



Cuadernos de pensamiento 36

Publicación del Seminario “Ángel González Álvarez”
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Humanismo, técnica,
y transformación digital
Año 2023

Presencia: Una ética más allá del solo *homo sapiens*

Presence: an Ethic Beyond Human Intelligence

BRYAN JESÚS IRIAS ALFARO¹

Centro Universitario Cattolico (C.U.C) Roma (Italia)

ID ORCID 0000-0001-9289-1856

Recibido: 16/06/2023 | Revisado: 30/09/2022
Aceptado: 30/09/2022 | Publicado: 30/12/2023
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.329>

RESUMEN: El ser humano por su facultad intelectual ha sido analizado en el pensamiento occidental como un ser inteligente, concentrándose en ella como sólo aquello que lo caracteriza y olvidando que su capacidad intelectual no es la totalidad

¹ (bririas@ucatolica.ac.cr) es doctor en Filosofía por la Università degli Studi di Firenze y la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido becario investigador del Centro Universitario Cattolico, Roma, Italia, 2020-2023. Ha participado en varios congresos nacionales e internacionales. Es investigador de la Cátedra Extraordinaria “Rehumanización y Responsabilidad Social” del Departamento Filosofía y sociedad. Universidad Complutense de Madrid. Ahora es profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad Católica de Costa Rica. Es investigador de la Cátedra Extraordinaria “Rehumanización y Responsabilidad Social”. Facultad de Filosofía, Departamento Filosofía y sociedad. Universidad Complutense de Madrid. Publicaciones recientes: Re-pensar la identificación personal en la persona humana como ser corpóreo, un desafío en el siglo XXI. *Bioética y Ciencias de la Salud*. [internet] Vol. 9 (1) enero-junio 2021. *Persona e realtà: L'essere “super-stante” “nella realtà “sub-stante”*. *Revista de Filosofia*, 1-21. *Persona y corporeidad en la antropología de Julián Marías*. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. vol. 40, n°1, 2023.

de su ser, sino que es una parte de la totalidad de la estructura empírica de la persona humana. Teniendo presente este aspecto fundamental pero no único del ser humano, como se evidencia con el poema de Jorge Debravo, quisiera mostrar que el ser humano es más que una realidad animal, más que una realidad inteligente y más que una realidad evolutiva. La pretensión de este artículo es mostrar cómo la realidad personal y biográfica de la persona humana trasciende su propia “naturaleza”, que por tanto no debe ser reducida a la sola capacidad intelectual.

PALABRAS CLAVE: *Homo sapiens*, persona humana, presencia, relación personal.

ABSTRACT: The human being, due to his intellectual faculty, has tended to be analyzed in western thought as an intelligent being, concentrating on it as only that which characterizes him and forgetting that his intellectual capacity is not the totality of his being, but rather is a part of the totality of the empirical structure of the human person. Bearing in mind this fundamental (but not unique) aspect of the human being, as evidenced by Jorge Debravo’s poem, I would like to show that the human being is more than an animal reality, more than an intelligent reality, and more than an evolutionary reality. The aim of this article is to show how the personal and biographical reality of the human person transcends his own “nature”, which therefore should not be reduced to the sole intellectual capacity.

KEYWORDS: *Homo sapiens*, human person, personal relationship, presence.

1. INTRODUCCIÓN

La realidad del ser humano muchas veces es observada solo desde su facultad intelectual, facultad que se puede transformar e incluso manipular no solo desde el punto de vista científico sino además desde una perspectiva ético-moral, en la cual, los valores éticos son cambiados por el valor de la perfectibilidad de la naturaleza humana. Tal perspectiva observa la realidad o la naturaleza “φύσις” del ser humano como una realidad que es simplemente inteligente y que por tanto encuentra su fundamento en el “λόγος”, o sea, en su capacidad de razonar. En torno a dicha facultad giran aspectos que son estructurales y esenciales en la circunstancia vital del ser humano –corporeidad, mundanidad, temporalidad– como secundarios, olvidando que es gracias a ellos que el ser humano es re-conocido e identificado en la sociedad como persona.

De frente a esta perspectiva, el objetivo que se propone en este trabajo es observar el ser humano como un ser integral y esto quiere decir desde una perspectiva biográfica y personal, como una realidad que comprende las estructuras que lo hacen ser un “tú” para un “yo” o mejor aún, que lo hacen ser presencia personal para el otro que lo re-conoce como “tú”. El ser presencia se observará con la óptica de una filosofía española del siglo XX, que reconoce la realidad de la persona humana como una realidad estructural e integral.

Con esto se quiere afirmar que no se debe permanecer en una perspectiva que solo observe y analice la realidad personal exclusivamente como una realidad de naturaleza racional, es por ello por lo que se propone ir más allá del solo homo sapiens y buscar al ser humano en la relación.

