

MISMIDAD Y UNICIDAD DE LA PERSONA (SEGÚN LA PERSPECTIVA CRISTIANA)

ENRIQUE GONZÁLEZ FERNÁNDEZ
Universidad San Dámaso. Madrid

RESUMEN: La persona no está sola y aislada, sino en convivencia. Aunque yo sea una realidad cambiante, no idéntica, soy *el mismo* que antes y que después; hay, por tanto, una esencial *mismidad*, que no es «identidad» en el sentido de las cosas o, más aún, de los objetos ideales. Según esta nueva lógica y nueva metafísica, yo me veo a mí mismo como *alguien* inconfundible, una persona concreta y única, una realidad histórica, no «algo», «quién» unido a mí «qué», con *nombre* propio. Me siento *libre* y, por tanto, *responsable*, capaz de elección y decisión. Mi vida es *mía*, la de cada cual, única e irrepetible. Pero, desde los griegos, hay una larga serie de intentos de «cosificación» del hombre: las viejas lógica y metafísica (basadas en la identidad y en la inmovilidad) ven a la persona como sustancia.

PALABRAS CLAVE: autosuficiencia; esencia; identidad; lógica; metafísica; mismidad; objetos ideales; principio de individuación; sustancia; unicidad; universales; vida.

Selfhood and uniqueness of the person (according to the Christian perspective)

ABSTRACT: The person is not alone and isolated, but in a social setting. Although I am a changing reality, not an identical one, I am the *same* as before, and as after; there is, therefore, an essential *selfhood* of the «I», which is not «identity» in the sense in which this word is applied to things, and still less the identity of ideal objects. According to this new logic and new metaphysics, I see myself as unmistakably *someone*, a concrete and unique person, a historical reality, not as a «something», a «who» and as such different from all the «whats», with a proper *name*. I feel myself to be *free* and therefore *responsible*, capable of making choices and decisions. My life is *mine*, and so is the life of each person; it is unique and unrepeatable. But, since Greek philosophers, there are a long series of attempts to convert humanity into a «thing»: the old logic and metaphysics (based on identity and immobility) see person as a substance.

KEY WORDS: Essence; Ideal objects; Identity; Life; Logic; Metaphysics; Principle of individuation; Selfhood; Self-sufficiency; Substance; Uniqueness; Universals.

1. «YO SÉ QUIÉN SOY»

El intento de evitar el solipsismo recurriendo al concepto de intersubjetividad («Intersubjektivität»¹) es consecuencia de ver a la otra persona como «*alter ego*»², con lo que resulta esa «experiencia intersubjetiva» cuyos «sujetos particulares están provistos de sistemas constitutivos mutuamente correspondientes y concordantes»³. Con ello se podría arriesgar la unicidad y, por tanto, la mismidad de cada persona. Sin embargo, la «persona supone relación,

¹ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, §41, Husserliana, Nijhoff, ²Haag 1973, pp. 117 y ss.

² *Ibid.*, §42, p. 122.

³ *Íd.*, *Meditaciones cartesianas*, §49 (trad. de Mario A. Presas), Tecnos, Madrid ³2018, p. 143.

convivencia, excluye el aislamiento»⁴. A diferencia del idealismo, según el cual primero me descubro yo y después a las demás personas, vista cada una como *alter ego*, lo «primario es el descubrimiento del otro, es decir, de *tú*, en el que se manifiesta la persona y que hace caer en la cuenta de *mí* como *alter tu*, forma primaria de verme como yo»⁵. Porque, en realidad, el «descubrimiento de la persona empieza por el de las demás, de las ajenas con quienes se convive»; es decir, «la *convivencia personal* es lo primario, anterior a las personas en su aislamiento», aunque tal situación esté perturbada «según el esquema individuo-sociedad»; y como la «apertura a otras personas es condición intrínseca de la vida personal», el solipsismo

no es solo un grave error filosófico, sino que está en contradicción con toda evidencia. Tampoco es aceptable el concepto de «intersubjetividad», con el cual se ha intentado paliar el idealismo, siempre con una tentación solipsista y, en todo caso, con una primacía de un «yo» que se enfrenta —o incluso «pone»— a un «no yo» abstracto y que en principio no es personal. El gran acierto de Ortega al ver en mi vida como «yo y mi circunstancia» la realidad radical ha de ser entendido incluyendo en el sentido mismo de la circunstancia la convivencia que llamaba «interindividual» a diferencia de la social o colectiva⁶.

«Conócete a ti mismo»⁷ es la inscripción que, según Platón, podía leerse sobre la puerta del templo de Apolo en Delfos. ¿Puedo conocerme a mí, o a otra persona, utilizando los conceptos que empleamos para las cosas? A estas últimas solemos aplicar las categorías de «sustancia» o «identidad», ¿pero hasta qué punto sirven para las personas?

Ante el continuo cambio que experimentan los seres de este mundo sensible, «cosas que nunca se presentan idénticas»⁸, el propio Platón asentó el principio de que participan del mundo («que se mantiene idéntico»⁹) de las ideas, inmutables, inmóviles, autosuficientes. En ese mundo inteligible (que es el de la ciencia y el verdadero conocimiento), concebido fuera del espacio y del tiempo, cada ente «es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna»¹⁰.

Según Aristóteles, por su parte, todas «las cosas que llegamos a conocer, las conocemos en cuanto tienen cierta unidad e identidad y cierto carác-

⁴ J. MARÍAS, *Persona*, Alianza Editorial, Madrid 1996, p. 24.

⁵ *Id.*

⁶ *Ibid.*, pp. 40-41.

⁷ PLATÓN, *Cármides*, 165a (trad. de E. Lledó), en: PLATÓN, *Diálogos*, I, Gredos, Madrid 2000, p. 215; y *Protágoras*, 343b (trad. de C. García Gual), *Ibid.*, p. 425.

⁸ *Íd.*, *Fedón*, 79c (trad. de C. García Gual), en: *Íd.*, *Diálogos*, III, Gredos, Madrid 2000, p. 69.

⁹ *Ibid.*, 79d, p. 69.

¹⁰ *Ibid.*, 78d, p. 67.

ter universal»¹¹. Como «todas las cosas sensibles se corrompen y están en movimiento»¹², pide «indagar la verdad a base de las cosas que siempre se conservan del mismo modo y no tienen ningún cambio». Estas cosas «no se muestran unas veces de un modo y otras de otro, sino que siempre son las mismas y no participan de ningún cambio»¹³.

Frente a esas cosas inmutables y siempre idénticas, universales, ¿de qué manera podemos conocer al individual concreto y singular (*quién*), el cual, debido a que no es solo cosa (*qué*), continuamente cambia y se mueve en el elemento móvil de su vida? Como esta vida humana es tan variable y se resiste a ser sustancializada —reducida a un estado, «congelada» o atrapada en una fórmula físico-matemática—, el lema de la persona podría ser este: «*Mobilis in mobili*»¹⁴: un movable que acontece o que solo aparece en movimiento.

Es verdad que mis huellas dactilares (las cuales incluso son únicas ya que nunca se han dado ni se darán otras como las mías) me identifican, así como una foto mía o un documento nacional de identidad, porque yo también, en cuanto cuerpo, soy *qué*, *algo* sometido, aun así, al cambio, al movimiento, al espacio, al tiempo. Pero apenas me reconozco en un impreso con mis huellas, mi foto o mi número de identificación porque principalmente soy *quién*, *alguien* proyectivo, no idéntico al de hace diez años, ni siquiera al de hace una hora, y tampoco al de dentro de otra hora o al que yo seré en cualquier futuro: me voy haciendo de tiempo, de historia, de experiencias. «Las cosas están en el tiempo, pero el hombre está *haciéndose de tiempo*»¹⁵. Ni Platón ni Aristóteles pueden aceptar este siempre cambiante yo (tan concreto y tan singular) para el verdadero conocimiento o ciencia, que es de lo universal, el cual se caracteriza por su inmutabilidad y absoluta identidad.

Ocurre que la persona «es un *arcano*, hasta para ella misma»¹⁶. Tan pronto «como se ha tropezado en la filosofía griega con la persona, se ha visto su oscuridad y la necesidad de poseerla y no dejarla escapar: *gnôthi seautón, nosce te ipsum*; por lo visto, no es tan fácil ni seguro conocerse a sí mismo»¹⁷.

Según Santo Tomás, el alma racional se conoce a sí misma solo por medio de sus actos, se aprehende a sí misma no directamente, en su esencia, sino en el acto por el cual abstrae las nociones, conceptos, verdades, realidades o ideas («especies inteligibles») de las imágenes impresas en mi fantasía o imaginación (sentido interno de la facultad sensitiva) por los objetos sensibles¹⁸. El conocimiento del alma por sí misma no constituye una excepción a la norma

¹¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 4, 999a (trad. de Valentín García Yebra), Gredos, Madrid 1998, p. 124.

¹² *Ibid.*, 999b, p. 125.

¹³ *Ibid.*, XI, 6, 1063a, p. 557.

