

NOCIÓN DE PERSONA HUMANA. EL PODER Y LA GLORIA

Ezequiel Caride

Universidad Católica Argentina

ezequielcaride22@gmail.com

Resumen

El trabajo revisa la noción de persona humana, considerando distintas posturas y sus consecuencias, especialmente en el derecho de familia. Sobre esa base, concluye que el orden jurídico requiere una noción verdadera que distinga su unidad sustancial de cuerpo y espíritu y su relación, apertura y trascendencia primordial con las demás personas y, en consecuencia, que se reconozca la calidad de persona a todo hombre, sin importar sus condiciones, para promover el bien común.

Palabras clave: persona humana, transhumanismo, filiación, ángeles, tecnología, vulnerabilidad, relaciones entre personas.

Notion of Human Person. Power and Glory

Abstract

This paper reviews the notion of the human person, considering different positions and their consequences, especially in family law. On that basis, it concludes that the legal order requires a true notion that distinguishes its substantial unity of body and spirit and the relationship, openness and primordial transcendence with other people, and, consequently, that the quality of person be recognized to every man, regardless of his conditions, in order to promote the common good.

Key words: human person, transhumanism, filiation, angels, technology, vulnerability, relationships between people.

1. Introducción

En este trabajo se analizará someramente al hombre, en su diversidad de cualidades y situaciones, desde la determinación de sentido que se designa “persona” (Guardini, 1967), considerando a tal fin las diferentes posturas sobre la noción de persona y las consecuencias antropológicas y jurídicas que conllevan las posiciones que se asuman, especialmente en cuestiones controvertidas del derecho de familia.

Para ello, siguiendo antagonismos anónimos del mundo propio de una novela escrita en el siglo pasado (Greene, 1968), se extraerán datos del trasfondo de la crisis actual en la noción de persona humana y sus repercusiones sociales, a partir de la agrupación en dos grandes bloques de posicionamiento en la materia que delimitarán los lineamientos existenciales, las relaciones familiares y las condiciones de amistad social que ocasionan las distintas cosmovisiones.

En suma, la presente investigación trabajará sobre la base de que el hombre depende de la idea que se forja de sí mismo, y que esa idea no puede ser degradada sin ser, al mismo tiempo, degradante (Marcel, 2001).

Recuérdese que desde las fuentes jurídicas romanas, la *summa divisio iuris* —o división jurídica fundamental— resulta la distinción entre “personas” y “cosas”, determinando a los sujetos de derecho, por un lado, y a los objetos del derecho, por otro; y toda noción o práctica que instrumentalice a las personas o que difumine esa diferencia esencial equivale a una regresión donde a las personas se las cosifica (Montero, 2015).

Por último, se presentará una conclusión sobre la cuestión tratada como consecuencia de las consideraciones precedentes.

2. La persona humana como poder

En una mirada con larga historia, se puede asociar a la persona y su dignidad con el héroe y el culto a la personalidad, es decir, con hombres exitosos, los mejores, superiores a los demás, con los altos, fuertes y bellos, con la bravura y majestuosidad; también con el rasgo fundamental de la bondad como sinónimo de la valentía en la guerra y el fracaso como deshonor, identificando, asimismo, al villano con el personaje cojo, con el deforme. Se ignora, de ese modo, que también en los cantos antiguos se señalaban la condición mortal y mísera del ser humano, la valía en la hospitalidad, las reglas de no dañar a los demás, no faltar a la palabra ni traicionar, que la divinidad protege especialmente a mendigos y suplicantes y rechaza el desprecio de los hombres por la justicia, y que

destacaban la atmósfera hogareña y paternal que rodea el pequeño mundo del hombre, donde las gentes sencillas entran en los poemas. En última instancia, los relatos pioneros ponían de relieve una violencia que se apacigua y una deferencia hacia los peores enemigos, corrigiendo la crueldad del considerado héroe, y distinguían actitudes de delicadeza y cortesía con el prójimo que tenían su fuente en el respeto por el otro (Romilly, 2022).

El concepto de persona, entonces, pasa a desempeñar esa función antigua del teatro que simplemente era la “máscara” por donde resonaba la voz del intérprete, significando de esa manera un rol o estatus social en la sociedad que diferencia al hombre libre del homo esclavo, pasando a un plano secundario el soporte metafísico de identidad y *nomen dignitatis* que conlleva la noción, más allá de cargos y funciones en el quehacer social (Spaemann, 2000).

En el contexto de discursos que señalan que “todo” pesa cada vez menos en esta vida, que, salvo el dinero, todo pierde valor, en esa deshilachada existencia denunciada con pregones y tambores, el concepto de persona también mengua y se extravía con suspiros indefinidos y melancólicos, que disipan la importancia de los límites, distinciones o fronteras, en la esencia y orientación en el ser del hombre.

En ese sentido, el planteo de una vida personal puede dirigirse, y ocurre de hecho, hacia una vida que “vive su vida”, una postura que puede denominarse “persona vampiro”, donde el bienestar en su vida y un estilo grato a los sentidos consiste en adueñarse de la ajena, ignorando las situaciones de sufrimiento y zozobra de muchos seres humanos que lo rodean y beneficiándose de manera voluptuosa, en ese propósito, con las miserias de otros (Bloy, 1977).