2. SER HOMBRE

El pensamiento filosófico occidental desde sus inicios ha tratado el problema del hombre desde diversas angulaciones, con el fin de conceptualizar e identificar aquello que es sustancial a la naturaleza “*φύσις*” del ser humano. Prueba de ello, por poner un ejemplo, es la filosofía de Aristóteles que trata el ser humano como un ser inteligente por naturaleza (cfr. Aristotele, Reale, 2004, 980a) y por ello es observado como un animal racional y por tanto como un ser que vive en sociedad, identificando de este modo el conocer y el saber con la naturaleza humana, a la cual serán “añadidas” otras cualidades como consecuencia de esta que parece ser la primera.

Respecto al saber o a la inteligencia del hombre como cualidades fundamentalmente metafísicas, puede resultar interesante para fines de este estudio, analizar rápidamente el poema “Hombre” del escritor costarricense Jorge Debravo², el cual puede dar las pautas necesarias para llevar adelante esta investigación.

² Para conocer y profundizar la figura del poeta costarricense (Carvajal, 2021; Montanaro, 2007).

Soy hombre, he nacido, tengo piel y esperanza.
 Yo exijo, por lo tanto, que me dejen usarlas.
 No soy dios: soy un hombre (como decir un alga).
 Pero exijo calor en mis raíces, almuerzo en mis entrañas.
 No pido eternidades llenas de estrellas blancas.
 ... Pido ternura, cena, silencio, pan, casa...
 Soy hombre, es decir, animal con palabras.
 Y exijo, por lo tanto, que me dejen usarlas
 (Debravo, 1994, p. 29).

En su poema, el autor costarricense, presenta términos con los cuales se ha identificado al ser humano a lo largo de la historia de la filosofía: Dios, hombre –como aquella realidad que se contrapone a la realidad divina (Liddel. & Scott, 1996)– y animal humano. Un punto particular en este poema es que es escrito en primera persona del singular, como si el escritor narrase quién es, o mejor aún proyectase quién quiere ser en futuro. Debravo, en su corto poema cargado de una filosofía humanista, observa la realidad del ser humano desde una realidad esperanzada y esperanzadora (Cañas, 2018), que proyecta quién aún no es con una conciencia de quien está siendo en el aquí y ahora que está viviendo.

Por otra parte, el poeta costarricense, utiliza el término hombre “*άνθρωπος*” que en la concepción griega es aquella realidad que se contrapone al concepto de Dios (Liddel & Scott, 1996), por ello en el poema el hombre mismo afirma no ser Dios, porque es un ser hambriento, que siente, que es mutable, que no es eterno que es imperfecto, de frente a la realidad de Dios que es perfecta, inmutable, inmóvil y eterna (Aristotele, Reale, 2004, 1069a, 30) (cfr. D’Aquino, Ia -C.2-Art.3). Debravo define al ser humano como un no-Dios, por su naturaleza mortal, que vive un ciclo biológico, que tiene un inicio y un fin, pero que en medio de tales extremos vive como un animal humano, que tiene y que se relaciona con palabras recordando una de las definiciones aristotélicas sobre el ser humano.

Por ello creo oportuno seguir los pasos del poeta costarricense e iniciar desde algunas de las definiciones que Aristóteles hace sobre el hombre –que el mismo poeta utiliza– para luego pasar a la conceptualización del hombre que hace el cristianismo en el alto medioevo con Severino Boecio y santo Tomás

de Aquino, para terminar con la interpretación que ofrece la filosofía española del siglo XX sobre la realidad del ser humano en cuanto realidad personal, la cual entiende el ser humano como una realidad futuriza, o sea, como aquella realidad que aún no es.

3. ANIMAL HUMANO

Aristóteles –como se ha visto– en el primer libro de la *Metafísica* define el ser humano como aquella realidad que por naturaleza está abierta al conocimiento y que por tanto desea conocer “*Παντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*” (Aristotele, Reale, 2004, 980a). En dicha definición se puede observar cómo la naturaleza del “hombre” está orientada en el mundo por su deseo de conocer las causas “el porqué” de aquello que es causado, y sobre todo de aquello que acontece al propio ser humano y que se manifiesta en su realidad por ejemplo: los instintos o las sensaciones, son aprehendidas por el ser humano por medio de la inteligencia o conocimiento, y por tanto –asimiladas– por el mismo ser humano, y esto es signo –afirma el filósofo– de la superioridad humana respecto a los otros animales no humanos (Aristotele, Reale, 2004, 980b, 1-3). Esta “superioridad” se podría decir con palabras de Xavier Zubiri que es la hiper-formalización que acaece en la realidad del ser humano (Zubiri, 1980).

En el ser humano esta naturaleza “*φύσις*” inteligente, es no es un fin en sí mismo; esa, la inteligencia, es un medio con el cual el ser humano trata de vivir una vida según la virtud, o sea, una vida que se orienta al bien no solo por contemplar el bien en sí mismo, sino por las acciones virtuosas (Aristóteles, Araujo, & Marías, 1970, 1103b. 25), que el ser humano cumple en virtud de su discernimiento y por tanto del uso de la razón.

Por este motivo se debe decir que fin del ser humano no es la inteligencia o el simple conocer, sino que la inteligencia es el vehículo por medio del cual el ser humano orienta su vida hacia el bien, para vivir según la virtud (Aristóteles, Araujo, & Marías, 1970, 1094a. 1-3), el fin es el vivir bien y por medio de la inteligencia se discierne cómo vivir bien, vivir según la virtud.