¹⁴ J. ORTEGA Y GASSET, «Vives», en: *Obras completas*, V, Taurus, Madrid 2010, p. 613.

¹⁵ J. MARIAS, *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1987, p. 186.

¹⁶ *Íd.*, *Persona*, o. c., p. 27.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 47-48.

¹⁸ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 87, a. 1, BAC, Madrid 2001, I, pp. 791-793.

aristotélica de que todo nuestro conocimiento comienza por la percepción sensible y depende de esta. Santo Tomás expresa ese hecho diciendo que el entendimiento, cuando está unido a un cuerpo en la vida presente, nada puede llegar a conocer «sin recurrir a las imágenes»¹⁹. La mente humana no piensa sino convirtiéndose a las imágenes o «fantasmas» impresos en la sensibilidad. Tomás sigue «lo que dice el Filósofo en III *De Anima*: *El alma no entiende nada sin imágenes*»²⁰. Mi alma no es una sustancia material que afecte a mis sentidos.

Para Leibniz, el alma «puede decir ese yo»²¹. Según Julián Marías, este es «el primer texto, probablemente, en que aparece el término *yo*, de tan larga historia filosófica», empleado «en sentido rigurosamente metafísico». En «Leibniz tiene ya el carácter de realidad última», «temporal, fundada en el recuerdo, y personal: ser yo es ser siempre el mismo *personaje*, a lo largo del tiempo, y saber *quién se es*»²². Habría que añadir que ese yo, alguien o *quién* es incompleto sin el cuerpo, algo o *qué*, la otra mitad de mi persona. En la tesis de Ortega «Yo soy yo y mi circunstancia»²³, el primer «yo» designa mi persona entera; el segundo «yo», mi alma, menesterosa de «mi circunstancia» (mi cuerpo, con mis aparatos psíquicos, mis percepciones, impresiones, ideas, mis vivencias o mi conciencia)²⁴.

Sin embargo, Hume negará que haya ese primer yo, y por consiguiente el segundo. Como, según él, solo tenemos intuición de nuestras impresiones e ideas, y ninguna impresión es permanente, no tenemos ninguna impresión sensible suya:

Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea²⁵.

No existe, por tanto, para Hume ese yo como alguien distinto de las impresiones e ideas. Esta afirmación tajante no permite explicar fácilmente la percepción que todos poseemos de nuestra propia «mismidad» personal: en

¹⁹ *Ibid.*, q. 84, a. 7, p. 771.

²⁰ *Id.*

²¹ G. W. LEIBNIZ, *Discurso de metafísica* (trad. de Julián Marías), Alianza Editorial, Madrid 2002, p. 97.

²² J. MARÍAS, nota 78 a G. W. LEIBNIZ, *Discurso de metafísica*, o. c., p. 135.

²³ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (ed. de Julián Marías), Cátedra, Madrid 1990, p. 77.

²⁴ Cf. J. MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, en: *Obras*, 9, Revista de Occidente, Madrid 1982, pp. 534-536.

²⁵ D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, 1, 4, 6 (ed. de Félix Duque), RBA, Barcelona 2002, I, p. 351.

efecto, cada persona se reconoce —principalmente en las circunstancias radicales de su vida— a ella misma. Pero para Hume, ese yo es un haz o *colección* de percepciones o contenidos de conciencia que se suceden continuamente: por tanto, no tiene realidad sustancial; es un resultado de la imaginación.

Estos problemas hacen ver la necesidad de una nueva *metafísica* que haga uso del concepto de *mismidad*, el cual corresponde a la persona, diferente del de *identidad*, aplicable a las cosas. El reconocimiento de esa mismidad hace ver que, aunque el segundo yo no sea una sustancia, *qué* o *algo*, soy *yo* quien tiene las percepciones, soy *yo* quien me encuentro con ellas y, por tanto, mi segundo yo es distinto de ellas. *¿Quién* une, si no, esa *colección* de estados de conciencia que parten de mi *alma*, segundo yo o *alguien*? Porque este segundo yo es distinto de *mis* representaciones o *mi* circunstancia.

Ya hemos podido clarificar el camino para saber a qué atenernos ante ese segundo yo de la famosa tesis orteguiana, el cual no puede ser reducido a simple órgano del conocimiento (como se ha venido haciendo tradicional y frecuentemente en filosofía), sino que nos encontramos ante «lo que Unamuno suele llamar el hondón del alma y yo prefiero denominar *el fondo de la persona*, el *quién* que cada uno de nosotros es»²⁶. «*Mihi quaestio factus sum*, me he hecho cuestión a mí mismo, dice San Agustín». Yo, «yo mismo —no ese universal que llamamos hombre— soy problemático»²⁷.

Para seguir resolviendo este problema puede servirnos un texto de Kant, el cual considera que una de las cuestiones a que puede reducirse la filosofía es: «*¿Qué es el hombre?*», pregunta a la que responde «la *antropología*»²⁸. Como habría que superar esa cosificación del adjetivo interrogativo mediante el pronombre interrogativo apropiado a la persona, para el traductor al español de esa obra de Kant, la pregunta adecuada es: «*¿Quién soy yo?*». Porque no «se trata de “el hombre”, ni de “qué”, sino de “yo” y “quién”. Y a esa pregunta no se puede contestar más que *viviendo*, con una respuesta *ejecutiva*»²⁹.

Me descubro como persona cuando uso «la palabra *yo* en su sentido propio, es decir, en uso pronominal. El que la filosofía haya dedicado la mayor atención a lo que ha llamado “el yo” (sobre todo en el idealismo alemán, “das Ich”) ha sido un factor de confusión. El artículo “cosifica”»³⁰.

«Yo sé quién soy»³¹, escribió Cervantes en frase reveladora. Aun «en circunstancias particularmente penosas», el hombre afirma «su *mismidad*», se refiere a las hazañas no realizadas que dimanan de su vocación, «que es el núcleo de su mismidad». Por «eso la palabra *identidad* no es exacta; la pluralidad la exclu-

²⁶ J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid ³1976, p. 143.

²⁷ *Ibid.*, p. 217.

²⁸ I. KANT, *Sobre el saber filosófico* (trad. de Julián Marías), Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid ²1998, pp. 26-27.

²⁹ J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, o. c., pp. 44-45.

³⁰ *Íd.*, *Persona*, o. c., p. 21.

³¹ M. de CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, 1, V (ed. de John Jay Allen), Cátedra, Madrid 1983, I, p. 114.

ye». Se trata de atender en la persona a las «trayectorias posibles, no realizadas, unidas por un vínculo común que es la autenticidad, el proyecto central que es su vocación». Frente a ello, una «de las cosas que casi nunca están claras es cómo ven a una persona los demás». Pero todo hombre «*sabe quién quiere ser y no está seguro de si lo será*». Esta especie de titubeo, de seguridad e inseguridad juntas, es lo que da un carácter especialmente humano y dramático a la persona». La «inseguridad afecta a la realización: sabe quién quiere ser, pero no está seguro de si lo es del todo, si llegará a serlo de verdad». Cada uno está, aunque «seguro de quién quiere ser, vacilante respecto a lo conseguido». Tiene «solidaridad con su vida pasada y con sus proyectos. Hay ciertos momentos de su vida en que se reconoce a sí mismo». Tiene «conciencia de que hay dos cosas distintas: las dotes y lo que se hace con ellas», pero «“siempre me afano y me desvelo”, es decir, no renuncia nunca a una pretensión, a una vocación», que «se siente como auténtica»³².

Como «la vida se hace hacia adelante, es intrínsecamente futuriza, mientras vive sigue proyectando, porque es la condición misma de la vida». Cervantes «no tenía nada de filósofo; pero cuando presenta la vida humana en sus personajes de ficción o cuando nos dice algo de la suya propia, parece que conoce su estructura. Y en todo caso se remite a la otra vida con la cual cuenta». Sabe «quién es, quién ha querido ser, y lo sigue queriendo. No se olvide esta frase: “llevo la vida sobre el deseo que tengo de vivir”; en este mundo o en el otro». Cervantes sigue «proyectando, sigue esperando contra toda esperanza, porque ya no la tiene en este mundo pero la prolonga, la traslada al otro, a ese otro que seguirá siendo el suyo, con los regocijados amigos a quienes espera ver *contentos*. Sabe quién es, quién ha querido ser y, repito, lo sigue queriendo; y quiere ser ese, *ese mismo*». Cervantes «dice: *yo sé quién soy y quién voy a ser siempre*. Esta es la palabra decisiva, la que nos da la clave de la actitud de Cervantes». Es ejemplo de posesión modesta y al mismo tiempo intensa de una vida. «Imagínese el grado de posesión de una vida modesta, marginal, no muy afortunada ni muy lograda, traída y llevada, pero con un asombroso grado de conexión con esa mismidad, con ese proyecto articulado en trayectorias distintas, divergentes, frustradas muchas, realizadas muy pocas, que convergen en un anhelo final»³³.