Por otra parte, el pensamiento utópico se fue desplazando en los últimos tiempos de lo social a lo tecnológico. Antes se proyectaban cambios en el mundo para que aparezca el hombre nuevo; ahora, los idealistas se proponen mejorar los laboratorios para lograr un hombre de diseño que modifique las sociedades, intentando superar la biología para la transformación de las personas humanas en un ser artificial sintiente. De ese modo, aparece más como una emigración que como una evolución humana (Luri, 2023).

Con ello, se puede observar que cuando se subvierte la noción de persona humana, trasladando el foco de las prioridades a la tecnología y el cálculo, se disuelve la importancia del dato que la vida humana no tiene partes, sino “lugares y rostros”, una sucesión de conexiones y ámbitos creados por nuestras miradas; se pierde la conciencia de la identidad del ser humano y, con ello, deja de haber vida en común.

De esa forma, la noción de persona se evapora como una partícula consciente y volátil, sin una tierra firme donde sostener su sentido y volver la mirada evocativa, sin una gravedad que otorgue origen, identidad personal y solidez. Se termina en un sistema que experimenta un yo ligero y efímero, que carece de fortaleza, pasión y gravedad, basado en lo leve y la liviandad, al sostenerse únicamente en el fenómeno de la ingravidez (Torralba, 2018).

Ello se asienta en la afirmación de los deseos de autonomía individual y realización privada que hace más problemática las relaciones y la comunicación entre las personas. En la cultura de lo efímero, la seducción y la diferencia marginal se permite una mayor libertad individual, pero ese mundo engendra una vida más infeliz, en atención a que la euforia de la autonomía privada tiene como contrapartida el desamparo, la depresión y la confusión existencial (Lipovetsky, 1994).

Entonces, paradójicamente, se utiliza la voz “persona” para referirse a situaciones o relaciones humanas de manera particularmente abstracta e “impersonal”, dirigiéndose a los hombres implicados de modo puramente numérico (“x” personas), sin valorar cualidades personales que explican la conformación interna de comunidades, como la familia y sus relaciones, donde sus miembros no son fungibles ni intercambiables.

El materialismo práctico que trasuntan muchas de las posturas que enaltecen a la vez a los animales y a los laboratorios biotecnológicos parte de la sensibilidad del hombre, ignorando un posible sentido de las cosas y desapareciendo todo espíritu ascendente (Luri, 2023). Se ignora, de esa manera, que la animalidad del hombre no lo abarca en su ser, sino que es el medio de realización de la persona. Las relaciones y funciones biológicas en el hombre son actos personales, incluidos en rituales y en formas de vida comunitaria (Spaemann, 2000).

En ese mundo se presenta al concepto de persona asociado a seres indiferentes a la presencia de los demás, con su carga consecuente de inestabilidad y antagonismos en la vida librada a la propia suerte y de la verificación de obligaciones que se suman por contar solamente con las propias fuerzas al debilitarse los lazos de interdependencia humana. Se termina, de esa manera, con personas en aislamiento, en el oxímoron de un “aislamiento colectivo” (Sadin, 2022).

Sumado a ello, se tiende a ver todo límite como alienación y construcción social, estimulando el desarrollo de proyectos denominados “transhumanistas”, donde se vivencia la autonomía como autocreación; donde se intenta dejar atrás al hombre por otra versión mejor de lo humano, se instala “lo nuevo” como relevo de “lo bueno”, y la aspiración última se encamina no a mejorar al

hombre, sino a eliminar la chatarra biológica que lo condiciona (Luri, 2023). Así se afianza la consolidación de la fábula del individuo “autoconstruido”, indiferente a todo horizonte común (Sadin, 2022).

Cuando se habla de transhumanismo y de inteligencia artificial, se posiciona a la inteligencia en un “dominio” del mundo, en un poder instrumental, en una reducción a la facultad de manipulación, en una “caricatura” de la persona humana, que sostiene una situación “carcelaria” del alma en la corporeidad humana, donde se pierde el origen genealógico del primer hogar (seno materno) y el conocer como apertura maravillada a lo real y al otro en cuanto otro en su singularidad (Hadjadj, 2015).

También en esa mirada se apuntala la noción de persona que “erradica la muerte”, en un presupuesto de autosuficiencia satisfecha, negación implícita de los demás, cumpliendo sus deleites y ajeno al destino de los otros, con base en la afirmación de que no hay nadie por encima de uno mismo, que otorgan un sentimiento de ser todopoderoso y la ilusión de una vida deliberadamente elegida (Sadin, 2022).

Añadido a ello, la postura tecnocrática se encuentra emparentada con los intentos de fundar el orden del ser y de las personas sobre la supresión de un origen que esté dado con antelación al hombre, creándose el hombre a sí mismo en el mercado, convirtiéndose él mismo en un dios, alterando su naturaleza y desgarrándose, de ese modo, el vínculo de la persona humana con la realidad y con el prójimo en el orden del ser (Voegelin, 2009).

Por consiguiente, la causa principal de transformación del concepto de persona y sus derechos se puede rastrear en el proceso de secularización y rechazo de Dios, que le quita al hombre su identidad y dignidad de criatura, de hijo, para otorgarle la libertad indefinida de los huérfanos (Puppink, 2020).