En el ser humano se desarrolla una de sus actividades principales que es el vivir en sociedad, esta actividad es connatural a la naturaleza “φύσις” humana, porque la realidad humana se realiza solo en la sociedad, haciendo del hombre un animal social “καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον” (Aristotele, 2008, 1253a, 3). El orientarse hacia el bien por medio de la inteligencia, hace que el ser humano actúe de manera virtuosa en la sociedad; la inteligencia en este caso hace que el ser humano viva en armonía en y con la sociedad de la cual forma parte. Ser inteligente y ser social son, para Aristóteles, las diferencias radicales y específicas del ser humano respecto los otros animales no humanos.

Además de estas características, el filósofo incluye otra más interesante aún la palabra: “λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων” (Aristóteles, 2008, 1253a, 10). El ser humano es aquella realidad inteligente que vive en sociedad y que puede comunicar y relacionarse con los otros por medio de la palabra del “λόγος”³. Estas dos facultades para el estagirita no se pueden separar de la realidad humana, porque el ser humano es también un ser inteligente que se comunica y se relaciona por medio de su presencia por medio de la palabra (λόγος) y la razón (λόγος).

De hecho, como se observa en el poema de Debravo, la palabra es aquello con lo cual el animal social se puede comunicar, o mejor aún, la capacidad de comunicar con palabras es –según el poeta costarricense– lo que da al animal social la cualidad de ser humano diferenciándolo de las otras realidades: la animal, la vegetal y la divina.

Como se analizará de inmediato la palabra “λόγος”, es aquello que hace del ser humano un ser relacional con los otros hombres y es además aquella capacidad –como se verá enseguida– que lo hace asemejarse más a Dios quien en principio es relación.

4. DIOS Y HOMBRE

Respecto a estas facultades –palabra y razón– presentes en la realidad humana, quisiera presentar como ejemplo de presencia y de relación personal, la

³ Es interesante observar –como ya es conocido– que “λόγος” tiene diversos significados, pero para los fines de este estudio, son dos los significados que nos interesan: razón y palabra.

presencia de Dios que se hace presente en la realidad del ser humano, para ello se tomarán tres textos bíblicos⁴ en los cuales la realidad de Dios se hace patente como relación y presencia no para sí mismo, sino sobre todo para el ser humano.

Es importante subrayar de manera inmediata, como acontece en toda la narración bíblica, que es Dios quien se propone y se dispone como principio relacional para el hombre que se encuentra solo. Esta presencia de Dios se puede observar en los primeros dos capítulos del libro del Génesis, llamados narraciones etiológicas de la creación, en los cuales se observa a Dios creando el mundo como si fuese un “artesano”, y es en esta acción de crear que se instaure una relación personal entre Dios, el mundo y el hombre.

Aunque esta relación acontece en planos ontológicos diversos, Dios reconoce inmediatamente aquello que crea, y sobre todo reconoce a quien Él mismo ha creado: “Y Dios dijo: hagamos al hombre a nuestra imagen” (Gen 1,26)⁵. El reconocimiento del hombre –como alguien para relacionarse– acontece en la llamada precede el diálogo, Dios reconoce en el hombre su imagen, una persona que es un “tú” para el “Yo”.

Es evidente que esta relación se desarrolla –como se ha dicho– en dos ámbitos ontológicos diversos pero que no son excluyentes entre ellos, sobre todo porque la divinidad de Dios asume la naturaleza humana “φύσις” que Él mismo hace propia. Por otra parte, en el ser humano aquello que da razón a la realidad humana, es la relación personal, entendida como el “dónde” se desarrolla en plenitud la naturaleza humana. Por otra parte, la razón divina, el “λόγος”, es a su vez el principio relacional que acontece entre Dios y el hombre, porque es en esta dimensión de convivencia del Dios-hombre, que se manifiesta la presencia personal de Dios en la historia biográfica del ser humano.

Teniendo esto presente, la realidad relacional del ser humano se puede decir que se desarrolla en dos planos diversos: el primero es “el plano horizon-

⁴ No es objetivo de este escrito hacer una análisis exegético, teológico o literario del texto Sagrado, sino, individuar cómo ello sea el aspecto relacional y personal a prevalecer en la realidad humana.

⁵ En este estudio se ha utilizado la Biblia con los comentarios de Schökel (Alonso, 2005).

tal”, en el cual el ser humano se relaciona, convive y sobre todo se encuentra con «los otros» que son iguales a él, se podría decir que este es el plano social, que acontece al interno de la “*polis*”; el segundo momento que es “el plano vertical”, como aquel momento trascendente en el cual el ser humano se abre a la relación con Dios, que es persona y que por tanto acontece en el encuentro personal. Para “comprender” mejor este tipo de relación vertical, se observarán tres ejemplos que el cristianismo propone:

1°. La relación en principio es Dios-hombre, porque es Dios mismo quién toma la iniciativa de entrar en contacto con el ser humano, y esto es evidente en el libro del Génesis donde se observa que Dios creó-vio-llamó-habló al hombre: “Al principio Dios creó el cielo y la tierra” (Gen, 1,1); “Dios vio...” (Gen 1,4); “Y los bendijo Dios y les dijo” (Gen 1,28); “Pero el Señor Dios llamó al hombre” (Gen 3, 9). Lo que quisiera subrayar en este caso simplemente es el querer de Dios que busca al hombre y lo llama a entrar en relación con él por medio de la llamada y el diálogo.