2. MISMIDAD E IDENTIDAD

Frente a la identidad abstracta, agotada, limitada y absolutamente definida (como puede ser un número, un concepto geométrico, un principio lógico o cualquiera de los llamados «objetos ideales» o «entes de razón»), lo «verda-

³² J. MARÍAS, *Cervantes clave española*, Alianza Editorial, Madrid 2003, pp. 135, 136, 137, 139, 140 y 143.

³³ *Ibid.*, pp. 147-148.

deramente real es en cierto modo inagotable». La filosofía ha pensado mucho tiempo que «el individuo tiene alguna infinitud, en el sentido de que tiene infinitas notas. Un género o una especie se definen mediante un número limitado de notas; pero un individuo no, porque siempre se le pueden añadir más: no es infinito, ciertamente, pero sí indefinido: una realidad en sentido estricto», que «tiene una quasi-infinitud que le viene de su concreción»³⁴.

Lejos de ser idéntico a sí mismo, ese individuo tan concreto o «vida humana es una totalidad unitaria determinada por la *mismidad de la persona*»³⁵. Ya Dilthey se dio cuenta de que en «la estructura, los procesos y estados particulares están unidos ante todo por la conciencia de mismidad en todos ellos. La mismidad es la más íntima experiencia del hombre acerca de sí; no es identidad. Conciencia del yo es otra expresión de lo que descubrimos en esa mismidad»³⁶.

Bajo ese párrafo comentó Julián Marías: «No se trata de la mera identidad del yo consigo mismo, sino de su *mismidad*, es decir, de su inmediata *presencia* para sí. La realidad *yo* se constituye en esa mismidad. El término *yo* no designa simplemente el sujeto, sino el sujeto en tanto en cuanto este es presente y se refiere a sí mismo»³⁷.

Dejemos de lado esa cuestión secundaria, abordada por Dilthey, sobre la conciencia del yo, porque lo que nos interesa aquí primariamente es el concepto de «mismidad», palabra introducida en el Diccionario de la Real Academia Española el año 1970 con la siguiente primera acepción: «condición de ser uno mismo», como puede consultarse en el suplemento de dicho año. El *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora no recoge entrada para «mismidad». El Nuevo Diccionario Histórico del Español, de la Real Academia, informa de que el primer testimonio documentado de esa palabra es del año 1823: aparece en una carta del político y poeta ecuatoriano José Joaquín de Olmedo (quizá, seguramente, por influencia francesa).

La palabra alemana *Selbstsein* (utilizada por Hegel y Dilthey) es traducida al español por «ser para mí», «ser para sí», «ser sí mismo», a veces «individualidad», pero el citado Julián Marías expresó esto en 1982 al filósofo francés Christian Chabanis: «On ne peut jamais connaître une personne entière: elle est inaccessible, inépuisable. Mais s'il y a un rapport authentique —surtout l'amour—, on connaît la personne elle-même. On ne connaît pas la totalité mais la "mêmeté". C'est un mot que j'emploie en espagnol —*mismidad*—, mais je l'ai trouvé chez Voltaire: on peut donc l'employer en français. Son autorité...». Al

³⁴ *Ibid.*, p. 213.

³⁵ Íd., *Razón de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 101. La misma frase aparece en su *Historia de la filosofía*, de 1941, al exponer a Dilthey; también hace uso en ese libro de la palabra «mismidad» al exponer a Hegel y a Kierkegaard, e igualmente la utiliza Ortega en el epílogo.

³⁶ W. DILTHEY, *Teoría de las concepciones del mundo* (trad. de Julián Marías), Revista de Occidente, Madrid 1974, p. 99.

³⁷ J. MARÍAS, nota 63 a DILTHEY, Wilhelm, *Teoría de las concepciones del mundo*, o. c., p. 99.

invocar de ese modo la autoridad literaria de Voltaire, el entrevistador de Julián Marías intervino exclamando: «La vôtre lui suffit! Et il est d'ailleurs très bon»³⁸.

«Mêmeté», en efecto, es un neologismo inventado por Voltaire, y nunca se usa en francés. Él lo utilizó hacia 1764 en esta frase: «la mêmeté de votre personne»³⁹.

Al criticar en 1929 a quienes desconocían radicalmente la fenomenología, Ortega escribió que «los seres a la mano no son idénticos a sí mismos sino por el contrario mudables». Cuando se pregunta qué cosas son permanentes, el «racionalismo tuvo que echarse a buscar objetos capaces de permanencia e inalterables. Y fuera de Dios, objeto ultrarracional, solo encontró los “universales”, los “conceptos”. He aquí que Husserl muestra cómo un “contenido” individual es «en cuanto puro fenómeno idéntico siempre a sí mismo, permanente, inalterable». De ahí que «el descubrimiento fenomenológico» obligue a recaer «en lo general o universal, en la esencia». Pero lo «individual es precisamente lo in-esencial. Esto es lo que sabía ya Platón y de Platón recibe Aristóteles»⁴⁰.

La reducción fenomenológica tiene que extenderse también a mi yo, y el fenomenólogo «sucumbe» asimismo —con la *epokhé*— como «sujeto psicofísico, como posición existencial; solo queda el *yo puro*, que no es sujeto histórico, aquí y ahora, sino el foco del haz que son las vivencias»⁴¹. Tras esa reducción fenomenológica, el fenomenólogo, una vez que se ha quedado con las vivencias, tiene que elevarse a las *esencias* mediante la «reducción eidética». El yo se aprehende a sí mismo como «algo idéntico»; la cuestión de la desconexión del yo hace ver que el *yo puro* «es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias»⁴².

A diferencia del conocimiento sobre aquel que es concreto, individual o singular, para Aristóteles el conocimiento científico requiere fijeza, estabilidad y necesidad de los objetos en los cuales se basa su certeza. Solo puede llegar a constituir ciencia el conocimiento intelectual, capaz de producir el concepto universal (*kathólou*) con los caracteres de fijeza, estabilidad y necesidad. Porque el conocimiento científico lo es de la esencia (*tò ti ên êinai*); debe responder a la pregunta «¿qué es?» (*tì estí*) y expresar en su definición (*horismós*) esa esencia. Es un conocimiento universal (*kathólou*), fijo, inmutable, necesario. Los singulares «no serán escibles», «pues la ciencia es siempre universal»⁴³.

Pero siendo absolutamente indispensable el conocimiento científico, todavía es más importante el de la persona, que responde a la pregunta «¿quién

³⁸ Ch. CHABANIS, *La mort, un terme ou un commencement?*, Fayard, Paris 1982, p. 296.

³⁹ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, article «Identité», Armand-Aubrée, Paris 1829, 4, p. 415.

⁴⁰ J. ORTEGA Y GASSET, «Sobre la fenomenología», en: *Obras completas*, VIII, Taurus, Madrid 2008, pp. 181-182. Este texto de Ortega figura al frente de la edición de las *Investigaciones lógicas* de HUSSERL (trad. de Manuel G. Morente y José Gaos), Alianza Editorial, Madrid 2006, 1, p. 19.

⁴¹ J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1985, pp. 398-399.

⁴² E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (trad. de José Gaos), Fondo de Cultura Económica, México 1962, p. 132.

⁴³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 6, 1003a, o. c., p. 149.

es?». No tratamos de «especies», sino de cada vida individual, que pide utilizar el concepto de «mismidad» de la persona, no el de identidad: este último describe cosas, sustancias u objetos ideales invariables. En cambio, la mismidad es el centro de mi biografía.

Si para Aristóteles el verdadero conocimiento requiere fijeza, identidad y estabilidad de los objetos, ¿cómo es posible conocer a alguien cuyo «haber» consiste en acontecer, en el cambio biográfico, en su enorme variabilidad histórica?

Recuérdese «que el modelo que sirve de base al pensamiento griego son los objetos matemáticos, únicos, inmutables, invariables, que no se engendran ni perecen, estrictas “consistencias”»⁴⁴. Desde entonces se ha solidado considerar que la filosofía debe atenerse a unas realidades que, como las aritméticas y geométricas, son exactas, invariables, permanecen idénticas a sí mismas, no están afectadas por la cambiante circunstancialidad.

Y, sin embargo, la circunstancialidad es esencial en toda persona, completamente distinta de todo objeto aritmético y geométrico. Una persona es alguien que no solo está en el espacio y en el tiempo, sino que se va haciendo de este último; que acontece, que es concreta, singular, afectada por la circunstancialidad. Pero lo que llama Husserl *objetos ideales* no tiene nada que ver con esos caracteres personales. Los objetos ideales, que son los que el filósofo checo quiere conocer, no son individuales, no son concretos, no son singulares, no son únicos, no están en el espacio y en el tiempo, no quedan afectados por la circunstancialidad. Tienen una validez universal, son exactos, limitados y no son reales.

Husserl reconoce que pretende «mantener la estricta identidad de lo específico»⁴⁵. Y trata de describir aquellos entes ideales que son objeto de conocimiento intuitivo, con evidencia, con una validez universal y que, permaneciendo en su exactitud, no quedan alterados por ninguna circunstancia. En cambio, cada persona es tan real que está radicalmente afectada por el espacio y por el tiempo, por sus concretísimas circunstancias que son ilimitadas y, por ello, inexactas.

