

ESTRUCTURA METAFISICA DE LA PERSONA HUMANA

FOR

VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P.

I. PRESENTACIÓN DEL TEMA

Los filósofos, psicólogos, sociólogos, juristas, políticos, teólogos suelen convenir, *grosso modo*, en la noción general de *persona*, hombre o mujer (*homo*, *hoemina*) como ser racional, libre, responsable, *sui iuris*, social, político, que responde a su propio nombre (Pedro, Juan, María, Ester) o a los pronombres personales o indefinidos (tú, ella, quien, alguien). Aunque el origen semántico de *hombre* sea tan humilde como el *humus* (tierra), como sugiere San Pablo: «Primus homo de terra terrenus» (I Cor. 15, 47), el de *persona* es singularmente digno en su uso derivado más inmediato, porque la palabra *persona* proviene del verbo latino *per-sonare* (= sonar mucho), y significaba originariamente la *careta-megáfono* de uso teatral, de modo parecido a su equivalente griego *prós-ophon* (= antifaz), pero que pasó enseguida a significar al artista y al personaje representado o «*dramatis persona*», conllevando, en consecuencia, la nota de excelencia o *dignidad*. Y como lo más digno de este mundo son el hombre y la mujer, como canta el Salmo 8, de ahí que a ellos se les haya reservado el nombre de *personas*. No se es, pues, digno por ser persona, sino que más bien se es persona por tener dignidad humana.

Santo Tomás nos explicó muy bien esta semántica: «Debido a que en las comedias y tragedias se representaban algunos personajes famosos, se empleó el nombre de *persona* para designar a los que tenían alguna dignidad. De ahí vino el que en las iglesias se acostumbra llamar *personas* a los constituidos en digni-

dad. Por eso algunos definen la persona diciendo que es *la hipóstasis que se distingue por alguna propiedad perteneciente a la dignidad*. Y puesto que es gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, a todo individuo de naturaleza racional se le llame persona» (Santo Tomás, *Suma Teol.*, I, 29, 3 ad 2; *I Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 1). Por eso da por buena la definición de Boecio *Substancia individual de naturaleza racional* (*De persona et duabus naturis*, cap. 3, ML 64, 1343), como hará en nuestros días Juan XXIII (*Pacem in terris*, n. 9).

En un primer acercamiento filosófico a la persona humana en general, o individualizada con nombre propio y apellidos, o aludida con pronombres personales o indefinidos (yo, tú, él, nosotros, alguien, quien...) indagando *qué* es la persona, *qué* es el hombre, lo primero que autopercebimos en el yo es una *totalidad*; la persona es un todo, «*integrum quoddam*», decía Santo Tomás (*Compendium Theol.*, c. 211); «*totum completum*» (*III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 3 ad 3). Por eso ni las partes, ni las distintas cualidades ni sus pertenencias son persona, aunque *pertenezcan* a la persona, y revelen la persona. «*Ratio partis contrariatur rationi personae*» (*Ib.* a. 2). La persona no es el alma ni es el cuerpo, ni es la mente, ni es la libertad, ni es la conciencia, ni es la dignidad, ni es la existencia, ni es la sociedad, ni es la circunstancia, ni es la alteridad, aunque todo eso *pertenece* o puede pertenecer, más o menos entrañablemente a la persona: yo existo, yo pienso, yo obro, yo padezco, yo nací, yo moriré, yo convivo, yo soy corpóreo. «Homo es, corpus habes, animam habes», decía San Agustín (*Sermo* 20, n. 1). Para Santo Tomás, ni siquiera la *existencia*, que es lo más íntimo a la persona, es la persona, sino que *pertenece* a la persona: «*Dicendum quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse*» (*Suma Teol.*, III, 17, 2 ad 1). Ni tampoco su *propia naturaleza individual* es la persona, aunque sea *lo formal* de ella: «*Unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui*» (*ibid.*, III, 2, 2).

Todas estas *pertenencias* del todo que es la persona, más o

menos íntimas y propias o más o menos superficiales y eventuales, dan pie a una denominación impropia, por sinécdoque, tomando la parte por el todo, al decir, por ejemplo, con G. Marcel, que «yo soy mi cuerpo» (*Journal de Métaphysique*), o con P. Laín Entralgo: «Todo el hombre es su cuerpo» (*El cuerpo humano*), o con Ortega y Gasset: «Yo soy yo y mi circunstancia» (*Meditaciones del Quijote*).

También dan pie a que a la persona humana se la pueda calificar por cada uno de esos elementos integrantes, singularmente por los que le son propios e inherentes, y decir que el hombre es corporal, que es espiritual, que es libre, que es responsable, que es social, que es político, que es *sui iuris*, que es religioso, y a hablar de *personalidad psicológica*, de *personalidad física*, *personalidad moral*, *personalidad jurídica*, *personalidad política*, *personalidad religiosa*.

