

NATURALEZA HUMANA Y PERSONALISMO *

ADRIANO BAUSOLA

Estoy plenamente de acuerdo con cuanto se ha dicho en este Simposio de modo muy competente, acerca de la fundación de la moral sobre la dignidad de la persona, entendida como *ens intelligens et liberum* y sobre el ser del hombre como imagen de Dios.

El profesor Delhaye afirmó también —y estoy de acuerdo—, que este planteamiento personalista no implica la consideración de este personalismo en términos de total voluntarismo, como si el hombre pudiese crear la propia esencia de modo existencial, al estilo de Sartre.

Quisiera además hacer notar que, precisamente en el campo cristiano —más aún, en el campo específicamente católico—, existe más de un autor, filósofo y teólogo (Arentz, Böckle, Van Melsen), que reconoce que el hombre es un *ens intelligens et liberum*, que el hombre ha sido creado por Dios, y que, por esto, porque es imagen del mismo Dios, debe proyectar su esencia y “hacer” su propia naturaleza.

No es ya solamente *leer* el mensaje cristiano en función de las diversas culturas, que se producen a lo largo de la historia, y de las diversas situaciones, según la tesis de Schillebeeckx, sino proyectar la propia naturaleza modificando la misma realidad humana dada (pensemos en la bioingeniería). Dios es inteligente y libre; es creador. El hombre, en cuanto que es inteligente y libre e *imagen de Dios*, será a su vez creador —se afirma— aunque respecto a una realidad *dada*, pero modificable.

* Traducción del original italiano.

De las mismas premisas, como se ve, pueden sacarse consecuencias *muy* diversas. ¿Cómo puede suceder esto? En el supuesto de que el hombre no reciba el encargo de proyectar su propia naturaleza, interviene alguna otra cosa, además del tema *general* del hombre como *imagen de Dios*, y como inteligente y libre. Para entender la línea en la que se coloca (o debe colocarse) este *además*, este ulterior elemento, es preciso representarse de modo adecuado las razones de la posición opuesta, es decir, aquella voluntarística o radicalmente práctica. Intentaremos hacerlo con unas breves pinceladas.

Se parte, en los autores a los que me refiero, del hecho de que el hombre es autoconsciente y libre, y creado por Dios. Pero la libertad del hombre —se subraya— resulta de hecho capaz de transformar la naturaleza externa; la capacidad de la ciencia parece hoy permitir incluso la modificación del mismo hombre. Con la ciencia moderna y con la concepción implícita de la naturaleza extrahumana y humana que opera en ella, ha decaído la vieja concepción de la naturaleza como estructura fija, definitivamente colocada en un sistema fijo e irreformable. Aquello que antes aparecía como irreformable (el mundo, el cuerpo humano), como limitado y colocado en el espacio de modo definitivo (en contra de la movilidad y apertura del espíritu), hoy ya no se ve de este modo. El ligamen que hay entre el conocimiento y la praxis (el método experimental) ha hecho que la naturaleza aparezca abierta y modificable de modo indefinido.

El nuevo concepto de naturaleza extrahumana ha traído consigo un nuevo concepto del hombre; éste aparece como capaz de transformar el mundo y a sí mismo; de forjar su propia naturaleza.

La fijeza de las constantes naturales de la legalidad, descubierta cuando aún el hombre no dominaba técnicamente la naturaleza, llevó a interpretar tales leyes como expresiones de causas finales (y, en el medioevo, como causas finales queridas por Dios); el conocimiento de que las leyes naturales son modificables, sustituibles por otro tipo de comportamientos, hicieron que en la Edad Moderna se reconociera que el orden del universo era un orden que podía ser cambiado por otro; que el universo era fruto de las leyes y del azar. ¿Por qué entonces, se pregunta Van Melsen, no sustituir el azar por la acción inteligente y libre del hombre, en cuanto que se refiere a la misma naturaleza humana?

La autorrealización libre e inteligente del hombre (contando con el respeto de los demás hombres) ¿no podrá ser aquello y solamente aquello que la naturaleza del hombre exige?