¿Qué son esos objetos ideales, centro de la atención de Husserl? Los números, las figuras, las especies. De entre los objetos aritméticos, por ejemplo el número siete, este no queda afectado por la circunstancialidad, no envejece ni tampoco se enamora: como permanece siempre idéntico a sí mismo, no cambia nunca, es limitado y exacto.

De entre los objetos geométricos, por ejemplo la figura del rectángulo ideal, no el rectángulo real que es esta concreta página, afectada por su color, por las letras que lleva escritas, sometida al espacio, al tiempo, a una posible destrucción.

De entre las especies, por ejemplo la humana, la del manzano, o la del perro, pero no los individuos de las mismas, que son reales a diferencia de ellas, objetos ideales y, por tanto, no afectados por la circunstancialidad.

⁴⁴ J. MARIAS, *Problemas del cristianismo*, Planeta-DeAgostini, Barcelona, ³1995, p. 151.

⁴⁵ E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, 2, 1, §3, o. c., 1, p. 300.

Por consiguiente, los objetos ideales tienen un carácter de validez universal y, aunque exactos, no tienen realidad. Como la matemática, que es ciencia exacta, un objeto ideal es siempre exacto, idéntico, nunca cambia, es limitado, no es circunstancial.

Los objetos ideales son para Husserl eternos, o más bien intemporales. No están en el tiempo, y Husserl encuentra sin sentido la pregunta acerca de en qué espacio están. Porque el «*fin supremo consiste en establecer leyes de validez objetiva*»⁴⁶.

En palabras de su traductor García Morente, según Husserl, cada una de nuestras representaciones es, primero, una representación singular. Segundo, esa representación singular es el representante, el apoderado, diremos, de un objeto. Así, si yo quiero pensar el objeto Napoleón, no puedo pensarlo más que representándome a Napoleón; pero la representación que yo tengo de Napoleón tendrá que ser singular: o bien me lo represento montado a caballo en el puente d'Arcole, o bien me lo represento en la batalla de Austerlitz con la cabeza baja y la mano puesta en su redingote; o bien me lo represento desesperado, después de la derrota de Waterloo. Cada una de estas representaciones por sí misma es singular; pero las tres, aunque sean totalmente distintas unas de otras, se refieren al mismo objeto, que es Napoleón.

Pues bien: la intuición fenomenológica consiste en fijarse en la representación que sea prescindiendo de su singularidad, prescindiendo de su carácter psicológico particular; poniendo entre paréntesis la existencia singular de la cosa; y entonces, apartando de sí esa existencia singular de la cosa, para no buscar en la representación más que lo que tiene de esencial, buscar la esencia general, universal, en la representación particular. Considerar, pues, cada representación particular como no particular; poniendo entre paréntesis, expulsando de nuestra contemplación lo que tiene de particular; para no fijarnos más que en lo que tiene de general; y una vez que hemos podido lanzar la mirada intuitiva sobre lo que cada representación particular tiene de general, entonces tenemos en esa representación, aunque particular; plásticamente realizada la esencia general. Tenemos la idea, como él dice, renovando la terminología de Platón. Como ustedes ven, se trata aquí, para Husserl, de una intuición del tipo que hemos llamado intelectual⁴⁷.

Pero si incluso la significación de los conceptos «está condicionada por una circunstancia»⁴⁸, mucho más la de cada persona («la vida humana es circunstancial»⁴⁹), verdad enérgicamente subrayada por el Evangelio, que significa quizá el mayor énfasis en el individual variable (por la historia temporal) frente a lo universal determinado por su identidad esencial invariable.

Ahora es como entendemos mejor la tesis de Ortega «yo soy yo y mi circunstancia», que reivindica, frente a lo universal esencial, el individual concreto y

⁴⁶ *Ibid.*, 4, §13, o. c., 2, p. 461.

⁴⁷ M. GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, Encuentro, Madrid 2000, p. 54.

⁴⁸ J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1947, p. 149.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 374.

singular, afectado por la circunstancialidad y, por ello, sometido al cambio, a la variación espacio-temporal. Y considera que esa circunstancialidad es esencial en el individual.

Cuando «digo “yo”, me “preparo” o “dispongo” a ser. Para el hombre, ser es prepararse a ser, *disponerse a ser*, y por eso consiste en disposición y disponibilidad. Cuando decimos “yo”, no se trata de un simple punto o centro de la circunstancia, sino que esta es *mía*: por ser *yo mismo* puedo tener algo *mío*. En la persona hay mismidad, pero no identidad: *soy el mismo* pero nunca lo mismo»⁵⁰.

La esencia universal, al presentar el carácter de identidad y exactitud, puede ser perfectamente descrita desde mi conciencia de ella: tiene notas limitadas, las correspondientes a su especie, número o figura. Pero en el caso de cada persona no nos basta una mera descripción, una enumeración de sus rasgos físicos, anímicos y los de su peso, altura o grupo sanguíneo.

El Evangelio *da razón* de cómo la circunstancialidad es asumida por la segunda persona divina no de manera accidental, sino que por su encarnación comparte esencialmente el tiempo, el espacio, las vicisitudes de la historia personal, biográfica, que son asimismo esenciales (jamás sacrificables) en cada uno de los hombres con quienes queda unida. La enseñanza de sus parábolas, además, muestra innumerables circunstancias personales, absolutamente reveladoras para que se dé el amor o el odio, el cambio hacia lo mejor o lo peor; el perdón, la misericordia o la envidia, la esperanza, la alegría o la tristeza. Es decir, son situaciones concretas, variables, propias de la vida humana, contrapuestas a la identidad absoluta de los objetos ideales.

En 1914, Ortega realizó (aunque tanto hizo por ella) esta crítica a la fenomenología: «Usar, utilizar solo podemos las cosas. Y viceversa: cosas son los puntos donde se inserta nuestra actividad utilitaria». Podemos situarnos, ante todo lo que hay, en esa actitud utilitaria, salvo ante yo. Ortega pone esto en relación con el imperativo de Kant según el cual se ha de tratar a los hombres, no como medios o cosas, sino como fines; es decir, «que los demás hombres sean para nosotros *personas*, no utilidades, *cosas*. Y esta dignidad de persona le sobreviene» a alguien «cuando cumplimos la máxima inmortal del Evangelio: trata al prójimo como a ti mismo. Hacer de algo un *yo mismo* es el único medio para que deje de ser cosa». Ante otro hombre podemos «tratarlo como cosa, utilizarlo o tratarlo como “yo”». Es decir, existe una contraposición entre *cosa* (lo utilizable, lo utilitario) y *persona* (cuyo único ejemplo claro es *yo*, yo mismo). Yo es «lo único que, no solo no queremos, sino que no podemos convertir en cosa. Esto ha de tomarse al pie de la letra».

Para verlo claramente —sigue diciendo— «conviene percatarse primero de la modificación que en el significado de un verbo introduce su empleo en primera persona del presente indicativo con respecto a su significado en segunda o tercera persona: yo ando, por ejemplo». Con esto queda clara «la distancia entre “yo” y toda otra cosa, sea ella un cuerpo inánime o un “tú”, un “él”».

⁵⁰ Íd., *Antropología metafísica*, o. c., p. 43.

Ahora —concluye— «vemos por qué no podemos situarnos en postura utilitaria ante el “yo”; simplemente porque no podemos situarnos *ante* él, porque es insoluble el estado de perfecta compenetración con algo, porque es todo en cuanto intimidad»⁵¹. Recuérdese que la fenomenología, en lugar de *vivir* la percepción, la contempla: elimina o suspende así lo *ejecutivo* y natural para atenerse al fenómeno, para contemplarlo. Esto lo reprocha Ortega —cuya posición consiste en la superación de las cosas— por lo que implica de cosificación: yo soy el único que no podemos convertir en una cosa. Mi vida no es cosa, sino tarea.

Justamente ese es el anuncio inequívoco de lo que Julián Marías llama «el punto de inflexión»⁵². Ortega sigue tratando de ese yo verdadero, el *ejecutivo*, el presente: el yo pasado es imagen, concepto, idea. Ha dejado de ser yo, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo. Al convertirse en imagen, objeto, foto o conciencia, deja de ser intimidad.

De un objeto geométrico (por ejemplo, un triángulo equilátero) se hace una *definición* o *delimitación* (polígono de tres ángulos y tres lados iguales, pero nada más). De una operación aritmética puede hacerse una *explicación* o *despliegue* (tres por siete son veintiuno, pero nada más). De una especie animal puede darse una *descripción* (de lo que es, por ejemplo, el elefante abstracto puedo enumerar sus rasgos y su comportamiento fijo conforme a las características e instintos de su naturaleza, especie o esencia universal; pero nada más). Ahora bien, de una persona concreta (con nombre propio) se cuenta una *historia*, la cual *da razón* de ese hombre para su *interpretación* ilimitada, indefinida hasta el infinito.

