

Unidad 11

- El ser sustancial del hombre: La persona

11.1 La teoría actualista.

11.2 Los fundamentos del ser sustancial.

11.3 La persona humana.

EL SER SUSTANCIAL DEL HOMBRE LA PERSONA

ESQUEMA

I. La teoría actualista

1. Representantes y principios generales
2. Fundamentos: el concepto actualista de ser, sustancia y naturaleza
 - a) *El ser*
 - b) *La onto-determinación*
 - c) *Sustancia y naturaleza*

II. Los fundamentos del ser sustancial

1. El dinamismo del ser
2. Los aspectos del acto de ser

III. La persona humana

1. Quién es la persona humana
 - a) *Sustancia*
 - b) *Sustancia individual*
 - c) *Naturaleza racional*
2. Constitución ontológica de la persona: unidad sustancial
 - a) *El ente sustancial*
 - b) *La unidad sustancial*
3. Constitución psicológica de la persona
4. Valor absoluto de la persona
 - a) *La persona está abierta al Absoluto*
 - b) *La persona abierta al Absoluto es fin en sí misma*
 - c) *Implicaciones del valor absoluto de la persona*

La expresión «sustancialidad», aplicada al hombre, indica que el hombre es un ser permanente y sustancial, y no sólo algo pasajero y accidental. Es un hecho de experiencia inmediata que las diversas actividades que el hombre realiza se las atribuye como propias y distintas de sí mismo, ya que siente que es su principio y su causa. Este sujeto, *sub-iectum*, no sólo se presenta a la conciencia como distinto de la propia actividad, sino también como *uno, idéntico e indiviso* en el transcurso y en el sucederse de la actividad. Veo, pienso; yo mismo que veo soy quien piensa; yo, que veo hoy, soy el mismo que veía ayer o hace tres años.

La cuestión de la sustancialidad del hombre se reduce a verificar si existe un sujeto estable y permanente de donde surge y donde se sostiene toda la actividad, o si, en cambio, ser hombre consiste en pura actividad que cambia y se modifica. La cuestión propuesta ve a los filósofos alinearse en dos grandes grupos; los que niegan la sustancialidad del hombre y los que la afirman.

I. LA TEORIA ACTUALISTA

1. Representantes y principios generales

La opinión de los que niegan la sustancialidad del hombre ha recibido diversos nombres según los países; en Alemania se llama «teoría actualista», en Francia «fenomenismo psicológico», en Inglaterra «doctrina de la asociación». Tuvo ya representantes en la filosofía empirista, sobre todo en Hume, y continuó a través de los siglos con Stuart Mill, Taine, W. James, hasta enraizarse en la filosofía existencialista.

El hombre, según la teoría actualista, es un conjunto de actos sin ningún sujeto que los produzca o los sostenga. Lo que constituye propiamente al hombre es la realización del programa vital, el centro de actos intencionales. Así el hombre se hace en cada instante y está en continuo riesgo de perderse; el hombre, el yo, la persona no es *lo que es* sino *lo que se hace*. En el caso de los otros seres se supone que algo que ya es actúa, mientras que del hombre

se exige que, para ser, deba actuar y así hacer su ser; no sólo económicamente, sino también meta- físicamente, el hombre debe ganarse la vida. El hombre, como ser personal, es el único que es incapaz de ser él mismo un objeto; es pura actualidad y tiene su ser exclusivamente en el libre cumplimiento de los propios actos. La persona no puede concebirse como una sustancia ni como un ser sustancialmente objetivo, sino sólo como un orden estructurado de actos en los que se realiza continuamente a sí misma.

2. Fundamentos: el concepto actualista de ser, sustancia y naturaleza

Esta teoría se funda en el hecho de que la ciencia psicológica no conoce nada que se asemeje a una sustancia, ya que la introspección sólo encuentra actos o asociaciones de actos psíquicos. Por otra parte, hay un rechazo de la *sustancia* como elemento objetivante y cosifi- cante. La sustancialidad del hombre es concebida como estática y fija, mientras el hombre es dinamismo, capacidad infinita de ser infinitas cosas, sin estar ligado a una sustancia.

a) El ser

Para poder entender bien al hombre es necesario saber qué entienden estos autores por «ser». La filosofía actualista rompe con el pasado porque, según ella, considera el ser al modo de la «cosa». El ser para la filosofía antigua era el mundo, el objeto, las cosas exteriores; para la filosofía moderna el ser es el yo, las ideas. Para los filósofos actualistas el ser es la vida de cada hombre en su forma concreta y singular.

Esta idea de ser se justifica porque la vida de cada uno es la realidad radical primera e indudable en la cual aparecen todas las demás realidades. El ser del hombre es su existir, su vida; y dado que la vida es quehacer, el hombre es un quehacer. No tiene un ser fijo, y por tanto debe hacerse en cada instante. Lo más grave es que está forzado, condenado a la libertad; lo que es lo mismo, está determinado a hacer algo en sí indeterminado y, por tanto,

está obligado a autodeterminarse, no de una vez para siempre, sino instante tras instante. En una palabra, el hombre está constantemente decidiendo lo que va a ser, y no ya en el plano que los escolásticos llamaban vida *in actu secundo*, sino en el de la vida *in actu primo*, porque aquí no se trata de tener cosas que hacer, sino de ser el propio *quehacer*.

b) *La onto-determinación*

Si sacamos las conclusiones implícitas en estas afirmaciones, veremos que tal hacerse metafísico del hombre, que podemos llamar onto-determinación, presupone una doble libertad: una libertad psicológica y una libertad metafísica. En efecto, si el hombre es psicológicamente libre es porque debe serlo, y debe serlo porque tiene en la mano el propio *quehacer* metafísico, que se convierte, así, más que en una auto-determinación, en una *onto-determinación*. Como a la libertad psicológica, que es una indeterminación activa, corresponde la indeterminación pasiva del juicio práctico-práctico, así a la libertad metafísica, que es también una indeterminación activa, correspondería la indeterminación pasiva del ser. Esta segunda indeterminación activa sería la libertad metafísica, y su correspondiente indeterminación pasiva, la base del «*quehacer*» del hombre.