La naturaleza de Dios es ser Dios mismo, es ser relación, Dios crea para relacionarse con alguien que le sea semejante, con alguien que pueda ser un “tú” para Él que es el eterno “Yo”, como se observa en el diálogo entre Dios y Moisés. En dicho diálogo Dios se manifiesta como aquél que está siendo presencia y que está presente en la vida de ser humano.

La presentación de la presencia de “YHWH” acontece de la misma manera que en el Génesis: “Viendo el Señor que Moisés se acercaba a mirar, lo llamó desde la zarza: –Moisés, Moisés” (Ex 3, 4)–. Gracias a la llamada acontece el diálogo que inicia con la pregunta de los israelitas, que el escritor sagrado pone en boca Moisés ¿cuál es su nombre? Dios mismo responde y se presenta en primera persona con la afirmación “Yo soy”: “Y soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob” (Ex 3,6). El Dios que hasta ahora es desconocido se manifiesta en manera velada e incomprendible “Soy el que soy” (Ex 3, 14). Dios manifiesta su presencia en la cual Él es y en la cual Él está siendo Dios. En aquellas palabras –el tetragrama– que son impronunciables, se representa la esencia misma de Dios, y es en esas palabras YHWH y por medio de la relación personal que se manifiesta la presencia divina de Dios a la realidad del ser humano.

2°. Otro claro ejemplo de diálogo en esta relación que es trascendente y vertical se puede encontrar en el Salmo 139 (138). El salmista reconoce en la omnipotencia de Dios aquel que lo conoce, por ello lo invita a que continúe a conocerlo, aunque lo conoce ya desde siempre –desde el seno materno (v.13)–. El narrador, que está en oración delante de Dios que conoce todo y que todo ha creado, le narra la propia vida y la propia realidad en manera biográfica entrando así en una relación que implica al “yo” que habla, y el “tú” que escucha.

En el texto bíblico el paradigma respecto al Génesis se invierte, ahora es el hombre quien busca a Dios, el cual se convierte en un “tú” cuando re-conoce al hombre. En este re-conocimiento Dios no se mantiene como “el totalmente Otro” o como “*Mysterium tremendum*”, Él se presenta de una manera accesible al hombre, de una manera personal. Es por ello, como se observa en el mismo salmo, que el hombre “busca” Dios porque sabe que no puede huir de su presencia (v.7-12). Cuando el hombre llama a Dios, lo hace para entrar en relación, para que lo conozca y lo re-conozca como obra suya (v.14), es por ello por lo que el conocer de Dios no permanece en la esfera de la mera inteligibilidad, o el mero uso de la razón, sino en aquello que la precede pero que a su vez le es “connatural” a su realidad divina, la relación personal. En Dios la razón “*λόγος*”, o el conocer, quiere decir relación, su realidad no es solo una realidad suprema de conocimiento que permanece en sí mismo, sino que es una realidad que busca al otro y que se deja encontrar por el otro.

3°. Por último, es interesante observar el prólogo del Evangelio de san Juan, en el cual la persona de Cristo es presentada como la Palabra eterna, con la cual el Padre comunica con el hombre de manera directa e inmediata⁶. En este último ejemplo se puede observar cómo la relación vertical pasa necesariamente –por parte del ser humano– por una relación horizontal que es la relación humana y social, pero que sobre todo es personal.

⁶ No es objetivo de este trabajo hacer una exégesis bíblico-teológica del texto Sagrado, sino observar el trasfondo filosófico del “*λόγος*” en las Personas Divinas como “anticipación” de la realidad de la persona humana. Por lo tanto, lo que interesa es analizar la relación de la Palabra con la realidad de Dios en cuanto Dios, para luego observar la relación que se instaura con el hombre gracias al Verbo, al “*λόγος*” que se hizo carne.

El incipit del Evangelio de san Juan tiene como punto de referimiento la relación que existe entre las personas divinas (cfr. Jn 17, 21-23), relación que se da a conocer a los hombres gracias a Cristo, el verbo “λόγος” del Padre: “Al principio existía la Palabra “λόγος” y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. Ella existía al principio junto a Dios [...] La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1, 1-3.14).

