

LA DIGNIDAD HUMANA DESDE UNA PERSPECTIVA METAFÍSICA

La cultura actual se desarrolla de modo preferente en el horizonte antropológico. El hombre se interesa ante todo por sí mismo y por lo que dice relación a él. Es una época de adolescencia cultural, de un cierto narcisismo. Esto tiene sus inconvenientes. Las mayores dificultades le salen al paso al hombre cuando intenta trascender ese mundo menor, salir de sí mismo, dar la caza al ser. La modernidad, una vez que cree haber descubierto el «yo», se ha instalado en su propia tienda, y desde su interioridad inmanente trata de hacer la «lectura» de los signos que observa en su contorno.

Por fortuna también la caverna del ser humano es un horizonte que se dilata en la medida que se trata de recorrer. Ya lo advertía Heráclito en una de sus sentencias que abren surco en la historia: «Camina, camina, por más que avances no llegarás nunca a los confines del alma, ni agotarás todos los senderos; tan profundo es su «lógos»¹. Esa apertura hacia el infinito desde la tienda del hombre la confirma Aristóteles con su acertada descripción del alma *quodammodo omnia*². El pensamiento medieval recogió esta herencia y la completó desde las fuentes de la revelación, en las que el hombre se presenta como la obra maestra de Dios en el mundo. Tomás de Aquino interpreta el ser del hombre en el mundo como el lugar donde se dan cita todas las perfecciones que la mano creadora ha derramado en el cosmos, como si el hombre fuera el cauce donde convergen todos los afluentes, corporales, los espirituales, para que desde sus manos, puedan retornar al mismo principio originario³.

En este horizonte de lectura de toda la realidad con signo antropológico se despliegan ante nuestros ojos diversas interpretaciones y «lecturas» del llamado «fenómeno humano». Una de ellas se concentra en la palabra *dignidad*, que viene asociada, en la mayor parte de los casos a la «persona». Son dos indicios de cómo la cultura de la modernidad vive de las migajas que siguen cayendo de la abundante mesa cristiana. Chesterton lo advertía a propósito de la revolución francesa del siglo XVIII, añadiendo que esas ideas cristianas, lejos de la casa paterna, «se habían vuelto locas». En el proceso ascendente de la conquista de lo humano la persona ha cobrado relieve y puede decirse que hoy domina la escena. Y como «acólito» de la persona viene siempre la «dignidad». Asistimos a un feliz retomo del tema de la dignidad humana. Hay

¹ HERÁCLITO, *Frag.* 22 B 45: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels, Berlin 1951.

² ARISTÓTELES, *De anima* III 8: 431 b 21.

³ SANTO TOMÁS, *In III Sent.* prol.: «In homine quodammodo omnia congregantur».

en ello un eco de la exhortación navideña de San León Magno: «Reconoce, cristiano, tu dignidad...»⁴. El cristiano descubría la nobleza y dignidad del hombre al contemplar el rostro de Dios en el niño nacido en el establo de Belén, una dignidad por encima de todo lo que podía soñar⁵.

El tema tuvo un momento de apogeo literario en el Renacimiento, y logró su máxima expresión en la *Oratio pro hominis dignitate* de Pico de la Mirándola de 1486⁶. Kant contribuyó a su modo a dar nuevo impulso a este proceso al unificar la persona y la dignidad, y distinguir, de modo radical, entre cosas y personas. Sólo la persona es un fin, nunca un medio, y por ello tampoco tiene precio ni se puede cambiar por otra realidad. Es célebre su sentencia: «En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad...»⁷. Los sujetos humanos perciben su dignidad de personas y no toleran ser tratados como cosas. Un claro «signo de los tiempos» como la Declaración universal de los derechos humanos de 1948 toma como punto de partida la dignidad que compete a toda persona humana. Los documentos del magisterio eclesiástico, a partir del Vaticano II, insisten en el tema de la dignidad humana, en el ser personal, en la familia, en las actividades. El decreto sobre la libertad religiosa se denomina *Dignitatis humanae*. Juan Pablo II ha tratado de la vocación y destino de la mujer en su Carta *Mulieris dignitatem*.

Todo indica que el retorno del tema es una realidad. Hay que alegrarse de ello, porque se trata de algo positivo, de un modo de aproximación al hombre que nos devela de algún modo su profundo misterio. Este retorno del tema de la persona y su dignidad, trae consigo el problema de cómo interpretar en nuestro tiempo la dignidad de la persona. En el pasado ha habido dos grandes líneas de «lectura»: hasta la Edad Moderna prevalecía la interpretación de la dignidad de la persona humana como una cualidad que brotaba de su misma realidad; en la hora moderna se tiende a ver la dignidad como idéntica a la misma realidad de ser personal. Esto es un efecto de la «fuga de la metafísica», del «olvido del ser», del giro antropológico.

Esta pérdida cultural ha tenido muchas consecuencias. Cuando se requiebrajan los fundamentos el edificio se desploma y los diversos materiales quedan amontonados sin orden ni concierto. La huída de la metafísica ha repercutido de modo inmediato en la ética, en cuyo campo la dignidad tiene un sentido preciso y resplandece frente a su opuesto, el envilecimiento. Lejos de las cosas en sí mismas, y sin un fundamento en la ley fundamental del ser humano, se explica la tendencia actual a reducir la dignidad al orden externo, positivo, legal. Hay una estima por la dignidad humana y se trata de conseguirla, pero de modo distinto. No se intenta restaurar las clases en la sociedad y volver a los títulos y dignidades, que reconoce la nobleza sólo para algunos, sino de lograr que todos los hombres por el hecho de serlo sean dignos al

⁴ SAN LEÓN MAGNO, *Sermo I De nativ. Domini*: PL LIV 192.

⁵ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* III q. 1 a. 2: «Per hoc instruiamur quanta sit dignitas humanae naturae».

⁶ PICO DE LA MIRÁNDOLA, *De hominis dignitate*, ed. E. Semprini, Atanor, Roma 1986. Cfr. L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Pico de la Mirándola. De la dignidad del hombre*, Editora Nacional, Madrid 1984.

⁷ I. KANT, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, p. 160.

mismo nivel igualitario. Esta gran tarea dignificante se confía a las leyes, a la ordenación jurídica. A este orden recurren ahora buena parte de los que se ocupan de la promoción humana desde la dimensión socio-jurídica. No importa el ser, ni tampoco el actuar de la persona para comprender su dignidad. Basta con ordenar la sociedad en torno a los puntos en los cuales se muestran de acuerdo los hombres de nuestro tiempo, cuyo signo más visible son los «derechos humanos» y, a partir de su positivación, conferir a todos los hombres en la sociedad la dignidad que les compete. La dignidad humana extiende su radio y queda así al alcance de todos.