Del mismo modo que el libre albedrío exige la inmunidad de toda determinación *ab intrínseco*, esto es, un dominio sobre el ejercicio de los propios actos (elección) y sobre los actos del intelecto (juicio práctico-práctico), así la libertad metafísica exigiría un dominio no sólo sobre el ejercicio de los actos de una o de otra facultad, sino sobre el mismo ser del hombre. Se debe, pues, concluir que esta libertad metafísica tomaría el carácter de una libertad creadora, árbitro supremo no sólo de las propias acciones, sino del mismo *suppositum* al cual se atribuyen, de tal modo que, invirtiendo el dicho escolástico: «*actiones sunt suppositorum*», deberíamos decir: «*supposita sunt actionum*». El hombre es el ente que se hace a sí mismo, un ente que la ontología tradicional descubría sólo cuando renunciaba a

comprender la *causa sui*. La onto-determinación es la explicitación de las consecuencias implícitas en la antropología actualista. Conclusión no sólo grave, sino sobre todo imposible de aceptar.¹

c) *Sustancia v naturaleza*

Los representantes de la teoría actualista ven toda la idea del *ser* cristalizada en cuatro modelos que han dominado el pensamiento de Occidente: el *estaticismo* de Parménides, el *sustancialismo* de Aristóteles, el *racionalismo* de Descartes y el *idealismo* de Hegel. Todos ellos buscan el ser como una cosa más y, por eso, su visión del ser y del hombre es *cosista*. Dado que se identifica el ser con la sustancia y la sustancia con la cosa, se encuentra que ser y sustancia son realidades no idóneas para aclarar el fenómeno «hombre».

El hecho, sin embargo, de identificar el realismo de Parménides con el de Aristóteles, y de reducir todo el pensamiento filosófico a estas cuatro posiciones, parece excesivo. Al hablar del ser y de la sustancia, se parte de la suposición de que toda la ontología implique una visión *cosista* de la realidad. Esta suposición está lejos de una justificación, ya sea histórica o doctrinal, porque el ser de Aristóteles no es parangonable al estaticismo de Parménides, así como tampoco la sustancia tomista es la *res cogitans* de Descartes.

Los representantes de la teoría actualista afirman que el hombre no es una cosa, que no tiene una naturaleza, que no tiene un ser dado; no quieren decir que esté privado de consistencia, sino sólo que no tiene naturaleza en el sentido que tienen naturaleza las cosas, y en la medida que tiene naturaleza no se identifica con ella. No se niega la naturaleza, ni la sustancia, ni el ser como tal; lo que se niega es que esto sea el hombre. «El hombre no tiene naturaleza,

¹ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, en *Obras completas*, vol. VI, p. 34; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*; J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, *op. cit.*, parte IV, 1, pp. 508-642; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. eil.*, §§ 72-77, pp. 492-533.

pero tiene...historia»²: esto quiere decir que lo que es propiamente humano, lo que constituye el ser del hombre, no es la naturaleza de la que dispone, sino su quehacer dramático. El hombre, para la teoría actualista, no se puede explicar partiendo de un terreno permanente, estático e inmutable; el hombre se hace a sí mismo y no tiene otro ser que su quehacer.

El anticosismo de esta teoría nace de una potente intuición, que consiste en ver lo que es típicamente humano en la interioridad. Una interioridad que es dinamismo, potencialidad infinita, capacidad de ser infinitas cosas, sin estar ligada a una sustancia.

Lo que sucede es que el ser y la sustancia no son estáticos en el sentido que ellos piensan y, más aún, que entre *ser* y *actuar* hay una distinción real y verdadera. Ambas cosas parece que escapan a los autores actualistas. Queriendo salvar el dinamismo intrínseco del hombre, rechazan el sustrato ontológico que rige el actuar y se abandonan a un actualismo abstracto. Parece que estos autores no han entendido bien que, sea el *ser* clásico, sea la definición *rationalis naturae individua substantia*, no son estáticos, sino que llevan en sí un dinamismo profundo y responden suficientemente a las exigencias que estos autores buscan.

II. LOS FUNDAMENTOS DEL SER SUSTANCIAL

1. *El dinamismo del ser*

En la filosofía de santo Tomás de Aquino hay una reducción de todas las perfecciones a una sola, que es la perfección del ser³; éste contiene en sí todas las otras perfecciones. La perfección del ser, considerado en lo que realmente es, tiene la preeminencia sobre todas las demás perfecciones: «El ser tomado en su absolutez de significado, esto es, en cuanto posee en sí toda la perfección de ser,

² J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, en *Obras completas*, vol. VI, p. 41. 258

³ Sigo en este párrafo algunas páginas bellísimas de J. de Finance, *Existence et liberté*, pp. 53-62.

tiene la preeminencia sobre la vida y sobre todas las perfecciones subsiguientes»⁴.