La relación entre las personas divinas acontece en un moviendo circular y por tanto perfecto, difícil de entender, como afirma santo Tomás de Aquino, porque Dios en cuanto ser supremo está por encima de todo, y por lo tanto no puede ser comprendido con conceptos que se aplican a las cosas naturales de este mundo (Aquino, q.27. Art.1). El evangelista propone en el prólogo otro tipo de movimiento que no va a ser más circular, sino vertical que va de Dios hacia el hombre. Dios se hace hombre, irrumpe en la realidad humana con naturaleza humana, y es por ello por lo que entre Dios y el hombre acontece una relación que va a ser vertical y que a su vez es horizontal: el momento horizontal es la relación de “Dios-con-Dios” y el segundo momento vertical es el que acontece Dios-con-el-hombre. En el primer momento se ve reflejado en la relación y comunicación divina, entre el “λόγος” y el Padre, como aquella relación de perfecta comunicación en la cual las personas divinas se comunican y se mueven dentro de la propia realidad y naturaleza diversa de la realidad humana; en el segundo momento se observa la relación entre Dios y el hombre, en la cual el “λόγος”, Cristo, entra en la realidad humana y comunica con por medio de su humanidad.

En este segundo movimiento, el Verbo comunica y lo hace fuera de la realidad divina, en cuanto acción del intelecto divino dentro de sí mismo en cuanto principio de sí mismo (Aquino, q28. Art. 4). Es en este movimiento que se instaura una relación entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, esto por iniciativa divina, porque la presencia de Dios se hace carne y por tanto relación personal.

La presencia de Dios en la vida del ser humano se convierte en una presencia que comunica en manera biográfica, porque se manifiesta como un “tú” que es corpóreo y que por tanto acontece en la temporalidad del ser humano. Dios se presenta como aquella presencia que está presente en el aquí y ahora

del ser humano, no como una presencia extrínseca, sino como la realidad que da sentido al horizonte de la relación personal que acontece en el mundo.

5. PRESENCIA PERSONAL

Llegados a este punto del estudio, es necesario aclarar qué se entiende por “presencia” en la realidad del ser humano, y porqué este concepto es clave para construir desde este punto de vista una ética de la relación en la realidad del ser humano. El termino griego de presencia al cual hace referencia este estudio es “*παρουσία*”, que en el diccionario de Lorenzo Rocci es definido como aquello que está presente o que está entre nosotros (Rocci, 1993). Desde esta definición, se puede observar cómo la relación sea una tensión entre dos puntos que están presentes en el mismo lugar; otra definición es la que ofrecen (Liddel. & Scott, 1996), la cual es más completa respecto a la definición anterior, en esta se afirma que “*παρουσία*” es estar presente, pero además que es algo referido solo a la presencia de una persona y no solo a la presencia o realidad de una cosa.

Esta última definición es de gran importancia para fines de esta investigación, porque en ella se subraya con gran importancia que el término “*παρουσία*” es referido solo a la realidad dinámica de la persona humana, contraponiéndola a la realidad estática de las cosas que simplemente están ahí y que por tanto no se presentan en cuanto presencia. Observando las dos definiciones se puede afirmar que el término de “presencia” es referido solo a aquello que está presente en manera personal, o sea, en manera dinámica y biográfica.

Por otra parte, el término “*παρουσία*” ha sido utilizado sobre todo por el cristianismo especialmente en manera apocalíptica, que representa la segunda venida de Jesucristo, en efecto, dicho término es directamente relacionado a la presencia y a la persona de Cristo que se hará presente al final de los tiempos en un cuerpo glorificado y glorioso, además, afirma Raniero Cantalamessa, que “*παρουσία*” es la permanencia de la persona de Cristo con nosotros (Cantalamessa, 1995). Por tanto, se puede afirmar que la presencia humana para que sea realmente efectiva debe ser referida a alguien que es corpóreo, que se presenta y que sobre todo se relaciona con el otro. La presencia hace referen-

cia a un cuerpo, en el caso del Cristo, hace referencia a su cuerpo glorioso, ser presencia significa ser corpóreo y estar presente en el aquí y ahora.

En la relación que acontece entre Dios y el ser humano, se ha verificado como la razón divina, el “*λόγος*”, no sea solo razón para sí misma, sino sobre todo es razón de encuentro para el otro, que se manifiesta en la relación personal. El ser humano es un ser inteligente, un ser social y por ello un ser relacional, pero estas dos últimas características no son consecuencia de ser inteligente, sino que ello es un aspecto connatural a su naturaleza humana, o como diría José Ortega y Gasset a su historia biográfica.

Esta discordancia entre el “concepto” de naturaleza respecto a la realidad de la persona humana y la realidad de la cosa, ya era observada por Ortega y Gasset, el cual afirma que la persona humana es una realidad no solo compuesta por una naturaleza, sino que es sobre todo una historia que acontece como presencia en la realidad temporal del mundo: “[...] el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como res gestae– al hombre” (Ortega y Gasset, 2006, p. 73).

Julián Marías, siguiendo los pasos de su maestro Ortega, afirma que se debe pensar la persona humana con categorías distintas respecto a las categorías clásicas e incluso a aquellos conceptos y definiciones de persona que ofrece la filosofía medieval en Boecio (Boethi, 1570) y santo Tomás de Aquino (D’Aquino, I, q.29, a.1), porque dichos conceptos se refieren a la realidad de la Persona Divina que es engendrada y no creada (Denzinger, 1996), la cual, se contrapone a la naturaleza humana de *homo* en cuanto creado y corruptible, por ello tal definición no satisface a varios filósofos españoles del siglo XX.