Pero lo que no es correcto es hacer de la retórica metafísica o reducir la metafísica a biología, como pretende Laín Entralgo: «El cuerpo es, en efecto, el que piensa y quiere, y no un yo o una *mente* actuante dentro de él. Los modos de nuestra actividad que llamamos yo o *mente* —o *intimidad* o *libertad*— no son sino momentos constitutivos de la expresión preponderantemente psíquica con que se patentiza la materia somática o personal que es el cuerpo humano» (*op. cit.*, pág. 323). Consiguientemente, «con la muerte acaba todo el hombre, acaba el hombre del todo, pensó y dijo Zubiri durante los últimos años de su vida. Así lo pienso yo: la muerte es la descomposición de la estructura del hombre, de la materia personal que es el hombre» (*ibid.*, pág. 328).

Tampoco resulta correcto reducir la metafísica del hombre a uno de sus aspectos sociológicos, al de su individualidad social, intrahumana, a saber *quién es quién*. A Julián Marías le parecía que para no «cosificar» al hombre no se debe preguntar por *qué* es, sino por *quién* es. Un pensador tan personalista como San Agustín usaba ambos términos, *quid* y *quis* para distinguir al hombre de las demás cosas que no son hombres (*quid*) y para distinguir a un hombre dentro de los demás hombres (*quis*).

(Toqué este problema en *Antropología tomista y antropología actual*, pág. 49).

Ahora bien, esa totalidad, integración o complejión que constituye la persona no es mera suma de partes, funciones o cualidades; es una estructuración en torno a un *centro unitario* que psicológicamente se expresa con el término *yo*, u otro pronombre personal, al que referimos lo que somos, pensamos, queremos, hacemos, tenemos o padecemos: «yo existo», «yo vivo», «yo entiendo», «yo elijo», «yo siento», «yo tengo», «yo sufro». Ese «yo» centralizador es la traducción consciente del *ser subsistente distinto intelectual*, que es el substrato metafísico u óntico de la persona permanente, del que trataremos más adelante.

El problema filosófico-metafísico que nos ocupa se presenta justamente aquí: ¿En qué consiste ese substrato óntico, punto de referencia de todo lo que es, hace y tiene la persona? ¿En qué consiste la personalidad original? ¿Cuál es su constitutivo formal? Hay dos concepciones fundamentales: una psicológico-fenomenológica; otra, ontológico-psicológica.

II. CONCEPCIÓN PSICOLOGISTA DE LA PERSONA HUMANA

Algunos pensadores han identificado la persona con su dinamismo, reduciendo la persona a la *personalidad psicológica*. Distinguiré el enunciado y su correspondiente evaluación.

A) La persona reducida a dinamismo psicológico.

a) Lo que constituye formalmente a la persona es su *conciencia actual*, incluyendo en ella la memoria actual o *rememoración*. Es la posición de Locke, Leibniz, Günther.

b) La persona es la *libertad actual*. Se es persona siendo libres y obrando libremente. Así Maine de Birán, Rosmini, Bergson.

c) El constitutivo formal de la persona está en la *sucesión de actos de conciencia y de libertad*. Así lo entendían Kant y otros personalistas.

B) Evaluación de este personalismo.

a) *Filosóficamente*, y en primer lugar, hay que decir que en estas concepciones se reduce la persona a algo *accidental y transitorio*, se *desustancializa* a la persona, al «yo», que tenemos por algo más persistente y sustantivo que el variable y transitorio acto de elegir o estimar.

En segundo lugar, se confunde el ser con su manifestación, el ser y el conocer. La persona se revela, efectivamente, en los actos de conciencia y de libertad, pero ello no implica que se reduzca a ellos. Será más bien el ser racional y libre de donde dimanen la conciencia y la libertad. Se confunde el ser con el aparecer, el «noúmenon» con el fenómeno.

En tercer lugar, tanto el tener *conciencia* como el *acto libre*, interrumpida o sucesivamente, se ofrecen como de alguien: no se es libre por elegir, ni se es consciente por pensar, sino que se elige o se piensa porque se es libre y racional. Ni la persona es el mismo elegir ni es producto del elegir. Nadie se autoconstituye persona al hacerse elector.

b) *Teológicamente* esta concepción resulta inaceptable referida a la condición de Cristo, en primer lugar, porque si se identifica la persona con la conciencia o con la libertad, dado que en Cristo había conciencia y libertad humanas, también habría persona humana, lo cual contraría a la Fe. Ni en Dios habría trinidad de personas (= conciencias).

