

## Amor, relación y persona. Observaciones críticas

José J. Escandell

Tanto desde instancias religiosas como ateas, políticos y hombres de cultura proclaman con entusiasmo el superior valor del amor y apremian a que el amor se extienda entre todos los hombres. Con ocasión del día budista del Vesak, el 13 de mayo de 2014, el Secretario General de Naciones Unidas dijo: “El mensaje de Buda: paz, compasión y amor para todos los seres vivos, nos dice que abramos nuestros corazones y abracemos a todos los miembros de la familia humana, especialmente a los más necesitados. Estas enseñanzas intemporales pueden servir para marcar el rumbo a los gobiernos y la comunidad internacional” (BAN KI-MOON, 2014). “Haz el amor, no la guerra” fue el lema de la contracultura pacifista norteamericana para oponerse a la guerra de Vietnam. Por no hablar de los presbíteros católicos aficionados, con toda razón por otra parte, a poner ante los ojos de los creyentes que Dios es amor.

Aparte de que se pueda sospechar que algunas de esas hiperbólicas declaraciones de la primacía del amor no son del todo sinceras, hay motivos también para pensar que algunas apabullantes apelaciones al amor contienen ambigüedades que es preciso despejar.

Ya Hegel, en sus escritos juveniles, habla del contraste y sustitución de la religión positiva y legalista por la religión del amor. Piensa que, gracias al amor, desaparece la oposición entre amante y amado, que separados, como escribe Löwith, “escinden la vida una y total en contrastes hostiles”. Para Hegel, la vida verdadera y el ser verdadero son vida y ser unidos, y la unión es obra del amor, en el cual “cada uno es él mismo a través del otro” (LÖWITH, 1968, 453). Pannenberg (2001, 266-268) hace remontar la idea

---

Artículo recibido el 18 de julio de 2015 y aceptado para su publicación el 6 de abril de 2016.

contemporánea del amor por lo menos hasta Hölderlin. Pero no solamente el idealismo absoluto ha absolutizado el amor. También lo ha hecho su versión materialista, en particular en la obra de Feuerbach. Expresándose en términos cuya resonancia puede reconocerse en textos y predicaciones cristianas actuales, Feuerbach ha subrayado que, siendo el cristianismo la religión del amor, ha de poner el amor en lugar de la fe<sup>1</sup>. La filosofía y la teología de nuestros días están dando al amor un tratamiento destacado y le conceden un alcance y valor que no ha tenido en otros tiempos.

Consideradas estas ideas en relación con las del realismo tomista, saltan a la vista algunas muy significativas diferencias. El amor reconciliador de la fe cristiana, tal como lo concibe S. Tomás de Aquino y la tradición, es el amor de Dios, no el del hombre. Por otro lado, en la postura de Hegel hay supuesta una confusión entre la negatividad metafísica y la negatividad moral, como si la distinción de los seres finitos fuera una culpa moral necesitada de reparación. Por lo que respecta a la primacía que Feuerbach concede al amor sobre la fe (abstracción hecha de la idea exacta que de ambas se haga Feuerbach), supone que el amor es un sentimiento ciego.

Hegel y Feuerbach, entre otros, son claros precedentes de la idea contemporánea del amor. Esta idea puede describirse, a mi juicio, en sus rasgos generales, a partir de dos tesis principales:

- 1.º, el amor es altruismo, y no egoísmo;
- 2.º, el amor respeta absolutamente a las personas, y no las domina como puros medios.

Dedicaré mi trabajo a exponer y precisar ambas ideas.

## I. Si el amor es altruismo

Se ha extendido mucho la idea de que el verdadero amor lo es siempre *de otro*. El amor de sí mismo, el amor propio es egoísta. Se trata de una alternativa sin término medio, aun cuando a veces se reconozca que es inevitable un cierto amor de sí mismo. En esos casos, el amor propio es entendido como un inconveniente semejante a las “mentiras piadosas” y a los actos de astucia: como un mal moral que inevitablemente acompaña a la existencia real y finita del ser humano. En cualquier caso, ningún amor de sí mismo es

<sup>1</sup> Cf. FEUERBACH, 1995, cap. 4, especialmente pp. 98-99. Ver el resumen y comentario de la posición feuerbachiana en BARTH, 1969, 328. También es relevante la presentación y crítica que hace de la antropología feuerbachiana VALVERDE, 2004, 272-273.

algo completamente limpio. El amor propio es siempre negativo, y el amor a los demás, siempre positivo. El amor propio es por lo menos anómalo y siempre imperfecto, y el amor a los demás es laudable sin reservas de ninguna clase.

Debería bastar para deshacer semejantes convicciones mostrar las muchas ocasiones en las cuales es lícito preferir el propio bien por encima del bien ajeno. Por ejemplo, cuando uno vence en una competición deportiva o profesional frente a otros; o cuando uno antepone su propia vida a la ajena en una situación de gran riesgo, en la de una injusta agresión o en una guerra. La tesis de que el amor de sí mismo es malo y el amor al prójimo bueno no resiste a la evidencia de estos casos. En general, cuando entran en conflicto el bien propio y el ajeno, es lícito optar por el bien propio. Varias razones pueden incluso obligar a preferir el bien ajeno, pero ello no supone que sea *intrínsecamente malo* ocuparse de lo propio y anteponerlo. Por lo demás, la idea de “un mal moral que necesariamente acompaña a la existencia real y finita del ser humano” es un oxímoron, toda vez que lo necesario e inevitable no puede ser nunca calificado como moralmente malo (pues no es objeto de elección).

Consideremos igualmente que hay deberes morales de cada uno consigo mismo, los cuales, según Royo Marín, “se reducen a un aspecto de la virtud de la *caridad* entre las teologales, y a los de la *prudencia, fortaleza y templanza* —con sus anejas y derivadas- entre las morales” (ROYO, 1996, I, 408). En relación con la vida natural “el hombre tiene obligación de amar su propio cuerpo y conservar su propia vida natural en virtud del precepto de la caridad para consigo mismo” (ROYO, 1996, I, 409). Es cierto que es perfectamente lícita y laudable la mortificación, y “se puede también —y a veces se debe- inmolar la propia vida en aras de la caridad para con el prójimo o del bien común temporal” (ROYO, 1996, I, 410). Como también lo es que “el hombre debe procurarse, por caridad para consigo mismo, un porvenir humano digno y decoroso, de acuerdo con sus aptitudes personales y ambiente social en que vive” (ROYO, 1996, I, 410). En el orden sobrenatural el hombre debe “evitar cualquier pecado, por mínimo que sea, aun a costa de la propia vida” (ROYO, 1996, I, 411) y “procurar con todo empeño el desarrollo de la vida sobrenatural en nuestras almas hasta alcanzar las cumbres de la perfección cristiana” (*ibid.*). De ello se deriva, entre otras cosas, que ninguna razón permite, ni siquiera por amor al prójimo, cometer un daño espiritual a sí mismo por ligero que este daño sea (cf. ROYO, 1996, I, 412).

No hay una correspondencia perfecta entre el par “amor de sí”-”amor al prójimo” y el par “mal moral”-”bien moral”, como puede verse en las observaciones anteriores. En particular, ello significa que la idea del amor propio no puede tomarse como la idea de algo en sí mismo y por definición moralmente negativo. En *La libre afirmación de nuestro ser*, Millán-Puelles distingue entre el realismo teórico y el realismo práctico. Una ética es prácticamente realista<sup>2</sup> si es “una moral auténticamente practicable, no ilusoria o quimérica” (MILLÁN-PUELLES, 1994, 57). De hecho, hay éticas impracticables, y merecen por ello ser denominadas “éticas no realistas”. Millán-Puelles puntualiza que la imposibilidad práctica es doble: una, por ser contradictoria inmediata o mediatamente una norma; otra, por no ser compatible la norma “con alguna condición indispensable para la realidad de nuestra libre conducta” (MILLÁN-PUELLES, 1994, 58). Las condiciones imprescindibles para que sea posible nuestra libre conducta son, según Millán-Puelles, “[...] el amor de cada hombre a sí mismo, y la tendencia humana a la felicidad en tanto que esta tendencia se identifica realmente con la natural ordenación de nuestra potencia volitiva al bien en tanto que bien” (MILLÁN-PUELLES, 1994, 227). Según este autor, cuyos fundamentos de autoridad son las éticas de Aristóteles y santo Tomás, en explícito enfrentamiento con Kant en este punto, ninguna ética es realista si pone entre paréntesis o niega alguna de estas dos condiciones: el amor de todo hombre a sí mismo y el deseo natural de felicidad.

Por lo que respecta al amor propio, hay que distinguir, de todos modos, dos conceptos. Modalidades de él son, “de una parte, el radical aprecio positivo de sí mismo, existente en cada uno de nosotros [...] y, de otra parte, el natural (no deliberado o elegido) querer para sí mismo el bien” (MILLÁN-PUELLES, 1994, 241). Respecto de esta segunda forma del amor propio, dice Millán-Puelles que

[...] mientras no tenga muy gravemente perturbado el uso de su razón, es imposible que un hombre se desprecie a sí mismo de un modo enteramente radical, es decir, hasta llegar al punto de perder ese radical aprecio de sí mismo que es naturalmente inseparable del solo hecho de reconocerse una persona. Este hecho no puede darse sin tener por consecuencia voliti-

<sup>2</sup> MILLÁN-PUELLES, 1994, 45-56, pule su propio concepto de la “ética realista” examinando el significado que esa expresión tiene en J. MARITAIN, en J. PIEPER y en M. RHONHEIMER, con quienes coincide en parte y en parte discrepa.

va un amor de sí mismo que es la autoestimación del propio ser personal (MILLÁN-PUELLES, 1994, 242).