Por tal motivo, Marías piensa el ser humano desde una realidad “*gerundial*”, o sea, desde una realidad que está siendo desde estructuras que son empíricas a la realidad humana como lo son corporeidad, sexualidad, temporalidad, historicidad que a su vez son definidas por el «yo» en el cual acontecen. De hecho, José Luis Sánchez respecto a la estructura corpórea en el pensamiento maríasiano afirma: “La instalación corpórea, es la categoría de instalación que nos permite vivir y proyectar desde eso que ya estamos haciendo [...] Corpóreamente estoy instalado en el mundo, pero, sobre todo, yo estoy instalado en mi cuerpo”. (Sánchez, 2016, p. 165)

Además, la realidad “*gerundial*” del ser humano en la filosofía de Ortega y Gasset significa estar siendo historia mientras está viviendo, esto quiere decir que la “naturaleza” del ser humano es estar viviendo el momento presente, en el cual está siendo su propia historia. La realidad del ser humano para el maestro español es la vida misma que él está viviendo y que a su vez, se manifiesta en el presente en el cual está siendo historia personal; esto quiere decir que la teoría de Ortega va más allá –como se lee afirma Fernández– del solo ámbito físico, trascendiendo de esta manera la sola realidad natural:

Quando Ortega afirma que el hombre no tiene naturaleza, debemos entender que se refiere a naturaleza en un sentido fisicalista, es decir, a la naturaleza entendida como un ser permanente idéntico a sí mismo, la naturaleza según el modelo físico de la ciencia de Galileo, Newton, y Descartes (Alonso, 2020, p. 81).

Ser historia en la realidad humana es por lo tanto ser más que solo tiempo, ser historia es ser aquello que aún no es, es ser futurición. De hecho, el ser futurizo, para Ortega es una categoría desde la cual se puede comprender con mayor profundidad la realidad de la persona humana, por ello la realidad humana es una historia que aún no está escrita, sino que se está escribiendo (Ortega y Gasset, 2006f).

La historicidad en la persona humana se manifiesta en el *faciendum* que es vida humana misma, en la cual la presencia del ser humano está siendo en manera biográfica y que se manifiesta como quehacer, como aquello que no está terminado, sino que está en continuo proceso: “La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer. La vida, en efecto, da mucho que hacer [...] Pero el hombre no solo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar lo que va a ser” (Ortega y Gasset, 2006f, p.65).

6. LA VIDA COMO APERTURA HACIA EL OTRO

Desde el punto de vista orteguiano, la vida humana es narración, comunicación y por tanto relación; por ello la razón de la realidad del ser humano es la

vida misma, porque, es en esa que la persona humana narra aquello que está viviendo. La vida del ser humano es *quehacer* en una determinada circunstancia y en ella se encuentra el otro al cual narra la propia vida. La realidad del ser humano es una realidad que está siendo, no es una realidad hecha o una simple realidad pensante, por ello es una realidad presencial y relacional que está abierta no solo al futuro sino también y sobre todo a la alteridad.

El tiempo presente en el ser humano es aquel momento en el cual la presencia de la persona se manifiesta, es en ese “estar” que la presencia del ser humano se revela como aquella realidad personal que se está realizando en la propia vida, la cual, como se lee en Ignacio Ellacuría, es aquella realidad circunstancial en la cual el ser humano está siempre siendo: “Como la realidad del hombre solo es realidad realizándose, el ser del hombre solo es siendo. Este gerundio expresa no sólo la efectividad actual del participio presente, sino una actualidad abierta; el ser del hombre es gerundialmente abierto” (Ellacuría, 1976, p. 128).

El carácter personal del ser humano –se precisa sobre todo en Ortega– es aquella realidad que está siendo, o sea, es el quehacer proyectivo de la vida misma que no se cierra en la propia realidad, sino que se abre a la realidad del otro, en cuanto realidad presencial que se “define” por su carácter de futurición.

Este carácter de futuro en la persona humana, va a ser profundizado sobre todo por Marías, para el cual la persona es sobre todo lo que todavía no es, es decir, una realidad futuriza⁷, que se manifiesta como presencia en el momento en que está, el momento presente (cfr. Marías, 1982, p. 72). Es gracias a dicho carácter que en el ser humano se puede hablar sobre todo de un ser en proyecto que está orientado hacia el futuro. Parte fundamental del proyecto futurizo que es el ser humano es su corporeidad, de hecho, en la obra de Marías la corporeidad es uno de los temas principales, porque esa es una estructura empírica en la cual se desarrolla la vida humana, por medio de la cual la persona es presencia para el otro. La corporeidad es por lo tanto «el lugar»

⁷ El tema de la mortalidad del ser humano o su ser “morituro” no ha sido tratado en este estudio, por ello recomiendo observar la perspectiva esperanzadora del concepto de futurizo o futurición en el estudio de Villarraig Martín (Villarraig-Martín, 2020, p. 1180s).

donde es presente y donde acontece la presencia del “yo” para el “tú”, es por ello que la corporeidad es esencial a la realidad del ser humano (Marías, 1962b), porque es en esa que el “yo” reconoce al otro como “tú”.