En segundo lugar, porque si la Persona (divina) de Cristo es su conciencia, como el conocimiento divino es común a las tres divinas Personas, las tres se habrían encarnado, lo cual también contraría a la Fe. Al no ser que la conciencia humana perteneciese a un «yo» humano, coexistente con el «Yo» divino, y estaríamos en la posición nestoriana en su versión moderna del «Assumptus Homo» de Deodato de Basly y León Sciller, cuya obra fue incluida en el «Índice», en 1951.

III. CONCEPCIÓN ONTOLÓGICA DE LA PERSONA HUMANA

Descartada la concepción dinámico-psicológica de la persona, situamos el problema en el orden ontológico, del *ser* (contrapuesto al obrar). ¿Ámbito del espíritu o de la materia? ¿En el género de cantidad, espacio o tiempo? ¿Accidente relación? ¿Naturaleza, existencia o conjunción de ambas?

Pero la complejidad del cuestionario no termina aquí. Terminaremos llevando el problema al ámbito del ser substancial existente. Pero entonces se nos presentará la cuestión de la *analogía de la persona*. No es el mismo el estatuto ontológico de la persona divina y de la persona angélica y de la persona humana. No cabe una definición unívoca.

A) Ni sólo espíritu ni sólo cuerpo, aunque espiritual y corpórea.

Los historiadores de la filosofía registran la opinión de Platón de que «el hombre es su alma», entidad inmaterial distinta del cuerpo; de Descartes, para quien el «yo» es el alma pensante, la esencia del alma es el pensamiento. Tan indubitable es la conciencia como la propia existencia.

Son dos hitos bien significativos en el «angelismo» personalista, tan reductivo del «*integrum quoddam*» de que nos hablaba Santo Tomás, que negaba justamente al *alma separada* subsistente la condición propia de persona por no formar totalidad con el cuerpo (*III Sent.*, dist. 5, q. 3, a. 2; I, 75, 4): porque «*ratio partis contrariatur rationi personae*» (*III Sent.*, *loc. cit.*). Al decir «yo vivo», «yo entiendo», «yo tengo conciencia», referimos espontáneamente estas vivencias anímicas a un sujeto óntico originario, como hacía, en realidad, Descartes al inferir: «*Je pense, donc je suis*».

La persona humana sí es corporal, *no* porque *sea* cuerpo, sino porque tiene cuerpo, que pertenece a la integridad de su naturaleza psico-física. Pero si para la constitución de la persona hu-

mana no basta el alma racional, la inteligencia, la conciencia, la libertad, notas tan características o pertenencias de la persona, menos va a bastar su cuerpo por muy organizado que se le considere. Habrá que decir con San Agustín: «Tienes cuerpo, no eres cuerpo». Consiguientemente, la persona humana es temporal y viandante, dura y se mueve, pero no es tiempo ni movimiento, ni cualquier otra circunstancia especial temporal.

B) No es relación predicamental.

Para quien admita la definición de persona de Boecio, *rationalis naturae individua substantia*, no hay problema, porque se dice precisamente *substantia* para excluir los accidentes, entre los que está la relación (cfr. Santo Tomás, *De Potentia*, 9, 2).

Por otra parte, el accidente *relación*, tal como se da en el género de cantidad (igualdad-desigualdad) y de calidad (semejanza-desemejanza), nace de la acción-pasión, y en ellas se fundamenta, y que no ofrecen la persistencia característica del ser personal. «Hay que decir que en las creaturas *no puede haber distinción de personas por las relaciones*, sino que ha de ser por principios esenciales, porque *en las creaturas las relaciones no son subsistentes*» (Santo Tomás, *Suma Teol.*, I, 39, 1 ad 1).

Muy concretamente hay que excluir del constitutivo de la persona humana la *relación social* o *alteridad*, pues «persona dicitur ad se, non ad alterum» (*ibid.*, 29, 4 ad 1). No somos persona por ser *otro* en relación con otro hombre o mujer, sino que somos o podemos ser otro por ser personas y estar dinámicamente abiertos a la interacción social. «La relación, en cuanto relación, ni subsiste ni hace subsistir, puesto que esto es propio de la *substantia*» (*De Pot.* 8, 3 ad 7). Por eso, «aunque ocurriese que no existiesen otras hipótesis de la misma naturaleza, bastaría una para que fuese persona, como le ocurría a Adán cuando estaba solo en el Paraíso» (*ibid.*). Pretender poner el constitutivo formal de la persona en la relación predicamental es querer teologizar la persona humana partiendo de la noción de persona

trinitaria, sin parar mientes en que la persona trinitaria, además de ser suprapredicamental, se constituye por una relación subsistente. Santo Tomás hacía esta prevención: «No se sigue, por tanto, que, aunque en la significación de la persona divina se contenga la *relación* y no en la *significación de la persona angélica o humana*, el nombre de persona sea equívoco» (I, 29, 4 ad 1).