Tal es la paradoja de nuestra situación ante el tema de la dignidad del hombre. Todos los hombres desean ser dignos, con la dignidad del ser personal y luego se contentan con una proclamación legal, o una ordenación de tipo social. La respuesta al deseo natural de dignidad que tiene todo hombre es a todas luces inadecuada. Con esa solución se retorna en cierto modo al problema de las «investiduras», al mundo de las apariencias. Lorenzo el Magnífico decía que le bastaban siete varas de paño rojo para hacer de un criado todo un señor en su séquito. Carlos V podía anunciar desde el balcón siciliano, que todos los hombres reunidos en la plaza, desde ese momento, pasaban de villanos a «caballeros».

El hombre actual tiene muchas proclamaciones de su dignidad en los documentos, pero no puede contentarse con esa dimensión externa de los mismos. La dignidad humana requiere ser reconocida en su dimensión legal, porque el hombre es un animal político, pero tiene que estar también en relación con su libertad, la cual tiene una estructura moral y se define en las diversas opciones, en su ejercicio y en los caminos de su especificación. A su vez la libertad, que está en la raíz de todo lo humano, tiene que apoyarse en una estructura más profunda del ser del hombre. Nuestro problema actual, frente a la emergencia de la dignidad en su relación con la persona, está en comprenderla en su totalidad. En medio de tantos signos negativos de la cultura científico-técnica, es un buen signo de los tiempos, como anuncio de una nueva primavera, constatar que hay movimientos en la sociedad actual que se ocupan de la defensa y promoción del hombre y de todo lo humano.

El ser humano se devela a sí mismo frente al otro, no sólo cuando ese otro presenta su rango de plenitud, sino también cuando se encuentra en situación inhumana, como desfigurado de tal modo que apenas parece hombre. Basta mirar en torno para observar que todavía en nuestro tiempo hay tantos seres humanos en esa triste condición, descrita por Isaías en el Siervo de Yahvé. El «otro» es un espejo de la condición de la propia humanidad. Hay como una percepción instintiva en todos los hombres del significado del ser humano, de su dignidad personal. Este dato es anterior a toda idea o concepto sobre el hombre. En esa cierta intuición de lo humano se apoyan todas las culturas y surgen en nuestro tiempo los movimientos proféticos que denuncian las situaciones de opresión, de marginación, de humillación de los hombres. La dignidad del hombre también puede ser descubierta, *a contrario*, en los rostros envilecidos, deformados, humillados. Los cristianos sabemos leer la imagen de Cristo en cada uno de los pequeños y de los pobres de este mundo.

El filósofo judío Emmanuel Lévinas, que acaba de fallecer en la Navidad de 1995, lo dice con expresión afortunada: el rostro del hombre es el lugar excelso donde hoy

Dios se manifiesta a los hombres⁸. Hay que alegrarse que esta lectura de lo humano, en el orden de la praxis, sea una fuerza en marcha.

Es laudable el esfuerzo de muchos por lograr que la organización socio-jurídica de nuestro tiempo preste atención a todos los hombres, y no solo a nivel individual, sino al menos en la misma medida a nivel universal, a los pueblos, como pedía Juan Pablo II, orientando el futuro de la O.N.U. en la celebración de sus cincuenta años⁹, hasta que todos consigan una suerte de familia de las naciones y unidos primero como hermanos, puedan colaborar como políticos, superando los cauces estrechos de la burocracia, para ser también constructores de paz, por encima y más allá de los utilitarismos y totalitarismos de la hora presente. Estos movimientos de tipo práctico son valiosos, deben ser alentados. Pero al mismo tiempo es preciso atender a las dimensiones más profundas del hombre, a la estructura ética de la libertad y a la dimensión metafísica de la dignidad.

Este recurso, hoy desatendido, no estorba ninguna de las otras perspectivas, sino más bien les da su base y logra que la edificación humana se haga no sobre la arena movediza de las leyes de un parlamento, sino sobre la roca de los principios del ser humano. La dimensión metafísica del hombre es esa roca bien firme y sólida, pues no depende sólo de la inteligencia humana, ya que coincide con la verdad del ser del hombre. Esta verdad no se reduce a una teoría, sino que resulta ser el apoyo de toda teoría y de cualquier lectura de esa dignidad personal.

Este ensayo, centrado en la perspectiva metafísica de la dignidad humana, se ocupa del ser digno del hombre, del límite y del proceso de desarrollo implicado en su misma condición humana. Todo ello es previo a las otras dos dimensiones, la ética y la socio-jurídica que deben confrontarse con ésta.

La palabra *dignidad* tiene su carga semántica. En su raíz está emparentada con los vocablos que expresan «decoro», «decencia». Es un nombre que significa perfección, excelencia, nobleza. La dignidad del hombre es ante todo una peculiaridad del ser del hombre. El ser es el horizonte en el cual se mueve la metafísica, por lo cual se le confía a ésta mostrar el fundamento en que descansa la dignidad. La dignidad del hombre se puede comprender también desde su opuesto, la indignidad, el envilecimiento. Si todos tenemos como una intuición, un primer dato, que nos lleva a admitir la dignidad del ser humano, la historia y la experiencia nos presentan la realidad y la fuerza de su contrario. La existencia humana está sujeta a la miseria, al mal, a la caída, al pecado. No hay hombre que no lo experimente. Tenemos aquí, bajo un aspecto diferente, la misma realidad que observaba Avicena a propósito del conocer del alma: que el hombre tiene como dos rostros, uno en el cual resplandece la nobleza y la dignidad y puede lograr un esplendor siempre nuevo, y otro en el cual se refleja el dolor, la miseria, la degradación, el eclipse de los valores¹⁰.

⁸ E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, The Hague 1961, p. 51: «Le visage de l'homme est l'hauteur où Dieu se révèle».

⁹ Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso en la O.N.U.*, 5 de octubre de 1995: «L'Osservatore Romano» 6.X.1995, pp. 6-7.

¹⁰ Cfr. AVICENA, *De anima* V 1, Venetiis 1508, fol. 105v.

La dignidad del hombre implica un discurso sobre el ser humano. El entendimiento descubre esa dignidad o plenitud del ser cuando considera al hombre en su verdad o en la totalidad de los entes. La inteligencia humana es apta para conocer, es capaz de alcanzar la realidad, por estar dirigida al ente como a su propio objeto, como lo primero que conoce y lo último en lo cual todo lo resuelve. Es capaz de penetrar en el ente y verlo a la luz del ser. Y en este proceso logra su conquista más alta, el paso de lo contingente a lo absoluto, de los entes al Ser.

Frente a esa posición que amplía la del sentido común, el hombre moderno adopta la posición kantiana. Kant ha realizado la «revolución copernicana», invirtiendo el orden habitual del conocer; en vez de poner los entes en el punto central, y al entendimiento humano girando en torno, como los judíos ante los muros de Jericó a la espera que una puerta se abra y sea posible entrar, colocó el sujeto en el centro y fuerza a los objetos a acomodarse a las estructuras del mismo. Lo decisivo es el modo de ser del sujeto, el cual piensa y condiciona así todo lo demás¹¹.