El *esse* se compara a todas las perfecciones como el participado al participante; el ser es anterior y más simple que cualquier cualidad que se pueda encontrar en las cosas; en relación a éstas, el ser es su acto. El alto valor de la vida humana y su dinamismo dramático son tales por su participación del ser mismo⁵. De lo cual se deduce que el ser es una perfección irreducible a las demás. Las formas, que son actos respecto a las respectivas potencias, son, sin embargo, potencia respecto al ser. El *esse* es acto de las mismas formas, como afirma el conocido texto: «El *esse* es lo más perfecto de todo, y en comparación a todo es acto. Nada tiene actualidad sino en cuanto es. De donde se deduce que el ser mismo (*ipsum esse*) es la actualidad de todas las cosas y de las mismas formas»⁶.

Sabemos que la originalidad del tomismo está en haber visto en la existencia no un accidente extrínseco de la esencia, sino el acto íntimo de ésta y la fuente de su positividad. La existencia - *ipsum esse* es el *acto de ser*. La esencia determina la existencia, no como la forma determina la materia, sino más bien como la materia determina la forma, es decir, limitándola⁷.

La idea tomista del *esse* condensa en sí la noción de actualidad existencial y la de una plenitud de la cual las diversas perfecciones esenciales representan una síntesis. Esta plenitud es el desplegarse mismo de la energía radical que pone el ser «en sí», *in rerum*

⁴ Tomás de Aquino, *Summ. Theol.* I-II, q. 2, a. 5, ad 2 m: «Dicendum quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem esse, praeeminet vitae et omnibus subsequenteribus».

⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *In de div. nom.*, V, Lect. 1.

⁶ Tomás de Aquino, *Summ. Theol.*, I, q. 4, a. 1, ad 3 m: «Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum».

⁷ Tomás de Aquino, *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9 m: «Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam». *Summ. Theol.*, I, q. 4, a. 1, ad 3 m: «Ipsum esse...non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens».

natura, y que un ente particular, ángel, hombre o león, ejercita sólo dentro de ciertos límites y bajo ciertas condiciones. Podría parecer que en una perspectiva tal la esencia se reduzca a un puro límite, o sea, a algo negativo. Pero conviene observar que un límite puede ser considerado bajo dos aspectos. En cuanto excluye las otras determinaciones, expresa ciertamente negación; pero en cuanto pone en evidencia la perfección que «delimita», presenta un aspecto positivo. Ahora bien, nuestro pensamiento no procede a partir del ser tomado en la totalidad de sus determinaciones para circunscribir poco a poco los propios objetos. En el ser implícitamente afirmado, el espíritu capta *este* ente, este acto de ser limitado; lo capta a través de este mismo límite, pero en el límite está como proyectado el contenido inteligible del acto. Esta positividad inteligible, alcanzada en el concepto por medio del límite que, determinándola le consiente ser, es propiamente la *esencia*.

La metafísica degeneraría en verbalismo si no fuese incesantemente vivificada por el contacto con la existencia; y la noción de ser se degradaría si olvidásemos la dimensión que la conciencia nos revela. Si la metafísica ha parecido a veces extraña al misterio propio de la subjetividad, si los partidarios de la libertad han buscado a menudo refugio en lo irracional, es exactamente porque, olvidando en la idea del ser este momento reflexivo y privándola de sus raíces existenciales, le han sustituido, sin darse cuenta, la idea de un ser sin profundidad subjetiva, que es a lo más, la del *ens quantum*, la extensión cartesiana. Al contrario, la fuerza de un metafísico como Tomás de Aquino está en haber sabido enriquecer la idea del ser con toda su carga de actualidad, en no haber olvidado nunca que *ens dicitur ab es se*⁸, que el ente es lo que es.

Para salvar los preciosos valores de la libertad, de la existencia personal, de la subjetividad, no tenemos ninguna necesidad de recurrir a una ilusoria liberación del pensamiento conceptual, que

⁸ Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1.

nos entregaría sin defensa a las potencias inferiores. Nos basta permanecer fieles a la primera ley que gobierna el buen uso de la razón, y que es no perder nunca el contacto con el ser. La inteligencia humana sólo piensa el universal refiriéndolo a existentes singulares. Piensa el ser refiriéndolo a esa experiencia radical en la que el sujeto, afirmando el objeto existente, se toma a sí mismo como existente. No le está permitido, por tanto, excluir del ser al mundo subjetivo. La idea del ser que elabora, los principios que deduce, traicionarían su primer dato si no pudieran atribuirse al sujeto sino desfigurándolo.

2. *Los aspectos del acto de ser*

El acto de ser presenta muchas propiedades importantes. Sobre todo el acto de ser se presenta como principio al mismo tiempo de *comunión* y de *unicidad*. Por un lado la existencia, según una profunda expresión de santo Tomás, es aquello en lo que todos los entes convienen de un cierto modo. En cada sujeto el *esse* es, sin duda, limitado *en sí mismo*, ya que es totalmente relativo a la esencia que actúa, pero no lo es *por sí mismo*, ya que la limitación le viene de la esencia. No podría, por tanto, como tal, hacer las veces de principio individuante. Al contrario, es entre los entes principio de semejanza y de comunión.