En cuanto a la riqueza de contenido, *la persona significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza* (I, 29, 3), mientras que *la relación* «est debilioris esse inter omnia praedicamenta» (De Pot. 7, 9; 8, 1 ad 4). Por eso, aunque la persona humana no puede menos de existir *circunstanciada y relacionada*, su ser es más que circunstancia y relación.

C) El constitutivo formal de la persona humana no es mera negación.

a) Entre los pensadores cristianos el tratamiento de la metafísica de la persona está muy condicionado por el dogma de la constitución de Cristo, cuya persona es única, la segunda de la Santísima Trinidad, y con ella subsisten dos naturalezas perfectas, la divina y humana: *perfectus Deus, perfectus homo*. Se impone, pues, la distinción real entre persona y naturaleza humana individual perfecta.

En la ideología *nominalista*, que no admite la distinción real de esencia y existencia, la persona se identifica realmente con la esencia o naturaleza singular. No hay más que una *distinción de razón*: se entiende como *naturaleza* en abstracto, como cosa tenida, y se entiende como *persona* en su ser concreto, como teniendo a la naturaleza. Es la posición de Durando, Ockam, Enrique de Gante y Escoto. Este quiere precisar más: la naturaleza individual se constituye en subsistencia o *persona* por una *doble negación*: la negación de dependencia actual o aptitudinal respecto de los demás supuestos, y la negación de dependencia obediencial, cuando se trata de la persona divina, que es unívoca a la persona humana. Cuando no hay esta independencia, no hay

persona propia, sino que la naturaleza individua es «personada» por otro (es el caso de la naturaleza humana de Cristo personada por el Verbo). Siguieron este camino posteriormente Claudio Tifano, S. J. (siglo XVII), y, próximamente a nosotros, Franzelin y Hurter, para quienes el constitutivo formal de la persona creada consiste en la *no-asunción* de la naturaleza por un supuesto más noble. En realidad, estos autores reinciden en aquella posición antigua que entendía el término *individua* de la definición de Boecio como independencia o no-asunción, como refiere Santo Tomás (*De Pot.* 9, 2 ad 7).

b) Esta posición tan amorfa y diluida ofrece *serios inconvenientes, tanto de orden filosófico como teológico.*

De orden filosófico, y en primer lugar, porque al no admitir composición real de esencia y existencia en el ser creado, no hay pie para distinguir las criaturas de Dios ni la persona creada de la persona divina. Sería la persona humana tan subsistente como la persona divina.

Además, si según Escoto (*III Sent.*, dist. 1, q. 1, n. 9) la persona no difiere realmente de la esencia y la existencia, que son algo positivo, ¿cómo se pone el constitutivo formal de la persona en algo negativo sin contradicción?

En tercer lugar, no se compagina el concepto negativo de persona con su estimación positiva de máxima perfección natural. Ciertamente que la persona, como *individual* que es, implica una negación, pero la individuación, aunque nominalmente indique negación, se funda en algo positivo, en su principio distintivo (Santo Tomás, *I Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1 ad 1), pues «la negación consiguiente a una posición deja ante sí lo positivo» (San Alberto, *I Sent.*, dist. 23, a. 2, q. 1, a. 4). ¿Es que la simple negación de dependencia enriquecería, dignificaría a la naturaleza en sí?

De orden teológico, y en primer lugar, porque decir, como Escoto, que la naturaleza y la persona humanas no difieren realmente es incompatible con el dogma de la Encarnación, según el cual en Cristo la naturaleza humana no es persona, el Verbo asu-

mió realmente la naturaleza humana individua y no la persona humana.

Además, es inaceptable afirmar que la persona humana es *algo meramente negativo*, porque es doctrina común que el Verbo asumió la naturaleza humana en Cristo, supliendo la personalidad humana. Pero si ésta es algo meramente negativo, el Verbo suplió una negación, es decir, nada. Por otra parte, si la naturaleza no asumida es persona (= no-asunción), o si se independizase, hipotéticamente, del Verbo, sería persona ella misma, y se cae en nestorianismo. ¿Cómo lo que es esencialmente independencia (persona escotista) se suple con la dependencia (respecto del Verbo)? ¿Sería más perfecta la naturaleza humana de Cristo independizada del Verbo? ¿Sería persona humana por la simple negación de dependencia? Lo más digno de este mundo constituido por nada.