Añade Millán-Puelles que “así como es imposible el radical desprecio de sí mismo, es igualmente imposible el no querer para sí mismo el bien” (MILLÁN-PUELLES, 1994, 247-248). Lo que equivale a sostener que todo querer es necesariamente querer un bien propio. Es preciso reconocer que sólo puede quererse el bien de otro si, en alguna medida, ese bien lo es para el sujeto que lo quiere. Pero debe añadirse enseguida que ello no implica que no pueda ser un bien propio lo que es un bien ajeno, y que sea bien propio precisamente por ser un bien ajeno. En el amor al prójimo no se suprime el bien propio, sino que el sujeto amante asume como su propio bien el bien de otro. “El bien que es para mí un bien ajeno no me es ajeno de una manera absoluta, sino sólo de un modo relativo, ya que es un bien para mí. Ciertamente, lo quiero por ser un bien para otro, pero el quererlo me sería imposible si su ser un bien para otro no fuese para mí un bien” (MILLÁN-PUELLES, 1994, 254). Cuando amamos a otra persona con amor de amistad, su bien es nuestro bien.

De este modo, como señala Millán-Puelles:

Todos los recelos “moralizantes” que el hablar de la autocomplacencia nos suscita se deben al hecho de que propendemos a trasladarla desde su nivel más radical, el único que esencialmente le conviene y que desde el punto de vista de la ética es por completo neutro, hasta el nivel —accidental pero frecuente— de la vanidad y la jactancia, que ya son reprobables por la moral, además de ridículas estéticamente hablando, sobre todo cuando las percibimos en la ajena conducta, no en la propia. El porqué de la propensión a identificar la autocomplacencia con la vanidad y la jactancia está seguramente en la frecuencia con que los hombres juzgamos de un modo vanidoso o jactancioso nuestro ser y nuestro actuar. Y, a su vez, la frecuencia de esta manera de vernos ha de tener su explicación en algo que no se cifra en nuestro ser natural (ya que, si en él consistiera, ninguna autocomplacencia humana podría ser moralmente reprobable), pero que de hecho le afecta sin llegar a desnaturalizarlo o corromperlo. Estos dos requisitos se cumplen, sin duda alguna, en la teología católica del *peccatum originale* y del grave daño, pero no esencial corrupción, producido por él en la naturaleza humana (MILLÁN-PUELLES, 1994, 246-247).

## II. La persona humana como relación

La idea de la oposición excluyente entre amor de sí mismo y amor altruista se ha visto reforzada en los tiempos modernos por numerosos autores. De Finance decía en 1965, presentando los modernos personalismos, que “lo que atrae la atención [...] es el carácter social y “relacional” de la persona: ésta aparece como esencialmente orientada y abierta hacia lo otro: el Yo no es posible ni tiene sentido sino con relación a un Tú. La oposición entre la persona abierta y el individuo cerrado es un tema frecuente en la literatura filosófica de los últimos decenios” (DE FINANCE, 1971, 477). Veamos un ejemplo, extraído de un influyente tratado de teología:

*Persona* significa el ser más íntimo de cada hombre, su yo, en cuanto sólo es inteligible en relación recíproca con el tú. Esta relación tiene un carácter esencialmente verbal, porque nace de una llamada y una respuesta, es don y entrega, porque se fundamenta en un don que no nos es debido y que señala una tarea a nuestra libertad, es una relación de amor, porque posee una dinámica creadora. Solamente cuando nos entendemos en relación con un tú podemos decir yo. (SCHÜTZ SARACH, 1977, 542).

El amor altruista es presentado aquí como el correlato *práctico* coherente con la *constitución* abierta, trascendente o dinámica de la persona humana.

Buber, Ebner, Rosenzweig y Lévinas han encontrado amplio eco con sus doctrinas de la relacionalidad constitutiva de la persona. Ese personalismo dialógico coincide en estos rasgos generales con el personalismo comunitario de Mounier, Lacroix, Nédoncelle y muchos otros. Las raíces de estas filosofías se encuentran por lo menos en el idealismo alemán romántico, al que al principio de este trabajo se aludió.

Se trata de una idea ampliamente difundida, que se expresa también con la contraposición excluyente entre la persona como *sustancia* y la persona como *relación*. En honor a la verdad preciso es reconocer que hay autores (al menos según sus declaraciones directas) que, aun aceptando principios comunes del personalismo, no admiten una disyunción excluyente entre sustancia y relación como elemento nuclear de la persona humana. Tal es

el caso, por ejemplo, de J. Seifert<sup>3</sup>, de K. Wojtyla o de la obra última de M. Nédoncelle (cf. PÉREZ-SOBA, 2004, 105). Aunque son más numerosos los autores que, por el contrario, asocian la persona con la apertura, la trascendencia y la acción, y estas tres características con la relación, mientras que solidarizan con la sustancia los rasgos opuestos del encerramiento, la inmanencia y la falta de espontaneidad: Berdiaeff, Landsberg, Díaz y otros muchos (PÉREZ-SOBA, 2004, 99-100). M. Maceiras escribía, partiendo del pensamiento de J. Lacroix, que lo radicalmente común a todos los personalistas es poner “a la persona no como una sustancia absoluta (sería flaco servicio a la persona, un fetichismo de lo siempre móvil), sino como un *entre*<sup>4</sup>, cuyo constitutivo esencial es el trascenderse a sí mismo hacia el otro” (DÍAZ MACEIRAS, 1975, 105).

Que esa distinción se tome como oposición excluyente queda confirmado por muchas de las críticas y desprecios que se dirigen contra la definición de la persona debida a Boecio. Por ejemplo, J. Marías, que caracteriza a la persona como un ser abierto a la relación con los demás, despacha al filósofo romano en un solo párrafo de su *Antropología metafísica* echándole en cara que, para Boecio, “la persona es, simplemente, una cosa con alguna mayor dignidad y excelencia que las demás” (MARÍAS, 1995, 41). Otros acusan a la idea clásica de sustancia de ser meramente “cosmológica”<sup>5</sup>, o de estar encerrada en la rigidez o estrechez de la “naturaleza”<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> “Un personalismo imperfecto que reduce las personas a relaciones, centros de actividad, individuos sociales, etc., es extremadamente peligroso para la ética hoy, a la vista de la actual concepción de la personalidad. Más peligrosos [sic] aún son las numerosas filosofías terriblemente antipersonalistas que reducen las personas a funciones del cerebro, productos sociales, juguetes del azar, instintos y otras fuerzas impersonales de la naturaleza”, SEIFERT, 1997, 44.- “Ningún otro ser se mantiene en pie por sí mismo, es una sustancia, de modo más perfecto que la persona. Esto es cierto en el de Dios más que en ningún caso”, SEIFERT, 1997, 45.- “Por otra parte, cualquier reducción de la personalidad a relación —en Dios y en el hombre— comete una injusticia para con la presencia independiente del hombre y se opone asimismo al verdadero personalismo. Un personalismo imperfecto que reduzca las personas a relación es extremadamente peligroso para la ética hoy, a la vista de la actual concepción de la persona”, SEIFERT, 1997, 50.

<sup>4</sup> [J. LACROIX] *Le personnalisme comme anti-idéologie*, pág. 59. N. del A.

<sup>5</sup> MUÑOZ, 2003, 676; MÜLLER HALDER, 1985, cols. 446-447. Respecto a K. Wojtyla, ver LOBATO, 1979, 193.

<sup>6</sup> MILANO, 1987, pp. 272-273; PÉREZ-SOBA, 98-115. “[...] el hombre no sólo es una naturaleza corpórea y anímica, o anímico-corpórea, sino que también es un ser personal”, Polo 1993, 110. La persona es una suerte de “sobrenaturaleza” para J. F. Sellés: “Ser persona humana es más que ser hombre”, SELLES, 2007, 282.- También separan a la persona de la naturaleza: MARÍAS, 1996, 140-141 y 174.

Respecto de la posición de Mounier, Pérez-Soba (2004, 105) observa que, en su célebre fórmula del *Manifiesto al servicio del personalismo*, el francés apela al concepto de la “subsistencia” y de la “independencia en el ser”<sup>7</sup>. Sin embargo, C. Díaz (en DÍAZ MACEIRAS, 1975, 16-27) se ha esforzado todo lo posible por distanciar a Mounier de las concepciones de Boecio, declarando -apoyado en textos del propio autor- que aquella definición mounieriana es “solamente metafórica” (DÍAZ MACEIRAS, 1975, 18). Desde luego, el contexto del *Manifiesto* parece darle la razón a Díaz (con quien, por otro lado, coincide BERTI, 1992, 60).

Hubiéramos podido evitarnos tantas puntualizaciones con habernos limitado desde el principio a los autores románticos a los que me he referido al comienzo. La filosofía contemporánea no sólo ha optado por el sujeto en vez de por el ser, sino también por la relación en vez de la sustancia. Este espíritu ha encontrado eco en el § 10 de *Ser y tiempo* de M. Heidegger, para quien “la persona no es ni cosa, ni sustancia, ni objeto” (HEIDEGGER, 2002, 73). Como dice Housset (2007, 497), Heidegger “libera a la persona en su sentido originario como relación y respuesta”.

Bien se ve que muchos son inasequibles a la sencillez lógica del argumento desplegado, entre otros, por E. Forment:

Se ha intentado descalificar esta doctrina de la persona [de Boecio] acusándola de “substancialista” y, por ello, negadora de la apertura interpersonal del ser humano. Se propone alternativamente una caracterización de la persona por la relación. La persona no es, sino que se constituye por su relación con los demás. La persona sería algo constituido en la relación interpersonal. Con ello, sin embargo, parece olvidarse que en toda comunicación siempre hay alguien que se comunica, y, por tanto, la anterioridad del sujeto. Se da una radical imposibilidad de comunicación, si no se admiten

---

<sup>7</sup> “Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación” (MOUNIER, 1972, 59).- Cosa distinta es que Mounier esté pensando aquí en términos aristotélicos, pues, como recuerda Forment, para el francés “[...] la persona, por no ser una “cosa”, una sustancia, es indefinible. Según los personalistas, ni la Ciencia, ni la Filosofía, pueden comprender a la persona, porque no es ni puede ser un objeto, como las otras realidades. Únicamente es posible describirla como un principio de imprevisibilidad, ya que lo que la constituye formalmente es la *libertad* de elección” (FORMENT, 1992, 334-335).

unas aptitudes para ello, en unos sujetos subsistentes. Es preciso que ellos estén constituidos por un ser, que les confiera unas facultades, intelectivas y amorosas, que hagan posible su comunicación (FORMENT, 1994, 719<sup>8</sup>).