En efecto, para Van Melsen, el hombre no tiene una naturaleza fija que debe realizarse (también para la naturaleza humana es válido el binomio leyes-azar), a menos que por "naturaleza fija" no se entienda sólo esto: que el hombre es un ente libre e inteligente, que se autorrealiza creativamente, junto con otros hombres. Así, se desacraliza ciertamente la naturaleza, observa Van Melsen, (si se quitan las causas finales deseadas por Dios según un orden preestablecido); pero por otro lado, si se observa el emerger de un ser —tal como el hombre— que inventa un orden, una finalidad partiendo justamente del solo mecanismo evolutivo material, se descubre que hay algo del todo misterioso, y no puede impedirse el resurgir del sentido de lo sacro: el orden no es ya lo sagrado; sagrada es la naturaleza, de la cual, misteriosamente, surge un ordenador.

Böckle dice: "El hombre es y se da a sí mismo su propia ley; y sin embargo, esta autonomía está en la raíz del teonoma". Esto significa que: la autonomía del hombre se funda en las leyes de Dios, por las que el hombre debe imitarlo en aquello que Dios es: Inteligente, Libre y Creador.

Se ha dicho en este Simposio que si el hombre es persona, *imagen de Dios*, participa del valor absoluto de Dios; y, en este sentido, no se le puede tratar nunca como simple medio, sino siempre como fin, con una dignidad no instrumentalizable. Pero tampoco esto es negado por los autores que estamos examinando. Estos afirman que se distinguen de los existencialistas y de lo ateos prácticos, porque creen en Dios, pero reconocen como límite de la creatividad propia de la libertad humana el hecho de que todos los hombres son creaturas del *único* Dios, del *único* Padre.

Los proyectos humanos pueden convertir siempre en más humano el mundo social, pero también, lo pueden sólo hominizarse sin llegar a la humanización: se puede manipular a los otros sin tenerles en cuenta. Esto se evitará, si se ve en el otro hombre a un hermano, porque Dios es Padre y ha querido, con Cristo, hacerse nuestro hermano.

El P. Arentz puede, por esto, escribir tranquilamente desde su punto de vista: "en cuanto ser racional el hombre crea sus propias posibilidades y se realiza a sí mismo por sus posibilidades.

Y, por sí mismo, se convierte en 'el ser de las infinitas posibilidades'. Se realiza en cada una de estas posibilidades. Y así, no es solamente dueño de la naturaleza en general, sino también dueño de su propia naturaleza". La concepción estoica hablaba de una "*natura artis magistra*"; esta se sustituye por una concepción de la naturaleza como "*artis materia*".

Desde el punto de vista más estrictamente teológico es conocida la tesis que sostienen algunos teólogos católicos (por ejemplo Metz) de que, Dios, encarnándose, ofrece al hombre la posibilidad de participar de su misma realidad —otro motivo, éste de la participación, personalístico—; pero para participar de la realidad de un Ser que, encarnándose, acepta definitivamente el mundo, acoge y aprueba la realidad; y si esta es una realidad dinámica, modificable indefinidamente por el hombre (como la ciencia y la técnica parecen consentirlo), entonces Dios, encarnándose, aprueba este indefinido modificar y modificarse del hombre.

¿Por qué esta concepción no se puede aprobar? (hablaré ahora sólo desde el punto de vista filosófico). Sencillamente en base a las concepciones personalísticas-creacionísticas, que hemos oído exponer y que hemos visto que no son negadas por los autores citados; también por otras razones, que son de carácter filosófico, y que se refieren a la *naturaleza* del hombre, sobre todo como un ser que conoce.

No es posible hacer frente a la extraña tesis expuesta anteriormente, sin considerar la naturaleza humana esencial, universal, al menos en su componente fundamental, más allá de la consideración de la sola *natura lapsa*, o histórica, o de situación. En otras palabras, es necesario desarrollar el razonamiento sobre la naturaleza humana, prescindiendo (pero no excluyéndola, obviamente, de modo absoluto) de la revelación de la fe. La fe más adelante hablará, pero ya la filosofía —como antropología filosófica— puede intervenir positivamente.

Por falta de tiempo voy a renunciar a un razonamiento complejo y articulado y resaltaré únicamente algunos pocos puntos. Un error agrupa, según mi punto de vista, a los teóricos ateos de la *hominización* y a los teóricos creyentes: el asumir que, el conocimiento prospectivo y anticipado, intencionado de modo directo y exclusivo por la praxis y por la transformación del mundo (y del hombre) sea el conocimiento *simpliciter*, y el mundo sólo sea significado de la operación. Si conocer tiene sentido sólo

como proyectar; si el mismo filosofar es un proyecto de transformación del mundo, entonces, ciertamente, el mundo habla sólo del hombre, y el hombre habla de sí mismo, sólo en los términos en los cuales se proyecta a sí mismo.