D) Resulta inaceptable en sí e incoherente la "subsistencia" suareziana.

a) Francisco Suárez, S. J., que coincidía con los nominalistas en negar la distinción real de esencia y existencia, a fin de hacer inteligible el dogma de la Encarnación, excogitó una *realidad* positiva distinta de la esencia existente: la *subsistencia* o «*perscitas essendi*», que describe como un *modo substancial* realmente distinto de la esencia-existencia, que es lo que constituye formalmente la *persona* (*Disp. Met. 34, sec. 4, In III P. q. 17, art. 1*). Esta subsistencia suareziana no precede a la existencia (identificada con la esencia), sino que la sigue. No ve otro modo de hacer inteligible la Encarnación sin distinguir realmente persona y naturaleza, o, lo que es lo mismo, subsistencia y esencia. La esencia existe o es por la existencia, pero subsiste por la subsistencia. En Cristo hay, pues, dos esencias y dos existencias indistintas (unas divinas y otras humanas), y una subsistencia que sobreviene a la existencia humana.

b) Es *inaceptable en su principio* o presupuesto de la indistinción real de esencia y existencia en los seres creados.

Es inaceptable en su *proceso* explicativo de querer distinguir entre la substancia existente y la subsistencia consiguiente o existir por sí que completa a la substancia existente (*Disp. Met. 34*, sec. 4), porque al distinguir entre substancia existente y subsistencia consiguiente, que por algo exista y por otra cosa distinta subsista, afirma lo inadmisible, porque así como la substancia no es tal si no es un ser por sí, tampoco puede ser existente si no existe por sí, tratándose de la substancia en concreto, no en abstracto o precisivamente. No cabe distinción real entre el existir de la substancia y el subsistir de la substancia. Sólo hay *distinción de razón*. El dogma de la Encarnación que quiere salvar, sería un ente de razón.

Es también inaceptable en su *término*, porque la «perseitas existendi» suareziana no puede ser ni substancial ni accidental. No *substancial*, porque la existencia, como explica Santo Tomás (I, 4, 1 ad 3; *De Pot.* 7, 2 ad 9) es lo más actual, perfecto y acabado, que no admite actuación ulterior, que no le sea accidental (I C. G., 22). Tampoco *accidental*, porque, por hipótesis, constituiría un ser subsistente (que no es accidente), y haría que la unión hipostática fuese accidental, cayendo en nestorianismo.

La gran *incoherencia* de Suárez es negar la distinción real de substancia y existencia y luego suponer distinción real de substancia existente y subsistencia. Por lo primero coincide con Escoto y, por lo segundo, al sostener que la existencia humana sin subsistencia es imperfecta, al ser idéntica a la naturaleza humana resultaría que Cristo no sería «perfectus homo». Esa existencia imperfecta o disminuida no tiene lógicamente razón de ser en la metafísica suareziana. En lo que tiene de escotista, Suárez tiene que admitir en Cristo dos naturalezas y dos existencias, humanas y divinas, respectivamente. Y con dos existencias en Cristo difícilmente se salva su unidad de ser, pues, según Santo Tomás, «impossibile est quod unius rei non sit unum esse» (III, 17, 2).

E) No es aceptable en sí ni como expresión del pensamiento tomista, la concepción existencialista de la persona de Billot.

a) El cardenal Billot (*De Incarnatione Verbi*) y otros que le han seguido en su teoría en este siglo, defiende con gran vigor la distinción real de esencia y existencia en todo ser creado. Al aplicar este presupuesto a la constitución de la persona humana y de la constitución ontológica de Cristo sostiene que la persona humana es la misma naturaleza humana substancial e individual actuada por el *actus essendi* o existencia actual. En la Encarnación el Verbo asumió la naturaleza humana individual y le comunicó su existencia divina. Total, que el constitutivo formal de la persona es la existencia actual. Es decir, la persona es la substancia humana existente. Se ha querido ver un precedente de esta opinión en Capreolo y B. Medina.

b) No parece aceptable esta tesis ni en sí ni como expresión de la doctrina tomista.

No en sí misma, en primer lugar, porque contraría la razón de persona creada como subsistente distinto intelectual creado, fundado en el ser creado, que no se salva en esta posición existencialista, dado que la existencia creada no es subsistente por sí misma y, consiguientemente, no puede dar el subsistir a la persona.

Segundo, porque la persona humana es substancia primera creada, y es contrario a la razón de substancia creada que se constituya formalmente por el *esse actu* o existencia actual, ya que la substancia es aquello a cuya *quiddidad* se debe existir por sí, que no es de su esencia (I, 3, 5 ad 1). Luego es contrario a la razón de persona creada poner su constitutivo formal en la existencia. Por eso decía Báñez (*In I. P.*, q. 40, a. 4) que «*contra totam metaphysicam et theologiam est confundere existentiam cum subsistentia*».