Por otra parte, la existencia se nos presenta como el acto más íntimo del ser⁹, penetrante hasta los últimos rincones de la subjetividad individual. Pieriamente esto aún no bastaría para hacer de ello un principio de unidad, ya que es una ley general que lo más común sea también lo más interior. Pero aún hay más. El acto de ser no es, sin embargo, principio de comunión como lo es un universal genérico. La existencia no es una esencia sumamente abstracta; al contrario, es lo que hace concreto lo abstracto. A la naturaleza ya especificada, que actúa, le confiere un aspecto de absolutez, hace de ella una totalidad ya no apta para formar parte de la estructura de otro sujeto. El acto de existir imita, al nivel de la creatura, esa

⁹ Tomás de Aquino, *Summ. Theol.*, I, q. 8, a. 1 : «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest».

suficiencia, esa perfección, esa exclusividad que son propias del Existir Subsistente. Representa, en todo ente, el reflejo de Aquél que no admite un segundo. Tal es el significado profundo de la tesis que ve en el *esse* el principio formal por el cual una naturaleza individual llega a ser un sujeto concreto definitivamente incomunicable (*suppositum*).

La antinomia unicidad-comunión puede ser presentada de otro modo. Todo acto es, por naturaleza, capacidad de comunicación. Esto debe verificarse en primer lugar para el acto de ser, que es la actualidad de todos los actos y la perfección de las perfecciones. En efecto, el *esse* puede ser participado en una infinidad de modos y por una infinidad de sujetos. Hay aquí una paradoja que sólo se supera considerando el actuar. Por medio del actuar, a través del ejercicio de la causalidad, se instaure entre los entes una comunicación propiamente existencial. El actuar causal es como la estrategia que el ser inventa para actuar, por medio de un acto interpuesto, otro sujeto. *Causa importat influ- xum quemdam ad esse causad*¹⁰. El acto interno que pone a la esencia en la existencia, sobreabunda en actualidad. Y, sin duda, este acto no es una actividad. El extraño desconocimiento de la analogía, del que sufre la filosofía contemporánea y que la empuja alternativamente del agnosticismo al antropomorfismo, hace que cuando cree redescubrir la existencia, en realidad la degenera interpretándola como un actuar. El acto de ser no es el actuar, pero constituye su fuente.

Para entender la noción de ser hace falta superar el orden formal y alcanzar el orden de lo real, en el cual el *esse* pone las mismas formas por el hecho de ser su acto. Como bien ha dicho Joseph de Finance, la originalidad de la posición tomista puede manifestarse diciendo que el polo positivo de lo real se desplaza de la forma al *esse*, adquiriendo el *esse* el punto más alto en el orden metafísico¹¹. La superación del formalismo puede darse solamente en la doctrina

¹⁰ Tomás de Aquino, *In V Met.*, 1.1.

¹¹ Cfr. J. de Finance, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, PUG, Roma 1960, p. 116.

metafísica que toma el ser como acto; el arquetipo de la actualidad no es la forma, sino el ser. La forma es aquello por lo que el ente tiene el ser; los entes se conocen por sus formas, pero cada una de ellas es participación del primer acto, del *actus essendi*.

Este carácter primario del ser nos permite entender mejor la afirmación hecha antes, según la cual todas las perfecciones que se encuentran en un ente brotan del ser. Así es como en el caso específico del hombre, todo el actuar humano, todo su dinamismo dramático, su libertad e interioridad, su proyecto vital y su continuo hacerse hombre, provienen del ser. El *esse* del hombre no es una perfección más, ni siquiera la primera, sino que es la raíz de todas las perfecciones, de todo actuar, que no son más que manifestaciones del acto de ser.

El *esse* es la perfección de todas las perfecciones, precisamente porque es acto de todos los actos, y el acto, en sí mismo, dice perfección¹². Resumiendo con las palabras de Comelio Fabro la profundidad y el dinamismo del *esse* tomista, debemos decir que «la originalidad teórica de la especulación de santo Tomás respecto al pensamiento clásico, sea platónico o aristotélico, como respecto al pensamiento patristico y a la especulación de su tiempo, ha tenido el claro propósito de dar al *esse* el significado de “acto” emergente por excelencia: esto es, el “paso” del *esse* funcional (*esse in actu*) de las metafísicas formales, al *esse* actual (*esse ut actus*), que es el *esse* siempre acto y sólo acto»¹³.

Lo que hemos dicho hasta aquí tenía el fin de aclarar que el ser, así asumido, no tiene nada de estático y cosista, y se puede adaptar bien con la idea que las teorías actualistas tienen del hombre. Sólo basadas en el acto de ser se puede decir que el hombre actúa, que es proyecto, drama, quehacer; que es libre y responsable de sus actos, que es vida y tiene una misión que cumplir. Si los autores antes mencionados hubiesen entendido este dinamismo metafísico,

¹² Cfr. L. Raeymaeker, *L'idée inspiratrice de la métaphysique thomiste*, en *Aquinas* 3 (1960) 66-67.

¹³ C. Fabro, *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969, p. 103.

habrían podido conservar toda su visión dinámica del hombre en la dimensión axiológica y, además, enriquecerla con este soporte metafísico, la sustancia, o si se prefiere, el «sujeto inmediato de existencia», el *sub-iectum*, sin el cual dicha visión es difícilmente inteligible¹⁴. Este ser sustancial es el espíritu que, sobre el plano de nuestra experiencia, nos es dado en la *persona humana*. La persona es, por tanto, el *subiectum* de todos los actos del hombre¹⁵.

III. LA PERSONA HUMANA

¿Quién es la persona humana? ¿Por qué tiene una dignidad y un valor absoluto? Estos son los interrogantes fundamentales, a los cuales queremos responder en el presente párrafo, así articulado: 1) Quién es la persona humana; 2) Constitución ontológica de la persona humana; 3) Constitución psicológica de la persona humana; 4) Valor absoluto de la persona humana.