El conocer implica ciertamente los dos polos, el ente y el entendimiento personal. El problema está en cuál de los dos tiene más peso ontológico, y cuál se ordena al otro desde su misma realidad. La mejor filosofía coincide con el sentido común: la inteligencia es para captar el ser y decir su verdad. El ser la antecede y la sobrepasa en cierto modo. El punto de partida es la actividad del sujeto, pero no es el término, ni la medida. La inteligencia se hace uno con las cosas conocidas en el orden intencional. Y esta actividad es su nobleza y el camino de perfección del hombre, ser cognoscente, racional.

El mismo Heidegger, atraído por el peso y la luz del ser, y denunciando el «olvido del ser» en la filosofía occidental, descubría el engaño de Kant, y si bien exigía que en toda cuestión profunda estuviese implicado el mismo hombre que se la plantea, dejaba en claro que el ser humano no puede ser el atlante que lleve sobre sus débiles hombros todo el enorme peso del ser. El hombre puede, en vez de eso, contentarse con ser la casa, la tienda donde se hace presente, el portador de la palabra en la cual el ser habla y hace sus signos, sus «guiños», y posibilita todo lenguaje¹².

Para conocer la dignidad del hombre tenemos que recurrir al ser del hombre. Y en este ser, que se nos manifiesta en las dos caras, tenemos que develar su realidad. El hombre es un ser en el confín de los dos órdenes de la realidad, el de la materia y el del espíritu, del acto y la potencia, entre el ser y el hacerse. Tales son sus puntos de apoyo y sus límites.

Por ello le compete la dignidad de un ente finito singular, de un ente en proceso. El hombre es un ser digno, pero en una cierta medida y en un determinado proceso. Por todo ello, el discurso acerca de la dignidad del ser humano debe dejar en claro tres problemas: el primero y principal es *el ser digno*, el segundo, *sus límites*, y el tercero su devenir en la historia.

¹¹ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, § 16: «Ich denke überhaupt!».

¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 5; ID., *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 236.

1. EL SER DIGNO

La comprensión metafísica del ser es la que da razón del mismo desde las causas. La filosofía tiene esta noble vocación «arqueológica», la de remontarse a los principios, desde cuya luz llega la inteligibilidad de los entes. Por ello para dar razón de la dignidad del ser humano hay que lograr una aproximación a los tres momentos decisivos, el origen, la estructura y el destino. En ellos hay una resolución del ser humano en sus causas. Las tres perspectivas son integrantes esenciales de toda antropología, son los senderos por los cuales se puede realizar con garantía de acierto la búsqueda de la verdad sobre el hombre. El fundamento de toda experiencia de lo humano se encuentra más allá de la experiencia misma, en los principios causales. Desde sus orígenes la metafísica está orientada a este saber originario, fontal. No todas las causas tienen el mismo peso ontológico. Las causas intrínsecas son más bien componentes esenciales. Las extrínsecas son las verdaderas causas, más difíciles de investigar porque exceden nuestra experiencia concreta.

El pensamiento moderno las ha dejado de lado, sobre todo la causa final, ya que estima, en el mejor de los casos, como el de Hartmann, que ésta no tiene lugar sino en las cosas humanas. El pensar de la modernidad se va deslizado entre gustos y rechazos, entre preferencias y náuseas. Ya en los orígenes se advierte el rechazo de Descartes a los elementos constitutivos: *A formis abhorreo!* Pero a lo largo y ancho del desarrollo en este período es mucho mayor el rechazo hacia la causa final, que en definitiva es la que tiene la clave de toda explicación causal, dado que todo agente obra en vistas a un fin, sin el cual el agente no podría determinarse a la acción¹³. El sentido común y la filosofía realista de Aristóteles, en la búsqueda del orden sapiencial que hay en las cosas, ponen el fin como la primera de las causas, *causa causarum*, porque en el orden intencional es la primera y todo proceso en la existencia es la realización de un proyecto en vistas al fin. Tal es el fin, tal debe ser la estructura y el proceso para lograrlo.

La pregunta por la dignidad del hombre es una pregunta que implica la totalidad, el qué, el por qué, y el para qué. Cada hombre se la hace de modo inconsciente o de modo reflejo, como se la hacía Agustín: *¿Qué soy, por tanto, Dios mío? ¿Cuál es mi condición natural?*¹⁴. Cuando nos hacemos esta pregunta, desde el contexto actual, topamos con la siguiente paradoja: por un lado el hombre de hoy antepone esta cuestión sobre sí mismo a todas las demás; pero, por otro, se obstina en negarse a buscar la comprensión del propio ser por encima y más allá de sí mismo. El hombre de hoy no quiere comprenderse desde nada que le sea extraño. Culpa al mundo griego de que lo haya querido explicar desde una precomprensión del mundo, de una realidad que no puede dar razón del sujeto, como si el hombre fuera un elemento del mundo envolvente, de la *physis* o del *cosmos*. El pensamiento moderno se sitúa en posición de autonomía, autosuficiencia, autarquía. Del mismo modo que hay un re-

¹³ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 2. En contra, N. HARTMANN, *Teleologisches Denken*, Berlin 1951.

¹⁴ SAN AGUSTÍN, *Confess.* X 33,50: «Quid sum ergo, Deus meus, quae natura mea?».

chazo instintivo a toda situación social donde haya *señores*, porque implica que ellos vivan a costa de los que no lo son y tienen que ser *esclavos*, lo hay también hacia toda explicación que tenga que recurrir a la trascendencia para dar razón del hombre.

Desde esta actitud subjetiva, Dios no sólo queda excluído por ser distinto y distante del hombre, sino que además está rechazado *a priori* para poder afirmar que el hombre es principio de sí mismo. Se piensa en un Dios lejano, objeto, como si fuera un opresor de la libertad, alguien que osa irrumpir desde fuera en el santuario del sujeto. Sartre ha expresado de mil modos esta profunda antítesis que el hombre moderno encuentra entre la experiencia de la propia libertad y la realidad de Dios. A lo más, llega a hacer como Bloch una total ruptura entre el Dios Señor, que crea el mundo para dominarlo, y el Dios Liberador del Apocalipsis, que se encuentra sólo al final de un proceso que se ha puesto en marcha y si sitúa entre el *ya*, y el *todavía no*¹⁵.

Son grandes los descarríos en este itinerario que ha recorrido el pensamiento moderno desde el Iluminismo hasta el postmodernismo, en un constante alejamiento de la trascendencia y por lo mismo de la posibilidad del encuentro con Dios. Hoy ya podemos ver la parábola que ha seguido este proceso intelectual. Es como un camino trágico, de soledad y abandono. Desde la situación actual, de impotencia y rechazo, el hombre no se encuentra en grado de desandar ese mismo camino y recuperar la trascendencia perdida. Tiene que renunciar al punto de partida, al método, al concepto de inteligencia y a la pretendida suficiencia. Un camino lleno de obstáculos dentro y fuera¹⁶.