Observar la persona humana desde su ser presencia, quiere decir *re-conocerla* desde una realidad de totalidad en la cual, su corporeidad, no la hace referirse a sí misma porque ella, la persona está referida a la circunstancialidad como aquella realidad que está viviendo:

La circunstancialidad de la vida humana acontece, pues, en el modo de la corporeidad. El elemento de la circunstancia más próximo a mí –tan próximo que en cierto sentido soy yo mismo– es mi cuerpo; se entiende, mi cuerpo animado, mi cuerpo con su dimensión psíquica; este elemento ocupa un puesto excepcional, porque precisamente “a través” de él y en virtud de él me es presente el “mundo” –del cual, por lo demás, forma parte–, y hace que mi situación tenga caracteres muy determinados, distintos de los que ofrece al animal. Esta esencial proximidad de mi cuerpo animado hace que su “hallazgo” por mí no sea primario, sino subsecuente al encuentro del mundo de las cosas, entre las cuales me descubro a mí mismo como una más (Marías, 1962, p. 359).

Desde el punto de vista de una filosofía del cuerpo que trata de observar la realidad humana desde una perspectiva integral, la característica principal por la cual la persona es identificada no es solo por su capacidad intelectual, o su inteligencia, sino que ella es identificada y reconocida sobre todo por ser alguien corpóreo, por su corporeidad, que se manifiesta en su ser presencia, porque es en la presencia que se revela la totalidad de la persona humana. Ser presencia en la persona humana quiere decir estar presente desde un pasado que ya no existe, y de un futuro que todavía no es, y esto acontece solo en la realidad biográfica que solo puede ser narrada por el “yo” que aquí y ahora está siendo.

7. PRESENCIA TEMPORAL

La presencia personal y la vida del ser humano acontece en la temporalidad, en esa, la persona se encuentra en el pasado que no existe más, desde el presente que está siendo y que a su vez está proyectando hacia el futuro que toda-

vía no es: “La vida no se hace de instantes, que son la contradicción de la continuidad, sino de momentos. En cada momento la vida implica enteramente su pasado complicándolo interpretativamente en el futuro, es decir, proyectándolo quien vive, argumentalmente, una idea de quién va a ser” (de Nigris, 2016, p. 92). La presencia personal está presente, pero no se limita solo a ello, la presencia es una narración en la cual el ser humano, que es corporeidad y temporalidad, acontece en la condición personal del “yo” y por tanto en manera biográfica para la alteridad que es “tú”.

La temporalidad desde la perspectiva de Marías, acaece mientras el ser humano está siendo presencia biográfica en la propia vida, esta presencia es la personalización del tiempo en la vida del ser humano. Definir por lo tanto la realidad de la persona humana solo por su cualidad intelectual, es en cierto modo reducir la persona humana a una parte de aquello que es, y no observarla desde quien está siendo en realidad.

Para diferenciar quién es la persona humana de aquello que forma parte de la realidad personal, se debe comenzar con la pregunta que personaliza la realidad humana misma, porque a la pregunta ¿Quién es la persona? solo se puede responder en la manera personal “soy yo” (Gómez, 2017, p. 137). Las facultades personales pertenecen a la “macro” realidad que es la persona, porque ella no es solo inteligencia, sentimiento, o acción. San Agustín, de hecho, reconoce tal diferencia y además observa que identificar la persona con las cosas o facultades que posee, sería despersonalizar o al menos deshumanizar la realidad humana misma:

Yo recuerdo, comprendo y amo sirviéndome de mis tres facultades, aunque no soy mi memoria, ni mi entendimiento, ni mi amor; mas poseo estas tres realidades. Esto lo puede afirmar cualquier persona que disfrute de las tres mencionadas potencias, pues jamás es ella estas tres cosas (Augustinus, 1956, pp. 918-921).

Es evidente que, para el santo de Tagaste, las facultades se fundan en la realidad de la persona que las posee, porque es en ella donde esas se manifiestan, es en ella que dichas facultades tienen sentido. La realidad humana no se realiza solo en sus facultades, como por ejemplo en su ser inteligente, sino en

ser una realidad personal, que es por tanto una realidad integral que es fin en sí mismo y por tanto fundamento de la realidad que es la vida humana (Ella-curía, 1976). La realidad personal no es un fin para sí misma porque su “naturaleza” no es ser una realidad cerrada, sino que es sobre todo una realidad para el otro con el cual encuentra su propia realización en la presencia personal.

8. CONCLUSIONES

En este trabajo se ha tratado de analizar el ser humano desde una visión integral, observando como punto fundamental su corporeidad y su ser presencia, por ello se puede concluir que:

La razón humana que se identifica con el “*λόγος*” no es solo una actividad que conoce el “qué” de las cosas sino sobre todo es aquella actividad que busca conocer las causas “el porqué” de las cosas mismas (cfr. Aristóteles, Araujo, & Marías, 1970, 1198b). El “*λόγος*” es principio de inteligencia, pero en el ser humano –como se ha visto– sobre todo es principio de razón, de palabra, de comunicación y por tanto de relación personal.