1. Quién es la persona humana

El término *persona*, poco utilizado hasta los primeros siglos de nuestra era, llegó a ser después un concepto-clave para la revelación cristiana con el dogma de un solo Dios, subsistente en tres Personas, y con el dogma de una Persona divina subsistente en dos naturalezas. Desde el momento en que se escogía la palabra *persona* para indicar lo que en Dios «es Tres» y lo que en Cristo «es Uno», hacía falta precisar su significado. Los teólogos, para aclarar tales cuestiones trinitarias y cristológicas, asumieron el vocablo griego *προσωπον* y el equivalente latino *persona*. El *προσωπον* era la máscara que utilizaban los actores antiguos en las representaciones teatrales. La máscara escondía el rostro del actor y hacía resonar la

¹⁴ El reproche tantas veces dirigido a la «filosofía del ser» de ser estática y consista es falso e injusto, al menos en lo que se refiere a la filosofía del ser desarrollada por santo Tomás de Aquino. El ser está cargado de dinamismo, no es una cosa inerte, es acto. J. de Finance: «*Vesse, dont elle affirme la primauté, est au contraire tout chargé de dynamisme: ce n'est pas un donné inerte, c'est un acte*» (*Être et agir...*, p. 360).

¹⁵ Cfr. K. Wotjyla, *The acting persan*, pp. 71-72.

voz fuertemente¹⁶; por eso, προσωπον significaba también *personaje*, el que es representado a través de la máscara del actor. En las disputas teológicas el término perdió el antiguo significado de máscara y rápidamente se identificó con el término griego νποσταςις. Pero νποσταςις se traduce directamente en latín con *substantia*, *suppositum*, sustrato, fundamento, eso que está realmente en oposición a sus apariencias. Los desarrollos posteriores, en la patrística y en la escolástica, dieron origen a la definición de Boecio y Tomás de Aquino.

Se pueden ofrecer diversas definiciones de la persona: ontológica, psicológica, ético-axiológica, relacional..., pero a fin de cuentas tal vez sólo la definición ontológica alcance el fondo último de la persona; las otras definiciones son válidas en la medida en que se fundan en ella y hacen explícito alguno de sus aspectos. La definición psicológica quiere decir, simplemente, que la persona es un ser capaz de autopercepción, y lo que hace no es otra cosa que desarrollar el elemento de «naturaleza racional» contenido en la definición ontológica. Las definiciones ética, axiológica, relacional, enuncian importantes verdades en el orden de la fenomenología y de la moral, pero no caracterizan, inmediatamente, lo que distingue a la persona de la cosa, esto es, su apertura.

La definición metafísica es, fundamentalmente, la formulada por Boecio: «*naturae rationalis individua substantia*, sustancia individual de naturaleza racional»¹⁷, y recogida por santo Tomás: «*subsistens in rationali natura*, subsistente individual de naturaleza racional»¹⁸. He aquí los elementos de esta definición.

¹⁶ *Persono*: sonar en todas direcciones.

¹⁷ Boecio, *De persona et duabius naturis*, cap. 3; PL 64, 1343.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Summ. Theol.*, I, q. 29, a. 3. «In praedicta definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae; additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis» (*ibidem* I, q. 29, a. 1). «Omne individuum rationalis naturae dicitur persona» (*ibidem* I, q. 29, a. 3, ad 2).

a) *Sustancia*

La sustancia es la primera categoría de Aristóteles. Cuando se habla de sustancia o, si se prefiere, de sujeto inmediato de existencia, nos referimos a un ente que es en sí mismo, que pertenece a sí mismo y no a otro; es un ente que supera todo accidente; el accidente pertenece a la sustancia, es determinación de ella. La sustancia es *lo que es en sí* el accidente es *lo que es en otro*, o sea, en la sustancia. El accidente necesita de un sustrato para existir. Aclarar esto era la intención de cuanto se ha expuesto en los dos primeros largos párrafos.

La persona existe en sí y por eso es sustancia. Es una sustancia completa. Sustancia completa es un todo sustancial; la parte sustancial es sólo parte, no es el todo. Por eso, Descartes no alcanzó a resolver el problema de unir dos sustancias completas en el hombre. Su error consistía en ver el alma (*res cogitans*) y el cuerpo (*res extensa*) como dos sustancias completas. En realidad, sin embargo, el hombre es un todo sustancial.

b) *Sustancia individual*

La sustancia, en el sentido pleno de la palabra, es el individuo. El universal es sustancia en sentido disminuido, porque el concepto universal no existe en la realidad; en la realidad existen sólo los individuos. En la definición de Tomás de Aquino estos dos elementos, sustancia-individual, están unidos en el término «subsistens». En efecto, *hypóstasis*, *subsistens*, *substantia individua*, *suppositum* significan lo mismo. El «subsistens» es una sustancia individual que forma un todo completo¹⁹.

c) *Naturaleza racional*

¹⁹ ¿Es lo mismo para la sustancia existir y subsistir? En otras palabras, ¿una sustancia individual existente es, por eso mismo, un «suppositum»? Para la razón, un existente así es un subsistente, pero el dogma cristiano no puede aceptar una identificación pura y simple, sin añadir una condición: que este existente exista mediante un *esse* que le sea propio. Para la razón, esto está presupuesto; el problema no se habría planteado jamás sin el dogma cristiano.