Es necesario oponerse a este modo superficial de concebir a Dios, como un ser situado en oposición al hombre, frente a él, opresor de su libertad y autonomía. Ése sólo puede ser un ídolo, fabricado desde la astucia de la razón egoísta. Dios no puede ser enemigo del hombre, ni puede estar fuera y en región lejana. Ya Plotino lo encontraba *interior intimo meo, et superior summo meo*. El Dios verdadero es fuente y origen de todo, también de la libertad y de la dignidad humana. Todo ello porque es el origen de todo ser, de los entes, de cuanto existe. El hombre actual necesita situarse en su verdad sin el complejo de superior que le impide verse en su finitud y en su auténtica grandeza, en su dignidad.

1. 1. *El origen de la dignidad humana.*

El origen del hombre es una cuestión ineludible. El hombre ha comenzado a estar presente en este mundo habitable, ha comenzado en el tiempo, y ha tenido su morada primera en un lugar del planeta. Este origen y primera presencia temporal es una cuestión apasionante. Los datos de las ciencias que ayudan a develar estos primeros pasos retrotraen siempre un poco más en el tiempo esa primera presencia y la enlazan más radicalmente en el proceso de la totalidad, de la evolución de la materia

¹⁵ Cfr. E. BLOCH, *Ateísmo nel cristianesimo*, Milano 1971, pp. 25-45.

¹⁶ Cfr. A. LOBATO, «Gli ostacoli all'incontro con Dio nella cultura odierna», in AA. VV., *L'incontro con Dio*, a cura di A. Lobato, ESD, Bologna 1993.

y de la vida. Desde la fe, desde las tradiciones, esto parecía muy claro; desde el saber comprobado resulta siempre más enigmático. Nos ocurre con el primer momento de la humanidad algo análogo a lo que acontece con el principio de la vida personal: no tenemos la suficiente claridad para afirmar rotundamente cuándo y cómo se da el principio real de la existencia del ser humano. Esto es debido tanto al hecho de no tener acceso posible al hecho como tal, cuanto porque el verdadero principio está en el alma humana, forma del cuerpo, principio que se sitúa más allá de toda observación inmediata.

Pero nuestro problema del origen no es el del momento de la primera aparición en el tiempo, sino el del origen desde la causa que lo produce. El hombre no es fruto del acaso, no se explica con suficiencia desde la mera evolución de la materia y de la vida, no se produce a sí mismo, y de hecho está en el mundo como una realidad, existe en cada uno de los singulares. Es un efecto, tiene realidad, tiene existencia. Si él no se la da, es claro que tiene una causa de la cual depende en el ser. El origen de un ser concreto no se puede explicar sino desde el no ser del mismo, desde su previa nada. Había ya en los griegos una aproximación a esta cuestión, reflejada en el dilema de Parménides, pero el pensamiento griego no logró escalar la cima de la pregunta por el ser, como lo hace el pensamiento religioso del pueblo judío, remontándose al Dios creador de cielos y tierra. En ese contexto formula Leibniz su afortunada pregunta: *Quare ens et non potius nihil?* Heidegger reitera esa pregunta, apropiándose indebidamente, y se atreve a anteponer la nada al ente: «La antigua sentencia *Ex nihilo nihil fit* recobra ahora un significado distinto que toca el problema mismo del ser y viene a decir *ex nihilo omne ens qua ens fit*»¹⁷. Por esa puerta se entra en el nihilismo.

Para dar razón del origen de los entes desde la nada es preciso el recurso a un principio absoluto, al ser creador. La razón humana es capaz de suyo de llegar a comprender este modo original de llegar a la existencia, un proceso que no requiere presupuestos, no implica condiciones, no exige ninguna clase de proceso previo, no tiene semejante en lo que ocurre en el mundo, porque surge de la nada, en cuanto antes es nada, pero más bien su origen está en la plenitud de quien es absoluto y del cual todo ente participa. La nada es un verdadero concepto, pero es mero concepto de la razón. El origen de los entes hay que ponerlo en el ser absoluto.

La inteligencia humana puede remontarse de suyo hasta ese principio. Pero de hecho, en la presente situación, esta ascensión no le resulta nada fácil. El judío Maimónides había expresado felizmente su pensamiento acerca de esta capacidad del hombre frente a cuestiones últimas. Él afirma, que aún siendo el hombre capaz de alcanzarlas, en la realidad sólo algunos pocos lo logran y eso sí, después de largo tiempo y con muchos errores. Como se trata de verdades fundamentales, desde las cuales la vida humana adquiere consistencia, Dios ha provisto el remedio con la revelación y con la fe, para que todos, sin apenas esfuerzo y con la máxima certeza puedan poseerlas. Lo que es difícil aún para el sabio, se ha hecho sencillo para el creyente¹⁸. La

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, ed. 1949, p. 31.

¹⁸ SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 4.

fe ha venido en ayuda de la razón y ambas ayudan al hombre a conocer la dignidad de su origen. Como dice Fray Luis de Granada, «cuando se casa la fe con la razón y la razón con la fe, contestando la una con la otra, cáusase en el ánima un nobilísimo y suavísimo conocimiento de lo que testifica la fe [...] La fe nos esfuerza con su firmeza y la razón se alegra con su claridad»¹⁹.

La razón humana nos pone en la pista de este origen absoluto del hombre. El hombre tiene origen por vía de creación, y ésta es una acción que excede el poder de cualquier ente finito, aún de los ángeles y de los demonios, porque implica la omnipotencia. Por ello la creación es propia y exclusiva de Dios²⁰. La creación se distingue de todos los procesos de origen de las cosas, porque implica la producción total del ente sin ningún presupuesto²¹. El hombre ha sido creado por Dios, en una manifestación de su amor que es efusivo y está en el origen de todas las bondades y perfecciones derramadas con tanta magnificencia en el mundo.

Este alto origen es el punto de partida de la dignidad del hombre. Hay en el ser del hombre, creado de la nada, una cierta participación de Dios. Lo que Dios crea de modo inmediato es el alma del primer hombre y de cada hombre singular. La crea y la infunde en el cuerpo para que sea su forma sustancial. El ser del hombre resulta una singular participación de la naturaleza divina: por su corporeidad ocupa el lugar más alto de la jerarquía de los cuerpos, por su alma participa de la espiritualidad y entra en la esfera de los seres espirituales en los cuales se da la imagen de Dios, que es espíritu. La fe había revelado que «Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza» (Gen. I 26-28). El acto creativo termina en el sujeto existente singular, concreto, en este hombre, que es un ser personal, sujeto capaz de conocer y de tener dominio de sí mismo como ser libre. De este modo el sujeto humano posee la dignidad del ser de modo excelente.

Se comprende la dignidad del hombre desde esta participación originaria, sagrada, teúrgica. Por este origen causal, el hombre se encuentra en una relación singular con Dios. Ciertamente hay una dependencia de Dios, como principio absoluto de su ser, pero no hay en ello ninguna opresión, sino más bien una fuente de libertad. El hombre ha sido puesto por Dios en el mundo. Pero con una diferencia radical de todos los demás seres que forman parte del cosmos visible. Sólo al hombre se le ha concedido ser dueño de sí mismo, ser libre para realizar la propia existencia de modo personal. Esta es su nobleza, el parentesco que tiene con los espíritus. Dios lo ha creado un poco menor que los ángeles, dice el Salmo 8, un *secundus deus*, decía el Cusano, un principio absoluto de libertad, glosaba Kierkegaard. A partir de Darwin se busca una explicación del origen del hombre cual lo puede hacer la ciencia, por la vía de la evolución. Un tiempo esa teoría fascinaba a los intelectuales. Teilhard de Chardin la sostenía con tesón y la quería prolongar hasta los confines de la historia de la salvación, sin rupturas entre el proceso natural y el de la gracia. En la actualidad la teoría

¹⁹ LUIS DE GRANADA, *Introducción al símbolo de la fe* V 1: *Obras*, ed. M. Cuervo, t. IX, p. 15.