La persona humana es quehacer, y ello quiere decir que es una realidad dada, pero no hecha o terminada, o sea, la persona es una realidad que se está haciendo en cada momento que tiene como horizonte el futuro como aquella realidad que aún no es pero que está siendo aquí y ahora. En la persona la temporalidad se manifiesta en su presencia que está presente, porque el pasado no existe más y el futuro no es aún, por ello la temporalidad se manifiesta biográficamente en la presencia que es corpórea y que por tanto es personal.

Dentro de la visión cristiana de la persona humana, se puede observar la realidad personal como aquella imagen de la realidad divina de Dios que se hace presente en la presencia del “*λόγος*”, por medio del cual y con el cual comunica su realidad con el ser humano. La realidad perfecta de las Personas Divinas –se ha afirmado– es una realidad relacional, dicha realidad acontece en manera imperfecta en la persona humana, que siendo imagen y semejanza de Dios es también imagen de su ser relacional.

La corporeidad del ser humano es la característica por medio de la cual la persona es un “tú” para el “yo” y esta realidad que es personal se manifiesta en

el momento presente también como presencia. Gracias a la presencia personal el ser humano es principio relacional para la alteridad, y es con la alteridad, que es “tú”, que acontece algo que se puede llamar una “reciprocidad de las presencias”, como aquella realidad personal que se manifiesta empíricamente en la relación personal que acaece entre “yo” y “tú”. Se puede afirmar, por tanto, que el ser corpóreo en la persona humana es la condición de posibilidad para que en ella se realice la relación personal.

9. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso Fernández, M. (2020). El hombre no tiene naturaleza. Un examen de la metafísica orteguiana. *Revista de Filosofía*, 45 (1), pp. 69-85.
- Alonso Schökel, L. (2005). *La Biblia de nuestro pueblo*. Mensajero.
- Aristotele, Reale, G. (2004). *Metafisica*. (G. Reale, Ed.) (2 ristampa). Bompiani.
- Aristotele. (2008). *Politica*. (C. A. Viano, Ed.) (3rd ed.). Biblioteca universale Rizzoli.
- Aristóteles, Araujo, M., & Marías, J. (1970). *Ética a Nicómaco* (Reimp. de). Instituto de Estudios Políticos.
- Augustinus, A. santo. (1956). *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Boethi, A. M. T. S. (1570). De duabus naturis et una persona Christi. Adversus Euty-chen & Nestorium Liber quartus um commentariis Gilberti Porretae. In *Anitii Manlii Severini Boethi. Philosophorum et theologorum principis opera*. (pp. 1203-1219). Basileae: Henricpetrina.
- Cañas Fernández, J. L. (2018). *Ciencias de la persona: antropología personalista aplicada*. Dykinson.
- Cantalamesa, R. (1995). *Jesucristo, el santo de Dios* (2nd ed.). Lumen.
- Carvajal, Y. A. (2021). Jorge Debravo (1938-1967): ¿Un poeta muerto en la literatura costarricense? *Repertorio Americano*, 0 (30).
<https://doi.org/10.15359/ra.1-30.12>
- D’Aquino, S. T. (1974). *La somma teologica*. (Domenicani italiani, Ed.) (Vol. III). Studio Domenicano.
- Debravo, J. (1994). *Nosotros los hombres*. (E. C. Rica, Ed.) (5th ed.). San José: Editorial Costa Rica.
- Denzinger, H. (1996). *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus Fidei et Morum*. (Peter Hünermann, Ed.) (2nd ed.). Bologna: Dehoniane.

- Ellacuría, I. (1976). Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri. *Realitas II, 1974-1975*, pp. 49-137.
- Gómez Álvarez, N. (2017). Julián Marías. Metafísico de la persona. *Quién: Revista de Filosofía Personalista*, 6, 135-137. Retrieved from <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=pif&AN=PHL9163028&site=ehost-live>
- Liddel., H. G., & Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press Oxford.
- Marías, J. (1962). Introducción a la Filosofía. In *Obras* (2nd ed., Vol. II). Revista de Occidente.
- Marías, J. (1982). Antropología Metafísica. In *Obras* (3rd ed., Vol. X). Revista de Occidente.
- Montanaro Meza, O. (2007). La vigencia poética de Jorge Debravo. *Comunicación. Instituto Tecnológico de Costa Rica*, 16, pp. 52-57.
- Nigris, F. de (2016). La fertilidad teológica del pensamiento de Julián Marías. *SCIO: Revista de Filosofía*, 12, 77-96.
- Ortega y Gasset, J. (2006). Historia como sistema y del Imperio Romano. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras Completas* (Vol. VI). Taurus.
- Rocci, L. (1993). *Vocabolario greco-italiano* (30th ed.). Dante Alighieri.
- Sánchez, J. L. (2016). Las categorías antropológicas de Julián Marías. *SCIO: Revista de Filosofía*, 12, pp. 159-176.
- Vilarroig-Martín, J. (2020). Antropología del hombre mortal y morituro. A propósito de la muerte en Julián Marías. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 76 (291 Extra), pp. 1173-1183.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente*. Alianza.