Por ende, la ideología tecnocrática, aun cuando aparente la primacía de la voluntad del individuo sobre las miradas extrañas, en verdad supone la sustracción de la voluntad de los hombres de determinadas decisiones importantes para su vida para ser asumidas por un poder impersonal y difuso de las cosas que no resulta anónimo ni neutral, separa la inteligencia de la conciencia y enmascara la realidad en favor de ficciones deshumanizantes que llevan a los hombres a una especie de marionetas (Pérez Luño, 2021).

En esa dimensión de dominio de la persona mediante la técnica y la mercantilización de los individuos se constata la reproducción humana asistida y la gestación para otros como estandartes, más allá de cuestiones terapéuticas, del deseo personal y de la primacía de la eugenesia del “bebé a la carta” que arrasan

con todos los fundamentos antropológicos de las personas, su identidad y sus relaciones, como es el caso de la filiación (Sadin, 2022).

En esas intervenciones tecnológicas reproductivas se considera como una cosa y se aplican criterios de descarte a los seres que tienen sustantividad humana, imponiéndose la necesidad de dictar medidas eficaces de protección para evitar un daño, de conformidad al añejo principio general del derecho de “no dañar al otro”.

Igualmente, ese proceso procreacional implica una “filiación” que únicamente identifica a quienes actúan como representantes legales del niño, pero que ya no sirve para mostrar el origen de la persona, asociando la filiación a la mera voluntad de uno o más individuos y desligándola de las nociones de engendrar y gestación (Mirkovic y Andorno, 2021). Ello trae aparejado concebir a la filiación como un derecho de carácter individual, cuando en realidad es una relación entre el niño y sus padres (Lázaro Palau, 2019).

Modelo reproductivo que, en última instancia, ignora el carácter singular y duradero de la cotidianeidad de sus orígenes y que son fuente de consolación, seguridad y capacidad de adaptación al ambiente (Álvarez Martínez, 2021), imponiendo barreras comunicacionales y de contacto entre las personas que participan de los procedimientos técnicos que desencadenan una afectación a principios bioéticos, como el de dignidad personal (Muñoz Gómez, 2021).

En el caso específico de la gestación por sustitución, se la ve como un régimen de adopción *sui generis* de origen contractual, cuando en realidad se busca darle un niño a un individuo o a una pareja creando *ex profeso* la situación de abandono y desamparo del vástago, por lo que no es una medida en protección de la niñez, sino una ayuda para asegurarles un hijo a aquellos que lo desean, sin importar la afectación a criterios distintivos de las personas para lograrlo (De la Fuente y Hontañón, 2016).

En esa visión de la procreación humana se revive la perspectiva cántara de un deseo de pureza radical, que valora la “castración” del hombre, la separación del cuerpo, la ausencia de mescolanza y contacto con la materia, la inmunidad con relación a los otros que resalta las apariencias y que termina con el vacío del ser, en la creencia de “que se tienen las manos limpias, porque no se tienen manos” (Guitton, 2000).

Los nuevos derechos declamados de las personas se refieren a derechos de la “voluntad”, del espíritu sobre el cuerpo, del ejercicio de “un poder contra el cuerpo”, que no apuntan a la equidad del caso, sino al “poder” del espíritu individual contra la esencia humana. Así, el umbral de humanidad queda fi-

jado de manera arbitraria y subjetiva por “el reconocimiento” de otros que lo reconocen como humano (Puppink, 2020).

En efecto, la posición transhumanista se asemeja a un “angelismo” antropológico, donde al hombre se lo independiza de las cosas, se lo ve como un “pensamiento” libre de informar una materia, de las vicisitudes del tiempo, del movimiento, de la generación, del deterioro y de lo singular del espacio, para agotar en cada individuo su tipo específico, la perfección de su esencia (Maritain, 1986).

Ello se emparenta con una mirada actual que se remonta varios siglos atrás, que identifica a la persona humana con la conciencia y el recuerdo propio, con un criterio interior, cuando los demás, en realidad, nos identifican por un criterio exterior y objetivo por la identidad del cuerpo en el espacio y en el tiempo (Spaemann, 2000).

Esa formulación basada en la conciencia del sujeto nos sitúa en una invariabilidad que entra en unidad con la noción de máquina o con la de un ser animado y pone sombras sobre la concepción de la persona en los hombres recién nacidos, con discapacidad, que se encuentran dormidos o inconscientes, cuando, en realidad, no existe una transición desde “algo” a “alguien” que justifique ese desarrollo. Ese “alguien”, esa persona no comienza a existir después del hombre ni se extingue antes que fallezca el ser humano (Spaemann, 2000).

Sumado a ello, esa opinión rechaza el ingreso a la categoría de persona por conexión genealógica, por procreación y nacimiento y, en su reemplazo, asume la tesis de la autoconciencia y la cooptación por otros miembros, que también relativizan la tesis que todos los hombres son personas (Spaemann, 2000). Repito que esa tesis de la autoconciencia tiende a identificar al hombre con la noción tradicional de los ángeles.