Tercero, porque en esta teoría más que una explicación se da una petición de principio. Ciertamente que la substancia existente es

subsistente. Pero al preguntar por qué es subsistente se contesta que porque existe. Al preguntar ulteriormente por qué existe, se dice que porque es subsistente. Si existiese sin ser subsistente, la existencia ya no sería la razón formal de la persona. No salva la dificultad Billot al decir que no se trata de cualquier existencia, sino de la existencia de esta substancia concreta, porque entonces la existencia no sería subsistencia por ser existencia, sino por ser existencia de tal substancia y así se sale de la propia vía de solución o se identifica existencia y substancia.

Cuarto, porque en el presupuesto billotista la proposición *Pedro existe* sería una verdad eterna, y Pedro existiría *ab aeterno*, porque la proposición «Pedro es persona», o «Pedro es hombre» es verdad eterna, por ser el predicado de la esencia del sujeto, y así el *existe* se desliga del tiempo. Tan eterno sería decir que Pedro es persona humana como decir que Pedro existe en la naturaleza humana.

II. *Esta teoría no es expresión de la doctrina tomista.* En primer lugar, porque en ninguna parte dice Santo Tomás que la existencia o *actus essendi* sea el constitutivo formal de la persona creada, sino que *pertinet ad constitutionem personae*, en el sentido bien matizado que aclarará el mismo Santo Tomás (III, 19, 1 ad 4).

Segundo, porque expresamente enseña que «*ipsum esse non est de ratione suppositi*» (*Quodl.* 2, art. 2 ad 2), que es negar que el constitutivo formal de la persona sea la existencia. Y en otro lugar afirma expresamente que «*esse consequitur personam sive hypostasim sicut habentem esse*» (III, 17, 2 ad 1).

Tercero, porque, si bien apela Santo Tomás a la distinción de esencia y existencia para probar la distinción de esencia y persona, no es porque vea en la existencia el constitutivo formal de la persona, porque para ello también apela a la distinción de esencia y accidentes, sin que por ello vea en los accidentes la constitución formal de la persona; lo que infiere de ello es que al pertenecer la existencia y los accidentes a la persona físicamente, y no a la esencia, se concluye la distinción metafísica de esencia y persona (*Quodl.* 2, art. 2, c. et ad 1; cfr. Báñez, I, 3, 3, conclusión 5).

IV. CONCEPCIÓN TOMISTA DE LA ESTRUCTURA METAFÍSICA DE LA PERSONA

La posición de Santo Tomás en la interpretación de los tomistas más representativos (Cayetano, Ferrariense, Capreolo, Báñez, Ledesma, Juan de Santo Tomás, Salmanticenses, Santiago Ramírez, Francisco Muñiz, Manuel Cuervo), con distintos matices y formulaciones más o menos claras, da por supuesto la distinción real de esencia y existencia y el dogma de la unión hipostática que implica el reconocimiento de dos naturalezas perfectas en Cristo y una sola Persona divina, a la que pertenece la única existencia del Verbo. Entre la esencia individua perfecta en cuanto tal y el acto de existir media la subsistencia o personalidad ontológica, que recibe la existencia cuando se trata de persona y existencia creadas. Hay diversos matices y variaciones terminológicas, pero un mismo fondo metafísico-teológico.

En 1917 el P. Santiago Ramírez, O. P., en su tesis doctoral en el Colegio Internacional Angélico de Roma (aún inédita) formuló y justificó ampliamente esta posición, que él expresó así (traduzco del latín):

A) Formulación.

«La realidad que constituye a la persona creada en su ser de persona creada, por la que se distingue primariamente tanto de la naturaleza singular y ser creado, como de la persona in-creada, es el orden intrínseco, inmediato y transcendental de la naturaleza perfecta a la existencia como al acto propio del supuesto».

B) Múltiple demostración.

a) *Por la misma índole de la realidad persona:* la persona media entre la naturaleza y la existencia, y, por tanto, ha de par-

ticipar de ambos extremos: de la naturaleza y de la existencia. Ahora bien, de la naturaleza no puede participar en cuanto naturaleza, sino en cuanto potencia; en cambio, de la existencia participa en cuanto acto. No es, pues, sólo potencia ni sólo acto, sino *incoación* del mismo acto, que *tiende* de por sí a la consumación del mismo (cfr. I-II, 1, 6). Es decir, la naturaleza singular, por fuerza de la realidad personal tiende primaria e inmediatamente a la consumación de su acto o existencia. Tal tendencia no es otra que el orden transcendental, intrínseco e inmediato de la naturaleza íntegra a la existencia. Por tanto, lo que añade la persona a la naturaleza perfecta es aquel orden que la constituye en tal. Así, pues, la naturaleza singular, en cuanto tal, dice orden a la existencia como *pura* potencia; la persona dice orden inmediato como potencia que exige primariamente la existencia; y ésta es el acto mismo, no orden al acto. Lo decía así Báñez: «Actus essendi est actus naturae et suppositi; sed suppositi est primus et immediatus; naturae vero mediatus» (*In I P.*, q. 3, a. 3, concl. 4).