¿A qué se debe tan tosco modo de argumentar entre quienes reducen la persona a relación? A mi juicio, hay dos fuentes principales de explicación de este hecho. La primera es la orientación general de la filosofía contemporánea. Pavan y Milano afirman que las filosofías personalistas son “filosofías de la subjetividad” (PAVAN MILANO, 1987, XI). Ciertamente, en ello no hay nada especial, salvo que por “filosofía de la subjetividad” se entienda, como sugieren los autores, un filosofar que hace del sujeto un cierto fundamento general. Lo explica W. Pannenberg (1987, 333) cuando señala que “a partir del siglo XVIII, el pensamiento moderno ha tomado al sujeto como la clave de la experiencia, considerándolo como la puerta de acceso a lo real, si no como el fundamento mismo de la realidad en general, o por lo menos de la humana”.

Es verdad que algunos personalistas parecen querer tomar distancia de la filosofía moderna del sujeto<sup>9</sup>. La coincidencia del personalismo con la orientación general de la filosofía moderna puede mostrarse, sin embargo, de muy diversas maneras y se muestra en numerosos indicios. Es significativo que, para el personalismo, la persona constituya “un nuevo principio de conocimiento” (PÉREZ-SOBA 2004, 11). La idea de un “principio de conocimiento” es muy amplia, pero al denominarlo “nuevo” se está negando que coincida con los “viejos”: si la persona es un *nuevo* principio de conocimiento, entonces no lo son ni el ser ni la conciencia. Confirma esta lectura

---

<sup>8</sup> En la misma dirección escribe T. MELENDO: [392] “No, la descripción boeciana no responde a una especie de singularismo más o menos egocéntrico o egotista, que acabaría por cerrar a cada sujeto en los límites angostos de sus intereses particulares. Ni se agota en la razón calculadora. Ni tampoco, con su apelación a la sustancia y a la naturaleza —hoy tan desconsideradas—, convierte al ser humano en algo inerte, inexpresivo o predeterminado, carente de mordiente y de futuro. Está en otro plano, más profundo y más jugoso”, MELENDO, 1999, 11-12.

<sup>9</sup> “[...] el personalismo nunca ha querido presentar la persona como una invención propia, por el contrario más bien ha buscado destacar que la modernidad la *ha olvidado*. Es la modernidad la que ha querido sustituir infructuosamente la persona por otras categorías como: conciencia, sujeto, o individuo. Este intento reduccionista está ligado históricamente a todo un fenómeno cultural y social con graves consecuencias. Frente a este intento de disolución de la persona, el personalismo va a ser la voz que *recuerde* la pregunta personal” (PÉREZ-SOBA, 2004, 28).

la insistencia de estos autores en que la persona no puede ser investigada empleando conceptos derivados del conocimiento del mundo (Cf. PÉREZ SOBA, 2004, 99-100). Entienden que la persona es algo *sui generis* por completo necesitado de un método nuevo para su conocimiento. Este trasfondo es el que permite captar todo el alcance de expresiones como la siguiente: “Por personalismo en su más pleno sentido no se entiende toda tendencia ideológica o filosófica que conceda importancia a la personalidad humana, sino sólo aquella concepción que toma la realidad de la persona como base universal y radical de la reflexión filosófica” (SIMON 1985, col. 456; Cf. asimismo BERTI, 1992, 59).

Esta conclusión venía preparada, desde luego, por la moderna “filosofía de la subjetividad” y no puede eludirse en este punto la mención de Descartes y sus secuelas. Los autores personalistas reiteran su rechazo del *cogito* cartesiano, demasiado “frío”, demasiado “objetivo”, demasiado “impersonal”. Sin embargo, la revolución operada por Descartes está en la raíz de la que consume Locke, para la cual no precisaba más que abandonar la idea de sustancia. Como explica A. Milano (1987, 105), “puesto el *cogito* como único fundamento constitutivo, y descartada a continuación la noción de sustancia, la *persona*, antigua “sustancia de naturaleza racional”, debe abandonar la sustancialidad, dado que ya no es subsistente, y reducirse a pura y simple razón y, por consiguiente, al yo. Es así como, gracias a Locke, de la *persona* como sustancia se pasa a la *persona* como conciencia, o mejor, autoconciencia”.

No es sólo que el empirismo, al reducir el alcance de la experiencia, permita desechar el concepto de la sustancia. Hay también una razón de otra índole que abre el camino a ese rechazo. Para Descartes, la sustancia (sea extensa o pensante) es una realidad autosuficiente en el ser, es lo que “existe de tal modo que no necesita más que de sí mismo para existir” (*Les principes de la philosophie*, I, 51, en DESCARTES 1989, 122). Entre las numerosas observaciones y objeciones dirigidas contra esta idea la principal es la que el propio Descartes sugiere y que es aprovechada por Spinoza en dirección panteísta, a saber: que si la sustancia es lo autosuficiente, sólo Dios es propiamente sustancia, o sólo existen las cosas del mundo y no hay Dios. Así, el deísmo ilustrado no sería más que un prólogo a la adopción de esta segunda posibilidad. Si se admite el campo de juego diseñado por Descartes, resulta muy dificultoso mantener la realidad auténtica, respectiva y simultánea de Dios y del mundo. Por eso hay que ver como una solución al menos inge-

niosa la de los personalistas que prefieren eludir hablar de sustancias y se refugian en la idea de la relación: las cosas del mundo son relaciones con Dios y, a su modo, Dios es Dios de y para el mundo.

Sólo falta por añadir a esto la reducción de la idea aristotélica de la sustancia a la de Descartes. Toda la filosofía de base platónico-aristotélica aparece, para muchos modernos, como una forma de racionalismo. En este ambiente hay descalificaciones precipitadas y frívolas de la idea aristotélica de la sustancia, como cuando se la entiende solamente como soporte o sujeto de accidentes. Hay otras (que ahora no podemos analizar como merecen) más profundas, aunque en todo caso lo que se trata de rechazar es que pueda haber en el mundo realidades con “entidad propia”. Numerosos autores actuales funden en un mismo modelo ontológico las ideas cartesiana y aristotélica de la realidad finita y se oponen a él en la misma medida en que, por las razones más variadas, se niegan esos mismos autores a admitir la existencia de *auténticos* entes.

Se cumple, en consecuencia, la perspicaz observación de Berti (1992, 71): “Los hechos históricos del concepto de persona humana llevan a una curiosa constatación, a saber, que cuanto más ha ido acentuándose la conciencia del valor de la persona desde el punto de vista moral y jurídico -un vértice a este propósito está constituido por la posición de Kant- tanto más ha entrado en crisis la convicción de su espesor ontológico, es decir, de su carácter de sustancia, de sujeto irreductible a sus actividades”.

La segunda fuente que puede dar razón de la idea *relacionalista* de la persona es la misma que hace surgir el movimiento personalista como movimiento ético-político. Esta moderna defensa de la persona, entendida de una manera nueva, resulta de una reacción frente al individualismo, la masificación y la cosificación (PÉREZ-SOBA 2004, 12); frente al cientificismo, el capitalismo liberal, el colectivismo marxista, el nazismo y el fascismo<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> “Solo oggi alla vigilia del terzo millennio sembra definitivamente dissolversi il fumo delle grandi ideologie. Appare così in tutta evidenza una domanda di senso che molti intellettuali fin dai primi decenni del secolo avevano già intuito. Si tratta peraltro di una domanda di fronte alla quale la cultura contemporanea si trova alquanto spiazzata e quasi in imbarazzo, sprovvista com’è di strumenti concettuali per interpretarla. A volte non l’affronta nemmeno, la nega o tenta di eluderla. Altre volte la riporta nell’agenda dei problemi pratici, di ordine morale.

“In questa prospettiva anche il tentativo di gruppi e movimenti cattolici che fermentarono il laicato intorno agli anni Trenta fu soprattutto quello di cercare con dignità culturale e tormento morale una via praticabile tra le ideologie apparentemente esclusive del capitalismo e del socialismo. Non si può dire che si siano riusciti ad indicare

La historia contemporánea de la humanidad arroja un saldo escandaloso, que evidencia toda su gravedad en las dos guerras mundiales y en los totalitarismos nazi, comunista y democrático: estos cuatro acontecimientos tienen a sus espaldas millones de hombres muertos con violencia, incluido el aborto provocado. El espectáculo horrible de una humanidad deshumanizada ha suscitado entre personas sensibles y con conciencia la reacción más comprensible, urgente y dolorida, que es la búsqueda, por cualquier medio, de la paz y la concordia<sup>11</sup>. A tal fin se ha generalizado —como se decía al principio de este trabajo— la alabanza absoluta y la exaltación del amor, así como la paralela contracción de la constitutiva autonomía del ser humano.

Esto último parece preciso para mostrar al hombre como un ser radicalmente menesteroso y condicionado. Afirmar que el hombre es una sustancia equivale a concederle una independencia que puede ser empleada contra una pacífica vida en sociedad. En la Ilustración el problema era el Dios católico<sup>12</sup>; en este mundo postcristiano, el problema pa-

---

soluzioni soddisfacenti e tanto meno a trovare una parola definitiva. Indubbiamente pero fu importante e a volte decisivo l'influsso che i loro pensiero e la loro testimonianza ebbero sullo spirito con cui fu combattuta in questo secolo la resistenza al nazismo, al fascismo, al comunismo, nonche la cultura che ispirarono e trasfusero in alcuni ambienti politici nella fase di ricostruzione dell'immediato dopoguerra.