Si bien los ángeles tienen comunicación unos con otros y una significación entre ellos en la medida en que uno ilumina a otro, ninguno le debe a otro su naturaleza y tampoco necesitan de los demás para desarrollarla; en cambio, el niño resulta el fruto del don recíproco de los esposos, que reciben en imagen su propia esencia de una tercera persona, de una creatura independiente y, en cuanto creatura, un presente de Dios (Stein, 1996).

Se menciona también que el niño tiene una función humanizadora, de vinculación real con lo humano, que personaliza. En la medida en que no haya niños, el mundo se transformaría en un lugar atroz, de increíble dureza, sevicias y vejaciones, como esas imaginaciones tecnológicas que intentan que se nazca adulto o en sociedades donde se lo considera una “cría”, un “prehombre”, de-

seando que deje de ser niño por su rendimiento, reverdecendo así un proceso de despersonalización (Marías, 1995).

Se parte de una persona humana que se supone razonadora, independiente y madura para el análisis de las relaciones sociales, de un mundo entre adultos, dejándose a la infancia como un tema irrelevante y que se trata de manera circunstancial como dimensión a superar para llegar a la adultez, cuando el desarrollo de la infancia revela de manera convincente la contribución de los demás en los logros personales y en la vida en común y permite entender la identidad mediante la atención y cuidados recibidos por otros a través del tiempo (MacIntyre, 2001).

Se observa entonces en esa postura una posición de negación de la discapacidad y la dependencia, siendo las discapacidades física y mental aflicciones del “cuerpo”, por lo que en esas tendencias se constata una incapacidad para reconocer la importancia de la dimensión corporal de la persona humana e inclusive su rechazo, cuando desde los albores de la filosofía se reconocía que el ser humano no simplemente tiene un cuerpo, sino que “es” su cuerpo, y que el alma no es la totalidad de la persona humana y tampoco el alma desvinculada del cuerpo es su “yo” (MacIntyre, 2001).

Por ello se arrasa con el pasado, desconociéndose que para el individuo hay una esencial dependencia de la verdad y saber actual con relación a una laboriosa y esforzada obra común de las generaciones anteriores; al tiempo que se lo sufre como coerción exterior y como una violencia que repugna a la naturaleza del hombre (Maritain, 1986).

El predominio que se percibe en la imitación de modelos contemporáneos, el prestigio de las novedades, la veneración del cambio y el magnetismo de la actualidad por sobre la asimilación de las reglas de antepasados y la falta de vinculación de las obras al pasado, sumado a la búsqueda exclusiva en sus aspiraciones individuales a la originalidad, deconstrucción y lo estafalario que nos remiten a corrientes de imitación que se separan de los grupos familiares y de los medios de origen, implican de manera indisociable una consecuente fractura comunitaria, individuos sonámbulos y un déficit en la comunicación entre las personas (Lipovetsky, 1994).

Se trata de una cultura sin huellas, de “personas fantasma”, que evita lo complejo, sacraliza a los individuos encerrados en sí mismos y las apariencias, con personas sin lazos profundos, móvil y de gustos fluctuantes y sin un alcance personal de importancia; una existencia hecha para estar en un presente vivo que repercute esencialmente en el aquí y ahora, donde se consume avanzando

en un individualismo narcisista que desarrolla una nueva relación con los demás y con las cosas y cuya hegemonía cultural se encuentra dominada por la interpretación mínima, la celeridad y la inmediatez (Lipovetsky, 1994).

Además, se considera que las ideas reciben su perfección operativa por sí mismas —o de lo divino, si se quiere—, no de las cosas, por lo que se acaba la unión de la inteligencia con el cuerpo y los sentidos, despreciando su ligadura a lo animal y a la creación. En esa visión, la materia le proporciona al alma sólo un medio para avasallar la tierra y dominar el universo físico; el mundo entero vale menos que un “espíritu”. Se pierde, de ese modo, la sabiduría del ascenso del conocimiento por dilección (Maritain, 1986).

De tal manera, la persona humana pierde la simplicidad de su participación en el mundo, su contacto con la tierra, con sus raíces y con la simpleza campesina, para quedar con su ciencia y sus tecnologías en una soledad absoluta ante los otros, sin experiencias, despojos y pruebas, con un progreso que ignora los límites humanos, sin fuentes para confiar en la vida humana y en desamparo ante los desvíos de sentido, propios y ajenos (Leclerc, 1992).

Por consiguiente, esa sacralización de la autonomía personal, autosuficiencia, rechazo del don y la tarea de la vida y la vivencia del vivir como propiedad a disponer según convenga le quita la evidencia antropológica de la dependencia de la persona humana, se extingue el aforismo que sostiene: “Soy cuidado, luego existo”, desplazando del hogar, la mesa, el entorno familiar y la vida cotidiana la condición humana de la fragilidad y la interdependencia (Torralba, 2018).

Es decir, en la noción de persona humana hay ciertas tendencias que parten del “olvido” del fenómeno de la dependencia del individuo con relación a los demás, hablando de “ellos” como diferentes a “nosotros”, inclusive en discursos benevolentes con respecto a los “discapacitados” o “enfermos”, cuando en realidad, aun cuando en algunos períodos o estados particulares de la vida resultan más evidentes los factores de vulnerabilidad, la dependencia resulta un dato de la condición humana (MacIntyre, 2001).