Confirmación: aquella realidad ha de estar constituida por algo real que ha de ser o la naturaleza singular, o el mismo supuesto o la existencia. No puede ser la naturaleza singular, porque precisamente la naturaleza *ut sic* carece formalmente de tal realidad. No puede ser el supuesto, porque sería una petición de principio. Tampoco puede ser la existencia o acto último, que más bien es término. Es, por tanto, la existencia, no en acto, sino existivamente, como inmediatamente debida. Esto es lo que se quiere decir con la ordenación primaria e inmediata de la naturaleza singular a la existencia, por el influjo de la causa agente productora (cfr. *De ente et essentia*, cap. 1).

b) *Por la misma razón de persona creada:* la persona creada significa formalmente el subsistente distinto creado. Por ser subsistente no basta la potencia de subsistir. Por ser subsistente creado, es imposible que el mismo subsistir en acto sea la razón formal del mismo. Luego ha de ser algo intermedio, no puro poder de subsistir, ni puro subsistir en acto, sino poder primario e in-

mediato de subsistir, que es el orden transcendental e intrínseco de la potencia de subsistir exigiendo primaria e inmediatamente subsistir en acto aquí y ahora. Por no ser pura potencia de subsistir se distingue realmente de la potencia substancial singular, que puede subsistir pero no postula primariamente de suyo subsistir; y por no ser el mismo subsistir en acto aquí y ahora, sino por ordenarse primaria e inmediatamente a subsistir en acto, se distingue realmente del subsistir increado, en el cual no se da orden a subsistir, por ser el mismo subsistir en acto; y por ordenarse primaria e inmediatamente a este subsistir aquí y ahora, y no a otro, se distingue realmente de los demás subsistentes creados.

Confirmación: la persona creada se funda en el ser creado, que incluye esencia y existencia, sin que sea la una ni la otra. Luego la persona creada debe incluir ambas cosas, sin que sea la esencia ni la existencia; y así debe distinguirse de ellas, en cuanto que tiene esencia, sin que sea la misma esencia o potencia, sino exigiendo primariamente la existencia; y tiene la existencia en cuanto postulada por ella y recibida en ella.

c) *Por razón de la individuación que compete a la persona:* es de la razón de individuo que sea indiviso en sí y dividido de las demás cosas en división última (Santo Tomás, *In Boetium De Trin.* q. 4, a. 2 ad 3). De ahí que el primer efecto de la individuación sea la incomunicabilidad del individuo a otras cosas bajo la razón de tal individuo. Por eso a la naturaleza singular, que es indivisa en sí y dividida de las otras con división esencial o en el orden de la esencia, le repugne comunicarse a otra cosa en cuanto naturaleza, pero no le repugna comunicarse a otra cosa como supuesto. Ahora bien, a la persona le repugna en absoluto, y en todo género ser de otro. Por tanto la persona tiene individuación completamente última y en todo género, es decir, división de las demás cosas. Pero esto no puede provenir sino de que aquello que es absolutamente último en la cosa, que es la existencia. Luego la individuación propia de la persona es la *individuatio essendi*.

Por consiguiente, el principio de individuación personal es

la conmensuración o sigilación de la naturaleza singular a la existencia, o precontinencia del existir, esto es, el orden transcendental, intrínseco e inmediato a la existencia. La existencia es a la individuación personal lo que es la cantidad a la individuación esencial. Y así como la cantidad actual y física no es el principio y raíz de la individuación esencial, sino la cantidad aptitudinal o exigitiva, de suyo, esto es, la precontinencia u orden transcendental e intrínseco a esta cantidad más bien que a aquella otra, así la existencia actual fuera de las causas o su ser físico no es el principio y raíz de la individuación propia de la persona, sino el existir radical aptitudinal y exigítivamente preconstituido en la naturaleza singular en cuanto ordenada, de suyo, transcendentemente al mismo. Tal es el sentido de estas palabras de Santo Tomás: «Substantia individua quae ponitur in definitione personae importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis» (III, 16, 12 ad 2). «Licet igitur humana natura sit individuum quoddam in genere substantiae (= individuum essenziale), quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est quod non habeat personalitatem propriam» (III, 2, 2 ad 3).

d) *Por la misma razón de substancia primera que es la persona*: la substancia en cuanto tal es la cosa a cuya quiddidad se le debe existir por sí, existir que no es su misma esencia (cfr. I, 3, 5 ad 1; *De Pot.* 7, 3 ad 4; 9, 2 ad 7-8). Luego la substancia singular, en cuanto singular, es la cosa a cuya quiddidad se le debe existir primariamente por sí, y existir separadamente, lo cual es distinto de su esencia. Luego la substancia primera (= real, no intencional) es la cosa a cuya quiddidad se le debe existir primariamente por sí misma, distinto de su esencia. Ahora bien, deberse primeramente algo a una cosa es guardar primariamente un orden mutuo, ya que lo que se debe primariamente a una cosa le pertenece primariamente como algo propio, pues pertenecer es tener o poseer perfectamente, que es ser propio.