Hay seres sustanciales individuales, o sea, individuos subsistentes, que sin embargo no son personas; pero no el caso contrario: en efecto, toda persona es también un individuo. La diferencia que permite denominar persona a un *individuum* es la racionalidad (la apertura). Para poder hablar de persona humana se precisa la naturaleza racional; es éste el dato distintivo de la persona respecto a los otros seres sustanciales.

El elemento según el cual podemos distinguir la naturaleza racional de la no racional es la *reditio completa*, que es propia sólo del hombre. Implica un retomo del hombre sobre sí mismo, una capacidad de ser presente a sí mismo que se verifica en dos sectores: la autoconciencia y la autodeterminación.

Hay quien distingue entre «naturaleza racional» y «naturaleza intelectual», para mostrar la diferencia entre el hombre y los otros seres espirituales. La definición de Boecio, en este sentido, sería válida sólo para el hombre, pero no para los ángeles o para Dios, porque éstos, sustancias individuales como el hombre, tienen una naturaleza intelectual, pero no racional. La diferencia está en que la naturaleza intelectual es intuitiva y atemporal; la naturaleza racional, en cambio, es discursiva y temporal.

La persona no pierde la propia constitución por el hecho de no ejercitar la autoconciencia y autodeterminación. En este sentido hay quien distingue entre constitución primera y constitución segunda de la persona, subrayando con la primera la profundidad sustancial de la persona que deriva de la naturaleza racional; la segunda sería el ejercicio de la autoconciencia y autodeterminación; la segunda no se da sin la primera, pero la primera se puede dar sin la segunda.

2. Constitución ontológica de la persona: unidad sustancial

a) El ente sustancial

El hombre, en cuanto ente finito, está compuesto realmente de ser y esencia. La esencia limita el ser a este modo concreto de ser, lo determina e individualiza dentro de un orden ontológico. El ser en sí, dice perfección; el ser limitado por esta esencia dice perfección

de este ente. En el ente sustancial finito la esencia, a su vez, está compuesta de forma sustancial y, si éste es finito y material, también de materia prima. La forma específica la materia, la materia individúa la forma. En el hombre la forma sustancial es el espíritu y la materia prima el cuerpo, pero no la materia externa que vemos, ésta es la materia segunda, sino el principio material que limita la forma y que es algo puramente inteligible.

Estos cuatro elementos que forman el ente sustancial: ser y esencia y dentro de la esencia, materia prima y forma sustancial, no son elementos aislados e independientes unos de otros; de su unidad depende la unidad de todo el hombre.

El ser del hombre, en cuanto hombre, no puede existir sino limitado por la esencia, de otra forma sería el Ser Infinito y no el ente finito humano. La esencia, a su vez, para ser esencia de este hombre, debe ser actualizada por el acto de ser, porque es potencia respecto al acto de ser. La forma sustancial en el hombre subsiste por sí misma; es una sustancia incompleta subsistente por sí y no en virtud de otro ser. El subsistir por sí deriva de la espiritualidad, o sea, del hecho de tener un ser intrínsecamente independiente de la materia y, por tanto, un obrar propio²⁰ tal que puede subsistir después de la disolución de la materia de la que es forma sustancial. La forma sustancial, aunque en sí sea subsistente, es forma sustancial humana en cuanto que da el acto de ser informando la materia. Así, a diferencia de las formas sustanciales infrahumanas, presenta dos aspectos. Por una parte, como la forma sustancial en los otros entes, informa la materia de modo que la hace llegar a ser cuerpo orgánico viviente, por lo que merece el nombre especial de

²⁰El *Liber de causis* explicará este modo propio del espíritu como una *recurvado* en la que el ser toma posesión (*fixio*) de sí mismo, famoso tema de la *reditio completa*. Cfr. el comentario de Tomás de Aquino a las diversas proposiciones del platónico Proclo, *De causis*, le. 15, n. 301-313: «Omnis sciens, qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa». «Omne quod ad seipsum conversivum est incorporeum est». «Omne quod ad seipsum conversivum est *authypostaton* est». «Omne quod secundum operationem est ad se ipsum conversivum, et secundum substantiam est ad se conversum».

*alma*²¹, que es la forma sustancial del viviente. Por otra, es espíritu que, informando la materia, la trasciende. Por tanto, su ser no se agota al informar la materia, sino que, además de esto, es trascendente; de este ser trascendente provienen los actos espirituales del entender y del querer²². La materia constituye el cuerpo humano en cuanto informado por la forma sustancial, que es el espíritu.

Esta es la constitución ontológica del ente sustancial humano; el hombre, sin embargo, en su totalidad, no es sólo ente sustancial, sino ente sustancial perfeccionado y enriquecido con entes accidentales. El ente accidental perfecciona al ente sustancial porque es el ente al cual no compete ser en sí sino en otro; el accidente existe en la sustancia; *substantia substat accidentibus*. Las actividades humanas, con sus facultades y órganos respectivos, son entes accidentales que presuponen y perfeccionan el ente sustancial en el que tienen el ser.

b) *La unidad sustancial*

Todo ser es lo que es solamente por su unidad. Los accidentes tienen su ser únicamente en el sujeto, en la sustancia a la que pertenecen. En el hombre la unidad sustancial es decisiva. La unión materia-espíritu condiciona todo su ser. Pero es una unión vertiginosamente arriesgada porque une en un ente sustancialmente único, dos elementos profundamente distintos: el elemento material y el elemento espiritual. Una antropología unitaria, que ve en la corporeidad una dimensión constitutiva del auténtico ser-hombre, rechaza todo intento de dividir al hombre en un sector auténtico, perennemente válido -el espíritu- y en otro inauténtico y transitorio -

²¹ *Alma*, según Aristóteles, es el nombre técnico de la forma sustancial de los vivientes: «ὁ ψυχῆς ἡ ψυχή» (top, a TOC <ψυχήν οὐκ ἄρα ψυχήν ἐξοικιστὸς>) (*De anima*, II, 1, 412 a 27-28).