El reconocimiento estable de las personas en su camino existencial y los deberes incondicionales que conlleva en los demás su dignidad personal serían una ilusión o una mera manera de hablar si dependieran de la exigencia variable de determinadas cualidades del individuo o de la concesión graciosa de humanidad por parte del poder de turno. El ser de la persona es la vida del hombre, la persona es el hombre en todos sus estadios y condiciones (Spaemann, 2000).

En realidad, la interioridad y la vida determinada por el espíritu que encon-

tramos en la persona se trata de la aprehensión del sentido en sí del hombre, que traza un límite a todo mecanismo de adaptación, reposando, en última instancia, el sentido propio “en la verdad”, en la cual tiene base su comprensión de sí misma, su acción y su responsabilidad individual (Guardini, 1967).

3. La persona humana como gloria

La persona se nos aparece entonces como una presencia dirigida hacia el mundo y las otras personas, sin límites, mezclada con ellos, en perspectiva de universalidad. Las otras personas no la limitan, la hacen ser y desarrollarse. Ella no existe sino hacia los otros, no se conoce sino por los otros, no se encuentra sino en los otros (...) Cuando la comunicación se rebaja o se corrompe, yo mismo me pierdo profundamente: todas las locuras manifiestan un fracaso de la relación con el otro, yo me vuelvo, a mi vez, extraño a mí mismo, alienado. Casi se podría decir que solo existo en la medida en que existo para otros, y en última instancia ser es amar. (Mounier, 1968, p. 20)

El mundo de la vida humana es el mundo de la pertenencia mutua, de la interdependencia y las relaciones. Más convivimos que vivimos. Como dijo un filósofo, “soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño” (Unamuno, 1998, p. 7). El ser con otros es la manera humana de ser, y la ilusión de una vida aislada evita la experiencia de los que limitan conmigo y con ello se resiente la conciencia del propio “yo” (Luri, 2023).

En ese sentido, la persona humana no es una mónada, sino que resulta un hecho que se sustrae a la relación de propiedad, provoca asombro existencial y al que le es esencial su relación con otras personas, por ende, la noción de persona abarca la realidad entera del hombre, no sólo su conciencia o su libertad, participando de su sí mismo en la verdad, que hace que su propio ser sea real y florezca, y que peligra en caso de que se desvincule de las realidades y normas que surgen del orden fundamentado por la justicia y el amor (Guardini, 1967). Ello debe irrigar nuestro discernimiento sobre la noción de persona humana y sus alcances.

Los hombres no tienen valor o un precio, sino dignidad personal, en atención a que cualquier valor es conmensurable y puede entrar en el cálculo de comparación y la dignidad; por el contrario, excluye cualquier cálculo, porque es medida y totalidad de sentido y, por lo tanto, los hombres y sus relaciones no pueden ser considerados un medio, sino un fin en sí mismo que amerita el respeto incondicional del caso (Spaemann, 2000).

Dejar el disfraz de las ideas totalizantes y en su lugar reconocer la finitud en la situación del hombre le permite comprender que es “entre otros” y también “con otros” (Marcel, 2001).

Asimismo, la individualidad de la condición humana le posibilita al hombre posicionarse como una unidad de estructura y funciones de carácter vivo que resiste ser absorbido en la realidad circundante de las cosas, distinguiéndose del mundo y afirmándose con valor propio a través de su propia existencia y de las relaciones cotidianas con otras personas (Guardini, 1967).

Pero el ser humano es persona no como simple individuo, sino como un individuo que se comunica, que se dona a los demás, como una realidad que no es cerrada en sí misma y, sin perjuicio de ello, subsiste en su ser propio (Lafferrière, 2015).

La persona humana no vive sola ni es un individuo aislado, eso sería una abstracción. En realidad, una de las características que distingue al hombre es un elemento social, de alteridad: “el lenguaje”, ya que se articula por la necesidad de transmitirles a nuestros semejantes nuestros pensamientos, amores y percepciones por medio de un producto de la sociabilidad que se da forma a través del hablar y de la interacción en la vida cotidiana. Nuestro interior se moldea desde el exterior (Unamuno, 1998).

A partir del habla de la madre y del padre al hijo, tratándolo como persona, como si entendiera, es como podrá aprender a entender y desarrollará las propiedades de personalidad del hombre, es decir, la racionalidad es derivada, entre otras causas, de la comunicación entre personas (Spaemann, 2014).

De esta manera, la persona humana no surge en el encuentro con los demás, pero depende en sí de la existencia de otras personas para que pueda tener lugar el encuentro, ya que el hombre está referido esencialmente al diálogo, su vida está orientada a la comunicación, que constituye no solamente un medio para notificar acontecimientos, sino que la palabra resulta el ámbito de sentido supraindividual en el que todo hombre vive (Guardini, 1967).

Reitero que el individuo abstracto, sin ataduras ni comunidades naturales, soberano sin dirección ni medida, vuelto hacia los otros en la desconfianza, el cálculo y la reivindicación, asegurando rendimientos y provechos, aislamientos y defensas, en un juego de máscaras que no se distinguen de los rostros, para engañar a los otros y engañarse a sí mismo, resulta la antítesis de la persona y su más próximo adversario (Mounier, 1968).

