexión tan íntima. Lo

social, ya lo hemos dicho, es el resultado de una objetivación de la interioridad de la persona por la refracción de ésta a través de su dimensión de la materialidad, que le impone la exterioridad. Lo social es siempre exterior. Pero es de la materialidad, de la individuación de donde se origina la menesterosidad. Desde el punto de vista, por lo menos, en que lo social se constituye, en un orden de exterioridad, la menesterosidad viene, en una buena parte, a determinarlo. Lo social, además, implica la convivencia en un mismo nivel ontológico. Ahora bien: este nivel ontológico común sólo es posible cuando hay individuos de una misma especie. Entonces la realización de las exigencias y posibilidades de la especie, que cada individuo tiende a realizar, sólo podrán realizarse en la obra común, comunitariamente realizada, en cuanto los unos se dan, pero han menester de los otros.

AUGUSTO A. ORTEGA, C. M.

R É S U M É

Dans cet article il s'agit de fonder sur des bases finales, métaphysiques, la réalité et l'essence du bien commun. Partant de la supposition que le bien commun ne peut être compris que depuis la communauté même, l'auteur commence par établir avec une rigueur suffisante les concepts de personne et individu, et en fonction de ceux-ci il élabore ceux de communauté et société. Il fait une distinction entre individualité et singularité, dans un sens différent à celui de Zubiri, en définant l'homme comme une singularité individualisée et en étudiant les notes d'intérieur, d'extérieur et de transcendance. Dans le même but il s'est efforcé de délimiter convenablement les concepts de sociabilité et d'historicité; il s'arrête à considérer la communicabilité de l'homme en tant qu'être personnel, avec les autres personnes c'est-à-dire le fait qu'il est constitutivement incliné vers les autres, en concluant que la société est le fruit de la liberté. Donc il ne s'agit pas d'une réalité "donnée" sinon d'une réalité "créée". L'auteur affirme qu'il est inéludable de distinguer dans la dimension du facteur social humain le versant de la communion et celui de la société car si on ne le fait pas ainsi on peut arriver à croire que le personne s'épuise dans la société. Nous trouvons déjà cette idée dans Saint Thomas. En étudiant la solitude comme caractéristique de l'homme il fait quel-

ques précisions à Ortega y Gasset, niant que cette note soit la plus radicale dans l'homme et la considérant plutôt comme une possibilité de même que la compagnie. A la question: La société procède-t-elle de l'indigence de l'homme, il répond que ce que la société a de plus originaire et essentiel, ne naît d'aucune nécessité, mais du plus profond besoin de donner de la personne.

S U M M A R Y

This article tries to found the reality and essence of common welfare on the very lowest, metaphysical bases. Since the common welfare cannot be understood except from the community itself, the author begins by establishing personal and individual concepts with certain severity, and through them forms those concepts of community and society. He distinguishes individuality from singularity, in a different sense to Zubiri, by defining Man as an individualized singularity and by studying the signs of interiority, exteriority and transcendence. With the same aim in mind he has strived to define the concepts of sociability and historicity. He stops to consider the communicability of man as a personal being with other persons, that is, the fact that he is constitutively inclined towards the others, concluding that society is the fruit of liberty. It is not therefore a "given" reality but a "created" reality. The author affirms that it is inevitable to distinguish between the line of communion and that of society in the scope of the human social concept, because if this did not happen one could almost come to believe that the person becomes exhausted in the social concept. This idea can already be found in the writings of St. Thomas. When studying solicitude as a characteristic of man, he points out some details from Ortega y Gasset, denying such a feature to be the most radical in man, and considering it the same as the tendency to be accompanied, as merely a possibility. He replies to the question as to whether society proceeds from the indigence of man, that the most original and essential features of society do not originate from any need whatsoever, but rather from the very profound tendency of man to give himself entirely over to his fellow beings.