²⁰ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 45 a. 5: «Creatio est actio ipsius Dei».

²¹ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 45 a. 1: «Creatio est emanatio totius esse ex non ente quod est nihil».

ha perdido ya su poder de fascinación y no causa tantos adeptos cuantos críticos. En verdad no puede ir más allá de una teoría. Aún en el caso que lograrse, por imposible, decir con toda certeza, el lugar y el tiempo exacto de la aparición del primer hombre, y mostrarse sus restos, el cráneo resistente y los huesos que han superado toda erosión, no habrá desmentido la necesidad del recurso a la primera causa del ser por vía de creación. Allí donde hay un ente hay una presencia del ser, y donde hay espíritu hay una acción creadora de Dios. El efecto lleva el sello de la causa.

Todo hombre, creado por Dios, tiene un estrecha relación constitutiva con su principio. El origen del hombre hunde sus raíces en el misterio de Dios, del cual participa de modo singular. Tal es la primera y radical raíz de la dignidad del hombre. Todas las religiones lo han reconocido y han visto en el rostro del hombre un reflejo de la «gloria» de Dios. La antropología cristiana tiene aquí su punto de apoyo: el hombre es «imagen de Dios». Y esta imagen se realiza de modo análogo, en las diversas dimensiones del hombre, personal y familiar²². La dignidad humana hunde sus raíces en el misterio de Dios. Por ello tiene esplendor el rostro del hombre. Así lo había descifrado la exégesis clásica en el Salmo 4,7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine!*

1. 2. *La raíz esencial de la dignidad.*

La estructura es el resultado de la acción de Dios al crear el alma, infundirla en el cuerpo, en vistas al destino que ha querido darle. El análisis de la estructura, nos lleva a las causas intrínsecas, de modo especial a la causa formal, desde la cual podemos describir en qué consiste la naturaleza de todo hombre. La dignidad humana reside, desde esta perspectiva, en el modo singular de participar el ser. En el ser del hombre se encuentran los diversos niveles del ser: naturaleza, potencia, y subsistencia. Todo ello es causa de la excelente dignidad que le compete.

Ciertamente es singular la naturaleza del hombre. Hoy se tiende a negar esta dimensión humana, porque se piensa que está en oposición a la libertad, que es lo típico del hombre, como insinuaba Pico de la Mirándola. Pero la verdad es la contraria: no hay contradicción entre la naturaleza y la libertad del hombre, sino que hay una naturaleza a la que compete ser libre.

En efecto, el hombre es un ser compuesto, descrito desde los pensadores griegos como animal racional. La unidad de los elementos del ser humano es efecto del alma, la forma substancial del cuerpo. El alma humana es espiritual y al mismo tiempo es forma substancial de la corporeidad. La antropología tomista tiene gran solidez y se impone aún a los investigadores del hombre desde las ciencias porque da razón de la unidad y las diferencias, de los fenómenos y de la sustancia. El ser del hombre es integral, como ya venía siendo admitido entre los pensadores cristianos a partir de Nemesio de Emessa; está compuesto de materia y de espíritu, de cuerpo y del alma. La

²² Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 93. Vide A. LOBATO, «La famiglia umana, icona di Dio», in AA.VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*, a cura di A. Lobato, ESD. Bologna 1994, pp. 234-268.

forma da el ser y por ello el alma, que es forma, resulta lo decisivo en el hombre; da el ser al cuerpo y no al revés. El alma humana en cuanto forma ejerce dos funciones: da el ser, y realiza la unidad de los diversos elementos. Esta realidad esencial dice además una singular relación al acto de ser. Porque a diferencia de los demás seres del cosmos, en los cuales el acto de ser pertenece al compuesto, y lo que existe es el compuesto, y en él la materia y la forma, en el caso del hombre el acto de ser pertenece en primer lugar al alma, que es creada de modo inmediato por la acción de Dios, y del alma se comunica a la totalidad del compuesto. Al llegar la corrupción el alma se separa del cuerpo por la muerte, pero el acto de ser no se separa del alma. El alma no puede morir, muere el hombre, y el alma, en una situación de cierta «violencia», anhela el retorno de su cuerpo en la resurrección²³. El alma es la que da la nobleza y dignidad al hombre, porque es una forma singular, más noble, una forma emergente²⁴.

La dignidad estructural del hombre está precisamente en esto: que una cierta substancia espiritual sea la forma del cuerpo humano²⁵. La novedad y la radicalidad de la antropología tomista consiste en esta visión del hombre desde lo alto y lo profundo, desde el alma, que no sólo es principio de actividad, un principio motor, sino que es verdadera y única forma sustancial, por la cual el hombre se sitúa en un rango especial en la escala o jerarquía de los entes. Todos los grados del ser confluyen en el hombre. El alma humana está en el confín de dos mundos y los abraza en el único ser del hombre. La nobleza y dignidad le viene de lo alto, de su condición espiritual, realizada en la corporeidad, reflejada en el rostro humano y comunicada a todos los miembros del cuerpo. Todo esto es esencial al ser humano y se verifica en cada individuo de la especie. Ésta es su nobleza esencial²⁶.

La potencia emana de la naturaleza. Tenemos experiencia del poder del hombre a través de sus operaciones, ya sean inmanentes, ya sean transitivas. El obrar sigue al ser y lo manifiesta. El hombre se realiza a través de sus operaciones, en cuanto conoce, ama y logra el dominio sobre el mundo al que puede someter para remedio de sus necesidades. De aquí nace el intento de describir el hombre a través de los actos que realiza. El hombre se devela en lo que indican sus operaciones. Podemos encontrar antropologías desde todos los ángulos de la actividad humana. El ser humano es *homo sapiens, volens, faber*. La actividad intelectual ha sido privilegiada como la que precede y orienta todas las demás, como la que brota de modo inmediato del alma en cuanto forma espiritual. Aristóteles decía en forma lapidaria: «El «nous» es lo divino en el hombre»²⁷, no sólo porque a él le resultaba difícil pensarlo como facultad del al-

²³ Cfr. SANTO TOMÁS, *De motu cordis*. Vide A. LOBATO, *El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, Valencia 1994; e ID., «El tratado de Santo Tomás *De motu cordis*», en AA.VV., *Littera, sensus, sententia*, pp. 341-380.

²⁴ Cfr. SANTO TOMÁS, *De unit. intell.* 2, ed. A. Lobato, Città Nova, Roma 1989; y *Summ. theol.* I q. 87 a. 1.