Esa mirada transhumanista de la persona humana se asemeja a la escultura de la aparición de Lourdes que confeccionó un prestigioso artista de la época,

a la cual la *petit* Bernadette Soubirous contestó con una sonrisa: “Es hermosa, pero no se le parece, mi Señora es más humana y natural y no tiene esa expresión de cansancio” (Werfel, 2006, p. 435).

La persona humana no se puede limitar a la simplicidad del individuo; en el ser persona se es comunidad en sí misma, lo que le otorga riqueza interior y revelación vital. Una persona aislada deja de serlo, ya que, al decir del filósofo, ¿a quién amaría?, y si no ama, no es persona. No hay un padre solitario, hay un padre de familia; mi “yo” resulta un “nosotros” de donde procedo, vivo y me proyecto y ello configura la definición de persona a través del amor (Unamuno, 1998).

El hombre solamente puede ser libre y mantenerse en esa condición en la medida en que permanece vinculado a la trascendencia, a la creación y en una apertura al otro concebida en las dimensiones de significación del ágape o la *philia*, que rompe, asimismo, con filosofías inmanentes que terminan, entre otras cosas, en idolatrías de la raza o de la clase (Marcel, 2001).

El ser persona resulta intrínsecamente “pluripersonal”; el pronombre “yo” supone un “tú”, no hay “yo” sin “tú”; yo soy un “alter tu”, otro “tú”. En suma, “persona” quiere decir “personas”, en singular no tendría sentido, todos los atributos de la personalidad reclaman la presencia de otras personas (Marías, 1995).

De lo contrario, en las nociones de persona que la reducen a una combinación de estados de conciencia, recuerdos y acciones propias, sin un sustrato firme metafísico que proporcione derechos, que ignoran la relación “yo-tú” y solamente hablan en la primera o tercera persona, se termina considerando a las personas como sujetos de poder, de capacidad, en acto, nunca en potencia o en desarrollo, y de estos últimos puede disponerse como una cosa (Spaemann, 2014).

En ese sentido, la identidad personal no se da en la soledad del vagabundo, solamente es posible a través del desarrollo de las relaciones que se van presentando en la vida; la identidad humana supone la presencia del otro con el que se interactúa, con el cual se tiene algo en común y con el que se tiene un estilo y modo concreto de vivir, por lo que la identidad humana se logra en el nosotros de la vida familiar que enciende el hogar común (Alvira Domínguez, 2022).

Es posible desarrollar alrededor de las relaciones de fraternidad entre seres humanos el servicio al otro en toda su riqueza concreta de adhesión; servicio donde sucede la conciencia de proyectarse hacia el otro, donde se tiene por norte al otro, reivindicando la hermandad con el prójimo (Marcel, 2001).

Se señala desde la antropología que un signo de humanidad en la cultura resulta un fémur roto y curado de una persona, ya que, entre los animales, si alguno se rompe la pierna, muere; en cambio, el fémur curado revela que “al-

guien” —una persona— consideró prioritario cuidar del herido, aunque ello implique una carga para la comunidad, interesándose por el sufrimiento de otra persona y transmitiéndoles a los demás la técnica de la curación (Luri, 2023).

En esa medida sobreviene la virtud social de la misericordia, por la cual se amplían los deberes comunitarios más allá de la relación que se tiene con las personas, priorizando las necesidades urgentes y extremas de ellas, y se abarcan a otras personas en la amistad social al asumir la aflicción del otro como propia, por la fraternidad y vínculo común que existe entre ellas por encima de los límites comunitarios (MacIntyre, 2001).

Salir al encuentro de la gente, más allá de explicaciones tecnológicas, para saber lo que es un abrazo, un beso, un apretón de manos, en una palabra, para encontrarse —en obras y en verdad— con las personas y su significación. Permanecer con el otro y volverse a la comunidad en su peculiaridad, al horizonte común, percibiendo en la presencia de los otros las resonancias originarias del ser hombre y sus circunstancias o lo otro del yo.

Buscar en el yo y sus circunstancias, tal como ellas son, en lo que tienen de delimitación y de concreto, y buscar en el sentido de lo que nos rodea el compromiso con el futuro del hombre, en su fin personal y colectivo (Ortega y Gasset, 1958).

En consecuencia, parece acertado entender al cuerpo humano como signo de su alma y no su tumba, como su intérprete, conociéndose el alma humana no solamente mediante la introspección, sino también en el lenguaje del cuerpo, en el habla cotidiana de éste, donde se comprueba la unidad sustancial de cuerpo y alma, de la piel y la palabra, del sonrojo como rasgo específico de la persona humana, de la necesidad de la mirada de los que amamos en nuestros ojos, en su intenso poder vinculante, para confiar en el infortunio y en el perdón (Luri, 2023).

El cuerpo está llamado a expresar a la persona. La persona no nació para ser *máscara*, sino *rostro*, por lo que en la unidad del alma y el cuerpo se constituye el hombre. Lo visible de la persona humana no existiría sin lo visible de lo invisible, el cuerpo simboliza al alma y los espíritus sin cuerpos no serán jamás hombres espirituales, sino que la realidad entera —alma y cuerpo— constituye al hombre en su existencia personal (Clément, 2012).