No hay lugar en esta hipótesis para un reconocimiento del mundo en el que se encuentren los últimos caracteres que no dependen del obrar humano; no hay tampoco lugar para una reflexión sobre estas características, que lleven a un trascender del mundo. Conceptos, categorías meta-operativas pierden sentido; en el mundo religioso la fe consigue todavía tener lugar, sólo en cuanto reconoce un Dios de salvación, pero un Dios del cual no se puede saber sino aquello que él puede hacer por el mundo, un Dios que se puede conocer sólo operativamente, sólo de un modo, podríamos decir, funcional, como Aquel que hace algo (que salvaguarda la historia, que asegura el futuro) para el obrar del hombre. Se excluye así una relación teórica, contemplativa con Dios, entendido como una realidad en la que se puede investigar cuál es su naturaleza, que se puede contemplar su ser, al que hay que amar, en el que también uno se puede abandonar; Dios será amado, sí, pero en cuanto que guía la historia, en cuanto hermano de los hombres, en Jesucristo. Así, el destino contemplativo del hombre desaparece del horizonte. Si conocer es proyectar, entonces la metafísica como teoría del ser, al resultar "contemplativa y representativa", debe ser descartada. Pero con este rechazo de la metafísica desaparece también la posibilidad de fundar teóricamente un deber ser para el hombre; se disuelve, más concretamente, la posibilidad de establecer los criterios universales de conducta, deducidos de la determinación teórica de todo cuanto Dios quiere para una criatura como el hombre.

¿Se debe excluir —sea dicho entre paréntesis— que la razón no puede saber nada de esto, y que todo deba ser esperado de la fe?

Justamente se ha reconocido aquí por el profesor Delhaye, que la razón humana también condena la fornicación y el adulterio; que en el concepto de persona humana se basa una visión moral válida también para aquellos que no tienen una fe sobrenatural. Y entonces, al menos con aquellos que racionalmente —ya sean o no cristianos— llegan a Dios, se deberá proseguir, hasta conseguir entender —estudiando qué significa para Dios crear una persona como el hombre, y qué resulta ser de hecho el hombre— aquello que Dios indica al hombre para su conducta.

Haré otra consideración. El hombre interviene sobre las cosas —y también a veces sobre el propio cuerpo— no ciertamente de modo mágico, pues no consigue con un simple acto de voluntad que ciertos entes se relacionen entre ellos, y, por tanto, se comporten diversamente. El hombre puede intentar ver si ciertos elementos unidos de modo distinto mantienen esa nueva relación y producen unos nuevos efectos. Pero es la naturaleza la que debe responder a estos deseos del hombre; el hombre la modifica obedeciéndola: son siempre descubiertas posibilidades naturales de nuevas leyes.

En efecto, un mejor conocimiento del hombre, en su realidad de hecho, puede permitir el desarrollo de una moral más adecuada, un mejor proyecto del hombre; pero, en cualquier caso, el descubrimiento de ulteriores potencialidades e inclinaciones humanas no pueden contradecir y superar todo lo que ya ha sido reconocido como perteneciente al hombre.

Respecto a esto último, podemos decir que, *naturae non imperatur nisi parendo*. Pongamos un último ejemplo. Ciertamente, si hay Dios, y el hombre es hecho a *imagen de Dios*, el hombre debe respetar al hombre. Pero el hombre debe también respetar la *libertad* del hombre. ¿Cómo responder ahora a quien dice que el único criterio de conducta es aquel —en el fondo liberal— del respeto universal a la libertad de todos? ¿Cómo se determina el límite de la libertad de cada uno? Es fácil decir, en teoría, que el principio del respeto de la libertad de todos establece, por sí mismo, el criterio. Pero como la libertad del hombre no vive en el vacío, sino que pide medios concretos para su ejercicio, ¿tendremos, por ejemplo, que poner medios iguales a disposición de todos, sea cual sea su capacidad, o habremos de tener en cuenta la capacidad? ¿Cómo lo decidiremos? ¿Sólo con el criterio del igual respeto para cada hombre, en la libertad? No basta; es necesario en realidad un análisis del hombre, teniendo en cuenta ulteriores criterios, además del respeto a la libertad de todos y de la igual dignidad de todos. Si queremos hablar a *todos* los hombres, debemos ver si el estudio del hombre, aun sin la fe sobrenatural, no nos dice algo, a propósito. Una filosofía moral, y no sólo la teología moral, es también útil al cristiano.