²⁵ Cfr. SANTO TOMÁS, *De spirit. creat.* a. 2.

²⁶ Cfr. A. LOBATO, «Anima quasi horizon et confinium», en AA.VV., *Lanima nell'antropologia di San Tommaso*, PUST, Roma 1987, pp. 53-80.

²⁷ ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* X 8: 1178 a 2.

ma, sino porque ya el filósofo presocrático Anaxágoras lo había revestido de notas a lo divino.

Tomás de Aquino acogió esta orientación intelectual y propuso la facultad intelectual como la más peculiar del hombre, como su principio de emergencia de todo lo demás, de apropiación de toda la realidad de modo intencional, y como distintivo peculiar del hombre: «Lo típico del hombre, en cuanto tal, es el bien de la razón, porque el ser del hombre coincide con el ser racional»²⁸. El entendimiento antecede y funda la libertad de la voluntad, la orientación del apetito racional. Las dos potencias son del alma, y tienen mutuos efectos, como si entre ambas hubiera una constante circularidad. Por ello es posible descubrir la primacía de una y de otra, conforme al punto de vista: en la orientación precede el entendimiento, en el orden del ejercicio va por delante la voluntad. Se puede decir que el hombre ama porque conoce, y conoce porque ama²⁹.

El pensamiento moderno, que había tenido su punto de partida en el racionalismo, terminó desacreditando la razón como incapaz de llegar a lo real, y pasando el cetro a la libertad, que domina la escena de la praxis en los dos últimos siglos. A su vez, hay también intentos de dar la primacía al *homo faber*, el que produce la técnica y con ella el señorío del hombre sobre el mundo. En realidad en las tres dimensiones el poder del hombre se desarrolla de modo singular. Se verifica la descripción aristotélica del *anima quodammodo omnia* por la mente y por la mano. El poder del hombre está en esa apertura a la totalidad. Cada una de las potencias admite grados de desarrollo, adquiere su plenitud cuando no sólo actúa hasta alcanzar el objeto, sino que consigue el método de hacerlo bien, como revestido de una segunda naturaleza mediante la adquisición de las virtudes. Esa potencia es capacidad que tiene que actualizarse, y sólo se logra en la recta orientación y armonía de las actividades. Conociendo, amando, dominando el mundo, el hombre manifiesta su rango especial, su dignidad singular³⁰.

Hay un tercer modo estructural del hombre en el cual se manifiesta de modo pleno la dignidad que le compete: es la realidad personal. El ser humano es una subsistencia, un ser personal. La dignidad de la persona le viene de la participación en los dos campos nobilitantes en la esfera del ser: la subsistencia y la espiritualidad. Por la primera, el ser humano subsiste en sí mismo y no depende de ningún otro al modo de los accidentes. El ser personal está en total oposición a esa suerte de inferioridad en el rango del ser: no puede ser parte, accidente, posesión de otro, algo abstracto y universal. Bien al contrario es un todo, un ser completo, realidad única e irrepetible, sujeto con interioridad, un ser libre que da origen a una realidad la cual sin él no se daría. Por la segunda el sujeto humano tiene acceso a su interioridad, posee la capa-

²⁸ SANTO TOMÁS, *De carit.* a. 2: «Proprium bonum hominis, in quantum est homo, est bonum rationis, eo quod homini esse est rationale esse».

²⁹ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 82 a. 3: «Simpliciter intellectus est nobilior quam voluntas». *De malo* q. 6 a. un.: «Intelligo quia volo, et utor aliis potentiis quia volo».

³⁰ Cfr. A. LOBATO, «La humanidad del hombre en Santo Tomás», en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Pont. Accad. di S. Tommaso, Città del Vaticano 1991-1992, vol. I, pp. 51-82.

cidad de conocerse, dispone de sí mismo, trasciende el tiempo y el espacio, tiene afinidad con el reino de los espíritus buenos y malos. La dignidad humana procede de la condición del ser personal. Esta realidad es análoga, sólo se verifica donde se da el espíritu, se dice de Dios, de los ángeles, de los hombres. La persona lleva consigo el rango de la más alta dignidad y nobleza. Tomás lo ha expresado en fórmula lapidaria: «La persona es lo más digno en todos los grados del ser»³¹.

1. 3. *La dignidad del destino humano.*

El destino del hombre nos ayuda a un nuevo descubrimiento de la dignidad humana. Tenemos que superar el escollo de la dificultad que presenta siempre la causa final. J. Monod ha dejado en claro la fuga de los científicos de una propuesta de la causa final en dar razón de la vida y del hombre: todo se puede explicar desde la necesidad de la materia, lo demás es obra del caso: *le hasard et la nécessité*. En realidad no hay tal explicación y menos de las cosas humanas. El recurso al caso sólo indica nuestra ignorancia de los procesos causales. La necesidad va con la materia y tampoco es una explicación causal ni estructural completa. De hecho, ni la vida en su principio, ni el pensamiento en la cima, se explican a través de esos dos factores.

La causa final es integrante de los procesos del ser, no solo de los humanos, sino también de los cósmicos. Lo que sí es real, es que algunos agentes conocen el fin y obran en vistas a él, otros no pueden conocerlo y no por eso dejan de estar ordenados hacia el fin, por quien los ha puesto en la existencia con una clara teleonomía. La certeza de que «Dios no juega a los dados», como decía Einstein, es la misma que los antiguos tenían cuando afirmaban que la naturaleza nada hace sin sentido. *Natura nihil facit frustra*. Donde hay orden hay finalidad. Tomás de Aquino nos ayuda a distinguir dos clases de orden, uno el de las partes en el todo, otro el de las cosas al fin³². Este *ordo rerum in finem* es el que decide del primero, *ordo partium in toto*. Porque es el fin el que dispone y mueve al agente para que dé principio al movimiento. Es también el fin el que dispone de la estructura de la materia en orden a que sea posible lograr el fin. Tomás recoge el ejemplo de Aristóteles, de la sierra que se dispone en su materia y forma para que sea capaz cortar la madera o el hierro. En realidad el fin está presente de un modo intencional en todo el proceso de la realidad. Hay una proporción entre fin y agente, como la hay entre materia, forma y fin. La finalidad es un principio que incide en la realidad y no es sólo una teoría³³.

Desde esa ordenación al fin se comprueba también la dignidad del hombre. Dios ha creado al hombre en vistas a un fin. Lo ha creado por amor, y ha querido darle u-

³¹ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 29 a. 3. Cfr. A. LOBATO, «La persona en el pensamiento de Tomás de Aquino», en *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Città del Vaticano 1974, vol. VII, pp. 754ss.

³² Cfr. SANTO TOMÁS, *In I Ethic.*, lect. 1, n. 1. Vide S. RAMÍREZ, *De ordine placita quaedam thomistica*, Salamanca 1965; y J. GARCÍA LÓPEZ, *Santo Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid 1987.