²² Tomás de Aquino indica bien estos dos aspectos: «Anima rationalis et anima est et spiritus. Dicitur esse anima secundum illud quod est sibi commune et aliis animabus, quod est vitam corpori dare (...) sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium sibi et non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem» (*Summ. Theol.*, I, q. 76, a. 1, ad 1 ; cfr. *De Spirit. Créât.*, a. 2, ad 4).

la materia-. El espíritu en el hombre es el *alma*, o sea, espíritu informador de la materia; la materia, a su vez, llega a ser *cuerpo*, o sea, materia informada por el espíritu. El binomio alma- cuerpo no define la contraposición de dos realidades completas y distintas, sino la mutua interpenetración de una con otra en la composición de la única realidad-hombre²³.

En una antropología de cariz dualista la *unidad* sería el momento secundario de un proceso de *composición*. Estrictamente, lo que se suele ver en el hombre, más que la unidad, es el *estar unido*. Una antropología realista y unitaria, en cambio, considerará al hombre como unidad psicossomática, como libertad y conciencia *encarnadas*, como *espíritu encarnado*, sólo en un segundo momento, por vía de análisis, verá en esta unidad una dualidad. Dualidad, no dualismo. «Es necesario insistir en el hecho de que “dualidad” no es sinónimo de “dualismo”. Es una grave simplificación confundir estos términos y acusar de platonismo a toda antropología de la “dualidad”»²⁴. El dualismo implica una antropología en la que el cuerpo es extrínseco al alma; la situación de unión se considera humillante y el ideal se alcanza cuando el alma se libera del cuerpo. La antropología unitaria de la dualidad, por el contrario, afirma tajantemente la unidad del hombre; la separación del alma del cuerpo sería ontológicamente deficiente e innatural. Desde esta perspectiva se comprende por qué la antropología unitaria de santo Tomás se planteó la pregunta sobre la *resurrección natural*²⁻⁵. No se trata de una cuestión puramente especulativa: afirmando la exigencia natural de la resurrección, el doctor Angélico hace ver hasta qué punto es impensable el hombre fuera de su condición de existencia encamada. Hay, pues, una dualidad, no un dualismo, que se sitúa en el estrato metafísico de los principios del ser y no en el físico de la realidad concreta; en este nivel, lo que existe, lo que actúa, es el *hombre en su unidad*.

²³ Fiorenza-Metz, *L'uomo come unità di corpo e anima*, en *Mysterium salutis*, Queriniana, Brescia 1970, IV, pp. 243-308.

²⁴ C. Pozo, *Teología del más allá*, BAC, Madrid 1981², p. 187.

3. Constitución psicológica de la persona

Cuando hablamos de constitución psicológica de la persona, nos referimos al mismo ente sustancial humano, en cuanto *consciente* de sus actividades. El Yo, o sujeto psíquico de las actividades es, por tanto, el mismo ente sustancial humano *en cuanto consciente* de dichas actividades. La persona tiene un significado ontológico que la constituye como existente a título propio (*per se et in se*). El término persona designa la constitución ontológica; para indicar la constitución psicológica se utiliza el término «Yo», o bien, «sujeto psíquico». El Yo pertenece al orden psicológico, la persona al orden ontológico.

El Yo es aquello por lo que la persona se capta como existente, y es inseparable de la afirmación de la existencia de la persona. Pensar el Yo es pensar «yo-existente-aquí». Ontológicamente, el ente tiene facultades, órganos...; psicológicamente, es consciente de sus actividades. El Yo se da en todos los actos psíquicos del hombre como punto unitario de referencia, como sujeto último y fuente activa de los mismos. El Yo es quien ve, oye, piensa, ama...; esta presencia implícita se llama conciencia concomitante, y es la conciencia que tiene el Yo en el conocimiento directo de las cosas.

El Yo se descubre como Yo, como sujeto autoconsciente, allí donde ²⁵ el objeto de conocimiento es el Yo mismo, esto es en el conocimiento reflejo o autoconocimiento (*reditio*). Este Yo conocido es persona en el sentido metafísico del término. Yo subsisto porque soy quien actúo, aquel al cual pertenece la actividad sensible, intelectual y volitiva. El Yo es persona porque es una unidad subsistente en sí, y es intelectual porque una de sus actividades es la actividad intelectual. Así se realiza la definición de persona: *subsistens in natura intellectiva*.

4. Valor absoluto de la persona

²⁵ Cfr. *De Malo*, q. 5, a. 5.

Hemos visto los elementos fundamentales que nos permiten definir la persona. Vamos ahora a analizar más específicamente los motivos por los que se dice que la persona tiene un valor absoluto.

a) La persona está abierta al Absoluto

¿Por qué el hombre se encuentra en relación necesaria con el Absoluto? La respuesta se encuentra en la estructura misma del hombre en cuanto ser espiritual, dotado de inteligencia y voluntad. En efecto, la propiedad esencial de la persona, ser espiritual²⁶, en contraposición a la materia, es el espíritu que en cuanto abierto al infinito, tiende a superar todo límite, a ir siempre más allá de lo que ya ha conquistado o alcanzado. La estructura misma del hombre, inteligente y libre, nos ofrece la oportunidad de afirmar el carácter absoluto de la persona, porque la misma inteligencia y voluntad están en sí mismas abiertas al Absoluto.