Se trata de conocer a aquel cuya vida es temporal: «yo, que vivo ahora, en el presente, he vivido antes, en el pasado, y viviré luego, en el futuro; el yo pretérito era distinto del actual, y este lo es del futuro; es, pues, una realidad cambiante, mudable, no idéntica; pero, por otra parte, yo soy *el mismo* que antes y que después; hay, por tanto, una esencial *mismidad* del yo, que no es “identidad” en el sentido de las cosas o, más aún, de los objetos ideales»⁵³.

La «*mismidad temporal* tiene graves consecuencias. La realidad es siempre individual, pero la humana lo es en grado eminente, porque, como hemos visto, para el hombre ser es ser uno mismo. Mi vida es esencialmente *mía*, y este carácter no se añade a su realidad, sino que la constituye. Por esta razón, el hombre, en cuanto persona, tiene un nombre *propio*, no le basta el nombre *común* que *significa lo que es* —ni siquiera en su individualidad—, sino que requiere el nombre propio que *denomina a quien es*»⁵⁴.

De tal manera que el conocimiento de la vida humana concreta (ficticia tal como es mostrada por la novela, el teatro, el cine; o real tal como es mostrada

⁵¹ J. ORTEGA Y GASSET, «Ensayo de estética a manera de prólogo», en: *Obras completas*, I, Taurus, Madrid 2005, pp. 667-678.

⁵² J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 89.

⁵³ Íd., *Introducción a la filosofía*, o. c., p. 424.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 425.

por la biografía, la historia) solo es posible mediante la razón narrativa; el único modo de hablar de mi vida es contarla.

La mismidad no solo no excluye la variación, sino que se nutre de ella, lo cual permite la renovación personal, idea inadmisibles para la vieja metafísica que proclama como ejemplar la identidad inmutable y que, por ello, solo acepta el cambio o movimiento accidental respecto de un sustrato, materia última o sustancia permanente (lo que llama «cambio sustancial» es su generación o su destrucción).

La dinámica temporal de mi pretérito, mi presente y mi futuro «es esencial a la vida humana y a la constitución de la personalidad»⁵⁵. Como se va haciendo de tiempo, tan sumamente variable, cada vida es única.

Las cosas o sustancias tienen un ser fijo, reductible a su naturaleza inmutable o esencia. La naturaleza ha sido «definida siempre como lo “permanente” y que es idéntico a sí mismo»⁵⁶. En cambio, cada persona no tiene un ser ya hecho, sino que se está haciendo, es irreductible a su naturaleza; su modo de ser es vivir, consiste en hacerse.

La narración puede ser interpretada como una aproximación «a la personalidad y a la concreción»⁵⁷. Nos permite «asistir a la vida humana», asistir «a la constitución temporal de la personalidad humana»⁵⁸.

El Banco de datos del español, de la Real Academia Española, recoge, junto con las palabras de Julián Marías publicadas en su *Historia de la filosofía*, de 1941, las siguientes de otra obra suya cuya primera edición es de 1966: «no echemos en olvido esa “mismidad” que permanece y va buscando sus nuevas maneras por la historia»⁵⁹.

3. LA NUEVA UNICIDAD

Al considerar la mismidad personal se hace ver que cada individuo humano es único, irreplicable, insustituible. Porque esa mismidad significa autenticidad, llegar a ser uno mismo, saber quién se es, experiencia de sí, descubrir una vocación (constituida por los proyectos), que es «la que confiere unidad y unicidad a la persona»⁶⁰.

Por ello, mi vida, la de cada cual, no se reduce a ser una mera consecuencia de un principio universal, una propiedad que tiene el mero individuo —prescindible por ser tantas veces repetible— de la especie. Unicidad significa calidad de único, y yo me veo así, irreplicable e insustituible: como yo no ha habido ni nunca habrá otro.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 425.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁷ *Íd.*, *La imagen de la vida humana*, Emecé, Buenos Aires 1955, p. 21.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁹ *Íd.*, *Consideración de Cataluña*, Aymá, Barcelona 1974, p. 33.

⁶⁰ *Íd.*, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Alianza Editorial, Madrid 1995, p. 161.

A la persona «le pertenece una *unicidad* que va mucho más allá de la individualidad. Desde cualquier punto de vista que no sea el de la personalidad, el hombre es individuo de una especie; tan pronto como se lo ve como persona, esto es insuficiente, en definitiva falso. La persona no es intercambiable»⁶¹. Es decir, su existencia presenta un carácter «absoluto», único, inconfundible, insustituible, no derivable, irreductible, está enfrentada polarmente con el «resto» de la realidad, distinta de todo lo que no es ella, sin que pueda «fundirse» con nada.

Lo decisivo es el enfrentamiento de la persona «con el *resto* de la realidad, quiero decir la *polaridad* en que consiste. Es la forma extrema de la unicidad. No es solo que la persona sea distinta de toda otra cosa, y de cualquier otra persona, es que se siente en disyunción con todo lo real y lo irreal, con todo lo que no es ella». No «se puede “fundir” con nada, no puede ser elemento de un rebaño o banda, ni articularse con un ambiente físico»⁶².

Hay que atender al «quién proyectivo que es cada uno de nosotros». Cada «vez es más evidente el carácter único e insustituible de la vida humana, en todos los órdenes», a pesar de que «se hacen esfuerzos constantes por despersonalizar lo humano, reducirlo a números y estadísticas, considerar que hay un esquema aplicable por igual a todos los hombres». Pero la «vida, en la medida en que es humana, es mía, irreductible a ninguna otra». Como cada vida es singular y única, a «la felicidad le pertenece esto en grado máximo, no hay nada que requiera más la unicidad de la persona». Se preguntará «si esto es posible, pues desde Aristóteles se ha dicho que la ciencia lo es de lo universal, y nos encontramos con la necesidad de saber» quién soy yo, alguien absolutamente singular. «Tal vez no sea posible alcanzar ese conocimiento, o acaso el gran Aristóteles no tenía enteramente razón y sea posible otra ciencia de lo singular, de lo concreto, de lo único»⁶³.

Resulta significativo cómo en 1982 Jérôme Lejeune (considerado padre de la genética moderna) utiliza el adjetivo francés *unique* porque desde su conocimiento científico observa que «cada individuo es único»⁶⁴. Son palabras que, en ese mismo año, le parecen «admirables» a Julián Marías, fecha en que emplea la expresión «unicidad rigurosa del ser humano»⁶⁵.

Y en 1989 hará uso Lejeune del término *unicité*: «sabemos mucho más desde hace dos años. La unicidad de todo joven ser humano» era antes «una inferencia a partir de todo lo que sabíamos sobre los genes y sobre las diferencias entre los individuos. Hoy es un hecho demostrado experimentalmente». Por tanto, «ya no es una teoría que cada uno de nosotros es único». Se entiende: una teoría metafísica, pendiente —para un genetista— de ser científicamente

⁶¹ Íd., *Persona*, o. c., pp. 127-128.

⁶² *Ibid.*, p. 131.

⁶³ Íd., *La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid 31989, pp. 20-21.

⁶⁴ E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida*, Rialp, Madrid 2013, p. 72.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 69-70.

demostrada. Y entonces Lejeune exclama como biólogo, desde su laboratorio: «¡La unicidad queda demostrada!»⁶⁶.

El *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora recoge sobre «unicidad» un breve artículo en que puede leerse que algo «se llama “único” cuando no existe otro exactamente igual en su clase. En este sentido todo individuo es único»⁶⁷. Seguidamente Ferrater Mora se refiere a la conocida sentencia de Santo Tomás según el cual cada ángel es único porque agota su especie: «es imposible que haya dos ángeles de la misma especie. Como imposible es decir que hay muchas blancuras separadas, o muchas humanidades, puesto que las blancuras no son muchas a no ser en cuanto que están en muchas sustancias»⁶⁸.

También escribe Ferrater acerca del viejo tema de la unicidad absoluta de Dios. Y finalmente informa de que el tema de “el único” (*der Einzige*) fue desarrollado (en el siglo XIX) por Max Stirner, según el cual “yo” soy siempre y radicalmente único, pues todo lo que me une a otros, o todo lo que tengo en común con otros, es solo relativo respecto al carácter absoluto de “mi” unicidad»⁶⁹.

Este tema de la unicidad se relaciona con el principio de individuación, que explica cómo de una especie única, esencia o naturaleza, participan los innumerables individuos de la misma. Tomás de Aquino consideró que «el principio de individuación es la materia», no «tomada de cualquier modo, sino solo la materia signada»⁷⁰, es decir, aquella que yo puedo señalar con el dedo: estos huesos y esta carne.

Para Santo Tomás, ningún individuo material de la parte inferior del universo agota la plenitud ontológica de su especie. La verdadera unicidad la muestran Dios o los ángeles, cada uno de los cuales agota su especie única, e incluso el sol y la luna.

A este respecto conviene tener presente lo que el Aquinate entiende por perfección: «aquello a lo que no le falta nada de lo que le pertenece». Según él, Dios «está en lo supremo de la perfección, no le falta nada de lo que le pertenece a la razón de la totalidad del ser». En cambio, encontramos la imperfección «en todas las cosas generables y corruptibles, en las cuales es necesaria una multitud de individuos de una misma especie, para que la naturaleza de la especie, que no puede conservarse perpetuamente en un solo individuo dada su corruptibilidad, se conserve en muchos»⁷¹.