“Ancor oggi nonostante la tentazione di facili scorciatoie molti intellettuali cattolici sono impegnati a percorrere questa strada. Il tentativo di affrontare seriamente i problemi morali indirizzando in questo senso non solo l'attività economica e politica, ma anche quella scientifica, rimane valido. In questa direzione anzi la riflessione dei cattolici si rivela sempre più importante: oltre che un indubbio interesse pratico, infatti, la questione morale rivela un risvolto teorico che porta credenti e non credenti a confrontarsi e a mettere all'ordine del giorno non solo problemi di etica applicata, ma anche i problemi più radicali della cultura attuale come appunto la domanda di senso. Una domanda che altrimenti rischia di precipitare inesorabilmente nel fideismo”, TRENTIN, 1992, 17-18.

<sup>11</sup> La *pregunta por la persona* “es la pregunta que a comienzos de siglo un grupo de pensadores que quiso lanzar de nuevo a una sociedad fragmentada de modo violento por ideologías contrapuestas que tenían en común el desconocimiento de la profundidad de la persona. Ideologías que daban respuestas parciales e inconexas y que, por falta de globalidad y de radicalidad de los planteamientos, parecían conducir al mundo occidental, como así sucedió, a un drama de dimensiones mundiales como no se había visto otro en la historia. Es la pregunta que hizo suya el denominado *movimiento personalista* en los mismos momentos en que Europa se dividía en bloques para afrontar una guerra de imprevisibles consecuencias” (PÉREZ-SOBA, 2004, 10).

<sup>12</sup> A favor de la Ilustración: “¿Qué son las “Luces”? De esta manera se designa a los intelectuales franceses —los “ilustrados”— que propagaron la confianza humanista en las facultades humanas —la razón, pero también la imaginación y la voluntad— para conocer

rece estar en la suficiencia ontológica: una vez proclamada la muerte de Dios, es preciso matar al hombre. Es lo que parece explicar, desde luego, algunas duras críticas dirigidas contra la idea de la persona como “sustancia individual”.

Un pensamiento más equilibrado y atento a la realidad de las cosas debería ser capaz, por el contrario, de reconocer, sin mucho esfuerzo, que ser sustancia y comportarse “individualísticamente” (es decir, de manera egoísta o insolidaria) ni se excluyen entre sí ni se incluyen, aunque el ser sustancia es un requisito indispensable para ser, o no ser, egoísta. Lo explica nítidamente Millán-Puelles refiriéndose a la idea boeciana de persona:

[...] ni el concepto de persona se reduce al concepto de la persona humana, ni el del individuo subsistente (o sustancia individual) se identifica con el del individuo insolidario, antisocial o egoísta. No todo individuo subsistente puede ser individualista. Para que la conducta insolidaria sea posible, hace falta que quien la ejerce esté dotado de naturaleza racional y que haga un uso indebido del poder que esta naturaleza le confiere. La insolidaridad no es un efecto de la individualidad del ser humano, ni tampoco de la conciencia que éste tiene de su insustituible intimidad (MILLÁN-PUELLES, 2015, 458).

La antítesis “persona-individuo” es ontológicamente insostenible (MILLÁN-PUELLES, 2015, 458)<sup>13</sup>. Este error procede quizás de una interferencia inoportuna entre ética y ontología, entre lo práctico y lo constitutivo. Muchos de los autores actuales que reducen la persona a relación yo-tú cometen una apresurada absorción de la ontología en la ética. De hecho, un problema frecuente en la interpretación de los textos de algunos persona-

---

el mundo y (re)construir la sociedad. Estas facultades humanas son las “luces naturales”, en oposición a las “luces sobrenaturales” que algunos hombres pretenden haber recibido de Dios y que se expresan masivamente en la Revelación, de la cual la Iglesia pretende ser la única intérprete legítima. Para la “Ilustración” del siglo XVIII, estas enseñanzas de la Iglesia son fuente de un oscurantismo que es menester combatir” (HOTTOIS, 1999, 123-124).- En sentido crítico: “El siglo XVIII no se contentó con una Reforma; lo que quiso abatir es la cruz; lo que quiso borrar es la idea de una comunicación de Dios con el hombre, de una revelación; lo que quiso destruir es una concepción religiosa de la vida” (HAZARD, 1985, 10).

<sup>13</sup> Aquí está en cuestión la distinción individuo-persona que hacen Mounier y Maritain. Cf. al respecto PÉREZ-SOBA 2004, 47.

listas es saber a ciencia cierta si lo expresado son estructuras ontológicas del ser personal o más bien consejos morales<sup>14</sup>.

### III. Persona y relación entre filosofía y teología de la fe

Una adecuada comprensión del concepto que Boecio ofrece de la persona ha de tener en cuenta, como dice Garrigou-Lagrange (1945, 89-90), que lo decisivo de la persona no es la individualidad, sino la subsistencia. Para Boecio y santo Tomás, la persona dice de suyo algo absoluto y es independiente de cualquier idea de relación. Canals señala que S. Tomás “afirmaba que el término “persona” no significa por sí mismo algo relativo, sino la realidad en sí, absoluta, de cada una de las personas” (CANALS, 2004, 331)<sup>15</sup>. Como dice De Finance, si en su empleo teológico la palabra “persona” “llega a significar una relación pura, es porque sólo la relación introduce en Dios una distinción de sujetos” (DE FINANCE, 1971, 475)<sup>16</sup>. Naturalmente, las distinciones a las que se refieren Canals y De Finance son las que la fe cristiana reconoce en la Trinidad divina de Personas integrada en la unidad y simplicidad de la esencia del *Ipsum Esse Subsistens*.

Las consideraciones de esta investigación pretenden moverse en el marco de la mera filosofía, del conocimiento posible a la razón natural, y no inmiscuirse en el terreno propio de la teología de la fe cristiana. Sin embargo, precisamente por ello, me veo obligado a aludir a contenidos de la teología sobrenatural, porque resulta que algunos de los autores a los que me vengo refiriendo parece que se *inspiran*, en su concepto de la persona, en la teología católica<sup>17</sup>. Si llegan a traspasar las fronteras epistemológicas entre la fe sobrenatural y la razón natural, es cosa que merece una

---

<sup>14</sup> E. Forment ha mostrado reiteradamente que el personalismo contemporáneo es muchas veces un “eticismo”, esto es, verifica una “reducción del tema de la persona a la ética” (FORMENT, 1992, 338). Más exactamente: “Del análisis de las doctrinas de Mounier y Maritain sobre la persona, incluso de las de J. Lacroix, y hasta las de Nédoncelle y Ricoeur, que se encuentran en la mayoría de sus obras, parece desprenderse que consideran la persona desde una perspectiva ética. Cuando afirman que hay que llegar a ser personas, lo que de hecho quieren decir es que hay que ser buenas personas, entendiendo por esta bondad una conformidad a un fin último, fijado por un sistema moral, que no explicitan muchas veces. Sin embargo, también hay una metafísica en su doctrina, que es, precisamente, la que fundamenta su visión ética”, FORMENT 1994, 695.

<sup>15</sup> Remite a *De Trinitate*, VII, c. 1, n. 2.- Insiste en esas ideas MARTÍNEZ 2013.

<sup>16</sup> Remite a *S. Th.*, I, q. 29, a. 4.

<sup>17</sup> Un caso especialmente claro se encuentra en BUTTIGLIONE, 1998, 113-131.

sería reflexión. Esta inspiración teológica puede encontrarse seguramente en R. Spaemann:

En la idea de un Dios personal —lo cual significa pensarlo trinitariamente— se piensa una intimidad que no se escapa incesantemente al objetivarla, sino que su ser, como intimidad, *tiene* en sí la posibilidad de que la intimidad se enajene del ser y se contemple “en otro distinto de sí mismo” y sea contemplado por él (SPAEMANN, 2000, 118).

Spaemann sostiene que Dios es trinitario porque ello es una exigencia de la índole de la persona: Dios ha de ser trino si Dios es persona. Esta afirmación es heterodoxa desde el punto de vista católico, puesto que la convicción dogmática es que la Trinidad divina es una verdad indemostrable, sólo accesible por la fe<sup>18</sup>. En perspectiva simplemente filosófica puede alegarse, además, que Dios es persona aunque no fuera trino. Si por persona se entiende el ser que tiene racionalidad, inteligencia, libertad o voluntad, el Dios que es *Ipsum Esse Subsistens* y “pensamiento que se piensa a sí mismo”, con independencia de que llegue a mostrar al hombre que, en su intimidad, es múltiple sin merma de su unidad, ha de ser reconocido como persona (ESCANDELL, 2014).

Se ha extendido, sin embargo, la convicción de que la idea de persona procede originariamente de la teología de la fe y pertenece a su patrimonio estricto. En este punto es preciso entrar en detalles. Desde luego, son pocos los que reconocen que la idea de la dignidad del hombre está presente en la antigüedad pagana: en los estoicos Séneca, Epicteto y Marco Aurelio por lo menos (FRAILE, 1982, 621, 664, 670 y 672)<sup>19</sup>. ¿Acaso no hay algo de esto

---

<sup>18</sup> “La Trinidad es un misterio de fe en sentido estricto, uno de los misterios escondidos en Dios, “que no pueden ser conocidos si no son revelados desde lo alto” (CONCILIO VATICANO, I: DS 3015). Dios, ciertamente, ha dejado huellas de su ser trinitario en su obra de Creación y en su Revelación a lo largo del Antiguo Testamento. Pero la intimidad de su Ser como Trinidad Santa constituye un misterio inaccesible a la sola razón e incluso a la fe de Israel antes de la Encarnación del Hijo de Dios y el envío del Espíritu Santo”, JUAN PABLO II, 1992, n. 237, pp. 60-61.