³³ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El realismo del principio de finalidad*, Buenos Aires 1965; y A. LOBATO, «Itinerario filosófico de R. Garrigou-Lagrange»: *Angelicum* XLII (1965) 53-116.

na estructura de tal naturaleza que sea capaz de vivir en comunión con él. Dios ha creado al hombre *capax Dei*, en expresión agustiniana³⁴, capaz de la trascendencia, capaz del ser, del bien y de la belleza. Esta huella de Dios en el hombre, bien impresa en su alma, es el origen de toda trascendencia, y el principio de este itinerario inacabado del hombre hacia la felicidad.

El hombre está hecho a la medida de Dios. Ésta es su alta dignidad. El fin ilustra esta nueva dimensión de todo lo humano. La dignidad está en función del fin a que se destina el hombre, todo hombre. Esta relación con el fin es principio radical del dinamismo humano, es la raíz de que el hombre se sienta siempre inclinado a trascender todo lo que hace, el principio de su divino descontento ante todo lo finito. La expresión agustiniana es la más acertada para esta realidad humana: «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón se sentirá a disgusto mientras no descanse en Ti»³⁵. La relación el fin es como una fuerza de atracción que extiende lo humano hasta el infinito. La creatura humana recibe cierta infinitud de parte de Dios, conforme al modo como se encuentra unida a su fin. Tomás de Aquino establece una jerarquía de participación en este infinito en relación con la proximidad a él. La más alta dignidad compete a Jesucristo, en quien está unida la divinidad a la naturaleza humana, luego María, en tercer lugar quienes tienen la gracia, finalmente todo el universo en cuanto está ordenado a Dios. La dignidad admite esa cierta extensión al infinito allí donde Dios se hace presente³⁶.

Esta perspectiva acerca de la dignidad del hombre nos lleva a una conclusión importante. El hombre es un ser digno por el solo hecho de ser hombre. Hay en esta dignidad algo absoluto que va con el ser, por su origen, su estructura, su destino. Todo hombre tiene esta dignidad de tipo metafísico. El origen del ser por vía de creación divina, la naturaleza en la cual, junto con la materia, entra de modo prevalente el espíritu, la subsistencia personal, la vida inmortal, el destino de la comunión con Dios, son los componentes de la dignidad del hombre, de todo hombre, desde el momento en que comienza a ser y durante toda la eternidad. Es una dignidad substancial, que sigue al ser y por ello se encuentra en todo hombre. Por el hecho de ser intrínseca y constitutiva, no se puede perder.

Tal es el núcleo metafísico de la dignidad humana, principio y fundamento de cualquier otra clase de dignidad. Ésta es la que se refleja en todo rostro humano, sean cuales fueren sus obras, su comportamiento, y sea cual fuere la sociedad en que vive. Esta dignidad antecede a todas las demás y tiene una superioridad sobre ellas. Ésta es la dignidad que tiene que ser reconocida: de ella nacen los derechos y en ella se fundan los deberes. Hay, por tanto, algo absoluto en la dignidad de ser hombre. Todo rostro la revela y todo hombre debe respetarla. Es la dignidad metafísica la que acompaña a cuantos pueden decir con verdad: *homo sum!* Entre las maravillas que Dios ha puesto en el mundo ésta de la dignidad humana es la primera. Puede decir

³⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *De vera relig.* 22.

³⁵ SAN AGUSTÍN, *Confess.* I 1.

³⁶ SANTO TOMÁS, *In I Sent.* dist. 44 q. 1 a. 4: «Dignitas creaturae recipit quamdam infinitatem ex infinito cui comparatur, sicut natura humana in quantum est unita Deo».

con verdad Pico de la Mirándola: *Magnum miraculum est homo!* Puede escribir con su agudeza habitual el poeta Antonio Machado: *Por mucho que valga un hombre, nunca tendrá valor más alto que el de ser hombre*³⁷. Esa dignidad es anterior y superior, en el nivel del ser, a las que se siguen en los diversos oficios que el hombre ejerce. Por ello puede escribir Jaime Balmes: *Si para ser filósofo, tengo que dejar de ser hombre, renuncio a ser filósofo*³⁸.

2. LOS LÍMITES DE LA DIGNIDAD HUMANA

El hombre es digno por su mismo ser, pero su dignidad no es infinita. Los límites a esta dignidad en cierto modo sacra, le vienen de su misma realidad finita. Hay dos límites de lo humano, uno en el acto de ser que se actúa la esencia, otro en la materia que limita la capacidad de la forma. Esencia finita y materia concreta ponen vallas a la dignidad metafísica de lo humano. La finitud es condición de la creatura, y la materia es peso que agrava la condición espiritual del alma. No es justo concebir la corporeidad como elemento negativo de lo humano, porque el cuerpo es esencial, y es perfectivo como lo es el alma. Pero sí hay que reconocer la finitud como límite.

Por la materia entra el hombre en el espacio y en el tiempo, es un ser en el mundo, al cual llega como describía el mito griego, desnudo, descalzo y desarmado. Por ella está sometido a todo un cúmulo de necesidades que lo apremian a lo largo y ancho de su existencia³⁹. Por esta condición de ser finito y en condición corporal, el hombre está sometido a las necesidades de la materia. Nada cósmico le es ajeno: las leyes de los cuerpos, los procesos ascendentes y descendentes de la vida, la adquisición y pérdida de dotes, las miserias y el mal de la muerte. Desde la perspectiva bíblica hay otra miseria inherente al hombre, desde su primera caída: la del pecado, que concentra todo el misterio del mal en el mundo.

Esta condición en la que entran las miserias y afectan al ser mismo del hombre ha sido motivo de meditación constante. El libro de Job es un clásico que presenta esta cara de la existencia, la de las miserias. El hombre vive poco tiempo, pero su vida tiene muchas calamidades. Los filósofos estoicos habían descrito estas miserias de la vida con cierta fruición. Los medievales tuvieron su expresión más lograda en el libro de Lothario dei Conti di Segni, que describe crudamente la «miseria de la humana condición». Fray Luis de Granada tuvo su época de *fuga mundi* y en las meditaciones de Scalacoeli pone ante los ojos con pinceles de artista esta cara negativa de la existencia humana. El dolor es pedagogo del hombre y es quien lo empuja a meditaciones más profundas que el placer. Por eso cada época vuelve al análisis del problema de las congojas de la vida. El siglo XX parece haber superado todos los anteriores. El existencialismo ha prolongado los análisis de Heidegger sobre la realidad del ser humano, arrojado en el mundo, caído, errabundo, condenado a la muerte. El mal persi-

³⁷ A. MACHADO, *Juan de Mairena* XLVIII.

³⁸ J. BALMES, *El criterio*, BAC., Madrid 1950, p. 234.

³⁹ Cfr. PLATÓN, *Protag.* 321-322; y ARISTÓTELES, *De anima* III 4: 431 a 1.

gue a los hombres en su existencia y los alcanza de muchos modos. El optimismo parece vedado a los hombres en situación de exilio. La felicidad se da a cuentagotas, los males a cántaros. La existencia trágica pone a prueba a los hombres, a las culturas, y llama en causa esa profunda relación que el ser humano tiene con Dios. La experiencia del sufrimiento, de la desgracia, del mal, plantea de modo crudo la realidad de la existencia de Dios y de esas relaciones que la consideración metafísica presenta como sustrato de la dignidad.