Desde su astronomía geocéntrica, Aquino escribe incluso una conclusión que, desde la nuestra, nos resulta inadmisibile: en la parte superior del universo «se encuentra un grado más alto de perfección, donde un único individuo,

⁶⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁶⁷ J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, V, RBA, Barcelona 2005, p. 3600.

⁶⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 50, a. 4, o. c., p. 507.

⁶⁹ J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o. c., p. 3600.

⁷⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *El ser y la esencia*, II, 10 (trad. de Abelardo Lobato), en: *Opúsculos y cuestiones selectas*, BAC, Madrid 2001, I, p. 47.

⁷¹ *Íd.*, *Las criaturas espirituales*, 8 (trad. de Ángel Martínez Casado), en: *Opúsculos y cuestiones selectas*, o. c., p. 772.

como el sol, es tan perfecto que no carece de nada de lo que pertenece a su propia especie, por lo que incluso toda la materia de la especie está contenida en un individuo; y lo mismo ocurre con los demás cuerpos celestes»⁷². Es decir, para Santo Tomás, el sol y la luna son únicos —a diferencia de la persona humana— porque el primero tiene la totalidad de la materia solar y el segundo la totalidad de la materia lunar.

Por otra parte, se ha solido pensar que unicidad significa autosuficiencia. Más arriba citábamos la definición que Aquino da de lo perfecto: aquello a lo que no le falta nada de lo que le pertenece. Por ello lo perfecto es una sustancia única.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, cada persona, aunque única, es menesterosa, necesitante; le falta casi todo, y sobre todo aquellos a quienes ama. El hombre «es menesteroso: necesita innumerables cosas; y de otra manera necesita a otras *personas*». Se ha intentado «comprender el amor recurriendo a conceptos como identidad, fusión o posesión mutua de los amantes; pero son conceptos más referentes a cosas que a personas: ni la persona es “idéntica” (es “la misma”), ni puede hablarse de fusión más que de realidades hechas, ni los enamorados quieren disolver su personalidad o absorber la del otro, sino al contrario: lo que interesa es la persona amada en su realidad irreductible, su presencia y su figura»⁷³.

Hay que tener en cuenta que «el amor significa una de las experiencias radicales en que consiste el principio de individuación por el cual cada persona es quien es»⁷⁴. Y frente «al concepto de “impenetrabilidad” de los cuerpos, encontramos la situación “interpenetración” de personas, de convivencia que no rompe la soledad, que puede incluso reforzar e intensificar la *mismidad*»⁷⁵.

Mientras cada hombre es necesitante y menesteroso, la llamada sustancia segunda, esencia o naturaleza, no necesita de nada y es autosuficiente. Por eso, «el concepto sustancia no nos sirve para pensar la realidad radical que es nuestra vida. Derrocamos de su trono milenar el concepto de sustancia. No nos sirve como categoría fundamental de la realidad». Porque «la vida no se sienta nunca, no tiene un ser fijo, dado y permanente, sino que está siempre pasando y aconteciendo»⁷⁶.

Descartes «es quien más subrayadamente va a darnos la verdadera definición de la sustancia aristotélica y escolástica que ni Aristóteles ni los escolásticos» nos dieron: «Entiendo por sustancia no otra cosa que aquella que existe de tal modo que no necesita de nada más para existir». Ortega confiesa que no ha «encontrado, más que en el Padre Suárez, en las *Disputaciones metafísicas*, de

⁷² *Ibid.*, pp. 772-773.

⁷³ J. MARIAS, «Amor», en: *Gran Enciclopedia Durvan*, Bilbao 1983, I, pp. 477-478.

⁷⁴ *Íd.*, *Persona*, o. c., p. 102.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁶ J. ORTEGA Y GASSET, «La razón histórica [Curso de 1940]», en: *Obras completas*, IX, Taurus, Madrid 2009, pp. 525-526.

paso, una expresión que puede ser un precedente de ella, cuando dice el Padre Suárez: “que la sustancia no necesita de ningún sujeto para existir”⁷⁷.

Esa definición de la sustancia como autosuficiente e idéntica subyacía en la concepción griega. Los griegos, al extrañarse de la variación o alteración de la realidad en este mundo tan mudable, quisieron fijarla fuera o sustancializarla dentro.

De ahí esa propensión al pensamiento abstracto y a la huida de lo real. En Platón, el más puro exponente de la mentalidad griega, con su genialidad y su limitación, son notorios ambos caracteres, que lo llevan a efectuar, con escandalosa literalidad, con ese radicalismo propio del pensamiento, la *salida* de entre las cosas; Platón, resueltamente, las abandona, para poner su *mismidad* o *verdad* fuera de ellas, en un lugar celeste, el de las *ideas* eternas e inmutables. Y cuando Aristóteles, al caer en la cuenta de que la verdad es la verdad *de la realidad*, vuelve a cazar las ideas, que se habían escapado a lo alto, para aprisionarlas de nuevo en las cosas, vacila entre la evidencia de que la realidad es siempre individual y concreta, y la convicción de que la verdad es lo universal, idéntico e invariable; y de ahí su genial y problemática teoría de la sustancia, fundada, como toda la filosofía de los griegos, en el supuesto de que la *mismidad* o verdad es forzosamente *identidad*⁷⁸.

Platón trataba de encontrar el *tí*, el *qué*, de cada cosa, y así fijar su esencia por encima de sus múltiples variaciones en este mundo. Por ejemplo, cada hombre del mundo sensible es una participación del hombre ideal, idéntico a sí mismo, permanente, inmutable, esencial. Ese pensamiento abstracto renunciaba a la unicidad de cada hombre concreto, que es la persona real con quien me encuentro.

4. LÓGICA DEL PENSAMIENTO CONCRETO Y NUEVO PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

Podría «seguirse fácilmente una línea ideal que enlazaría estos orígenes de la lógica platónica con la lógica como ontología formal en Husserl, a través de toda la historia de la filosofía»⁷⁹.

Es verdad que hay unos esquemas que componen la teoría general o analítica de la vida humana: son los requisitos indispensables, necesarios, y por tanto universales, para que haya vida personal; las estructuras previas a cada vida concreta; las condiciones *sine quibus non*, sin las cuales no es posible; su máxima condensación es la tesis “yo soy yo y mi circunstancia” (circunstancia como escenario y mundo; el segundo yo como proyecto o pretensión; toda vida personal es circunstancial); esta estructura analítica puede darse en cualquier planeta del universo (acaso en otros planetas haya vida personal, pero no humana). Descubro esa estructura por *análisis* de *mi* vida; el resultado de ese análisis es una teoría que por eso llamamos analítica⁸⁰.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 537-539.

⁷⁸ J. MARIAS, *Introducción a la filosofía*, o. c., pp. 147-148.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 300.

⁸⁰ Cf. Íd., *Antropología metafísica*, o. c., p. 71.

Pero esos esquemas (a diferencia de lo que piensa Platón con sus ideas, o Aristóteles con sus formas) no tienen verdadero valor de realidad más que cuando se llenan de contenido, el primero de los cuales es el conjunto de las estructuras psicofísicas que no constituyen requisitos *a priori* de la vida personal (este cuerpo humano, sometido a la gravedad, al espacio y al tiempo; que tiene un tamaño habitual, carácter sexuado —mujer o varón—, determinado aparato sensorial) con que se nos presenta la vida humana en este mundo en que nos encontramos.

El segundo contenido es el decisivo: se trata de las experiencias de mi vida, la de cada cual, con los caracteres de mismidad y unicidad, realidad biográfica, capaz de ser contada o narrada. No se trata de que yo construya ciertos esquemas o modelos mentales y vaya después a buscar por el mundo algo que se ajuste a ellos, sino que, al observar mi vida, descubro condiciones o requisitos sin los cuales no sería posible; y como eso acontece, por tanto, a toda vida humana, descubro así una estructura previa y necesaria, que estudia la teoría abstracta o analítica de la vida humana.

Veo en mí como necesario el primero de esos contenidos (conjunto de esas estructuras psicofísicas) y, por tanto, resulta universal: los «caracteres propios de *mí*, por ser necesarios, por ser condiciones *sine quibus non*, resultarán a la postre universales. La universalidad se funda en la necesidad, y no al revés»⁸¹. Al revés parecen opinar Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant o Husserl.

Porque lo «general no es más que un instrumento, un órgano para ver claramente lo concreto»⁸².

Todo lo cual debería tener como consecuencia una renovación respecto de las viejas teorías del conocimiento. A pesar de que para Aristóteles la sustancia primera —el individual, el concreto plenamente real— ocupe el primer plano en su filosofía, realizó en su *Metafísica* un giro sorprendente, en cierto modo brusco y algo desconcertante, porque proclamó que el conocimiento auténtico es de lo universal. Y así volvió a Platón a pesar de su inicial polémica contra él. Aristóteles considera que lo anterior y primero de nuestro conocimiento es siempre el singular y concreto, del que nos dan noticia los sentidos; pero lo anterior y primero lógicamente para él es lo universal aunque sea posterior en nuestro conocimiento.