<sup>19</sup> También DE FINANCE, 1971, 473: “Es exagerado decir que los antiguos no poseyeron la noción de persona. Esta noción se encuentra presente desde el momento en que se advierte la diferencia entre el ser personal y el ser no personal; prácticamente, desde que la superioridad del hombre es concebida de distinta manera que la superioridad de una especie animal sobre otra; también, desde que el individuo humano aparece dotado de una dignidad y una responsabilidad propias. Ahora bien, esta doble conciencia existe

cuando Platón y Aristóteles hablan de cierto elemento divino propio del hombre? Gilson piensa que esos reconocimientos son insuficientes, porque falta, a su juicio, el “reconocimiento abierto” y la “justificación técnica” de la verdad personal del hombre (GILSON, 1981, 195)<sup>20</sup>. Reconoce méritos a la antigüedad M. Schmauss, para enseguida declarar con rotundidad que:

A pesar de que la diferencia entre ser personal y natural es de suma importancia, y decisiva en lo que concierne al conocimiento del mundo y del hombre, no ha sido claramente elaborada fuera del ámbito de la Revelación. Vuelve a ser abandonada al salir del círculo constituido por la forma de vida y las concepciones cristianas. Fuera del ámbito de la Revelación sólo se conoce la naturaleza. Así el hombre es considerado como una parte del Mundo, como una parte de la Naturaleza, como la suprema potencialización [*sic*] de la Naturaleza. Sólo la Revelación cristiana ha enunciado claramente la personalidad del hombre con todas sus consecuencias. En correspondencia con ello, la fe cristiana subordina las categorías de la naturaleza y de la vida a la categoría del ser personal. Cuando la filosofía existencialista introduce con gran decisión una distinción entre el yo personal y el mundo, entre los “medios” y la existencia humana, se debe al hecho de que en esa filosofía sigue operando, sin duda alguna, el espíritu cristiano y el sentimiento de la vida cristiana (SCHMAUSS, 1960, 282).

Schmauss aún se mueve en un terreno vacilante, sin llegar (al menos en el texto citado) a atribuir al cristianismo la exclusiva en la idea de persona. A ello parece llegar, por su parte, J. Ratzinger, cuando, tras haber señalado que

la categoría de relación adquiere en el cristianismo un significado completamente nuevo. Aristóteles lo sitúa entre los “accidentes”, esas propiedades gratuitas del ser, que se pueden separar de la sustancia, forma real que todo lo sostiene. Al darnos cuenta de que Dios es dialógico, de que no sólo es Logos, sino diálogo, no sólo idea e inteligencia, sino diálogo y palabra unidos en el que habla, queda superada la antigua división de la realidad en sustancia, lo auténtico y accidentes, lo puramente casual. Es, pues, claro que

---

ciertamente desde la antigüedad, aunque no posea todavía un vocabulario especializado (se dirá simplemente: el hombre, este hombre, etc.). Esta falta es, evidentemente, indicio de que la noción de persona no tiene aún más que un débil relieve”.

<sup>20</sup> Algo semejante piensa FORMENT, 1994, 686-687.

el diálogo y la relación constituyen, junto a la sustancia, una forma primordial del ser (RATZINGER, 2007, 155).

Añade:

Si la persona es algo más que el individuo, si lo múltiple es también lo propio y no lo secundario, si existe un primado de lo particular sobre lo general, entonces la unidad no es ni lo único ni lo último, entonces la multiplicidad tiene también su derecho propio y definitivo. Esta afirmación, que es una consecuencia necesaria de la opción cristiana, nos lleva a superar la concepción de un Dios que es pura unidad. La lógica interna de la fe cristiana en Dios supera el puro monoteísmo y nos lleva a la fe en el Dios trino [...] (RATZINGER, 2007, 137).

Y también: “El cristiano ve en el hombre una persona, no un individuo. Creo que en este paso del individuo a la persona es donde radica la gran sima que existe entre la antigüedad y el cristianismo, entre el platonismo y la fe” (RATZINGER, 2007, 137<sup>21</sup>).

De todos modos, la teoría de la persona como relación, nacida en el seno de la teología trinitaria y cristológica antiguo-medieval, es tributaria de la filosofía realista pagana. Ratzinger no lo advierte y entiende que aquella aportación greco-romana fue positiva para la fe. Otros, como Rahner o sus discípulos Schütz y Sarach, proponen, precisamente por ello, una nueva concepción de la persona, que se desprenda de aquella dependencia:

A pesar de que el recuerdo histórico relaciona tan estrechamente el origen del concepto de persona con el despertar de la especulación sobre la Trinidad y la encarnación, esa unión de entonces resulta en nuestros días muy problemática. Se ha producido tal transformación en el significado

---

<sup>21</sup> Me parece que estas ideas son homogéneas con las de M. Nédoncelle (1974, 23-24) y con las de K. Jaspers (cf. MILANO, 1987, 275).- Asimismo W. Pannenberg (1994, 240) cuando dice que, como la “relación con Dios es constitutiva para la existencia humana de Jesús”, el concepto de “persona” fue por los primeros teólogos “antropológicamente dilatado hasta el punto de convenir que todo hombre es persona por su particular relación con Dios: o (como Jesús) en la comunión con Dios, o en la clausura respecto de tal vocación”.- Son muy interesantes las consideraciones sobre Ratzinger en EMERY, 2014, especialmente pp. 12-13.

posterior del concepto, que nos vemos obligados, al menos en el caso de la doctrina trinitaria, a buscar una terminología más adecuada (SCHÜTZ SARACH, 1977, 531<sup>22</sup>).

Ante posibles excesos es preciso refrescar una sólida doctrina ontológica de la relación y, salvo que la teología pida hoy el divorcio respecto de la filosofía realista, y decida emparejarse con filosofías de la inmanencia, semejante doctrina debería ser respetada por la teología de la fe. La escolástica de raíz aristotélica distingue dos formas de relación real: las relaciones accidentales y las trascendentales. Acerca de las relaciones llamadas “trascendentales” abundan, una vez más, las confusiones<sup>23</sup> y los excesos. No hace falta buscar mucho, sino acudir a una fuente clara, como lo es los *Elementa* de J. Gredt:

La relación, tomada en sentido amplísimo, es orden de una cosa a otra. Ese orden puede ser algo incluido en alguna esencia absoluta, y entonces es un puro respecto adventicio o añadido a la esencia absoluta. El orden incluido en una esencia absoluta es una relación trascendental. Consiste en un ente verdaderamente absoluto que, no obstante, connota esencialmente algo extrínseco, en orden a lo cual ha de ser definido. Así, por ejemplo, la relación del alma con el cuerpo es una relación trascendental. Se la llama trascendental porque es un ente real que no está recluido en ningún determinado género de cosas, sino que se da en todos los predicamentos. Por ejemplo, en el género de la sustancia, la materia se refiere trascendentalmente a la forma, y la forma a la materia. En el género de la cualidad, la potencia y la ciencia se refieren trascendentalmente a sus respectivos objetos (GREDT, 1961, n. 190<sup>24</sup>).

---

<sup>22</sup> Remiten a Rahner, que en ese mismo vol. 2 de *Mysterium Salutis*, 298s., propone una nueva definición de persona. Es decir, de lo que se trata es de construir una nueva ontología, acorde con la moderna filosofía, para desarrollar la teología trinitaria y cristológica adecuada al “hombre actual”.

<sup>23</sup> Es el caso de A. Llano, quien dice: “[...] un concepto de la escolástica tardía tan problemático como es el de “relación trascendental”, es decir, aquella realidad que en sí misma consistiría en ser relación, la cual ya no sería entonces un accidente —el “más débil” de todos, según decía Tomás de Aquino—, sino que adquiriría una cierta sustancialidad y podría referirse a todas las categorías, con un sentido trascendental (como es —en la medida en que analógicamente podamos entenderlo— el caso de las tres Personas divinas en el seno de la Santísima Trinidad)” (LLANO, 2006, 119-120).

<sup>24</sup> “Relatio latissime sumpta est ordo unius ad aliud. Qui ordo potest esse aut inclusus in aliqua essentia absoluta aut purus respectus adventitius seu superadditus essentiae

Apoyado en Aristóteles y santo Tomás, Gredt explica que, junto a la relación predicamental, contradistinta de la sustancia (y de cualquier otra categoría), hay la relación *trascendental*. La relación trascendental no es una realidad que se añade a nada y que requiera un soporte entitativamente distinto, sino que *se confunde e identifica con una esencia*, sea de la categoría que sea esta esencia. Es, pues, en rigor, una entidad que contiene, *sin distinción*, una relación. Esta relación se da, o puede darse, en todos los predicamentos o categorías, es decir, en cualquier ente y, por lo tanto, también en la sustancia. En cualquier caso, una relación incluida en la esencia de una sustancia, se identifica con ella y no se le opone ni se le distingue realmente. “Por eso los escolásticos decían que la relación trascendental es sólo *relación* en cuanto al nombre, porque en cuanto a su esencia se identifica con la de los seres a quienes se atribuye” (CUERVO, 1948, 78).

No quiero pensar que sea el prestigio misterioso que rodea a la palabra “trascendental” la que ha llevado a numerosos pensadores actuales a decir que las personas (divinas o de otra clase) son relaciones trascendentales. El breve texto mencionado de Gredt, cuya sintonía con el tomismo es indudable<sup>25</sup>, permite comprender enseguida que las relaciones trascendentales pertenecen a entidades con ser y no se distinguen de ellas. No hay oposición real ninguna entre sustancia y relación trascendental.

Por lo que respecta a las relaciones accidentales, se constituyen en el correspondiente predicamento. Como la persona tiene una realidad superior y el ser de las relaciones accidentales es mínimo, no puede pensarse que las personas sean relaciones de este tipo. Las personas son sustancias y son realidades de máxima categoría.