¿En qué consiste esta apertura? La inteligencia está abierta al Absoluto porque capta el ser en cuanto ser; capta lo finito en el horizonte de lo infinito y tiene un deseo infinito de conocer. Así, la inteligencia humana no sacia su sed de conocer e indagar, sino que quiere conocer siempre cosas nuevas y escudriñar campos inexplorados. Tiene una potencia cognoscitiva ilimitada, sea cualitativamente sea cuantitativamente, pues no sólo tiende a conocer cosas nuevas, sino que está inclinada también a conocer mejor y más profundamente cuanto ya conoce, de modo que sólo encontraría su satisfacción si pudiera conocer la verdad absoluta e infinita. Lo mismo debe decirse de la voluntad humana. Tiene una apertura infinita, no en el sentido de que pueda abarcar el bien infinito, sino en cuanto que no se contenta nunca con el bien alcanzado, sino que tiende a un bien nuevo y mayor. Así como la inteligencia es una potencia ilimitada de la verdad, la voluntad lo es del bien, de modo que podría satisfacerle sólo el gozo del bien ilimitado y absoluto.

²⁶ Aquí aludimos solamente al valor absoluto: para una explicación más amplia, véase el capítulo siguiente sobre la espiritualidad.

Por otra parte, la voluntad está abierta al Absoluto porque el objeto de la voluntad es lo que le presenta la inteligencia; ésta está abierta al Absoluto y su objeto es el ser. Así, también el ser es el objeto de la voluntad, y sobre todo el Ser que realiza la plenitud del ser. Pero sólo Dios es Verdad infinita y absoluta y Bien ilimitado y absoluto. Luego, sólo Dios puede saciar la sed infinita de verdad y bien que es propia del ser espiritual: la persona²⁷.

b) La persona abierta al Absoluto es fin en sí misma

Se trata de ver por qué esta apertura nos permite afirmar que la persona es fin en sí misma y por qué, tiene un valor absoluto. En su inteligencia y voluntad, abiertas al Absoluto, la persona participa de dicho valor. No necesita de otros seres intermedios. En este sentido podemos decir que la persona es fin en sí misma, porque encuentra la razón de ser en sí misma, en su participación del Absoluto. La misión de la persona, su fin, es la propia realización. La razón de su existencia no está en ser medio, sino en ser fin en sí, porque de algún modo realiza ya en sí misma el fin absoluto que es Dios. Los animales, las plantas..., por el contrario, son sólo medios, no son fines en sí mismos, no encuentran en sí mismos la participación del Absoluto, sino sólo a través de la persona.

El valor eminente de la persona, su dignidad, que prohíbe hacer de ella puro medio, se funda en esta *apertura al ser en virtud de la cual el espíritu es espíritu*. En realidad, el único ser que es fin en sí mismo, en sentido estricto, es Dios. La persona humana es fin en sí misma sólo en cuanto que está ordenada a Dios. Sin embargo, conviene aclarar que la persona no es medio ni siquiera para Dios, porque Dios no tiene necesidad de medios. Así, por un lado, la persona es relativa, ya que depende de Dios; y por otro es absoluta, porque una vez querida por Dios, lo es de forma absoluta. La persona es, pues, fin en sí, es autónoma: ésta es su *auténtica dignidad*, porque ha sido creada de tal modo que puede orientarse por sí misma al Absoluto.

²⁷ San Agustín, *Confesiones*, I, 1, 1; PL 32, 661: «Fecisti nos ad te, et inquietimi est cor nostrum, donec requiescat in te».

c) Implicaciones del valor absoluto de la persona

De cuanto hemos dicho derivan los derechos y deberes de la persona. Si es fin en sí, nadie puede utilizarla como medio. Dios mismo le confiere un valor absoluto desde el momento de la creación, y ni siquiera Él puede utilizarla como medio. Su acto creador es un acto absoluto de voluntad: la quiere así, absoluta; por eso le confiere el poder de autodeterminarse. Su valor y dignidad le vienen, en último término, de Dios, que la quiere y la crea *así*.

Compete a la persona, en sí misma, alcanzar *la propia realización*. La persona nace con la plenitud de una naturaleza ya realizada en su constitución ontológica, pero no en su constitución psíquica y moral: ha de recorrer un camino que la lleve a la plena realización, en el ejercicio de la autoconciencia y de la autodeterminación. Esto la diferencia de Dios, que es perfección en acto. Por eso la persona *tiene el derecho* de que se respeten todos los elementos constitutivos que le garantizan dicha realización.

Los derechos naturales constituyen la afirmación de la persona y la garantía de su pleno desarrollo: derecho al propio pensamiento, al propio cuerpo, a la propiedad privada, al matrimonio, a la familia...; los animales no tienen derechos, porque son sólo medios.

Puesto que muchas son las personas en la especie humana, muchos son también los fines en sí; de aquí la necesidad de un *derecho positivo* (leyes) que regule la actividad de los hombres en las cosas comunes a muchos. Así, las leyes del Estado están ordenadas al bien de las personas y a la consecución de sus fines. Por lo que el valor absoluto de la persona es el fundamento próximo de la ética, mientras que el fundamento último es Dios.