Si de hecho todo conocimiento arranca del individual, la concepción aristotélica depende de la platónica, según la cual todo *eídos* es anterior y más conocido comparado con el singular, que es solo una participación de aquel en el mundo sensible. Para Aristóteles y Platón, lo universal es más importante que el individual; este ha de ser entendido a partir de aquel.

Pero según el citado Lejeune, lejos de ser la especie (la esencia universal o naturaleza) anterior al individuo, «el individuo es primero en relación

⁸¹ Íd., Lección inaugural «La visión cristiana de la realidad». *I Congreso Nacional de profesores cristianos. Documentos y estudios* (Madrid, 1 al 4 de noviembre de 1984, Consejo Nacional de la Educación Cristiana), Fundación Santa María, Madrid 1985, p. 36.

⁸² J. ORTEGA Y GASSET, «Vieja y nueva política (Conferencia dada en el Teatro de la Comedia el 23 de marzo de 1914)», en: *Obras completas*, I, o. c., p. 724.

a la especie». Sabemos «que todo hombre es un ser individual, respetable porque es *este* hombre». Los «biólogos que proponen preferir la especie humana, en sentido teórico, sobre el individuo humano —la “caballidad” sobre el caballo, como se diría en la Edad Media— me parecen exactamente biólogos que razonan como veterinarios, no como servidores de una especie muy particular»⁸³.

En 1993, su amigo Julián Marías introdujo un nuevo principio de individuación: «La vida humana está definida muy principalmente por la estructura de sus edades pero si no se añade nada más resultan formales o vacías; es menester llenarlas de contenidos concretos, que son ciertas experiencias particularmente relevantes. Estas son en el hombre el verdadero “principio de individuación” si se lo toma no como “cosa”, sino como persona que se realiza en una vida temporal y biográfica». El dominio del sustancialismo «ha hecho que se interpreten como “accidentes” realidades que son algo bien distinto —se ha llegado a pensar la vida como “accidente”—»⁸⁴.

Cuando se trata del hombre, el verdadero *principio de individuación* reside en las *experiencias radicales*.

Las experiencias radicales determinan *quiénes* somos. No proceden de ninguna “naturaleza”, de los ingredientes de nuestro mundo o de nuestros recursos psicofísicos, sino de lo que hacemos y nos pasa, es decir, de nuestra vida personal, que ciertamente está condicionada —pero no determinada— por los factores naturales de nuestra circunstancia. De esta manera el principio de individuación, que nos hace ser quienes realmente somos, procede de nuestra vida, y no de ninguno de sus elementos integrantes⁸⁵.

Mi vida, la realidad radical, me aparece como *esta* vida concreta:

Esto implica que la relación entre «mi vida» y «la vida» no se parece mucho a la de un individuo con su especie. En este último caso, dada la especie —en sí misma suficiente, al menos como objeto ideal—, puede acontecer que, mediante un «principio de individuación», se individualice en diversos individuos que en cierto respecto —a saber, el de la especie— son intercambiables; o a la inversa, dada una pluralidad de individuos, se descubren en ellos algunas «notas» comunes, de tal manera que, si atiendo a ellas solas y prescindo del resto de su realidad, me ofrecen un *aspecto* coincidente, que es precisamente el de la especie. Con la vida no ocurre así. Mi propia vida está condicionada por la convivencia; en ella acontece el hecho insoslayable de *los otros* [...] En mi vida se da ya una referencia a otras vidas, y por tanto a la vida humana. Por el contrario, mientras puedo descansar en un universal cualquiera, la noción «la vida humana» es impensable sin circunstancializarla, sin fundarla en la intuición directa de *esta* vida, más concretamente de *mi* vida, única que me es directamente accesible, y sin la cual la «vida en general» es pura y simplemente ininteligible. Frente a todo accidentalismo de

⁸³ *Ibid.*, p. 76.

⁸⁴ J. MARIÁS, *Razón de la filosofía*, o. c., p. 157.

⁸⁵ *Íd.*, *Persona*, o. c., p. 64.

la individuación o de la especificidad, la relación entre la estructura *funcional e irreal* «vida humana» y la realidad singular, circunstancial y concreta «mi vida» es absolutamente intrínseca y necesaria⁸⁶.

La vieja lógica tiene una visión simplificada y homogénea del hombre, considerado como meramente natural. Lo «natural, por muchas que sean las especies», está «definido por la homogeneidad dentro de cada una. Solamente las personas son verdaderamente *individuales*, con un tipo de variedad enteramente distinto de la específica; la razón de ello es que incluyen lo irreal, lo imaginario, lo imprevisible —tengo la convicción de que el verdadero “principio de individuación”, cuando se trata de personas, son las *experiencias radicales*—, es decir, les pertenece esa extraña forma de realidad, irreductible a todas las demás, que se llama *libertad*». Consecuencia «previsible de la visión naturalista de lo humano es la insistencia en el *igualitarismo*, llevado más allá de su sentido justificado». Pero eso «contradice la evidencia de la portentosa diversidad de lo humano, no ya si se tienen en cuenta las diferencias entre pueblos y, sobre todo, épocas, sino muy principalmente las individuales, que muestran la absoluta unicidad de cada persona». La abstracción (método de la vieja lógica), que consiste en la sustitución de la realidad concretísima por un esquema, «prescinde del carácter único e insustituible de cada hombre»⁸⁷.

La misma razón hace el maravilloso prodigio de que nos asomemos a *imaginar* la vida personal —por ejemplo— de Cervantes, con sus proyectos, vocaciones, trayectorias, dificultades o heroísmos: nada de esa mismidad se ha aniquilado o destruido con su muerte biológica, como él mismo manifestó cuatro días antes de experimentarla, porque contaba con la otra vida: «¡Adiós, gracias; adiós, donaires; adiós, regocijados amigos; que yo me voy muriendo, y deseando veros presto contentos en la otra vida!»⁸⁸. Este método de la *razón histórica*, de la historia que *da razón*, nos permite imaginar el *desvelamiento* o *verdad* («coincidencia del hombre consigo mismo»⁸⁹), la *mismidad* o *autenticidad* de Cervantes, y así —a pesar de haber pasado tanto tiempo desde que murió— conocemos su singularidad, la innovación radical de realidad que es su concreta y única persona, opuesta a toda abstracción universal.

Según la vieja teoría del conocimiento, el entendimiento elabora los conceptos a partir de los datos suministrados por las percepciones sensibles, que no son universales. ¿Cómo se pasa de la individualidad de las percepciones sensibles a la universalidad de los conceptos? Mediante la abstracción, que convierte en universales las representaciones sensibles particulares. La percepción sensible deja en la imaginación o fantasía una imagen o fantasma; el enten-

⁸⁶ Íd., *Idea de la metafísica*, en: *Obras*, 2, Revista de Occidente, Madrid 1982, pp. 402-403.

⁸⁷ Íd., *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, o. c., pp. 141-142.

⁸⁸ M. de CERVANTES, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, prólogo (ed. de Juan Bautista Avallé-Arce), Castalia, Madrid 2001, p. 49.

⁸⁹ J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, en: *Obras completas*, VI, Taurus, Madrid 2006, p. 432.

dimiento agente actúa sobre esos fantasmas despojándolos de sus elementos individuales (la materia signada, que es distinta en cada miembro de la especie) y haciendo posible el conocimiento mediante la formación de conceptos universales. Tomás de Aquino piensa que aquello que el entendimiento conoce primaria y directamente es lo universal: el entendimiento solo conoce a los seres en su individualidad de una manera secundaria e indirecta al desviar su mirada hacia las imágenes particulares⁹⁰.

Mientras la lógica platónica culmina en la definición o apresamiento de la consistencia inmutable de las cosas, la aristotélica —que es un regreso de lo dado a sus principios, los cuales están incluso en las cosas— busca la demostración, y la escolástica es una disputa entre tesis diversas, acerca de las que se ha de decidir. Con todo ello «no se ve el sentido real que corresponde a la lógica en el horizonte vivo de nuestros problemas»⁹¹.

El instrumento llamado «concepto» intenta aprehender un conjunto de notas, algo idéntico y abstracto, invariable, fuera de contexto, sin ninguna referencia a realidad alguna, pero su significación plena está circunstancialmente matizada por la realidad concreta que, en mi caso, señala: esta persona en su mismidad y unicidad.