Resumamos en pocas palabras lo que vengo diciendo, con las de Millán-Puelles:

---

absolutae. Ordo inclusus in essentia absoluta est relatio transcendentalis. Haec est ens vere absolutum, conotans tamen essentialiter aliquod extrinsecum, in ordine ad quod exigit definiri; ita relatio aminae ad corpus est relatio transcendentalis. Vocatur transcendentalis, quia est ens reale, quod non alligatur alicui determinato generi rerum, seu vagatur per omnia praedicamenta; ita materia intra genus substantiae refertur transcendentaliter ad formam, forma ad materiam; potentia et scientia intra genus qualitatis referuntur transcendentaliter ad obiectum”.

<sup>25</sup> Ferrer 1998, 79, ha rechazado esta idea común de la relación trascendental entre los discípulos de S. Tomás. Él propone esta otra: “Sostengo la tesis de que *‘toda relación de dependencia del efecto en cuanto efecto, al principio que en él influye entitativamente (causa), es trascendental, sea cual fuere la índole de causalidad’*” (FERRER 1989, 83).

[...] la diferencia entre la relación predicamental y la relación trascendental consiste en que la primera es siempre un accidente y, en virtud de ello, sólo se puede dar en alguna sustancia que la tenga como algo sobreañadido, mientras que la relación trascendental puede darse en cualquier predicamento, pero nunca como añadida a la esencia correspondiente, sino, al contrario, como incluida en esa esencia. De ahí que la relación trascendental no se distinga, en realidad, de su sujeto, tanto si este es sustancia como si no lo es, mientras que, en cambio, la relación predicamental no puede identificarse de una manera real con su sujeto, el cual es una sustancia (MILLÁN-PUELLES, 2015, 514).

Si se considera ahora el caso de las Personas Divinas, que la dogmática católica caracteriza como “relaciones de origen”, ni se las distingue por ser relaciones trascendentales ni accidentales. No son relaciones trascendentales, porque, no siendo *realmente* distintas de los seres en los que se dan, no pueden fundar distinciones *reales* en ningún ser, tampoco en Dios. No son relaciones accidentales, puesto que en Dios no hay accidentes. Pero, como señala la teología tomista, “entre todas las categorías del ser, solamente dos pueden encontrarse en Dios en su conceptos propio y específico: la sustancia y la relación” (CUERVO, 1948, 80); no obstante, Dios es sustancia y relaciones de una manera del todo *sui generis*. “La misma infinitud del ser de Dios —dice el P. Cuervo (1948, 81)— exige que en Él existan formalmente todos los modos del ser que no envuelven imperfección, y, por tanto, el modo de ser de la sustancia y de la relación. Pero tanto la sustancia como la relación se encuentran en Dios analógicamente, de modo muy diverso a como se hallan en las criaturas [...]. Lo cual no es óbice para que tanto la sustancia como la relación existan en Dios de una manera formal y verdadera”.

#### IV. La persona como fin en sí

Examinemos ahora la segunda tesis que, según se dijo, caracteriza como base a la moderna idea del amor: el amor respeta absolutamente a las personas, y no las domina como puros medios.

El amor es concebido como aquella actitud hacia las personas que las reconoce y mantiene como algo en sí mismo valioso. Seguramente una de las fuentes próximas que más han influido en las filosofías actuales para que

se difunda la convicción de que la persona merece un respeto absoluto se halla en Kant, de quien se recuerda con frecuencia esta idea:

[...] el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como *fin en sí mismo*, no sólo como *medio* para usos cualesquiera, de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin* (KANT, 1992, 63).

El amor viene a ser, en consonancia con estas palabras, la manera adecuada de relacionarse activamente las personas entre sí. Es lo que emplea precisamente Irving Singer en su conocida descripción del amor:

En todas las comunidades las personas tienen un valor individual unas para otras. Somos medios para las satisfacciones unos de otros y nos evaluamos constantemente unos a otros basándonos en nuestros intereses individuales. Por muy sutilmente que lo hagamos, siempre estamos poniéndonos precios unos a otros y a nosotros mismos. Pero también otorgamos valor a manera de amor. Entonces respondemos al otro como algo que no puede ser reducido a *cualquier* sistema de apreciación. El que ama adquiere un interés en lo amado como *persona* y no simplemente como mercancía, lo cual también puede serlo. [...] Él otorga importancia a las necesidades *de ella* y a los deseos *de ella*, aun cuando estos no favorezcan la satisfacción de los suyos propios. Cualquiera que sea la personalidad de ella, él le confiere un valor que no tendría al margen de la actitud amorosa de él. En relación con el amante, la persona amada se ha vuelto valiosa por sí misma (SINGER, 1992, 1, 20).

Que las personas sean fines en sí mismas, que se las aprecie en su valor propio, es lo que clásicamente se conoce con el concepto de la dignidad<sup>26</sup>. Decir que la persona es fin en sí, que merece un respeto absoluto, equivale a decir que tiene dignidad. Y en esto no hay hoy apenas nadie discrepante. Por lo tanto, lo que estamos diciendo es que el amor es lo coherente con la dignidad de las personas, esa misma dignidad puesta en obra. Pues bien, lo

---

<sup>26</sup> “El concepto de la dignidad se refiere a la propiedad de un ser que no es sólo ‘fin en sí mismo para sí mismo’, sino ‘fin en sí mismo por antonomasia’” (SPAEMANN, 1989, 100).

que trataré a continuación es de investigar dos consecuencias abusivas que a veces se extrae de la idea de la dignidad de la persona, que son:

1.º, si la persona es fin en sí, es entonces una realidad independiente, autónoma;

2.º, si la persona tiene una dignidad innegable, merece un respeto irrestricto.

Estas dos fórmulas son ambiguas, y con esa misma ambigüedad son empleadas muchas veces. Lo que trato ahora es, precisamente, de deshacer esa ambigüedad.

Los propios textos de Kant establecen que el respeto a la persona significa reconocer su autonomía moral. Pero por esta autonomía no siempre se entiende lo mismo que piensa el filósofo alemán, sino que muchas veces en esa palabra se cifra más bien el título para defender que, en el orden moral, la persona no se somete a autoridad alguna<sup>27</sup>. Tal idea de lo moral ha sido promovida ampliamente por las ideologías progresistas y liberales y, entre los filósofos, no hay sino recordar las críticas a la moral “tradicional” que se encuentran en las páginas de Marx, de Nietzsche o de Freud. En el siglo XX en la cultura occidental se da por sentada la plena autonomía moral y la ética se reduce, en el mejor de los casos, a una forma de llegar a acuerdos de convivencia entre los humanos.

El origen de este modo de ver la realidad personal puede encontrarse, probablemente, en el Renacimiento, si hemos de hacer caso de los análisis históricos de R. Guardini (1963, 29): “Para el pensamiento de la Edad Moderna, un acto de conocimiento o un juicio moral se convierten en realmente válidos por el hecho de descansar en la autonomía del sujeto [...]”. Correlativamente,

---

<sup>27</sup> Un ejemplo: “[El hombre es] un valor absoluto, en virtud del cual posee derechos inalienables. El hombre es un ser con capacidad autolegisladora que no debe someterse a leyes ajenas. Siguiendo en esto a Kant, se establece el ser del hombre como un fin en sí, absolutamente valioso, que, como gusta de decir Cortina, tiene dignidad, y no precio. Condición de coherencia de la moralidad es, por tanto, que la persona debe constituir un fin en sí mismo, y este dato es lo que presta racionalidad al obrar moral. Un obrar moral racional haría del respeto a los principios elementales de la igualdad y solidaridad una forma de discurso normativo y de vida. Una forma que ya se ha incorporado a nuestro propio entendimiento de la condición humana, tal como se afirma en *Ética sin moral*: “el reconocimiento de la autonomía personal, la dignidad que, en consecuencia, a todo hombre compete, los derechos humanos, el derecho imparcial, la forma de vida democrática se han incorporado a nuestro saber moral en un proceso que resulta ya irreversible, de modo que renunciar a todo ello significa ya renunciar a nuestra propia humanidad” (p. 23)” (RUIZ DE SAMANIEGO Y RAMOS, 2001, 64).

La obra humana recibe una nueva significación, y una nueva significación también el hombre como su productor. La obra humana se incorpora el sentido que antes había alentado en la obra divina del mundo. El mundo pierde su carácter de creación y se convierte en “naturaleza”; la obra humana pierde la actitud de servicio determinado por la obediencia a Dios y se convierte en “creación”; el hombre mismo, que había sido antes adorador y servidor, se convierte en “creador”. Todo ello se expresa en la palabra “cultura” (GUARDINI, 1963, 31).

La “cultura”, esto es, la acción humana y su resultado, es también autónoma.

El hombre pone mano en la existencia para conformarla de acuerdo con su propia voluntad. Al ver al mundo como naturaleza, se lo quita a Dios de las manos y lo hace descansar sobre sí mismo. Al entenderse como personalidad y sujeto, se emancipa del poder de Dios y se convierte en señor de su propia existencia. En su voluntad de cultura se dispone a construir el mundo, no en obediencia frente a Dios, sino como obra propia. Y, efectivamente, la constitución del concepto de cultura coincide con la fundamentación de la ciencia moderna, de la que, a su vez, va a salir la técnica. Esta última, empero, constituye la suma de todos aquellos medios y procedimientos por los cuales el hombre se libera de las barreras de las conexiones orgánicas, en cuya virtud se hace capaz de proponerse fines a su arbitrio y de conformar de nuevo lo dado. Lo que en esta voluntad alienta se pone de manifiesto en la doctrina de la autonomía de la cultura, la cual va liberando progresivamente la ciencia, la política, la economía, el arte, la pedagogía, de las vinculaciones de la fe, y no sólo de la fe, sino también de toda ética obligante, y haciéndolas reposar sobre sí mismas (GUARDINI, 1963, 31-32).