El límite de la dignidad es cierto, pero no deja de ser problemático. Para los antiguos la admiración estaba en el origen de la filosofía, en cambio para los modernos, en grado mayor suele ser la experiencia del mal, la frustración y los absurdos que comporta la existencia. El dolor es compañero inseparable del hombre. Los cristianos hemos aprendido a dar solución al problema del mal y de la existencia trágica, desde el ejemplo de Jesús de Nazaret que asumió la condición humana y en el dolor de la pasión y de la muerte manifestó su amor y su gloria. La dignidad humana es cierta, pero se encuentra en situación de ser dignificada, y sólo en la redención de Jesucristo logra volver a su primer esplendor. Es aleccionador en la historia observar el desplome de todas las ideologías que han soñado una utopía humana en la cual no haya límites ni tenga cabida el mal. Han confundido el hombre con un dios, o al menos, con un Prometeo capaz de escalar el Olimpo. Todas han dejado huellas inhumanas, «caída de los dioses». La dignidad humana no es infinita, ni está por encima ni más allá del bien y del mal.

3. EL DESPLIEGUE DE LA DIGNIDAD

Finalmente el devenir es también condición de la dignidad humana desde su condición metafísica. El ser finito no se realiza de una sola vez, en un instante. Tiene que desplegar sus virtualidades, pasar de la potencia al acto, de lo posible a lo real y existente. Mientras los griegos pensaban que todo proceso es signo de imperfección y todo movimiento, excepto el local, es exclusivo de los seres sublunares, Aristóteles descubrió el paso de la potencia al acto como clave de todo devenir en el mundo e indicó un acto más profundo que es crecimiento en sí mismo y en una nueva actuación, y así delineó, mejor que Heráclito, lo que era el proceso de planificación en el ser a través del despliegue del acto fontal y de los actos del sujeto humano⁴⁰.

La dignidad humana está llamada, como el ser en proceso, a un crecimiento. Todo ser humano está invitado a seguir el consejo de Píndaro, *Llega a ser el que eres!* La apertura del ser humano a la totalidad, su vocación hacia la plenitud, van más allá de todo límite. Y esto es del orden del ser. Ciertamente lo vemos más factible en el niño que comienza, en el joven que descubre sus posibles caminos de ser hombre, que no en quienes ya han agotado el tiempo y se mueven con dificultad en el espacio. Pero también es verdad que la dimensión espiritual del hombre no decrece con los años, más bien, si ha adquirido la virtud, alcanza la dorada madurez de los sabios y

⁴⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima* II 5: 417 a 15.

prudentes, de los místicos y los santos. Ahí está la mayor dignidad. El santo es el hombre que logra el grado más alto de dignidad en el ser. El esplendor de lo divino se manifiesta en su imagen en el mundo.

Podemos cerrar estas consideraciones en torno a la dimensión metafísica de la dignidad humana. *Dignidad* no es una palabra vacía, no está desligada del ser, es un modo de expresar la condición humana, en relación con la proximidad y la distancia que le separa de Dios y le sitúa en el mundo. La dignidad del hombre tiene la respuesta a la cuestión que planteaba Max Scheler acerca del *puesto del hombre en el mundo*. No sólo se trata de un lugar central, en el cual se dan cita todos los elementos dispersos en el cosmos. Eso indica el nombre de *microcosmos*, aplicado al ser humano. Su puesto es además eminente, porque excede el mundo de los cuerpos. Esto que era obvio para la mentalidad clásica, resulta enigmático para la mentalidad científica de la hora actual. Prevalece hoy una tendencia a pensar la realidad de modo homogéneo, horizontal, cuantitativo. En ese caso el hombre, por más que ocupe el centro, es como dice Rostand, un átomo irrisorio en la inmensidad del espacio. El puesto del hombre, coherente con su dignidad metafísica, le corresponde por su participación en la escala del ser, en su acceso al orden espiritual, por el cual se convierte en sujeto personal, único, irrepetible, destinado a la comunión con Dios. El Salmo 8, comentado por Tomás con tanta penetración, sitúa al hombre en su puesto metafísico, ante Dios como imagen y amigo, un poco inferior a los ángeles, en sí mismo desbordante de gloria y dignidad, destinado a las relaciones interpersonales con los demás, señor del mundo. Esta regia dignidad compete a todo hombre. Así entró en el mundo el hombre, «coronado de gloria y de honor». De hecho él, por su condición de libre, abusó de su poder de decisión y alejado de Dios, perdió su realeza y pasó a ser esclavo y a vivir en un cierto exilio.

El cristiano tiene conciencia de esa dignidad perdida por la culpa del hombre y restaurada por el amor de Dios: Jesucristo, el redentor del hombre, Dios con nosotros, ha significado al hombre al hacerse como uno de nosotros. En el misterio de la encarnación se devela al hombre su dignidad. Esta dignidad singular del hombre tiene que proyectarse en otros dos horizontes: el de la vida personal digna, y el de la vida con dignidad en la sociedad⁴¹. Es ahí donde tienen su puesto los deberes, los derechos, la promoción, la significación. Porque hay un fundamento en el ser, hay una capacidad en el obrar, y todo un itinerario ético y jurídico de desarrollo. Estas dos nuevas dimensiones de la dignidad humana suponen el fundamento metafísico, pero no se identifican con él. La dignidad fontal es la cualidad inherente al ser espiritual. Pero la dignidad ética y la jurídica, apoyadas en esa capacidad de ser libre, pueden au-

⁴¹ Cfr. W. PANNENBERG, *Il destino dell'uomo*, Morcelliana, Brescia 1984, p. 14: «Atraverso la morte di Cristo il singolo è divenuto radicalmente indipendente da ogni pretesa assoluta che società e stato potevano avanzare sulla sua vita».

mentar o disminuir en tanto en cuanto se conformen con las exigencias de su ser o se aparten de ellas. La cultura actual está en situación de peligro porque deja de lado el «sentido moral», y abusa del poder legislar al margen de la ley natural.

Urge una restauración de la dignidad del hombre en las tres dimensiones, y no es posible sino desde la autoconciencia de la dignidad que compete a todo hombre. El siglo XXI tiene que hacer a la inversa otro «giro antropológico», capaz de develar al hombre la dignidad que le compete por el hecho de ser hombre, nada menos que *todo un hombre*, como decía Unamuno. Esta dignidad es una cualidad que sigue al ser y se realiza, de modos complementarios en tres niveles distintos: el metafísico como base, el ético como camino de la libertad, y el socio-jurídico como explicitación existencial de ambos. La dignidad integral del hombre abraza los tres niveles y exige una coherencia entre ellos. El retorno a la perspectiva metafísica es garantía de la nueva conciencia y de la posible conquista de esa dignidad olvidada.

ABELARDO LOBATO O. P.

Pontificia Universidad de los Estudios
de Santo Tomás de Aquino, Roma.