Como reconoce Husserl, «las intenciones signitivas están en sí “*vacías*” y “*necesitadas*” de plenitud»⁹². Como vemos, coincide parcialmente el problema «de los objetos ideales en la fenomenología con la cuestión medieval de los universales»⁹³. Pero lo que nos importa es la vida individual, con unos ingredientes comunes a todas las vidas,

y por eso toleran una representación esquemática. Se trata, por tanto, del estudio de ciertas *formas*; pero estas formas, por ser vitales, remiten a una realización en una circunstancia individual; la investigación, en lugar de considerar esas formas por sí mismas, las interpreta *funcionalmente*, como elementos que solo adquieren su verdadera realidad en su efectiva acción dentro de cada vida personal irreductible. Por esta razón, el hombre que piensa los enunciados acerca de esas formas los *completa* con su propia realidad, y solo así los hace plenamente inteligibles; podríamos decir, en forma extrema, que el hombre mismo es un elemento significativo esencial de esos enunciados, cuya «impleción significativa» —para servirme de un término técnico de la fenomenología—, a diferencia de su mera «mención», tiene un riguroso carácter *circunstancial*⁹⁴.

Al ser los conceptos circunstanciales y al postular una realización concreta para alcanzar su plenitud significativa, la vieja lógica «suele escamotear la doctrina del concepto, apelando a diversos subterfugios: distinguirlo de otras cosas —imagen, intuición, etcétera—, dividirlo en especies, explicar su papel

⁹⁰ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 86, a. 1, o. c., p. 786.

⁹¹ J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, o. c., p. 304.

⁹² E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, o. c., p. 653.

⁹³ J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, o. c., p. 7.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 22.

dentro del juicio, al cual suele subordinarlo; por lo general, no sabe demasiado qué hacer con él»⁹⁵.

Y como la vieja lógica no tiene en cuenta mi mismidad y mi unicidad, su «juicio universal o particular, tan pronto como excede de la singularidad circunstanciada, pierde su sentido *real*». Por ello es menester distinguir entre dos clases de predicación y, por tanto, de juicios: «la predicación *concreta* o real y la predicación *abstracta* o esquemática. En la primera, los conceptos actúan como funciones significativas; en la segunda, como meros “núcleos funcionales”, esquemas destinados a adquirir su sentido pleno al circunstancializarse»⁹⁶.

La lógica del pensamiento concreto es «aquella que se ejecuta para *hacerse cargo* de una situación» y aparece como instrumento «del trato pensante con la realidad, exigido por el modo concreto de encontrarse en ella que caracteriza a la vida humana»⁹⁷.

Esa lógica nos hace ver que la responsabilidad pertenece a la estructura misma de nuestra vida y que el hombre se comporta «en vista de la figura de vida que ha proyectado, del personaje imaginado que pretende ser; esa pretensión es la que da razón de cada uno de los haceres, y la moralidad de estos depende, en un primer estrato, de su adecuación respecto a ese esquema total, de su autenticidad en cuanto a la pretensión que cada uno es». Pero cuando el hombre sustituye los motivos que nacen de su íntima pretensión —es decir: de su mismidad y de su unicidad— «por otros cualesquiera, se falsea a sí mismo, suplanta su auténtica personalidad por otra, se convierte en hueco de sí mismo; y esta es la raíz de la inmoralidad»⁹⁸.

Las verdades abstractas no se refieren a la realidad, sino a esquematizaciones de esta, a ciertos elementos obtenidos desde un punto de vista determinado y con formal eliminación de los demás, en lo cual consiste precisamente la abstracción.

Lo que ocurre es que, por razones que sería largo enumerar, la lógica y la teoría del conocimiento han solido operar, durante siglos, con tenacidad sorprendente, con verdades abstractas, y casi nunca han descendido al pensamiento concreto, que tiene dificultades mucho mayores. Y esto ha hecho que se considere como propio de la verdad algo que solo pertenece a una clase muy particular y *secundaria* de verdades, y que únicamente tiene sentido en la consideración de la realidad «desrealizada» que surge cuando el hombre se dedica a un menester especialísimo y nada primario en su vida⁹⁹.

No se olvide que «abstraer» (de *abs*, separar, y *trahere*, tirar, arrastrar) significaba en la vieja lógica aislar intelectualmente lo universal separándolo de las notas particularizantes o circunstanciales, principalmente de la materia, considerada principio de individuación. El entendimiento activo abstraía así,

⁹⁵ *Ibid.*, p. 305.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 308.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 310-311.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 373-374.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 138.

por ejemplo, la esencia universal *hombre* a partir de un fantasma o imagen particular (impresa en mi fantasía o imaginación), excluyendo todas las circunstancias individuales de la mismidad de una persona concreta, conocida por su nombre, con sus notas únicas, ilimitadas, indefinidas, infinitas.

5. ALGUNAS CONCLUSIONES

Como es sabido, el vocablo latino *essentia* procede del verbo *esse*, ser, al igual que en griego la palabra *ousía* deriva del verbo *éinai*. Su vieja significación es aquello que constituye la naturaleza de las cosas, lo permanente e invariable de ellas. De ahí ha pasado la *esencia* a ser considerada lo más importante y característico de una cosa. El adjetivo *esencial* significará indispensable, principal.

La filosofía griega se caracteriza por averiguar, en vista del movimiento de las cosas, qué son de verdad esas cosas que cambian. Porque el movimiento es lo que mina el ser. Parménides lo llamará el *ente*, aquello que es siempre y permanece presente. No se olvide que tanto el griego *ón* como el latín *ens* son participios de presente, y que el primer atributo del ente para Parménides es su carácter de presente, en el doble sentido de su actualidad y de su inmediata presencia ante el *noûs*. Y el presente es el tiempo de la ciencia, que enuncia lo que las cosas *son siempre*. Platón hablará de ideas; Aristóteles, de esencias universales.

A diferencia de todo paganismo, que hace consistir la esencia en lo universal (común a la multitud de individuos), para el cristianismo esa esencia parte de la mismidad y unicidad de cada criatura, la cual no puede ser entendida sin sus propias notas o caracteres exclusivos, que le son indispensables para ser quien es: he aquí la nueva significación de esencia. Mi circunstancia, que se consideraba accidental en la mentalidad pagana, resulta que es esencial en la perspectiva cristiana (yo seré juzgado no en atención a mi naturaleza, sino a mi historia u obras, esas experiencias radicales que son el nuevo principio de individuación). *Ousía* significa bienes, haber esencial, contenido, patrimonio, hacienda, agenda y, en este sentido, obras. Ese vocablo griego fue traducido al latín erróneamente por *substantia*, lo que está debajo, continente, soporte.

Entre la infinidad de pájaros que vuelan y que me parecen todos tan iguales, «ni de uno solo de ellos se olvida Dios. Más aún, hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados» (Lc 12,6-7).

Incluso la naturaleza que hay en mí, común a los miembros de la especie humana, presenta unos rasgos únicos (mis huellas dactilares, por ejemplo) que también me son esenciales, aunque yo haga siempre mi vida más allá de esa naturaleza, y por ello la mayor parte de mi realidad es *preternatural*. Me reconozco a mí mismo al comprobar que ese *quién* que hace su historia cotidiana (unido a su *qué*) soy yo. Desde esta perspectiva, lo esencial de mí son aquellas realidades (comenzando por las criaturas amadas) sin las cuales no sería quien soy.

Acaso «el horizonte más vivo de nuestros problemas» para la lógica del pensamiento concreto sea saber a qué atenerse ante el *concepto* más rigurosamente real y circunstancial, el de la *concepción*: en efecto, se trata aquí del niño *concebido* en su mismidad y unicidad, porque no es solamente *alguien individual* cuyas notas de su cuerpo o *qué* no se han dado ni se darán nunca en toda la historia de la humanidad, sino que también es el «segundo yo» de la fórmula orteguiana, *quién*, autenticidad, proyecto, alma o mismidad irrepetible e insustituible. Por tanto, según esta nueva lógica, la pérdida de ese niño es irreparable.

Ocurre que para las mentalidades primitivas —expresadas tantas veces en el lenguaje—, la persona es concebida como un mero individuo sumido o confundido en la multitud de personas de su especie, comparable a una gota dentro del inmenso mar. Un paralelismo lo encontramos en la palabra inglesa *sheep* (también en la francesa *brebis*), que significa oveja en singular y conjunto de ovejas en plural; cada oveja se sumerge en el rebaño; una sola es confundible, desconocida, insignificante pequeña cantidad de una gran materia, viejo principio de individuación; si al pastor se le pierde una oveja, no le importa, es prescindible, porque sigue conservando la multitud de la especie; son todas tan parecidas y aparentemente tan idénticas que, al fin y al cabo, ninguna de ellas importa. Son intercambiables.

Lo contrario encontramos en la perspectiva cristiana, coincidente con esta filosofía: al Buen Pastor le importa cada oveja, que es única, insustituible, irrepetible, conocida hasta por su nombre. Esta es la lógica del *Lógos*. Mientras al mal pastor no le importa que se le pierda una porque piensa que conserva el rebaño (la especie, la esencia universal o naturaleza), en cambio el Bueno, si se le pierde solamente una, deja las noventa y nueve para ir a buscarla con muchas fatigas. Mutuamente —pastor y oveja— saben quiénes son y hasta se inhabitan. Esa oveja es importante, tanto que no es intercambiable por otra; su mismidad y unicidad le son esenciales o imprescindibles a tan hermoso pastor.

Universidad San Dámaso. Madrid
Facultad de Filosofía
enriquegonfer@yahoo.es

ENRIQUE GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]