Muchas doctrinas personalistas actuales aceptan, sin embargo, el punto de partida de la modernidad, a saber, la subjetividad autónoma, y conciben a la persona como un foco de libertad. Aun así, quieren presentar a la persona, a diferencia sin duda de historicistas, vitalistas y existencialistas, como un sujeto estructuralmente *ligado*. Posiblemente sea esto lo que explica, en el fondo, aquella insistencia personalista en ver a la persona como relación y no como sustancia, como ligada y no como independiente. La “atadura” en que consiste el ser de la persona como relación, hace las veces de límite de

esa libertad radical que la constituye. Es la función que, en estas filosofías, cumple el amor. He aquí esa conexión en un texto muy significativo: “Esa relación entre el yo y el tú no es en sí misma *manipulable*, pues se forma en la libertad, no en la orden conminatoria, sino en la respuesta libre a la llamada del amor; no como una carga que se nos viene encima, sino como un regalo que se acepta y al que se corresponde libremente” (SCHÜTZ SARACH, 1977, 535). Y es lo que da pleno sentido a esta otra declaración de PÉREZ-SOBA (2004, 146): “[...] una afirmación de principio: la unión inseparable entre amor, moral y persona”. El amor es un expediente para salvar la moral, cuando se ha aceptado que la persona es pura libertad<sup>28</sup>.

Si retrocedemos un poco en el tiempo podemos ver que la eticidad, entendida como dependencia o sometimiento a la ley moral, ha sido un problema que la primera filosofía moderna ha resuelto frecuentemente desvirtuándola. Para Hegel, la religión realiza la síntesis superadora de la moralidad (PANNENBERG 2001, 267). Ya hemos señalado que eso mismo subraya Feuerbach cuando hace de la religión el reino del amor. También lo propone Kierkegaard, a su modo, con la distinción de los estadios estético, ético y religioso de la existencia humana.

En este punto, la filosofía tomista, coherente además con sus raíces platónicas y aristotélicas, niega la autonomía de la subjetividad, incluso en Dios mismo, sin negar por ello la libertad. El tomismo no precisa absorber la ontología en la ética, sino que más bien hace de la ontología (en concreto, de la naturaleza de los entes libres) el fundamento de la ética. Si por libertad

---

<sup>28</sup> “Nuestro modo de acceder al conocimiento de la *existencia personal* ha sido desde la experiencia del hacerse de la persona *desde sí misma*. Por ello, lo *original* de cada persona que se percibe en tal experiencia, no es una simple concreción de una esencia común, sino un libre desarrollo de sí por la libertad. Es decir, la *existencia* del hombre es *personal* porque no está predeterminada por su naturaleza, sino que depende de la *iniciativa personal* con la que realiza sus *acciones*. Sólo de este modo, la palabra existencia alcanza un valor radicalmente nuevo en relación a la persona”, PÉREZ-SOBA, 97. Remite a J. Lacroix, *Histoire et mystère* (Tournai, 1962).- En rigor, ha de leerse asimismo esto: “El intento de introducirse en el tema de la persona silenciando su relación con la naturaleza, aunque pueda parecer novedoso y fecundo en su inicio, conduce a la larga a recaer en los mismos problemas de partida, pero careciendo de unas bases que permitan algún camino de solución. Los mismos autores personalistas van a ser conscientes de ello en la medida que comprendan que sin un fundamento metafísico suficiente —que responda de verdad al tema de la relación con la naturaleza en cuanto creada— sus afirmaciones pueden ser consideradas como expresión de un oculto voluntarismo, que tendría como consecuencia un vago moralismo que diluye la persona”, PÉREZ-SOBA, 2004, 101. El problema es que el autor no ofrece una solución a la negación personalista de la naturaleza.

se entiende la capacidad de elegir y, mediante las elecciones, configurar la propia existencia, lo que el tomismo subraya es que tal capacidad pertenece a la naturaleza de los seres libres y está a su servicio. No es por ser finita por lo que la libertad del hombre se encuentra radicalmente sometida a los imperativos morales: lo está por pertenecer a la naturaleza humana, por ser un bien y porque no puede sino querer el bien. Análogamente, no es por su libertad arbitraria por lo que el Creador determina qué es lo bueno y lo malo, sin estar Él mismo sometido a norma alguna, sino que lo debido es natural porque Dios es naturalmente la plenitud del Bien.

A quienes han escindido y aislado entre sí los conceptos de naturaleza y libertad<sup>29</sup> esta posibilidad resulta inadmisibles. Sin embargo, la posición tomista entiende que es perfectamente coherente la idea de una *naturaleza libre*, puesto que la naturaleza en general no es un principio de comportamientos fijos, sino un principio fijo de comportamientos (MILLÁN-PUELLES, 2014, 39).

Se debe añadir que es rasgo distintivo de la persona humana, según dice el propio santo Tomás, el ser “dueño de sus actos”. Como decía Leibniz, los seres racionales (es decir, las personas), forman una “república” especial, la de los espíritus, aquella a la que pertenecen los seres que disponen de los fines de sus acciones. Porque es dueño de sus actos propiamente quien tiene el poder de determinar sus fines. Mas los fines determinables por la libertad de elección no lo son absolutamente, sino que siempre están en dependencia de fines queridos de modo no libre, esto es, queridos aunque no elegidos, pues la libertad de elección sólo se refiere a medios. Ni siquiera puede Dios elegir su fin absoluto, que consiste en amarse absolutamente.

Dicho en términos paradójicos: para que existan libres comportamientos es enteramente indispensable la existencia de unos comportamientos desprovistos de libertad. El ejercicio de la libertad es imposible sin el de algo que no es libre en modo alguno. Por libertad se ha de entender aquí la libertad de arbitrio, o sea, la aptitud o capacidad para la libre opción y, en consecuencia, la paradoja de la libertad a la que nos estamos refiriendo

---

<sup>29</sup> “[...] la primacía que el personalismo da a la persona le inclina a partir de ella y evita, por consiguiente, el comenzar por la naturaleza”, PÉREZ-SOBA, 2004, 99; remite en nota a Mounier. “Este modo nuevo de acceder a la persona entra en conflicto con el modo clásico de presentar la relación persona-naturaleza”, *ibid.*

se expresa también al decir que son condiciones necesarias para las libres opciones ciertos comportamientos no libremente optados. Y ello no conviene solamente a la libre conducta humana. También se cumple en el caso de la absoluta libertad de Dios. En su libre querer los bienes que son finitos, quiere Dios necesariamente el Bien sin limitación, *i. e.*, se ama a sí mismo necesariamente. No se da en Él una pluralidad de condiciones necesarias de su libre comportamiento, lo cual se debe a la identidad real de su necesario amor del Bien ilimitado y su necesario amor de sí mismo, por cuanto el Bien Absoluto y el ser propio de Dios son una sola y misma realidad (MILLÁN-PUELLES, 1994, 225).

## V. El respeto a la persona

Más alcance tiene, a mi entender, una aplicación inmatizada que el concepto de la dignidad de la persona humana puede tener, no ya en cuanto dada en el sujeto agente, sino en cuanto reconocida en el sujeto paciente de las acciones de otras personas. Pasemos a estudiar la segunda consecuencia abusiva de la dignidad de la persona, antes anunciada: “si la persona tiene una dignidad innegable, merece un respeto irrestricto”.

Porque es el caso que todas las sociedades tienen un derecho penal y, llegado el caso, condenan a los delincuentes. Calderón expresa el fuerte contraste entre dignidad y pena con matices quizás sarcásticos, cuando Crespo, el alcalde de Zalamea, ve del todo conforme con la dignidad del capitán que ha violado a la hija de aquel, el apresarle, juzgarle y, llegado el caso, ajusticiarle (CALDERÓN, 1998, 163):

Y aquí, para entre los dos,  
si hallo harto paño en efeto,  
con muchísimo respeto  
os he de ahorcar, juro a Dios.

Dejemos de lado la *vexata* quaestio de la licitud, o ilicitud, de la pena de muerte. Lo que importa es mostrar, con Calderón de la Barca, que la realidad efectiva de la justicia que condena ha de concebirse como coherente con la plena dignidad del condenado. Lo cual significa que, en general, una correcta relación con otra persona puede incluir el hacerle un cierto mal. Y de hecho, el sentido moral ordinario acepta todo esto sin reservas de ningun-

na clase. Lo que es necesario ahora es comprender cómo este hecho sea de verdad compatible con la dignidad de la persona.

Reconozcamos, antes que nada, que el mundo contemporáneo se encuentra muy a disgusto, muy incómodo, cuando trata de los delitos y las penas. La aspiración universal a la paz incluye de hecho la desaparición de los delitos y de la necesidad de castigar a los delincuentes. Nuestro mundo se avergüenza de sus cárceles y dice que las penas son solamente rehabilitadoras, esto es, garantizadas de que el delincuente no quiere volverlo a ser. Quisiera que no hubiera más que “paz, comprensión y amor”.

Pero no todas las personas merecen el mismo trato, ni es adecuado ni correcto el dárselo. Es uno de los supuestos fundamentales del derecho penal. Ciertamente, hay en cada persona la dignidad que le es propia e innegable por su mero ser persona. Mas también cabe hablar de la “dignidad moral” que una persona pueda tener, no ya por razón de su ser personal, sino por razón de su obrar. Y no es que esta dignidad moral sea un expediente sibilino para eludir la universal extensión de la dignidad personal a todos los hombres, pues más bien sucede que esa dignidad ontológica y constitutiva, invariable e inamisible, exige, precisamente, que su poseedor adquiera una dignidad moral. Es lo que se llama “deber”. El ser que posee dignidad ontológica debe adquirir dignidad moral, y debe hacerlo cumpliendo sus deberes. La dignidad obliga. Dice Millán-Puelles (2015, 465-466):

Hay un deber general, en el cual se resumen los diversos deberes de toda persona humana: el de mantenerse a la altura de su dignidad ontológica al hacer uso de la libertad. Todo deber natural consiste en una exigencia que responde objetivamente a la manera sustancial de ser de su sujeto. El plano de la conducta no es el del ser sustancial, pero, por ello mismo, la conducta, en su plano, puede no ser con-digna de lo que el ser sustancial es en el suyo. (No solamente es posible el no estar a la altura de las circunstancias, sino que cabe también el estar por debajo de la sustancia en el “modo” de comportarse.).