En la guía del cuerpo humano se puede constatar la naturaleza relacional de la persona humana, donde el “ombbligo” resulta un signo de la procedencia de otras personas y los caracteres sexuales del hombre revelan la tendencia hacia la unión con otros, resistiendo de ese modo lo corporal al ídolo de una concepción indiferenciada y egocéntrica de la existencia humana (Hadjadj, 2015).

Y con el cuerpo se designa al hombre concreto, el de carne y hueso, que nace, come, juega, sufre, quiere y muere. Porque un hombre que no es de un lugar ni de una época, que no tiene sexo ni patria, resulta una idea, “un no hombre” (Unamuno, 1998). No hay nada en el hombre que no esté mezclado con tierra y con sangre (Mounier, 1968).

Hombre concreto, corporal, que favorece contemplarlo desde la noción de rostro, siguiendo de esa manera el término griego original de “persona”, que significaba “la que mira adelante”, “la que afronta”, otorgándole de ese modo un sentido al hombre desde el enfrentar su futuro singular, desde la perspectiva de lo que ha de venir y con la fuerza de resistencia y protección que lo caracteriza frente a la inercia, oposición y violencias del mundo (Mounier, 1968).

Por ende, siguiendo analogías de la teología trinitaria, se puede sostener que la persona humana está llamada a realizar la persona en comunión, que no es el individuo encerrado en sí mismo ni el encierro en sistemas totalizantes, sino que son personas consustanciales en relación, en comunión, donde se trata de un intercambio de ser, por el que cada persona no existe sino por su relación con las demás, y que no se adicionan, sino que existen una en las otras en esa historia personal del hombre para cumplir su vocación de humanidad (Clément, 2012).

4. Conclusión

En algunas nociones de persona se puede comprobar una situación análoga a la que contempló el doctor africano para el concepto de Dios, cuando señalaba que cuanto más pensaba en un sentido de Dios que no era sólido y firme, sino en un “fantasma”, su error era su Dios, y por más que intentara descansar su corazón en Dios, resbalaba y caía de nuevo sobre él, siendo entonces Dios una infeliz morada (San Agustín, 1998). De la misma manera, con un concepto de persona erróneo se termina en un hombre desdichado.

En ese orden de ideas, una sociedad basada en el cálculo, la autonomía radical y la técnica aparece asociada al fenómeno del *surmenage* como un signo elocuente de vidas humanas que no van a ninguna parte, con personas que para “sobrevivir” se ven obligadas en la vida cotidiana a un ritmo agobiante y a estar retraídas en su universo doméstico de guetos artificiales de confort para escapar a la realidad esclavizante que la circunda (Sadin, 2022).

De igual modo, al asumir parámetros de eficacia y rendimiento en la noción de persona, cuestión que se ve reflejada en el denominado *darwinismo social* con

las personas con discapacidad o en las políticas poblacionales antinatalistas, se ignora el encanto, la gratitud, lo sagrado y, especialmente, la vulnerabilidad y el sufrimiento en la vida humana, y se puede decir que se cayó en la peor barbarie (Marcel, 2002).

Cuestión que se reconoció desde los albores de nuestra tradición mestiza latinoamericana, con sus orígenes en la escuela del derecho natural tomista, señalando la humanidad común de todas las personas, desde fray Montesinos y su prédica “¿éstos, no son hombres?”; o, en los términos simples que manifestó Chiara Corbella Petrillo, una mujer fuerte de los tiempos actuales: “Lo más importante no es lo que hagamos, sino nacer y dejarse amar” (como se citó en Troisi y Paccini, 2021, p. 73), refrendados a través de su vida matrimonial, su maternidad y sus gestos en la enfermedad.

Por último, para las nociones de persona que se sustentan en lo tecnocrático, con sus purismos, porvenir descarnado y falta de fecundidad en la reproducción humana, los antiguos les presentan una excelente enseñanza, al encontrar las alturas ideales de la “procreación en la belleza” en la unión sexual de mujer y varón, que efectivamente la tildaba de obra divina; y al alumbramiento posterior, como la belleza personificada del ser vivo. Lo feo e incompatible con la inmortalidad lo descubría en la tristeza, lo que se contrae en sí mismo, lo que se aparta, se encoge y no engendra (Platón, 2000).

Por ello, la persona humana se funda no solamente en su sustancia y unidad de cuerpo y espíritu, sino también, desde sus orígenes, en la relación, apertura y trascendencia primordial con las demás personas, comenzando por la relación de sus padres que posibilitó su existencia, por lo que, gracias a los otros, se llega a ser persona para los demás y también, en cierto sentido, persona para sí mismo.

En síntesis, la noción verdadera de persona humana trae consigo un ordenamiento jurídico que no puede dejar de reconocer en todos los hombres, cualquiera sea su condición, la calidad de persona, de lo contrario, se frustraría el bien común (Llambías, 1995).