Junto a ello hay también un derecho general de la persona humana,

en el cual se resumen los diversos derechos de toda persona humana: el de ser tratados cabalmente como personas humanas, no en virtud de razones o motivos particulares, sino en función de la dignidad ontológica del ser sustancial del hombre. Ello no se opone a las sanciones que cada cual se

merezca por el uso efectivo de su libertad. Tales sanciones no ofenden, en principio, a la dignidad ontológica de la persona humana, dado que esta misma dignidad no está condicionada en modo alguno por el trato que se recibe, ni tan siquiera por la sanción divina de la conducta personal de cada cual. Más aún: los seres que no pueden recibir ningún tipo o clase de sanción en el más propio sentido de esta palabra son precisamente aquellos que no tienen, bajo ningún aspecto, la dignidad ontológica de la persona (finita)” (MILLÁN-PUELLES, 2015, 466).

Es en este sentido, y no en el de una inmunidad a toda sanción, en el que debe entenderse el principio que la ética personalista tiene en su meollo o médula, como dice Seifert: “*persona est affirmanda propter seipsam*” (SEIFERT, 1997, 47)<sup>30</sup>. Esta “norma personalista” por antonomasia tuvo en K. Wojtyła su formulador, quien dice:

La fórmula exacta del mandamiento [evangélico del amor] es: “Ama la persona”, mientras que la de la norma personalista dice: “La persona es un bien respecto del cual sólo el amor constituye la actitud apropiada y verdadera.” La norma personalista justifica, por consiguiente, al mandamiento evangélico. Tomándola con su justificación, por tanto, puede verse en ella [en él] una norma personalista (WOJTYŁA, 1978, 38).

La afirmación de la persona “por sí misma” significa, pues, que la persona sea tratada como tal, y ello, a su vez, implica que toda persona sea tomada siempre como sujeto racional y libre, capaz del bien y del mal. El amor, entonces, sólo puede consistir, siempre, en querer para todos el bien verdadero y justo. Lo cual, en el delincuente o en el inmoral, comporta la pena que actúe como medicina y reparación del mal cometido: eso es “lo suyo”, su “propiedad”, su “derecho”.

José J. Escandell  
*Instituto Santo Tomás*  
 jjescandell@gmail.com

---

<sup>30</sup> “Tal vez sea ésta la razón última por la que la ética de Aristóteles y sus seguidores medievales (que situaban la felicidad en la posición suprema entre las motivaciones morales) no es propia y completamente personalista” (SEIFERT, 1997, 47).

## Referencias bibliográficas

BAN KI-MOON (2014). *Mensaje del Secretario General en el Día de Vesak*, Nueva York, 13 de mayo de 2014. En <http://www.un.org/es/events/vesakday/2014/sgmessage.shtml>, consultado el 16/6/2015.

BARTH, K. (1969). *La théologie protestante au dix-neuvième siècle: préhistoire et histoire*. Genève: Labor et Fides.

BERTI, E. (1992). Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico. En E. BERTI y otros. *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici*. Padova: Gregoriana, 41-74.

BUTTIGLIONE, R. (1998). *La persona y la familia*. Madrid: Palabra.

CALDERÓN DE LA BARCA, P. (1998) *El alcalde de Zalamea*. Madrid: Espasa-Calpe.

CANALS, F. (2004). *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire.

CUERVO, M. (1948). Introducción a la Cuestión XXVII. En S. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tomo II Tratado de la Santísima Trinidad. Tratado de la Creación en general. En bilingüe. Madrid: BAC, 26-53.

DESCARTES, R. (1989). *Oeuvres philosophiques III (1643-1650)*. Paris: Bordas.

DÍAZ, C.; MACEIRAS, M. (1975). *Introducción al personalismo actual*. Madrid: Gredos.

EMERY, G. (2014). *Personne humaine et relation: la personne se définit-elle par la relation? "Nova et vetera"*, LXXXIX, 1, 7-29.

ESCANDELL, J. J. (2014). La identidad de ser y pensamiento en Dios, en *Espíritu*, LXIII, 148 (2014), 403-424.

FINANCE, J. DE. (1971). *Conocimiento del ser*. Madrid: Gredos.

FERRER, J. (1998). *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y relación*. Pamplona: Eunsa.

FEUERBACH, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.

FORMENT, E. (1994). La persona humana. En LOBATO, A. (dir.). *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. 3 tomos, Valencia: Edicep. T. I, 683-954.

FORMENT, E. (1992). *Lecciones de metafísica*. Madrid: Rialp.

FRAILE, G. (1982). *Historia de la Filosofía. I Grecia y Roma*. Ed. corregida y actualizada por T. Urdániz. Madrid: BAC.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P. (1945). *De Christo Salvatore. Commentarius in IIIam. Partem Summae Theologiae Sancti Thomae*. Torino: Berruti; Paris: Desclée de Brouwer.

GILSON, E. (1981). *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp.

GRETT, J. (1961). *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. E. ZENZEN (ed.), Barcelona: Herder.

GUARDINI, R. (1963). *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*. Madrid: Guadarrama.

HAZARD, P. (1985). *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid: Alianza.

HEIDEGGER, M. (2002) *Ser y tiempo*. Trad., pról. y notas JORGE EDUARDO RIVERA. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

HOTTOIS, G. (1999). *Historia de la filosofía del Renacimiento a la posmodernidad*. Madrid: Cátedra.

HOUSSET, E. (2007). *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*. Paris: PUF.

JUAN PABLO II, S. (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo.

KANT, I. (1992). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. M. GARCÍA MORENTE (trad.), J. M. PALACIOS (ed.). Madrid: Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País.

LLANO, A. (2006). *Humanismo cívico y ciudadanía de la familia*. En C. NAVAL y M. HERRERO (eds.), *Educación y ciudadanía en una sociedad democrática*. Madrid: Encuentro, 109-121.

LOBATO, A. (1979). La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła. *Angelicum*, 56 (1979), fasc. 2-3, 165-210.

LÖWITH, K. (1968). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kirkegaard*. Buenos Aires: Sudamericana.

MARÍAS, J. (1995). *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza.

MARÍAS, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza.

MARTÍNEZ, E. (2013). El subsistir personal, fundamento de la comunicación de la vida humana. *Espíritu*, LXII, 146, 311-333.

MELENDO, T. (1999). *Las dimensiones de la persona*. Madrid: Palabra.

MILANO, A. (1987). La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio. En A. PAVAN, A. MILANO (eds.), *Persona e personalismi*. Napoli: Dehoniane, 1-286.

MILLÁN-PUELLES, A. (1994). *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*. Madrid: Rialp.

— (2015). Léxico filosófico, en *Obras completas* vol. VII. Madrid: Rialp.

— (2014). Sobre el hombre y la sociedad, en *Obras completas* vol. VI. Madrid: Rialp.

MOUNIER, E. (1972). *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid: Taurus.

MÜLLER, M. - HALDER, A. (1985). Persona. En K. RAHNER y otros, *Sacramentum Mundi*. Barcelona: Herder, vol. 5, cols. 444-456.

MUÑOZ, J. (dir.) (2003). *Diccionario Espasa Filosofía*. Madrid: Espasa-Calpe.

NÉDONCELLE, M. (1974). *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste*. Louvain: Nauwelaerts.

PANNENBERG, W. (1987). La teología e la nuova domanda sulla soggettività. En A. PAVAN, A. MILANO (eds.), *Persona e personalismi*. Napoli: Dehoniane, 333-347.

— (1994). *Teología sistemática 2*. Brescia: Queriniana.

— (2001). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*. Salamanca: Sígueme.

PAVAN, A. - MILANO, A., eds. (1987). *Persona e personalismi*. Napoli: Dehoniane.

PÉREZ-SOBA, J. J. (2004). *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad (Estudio de una categoría personalista)*. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso.

POLO, L. (1993). *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*. México: Universidad Panamericana-Publ. Cruz O.

RAHNER, K. (1985). El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. En J. FEINER; M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. 5 tomos en 6 vols. Madrid: Cristiandad, Vol. 2, 269-338.

RATZINGER, J. (2007). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.

ROYO MARÍN, A. (1996). *Teología moral para seglares*. 2 vols. Madrid: BAC.

RUIZ DE SAMANIEGO, A. - RAMOS, M. A. (eds.). 2002. *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico en España*. Madrid: Tecnos/ Alianza.

SCHMAUSS, M. (1960). *Teología dogmática I. La Trinidad de Dios*. Madrid: Rialp.

SCHÜTZ, C. - SARACH, R. (1977). El hombre como persona. En J. FEINER; M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. 5 tomos en 6 vols. Madrid: Cristiandad, Vol. 2, 529-543.

SEIFERT, J. (1997). El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos. En A. SARMIENTO, y otros, *El primado de la persona en la moral contemporánea, XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona, 17-19 abril 1996)*. Pamplona: Eunsa, pp. 33-61.

SELLÉS, J. F. (2007). Sobre la disparidad de antropologías. *Espíritu*, LVI, 136, 281-291.

SIMON, E. (1985). Personalismo. En RAHNER, K., y otros. *Sacramentum Mundi*. Barcelona: Herder, vol. 5, cols. 456-465.

SINGER, I. (1992). *La naturaleza del amor*. 3 vols. México: Siglo XXI.

SPAEMANN, R. (1989). *Lo natural y lo racional*. R. ALVIRA (pról.). Madrid: Rialp.

— (2000). *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*. Pamplona: Eunsa.

TRENTIN, G. (1992). Oltre il personalismo? Problemi, contributi e prospettive della cultura personalistica. En E. BERTI y otros. *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici*. Padova: Gregoriana, 41-74.

VALVERDE, C. (2004). *Antropología filosófica*. Valencia: Edicep

WOJTYLA, K. (1978). *Amor y responsabilidad*. Madrid: Razón y Fe.