Bibliografía

- Álvarez Martínez, E. (2021). El apego desde el útero. *Revista digital de Medicina Psicosomática y Psicoterapia*, 11(2). https://www.psicociencias.org/pdf_noticias/El_apego_desde_el_uterro_E.Alvarez.pdf.
- Alvira Domínguez, R. (2022). El hogar como origen radical de la identidad personal y social. *Revista Fe y Libertad*, 8(1). <https://revista.feylibertad.org/index.php/revista/article/view/132/158>.
- Bloy, L. (1977). *Exégesis de lugares comunes*. Carlos Lohlé.
- Clément, O. (2012). *Fuentes. Los místicos cristianos de los orígenes* (Trad. A. Capboscq). Ágape.
- De la Fuente, R. (2016). La persona como fons omnis iuris. *Revista Persona y Derecho*, 74, 319-338. <https://revistas.unav.edu/index.php/persona-y-derecho/article/view/7663/7394>.
- Greene, G. (1968). *El poder y la gloria* (Trad. J. R. Wilcock). Emecé.
- Guardini, R. (1967). *Mundo y Persona* (Trad. F. González Vicen). Guadarrama.
- Guitton, J. (2000). *Los impuros* (Trad. A. Ortiz García). PPC.
- Hadjadj, F. (2015). *¿Qué es una familia?* (Trad. S. Montiel). Nuevo Inicio.
- Lafferrière, J. N. (2015). La persona humana en el nuevo Código Civil y Comercial. Consideraciones Generales. *El Derecho*, 262-692. ED-DCCLXXV-231.
- Lázaro Palau, C. M. (2019). El concepto de persona como elemento clave de la identidad europea: el caso de la maternidad subrogada. *Cuadernos Europeos de Deusto*, (Núm Especial 2), 189-201. <https://ced.revistas.deusto.es/article/view/1555/2436>.
- Leclerc, E. (1992). *Sabiduría de un pobre* (Trad. A. M. Fraga y M. J. Martí). Marova.
- Lipovetsky, G. (1994). *El imperio de lo efímero*. Anagrama.
- Llambias, J. J. (1995). *Tratado de Derecho Civil, Parte General* (Tomo I). Abeledo Perrot.
- Luri, G. (2023). *En busca del tiempo en que vivimos. Fragmentos del hombre moderno*. Deusto.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes* (Trad. B. Martínez de Murguía). Paidós.
- Marcel, G. (2001). *Los hombres contra lo humano* (Trad. J. M. Ayuso Diez). Caparrós.
- Marcel, G. (2002). *El misterio del ser*. BAC.
- Mariás, J. (1995). *La felicidad humana*. Alianza.
- Maritain, J. (1986). *Tres reformadores. Lutero – Descartes – Rousseau* (Trad. R. Pividal). Club de Lectores.
- Mirkovic, A. y Andorno, R. (15 de diciembre de 2021). Nueva ley francesa de bioética del 2 de agosto de 2021. Análisis crítico de sus disposiciones en materia de procreación asistida. *Jurisprudencia Argentina*, (15).
- Montero, E. (2015). La maternidad de alquiler frente a la summa divisio iuris entre las personas y las cosas. *Revista Persona y Derecho*, (72), 223-236. <https://revistas.unav.edu/index.php/persona-y-derecho/article/view/3636/7052>.
- Mounier, E. (1968). *El personalismo*. Eudeba.
- Muñoz Gómez, D. S. (2021). Barreras comunicacionales en la práctica de la maternidad subrogada. Una crisis en tiempos de pandemia. *Revista Bioética y Derecho*, (52), 61-83. <https://revistes.ub.edu/index.php/RBD/article/view/33384/34529>.
- Ortega y Gasset, J. (1958). *Meditaciones del Quijote*. Revista de Occidente.
- Pérez Luño, A. E. (2021). El posthumanismo no es un humanismo. *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (44), 291-312. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/114316/1/Doxa_2021_44_12.pdf.

- Platón. (2000). *El Banquete* (Trad. M. Martínez Hernández). Gredos.
- Puppinck, G. (2020). *Mi deseo es ley* (Trad. F. Montesinos y M. Montes). Encuentro.
- Romilly, J. de. (2022). *Muros de Troya, Playas de Ítaca, Homero y el origen de la épica*. Siruela.
- Sadin, E. (2022). *La era del individuo tirano. El fin de un mundo común* (Trad. M. Martínez). Caja Negra.
- San Agustín. (1998). Las Confesiones. En *Obras completas* (Tomo II, pp. 71-608, Trad. A. Custodio Vega). BAC.
- Spaemann, R. (2000). *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»* (Trad. J. L. del Barco). Ediciones Universidad de Navarra.
- Spaemann, R. (2014). ¿Son todos los hombres personas? Almudi.org. <https://www.almudi.org/articulos-antiguos/7290-son-todos-los-hombres-personas-robert-spaemann>.
- Stein, E. (1996). *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser* (Trad. A. Pérez Monroy). Fondo de Cultura Económica.
- Torralba, F. (2018). *Mundo volátil*. Kairós.
- Troisi, S. y Paccini, C. (2021). *Nacemos para no morir nunca*. Palabra.
- Unamuno, Miguel de. (1998). *Del sentimiento trágico de la vida*. Losada.
- Voegelin, E. (2009). *El asesinato de Dios y otros escritos políticos* (Trad. E. Amador). Hydra.
- Werfel, F. (2006). *La canción de Bernadette* (Trad. G. Moner). Palabra.