En consecuencia, el mismo existir en acto no es la persona, sino que es propio de la persona; el constitutivo de la persona

no es el *hecho* de existir, sino el *derecho* a existir en acto. A la persona increada no se le debe en modo alguno el existir, porque existe simplemente; pero a la persona creada se le debe el existir primariamente como algo propio y separado, con exclusión de otros poseedores; está en el límite de la misma existencia, pero es distinta de ella (cfr. *Quodl.* 2, a. 4 ad 2). Una cosa es existir en acto y otra cosa deber existir en acto. De ahí la definición propísima de *persona creada*: *res intellectualis cui per se primo separatim debetur esse*.

e) *Por ser la existencia propia de la persona*: según afirmación expresa de Santo Tomás la existencia es propia de la persona (III, 17, 2; 19, 1 ad 4; *Quodl.* 9, 2; II C. G. cap. 54; *De Unioni Verbi Incarnati*, art. 1 ad 10). Ahora bien, tanto el *esse* (existencia) como la propiedad (*perseitas*) pueden tomarse en doble sentido o en un doble momento lógico-metafísico: en sentido *aptitudinal* (aptitud para existir, capacidad de poseer), o en sentido *actual* (existir o poseer en acto). Cuando Santo Tomás dice que la existencia pertenece a la persona o que la persona posee (*tenet*) la existencia, se trata de la existencia aptitudinal, incluida en la persona, no de la existencia actual, que no es la persona, aunque pertenezca a la persona (*De natura generis*, capítulos 4-5). Es decir, la persona metafísicamente exige primaria, intrínseca y esencialmente la existencia actual, y en esta exigencia u ordenación transcendental está su constitución formal. La existencia actual, física, es extrínseca a la persona, pero la ordenación a ella sí es intrínseca a la persona (cfr. Báñez, I, 50, 5 ad *Ferrariensem*).

f) *Por razón de la potencia que implica la persona*: la potencia se ordena al acto, y tal potencia a tal acto. Por tanto, como la esencia y la persona o subsistencia implican potencia de subsistir, es necesario que se definan por el orden a la existencia y no por la misma existencia o acto (distinto de la potencia). Ahora bien, el orden a la existencia es distinto en la esencia y en la persona, pues la esencia o naturaleza se ordena a la existencia *ut quo* y como *principio* inmediato, no como receptor; en cambio, la persona se ordena a la existencia *ut quod* y como

receptor propio e inmediato de la misma. Por eso tienen distinta definición. En consecuencia, por *ordenarse* a la existencia, tanto la naturaleza como la persona creadas, sin ser la existencia, se distinguen de la naturaleza y persona increada, que *es* la misma existencia; pero como se ordenan *de distinta manera* a la misma existencia (cfr. III, 17, 2), difieren realmente entre sí. «Como la potencia dice, de suyo, orden al propio acto, así el supuesto dice *orden intrínseco* a la *existencia* como a su acto proporcionado» (Báñez, I, 3, 3, concl. 5). «No que el supuesto incluya *intrínsecamente al acto de existir*, sino porque toda su razón de ser se toma del *orden al acto de existir*» (Báñez, *ibid.*, Remite a *Quodl.* 2, art. 4).

g) *Por la autoridad de Santo Tomás.*—Santo Tomás no afirma expresamente la proposición formulada al principio, pero resulta inmediata y necesariamente de su doctrina sobre la distinción real de esencia y supuesto en las cosas creadas. Su argumentación se reduce a esto: las cosas que se relacionan de modo diferente con una tercera difieren realmente entre sí. Ahora bien, la naturaleza singular y el supuesto se relacionan de modo diferente con la existencia. Luego difieren realmente entre sí. Y es que el «esse pertinet ad naturam et ad hypostasim: ad hypostasim quidem sicut ad id *quod* habet esse; ad naturam autem sicut ad id *quo* aliquid habet esse» (III, 17, 2). De ahí que «esse consequitur naturam, *non sicut habentem esse, sed sicut qua* aliquid est; personam autem sive hypostasim sicut *habentem esse*» (III, 17, 2 ad 1). «Esse est id in quo fundatur unitas suppositi» (*Quodl.* 9, a. 3 ad 2); «nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini; et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis» (III, 19, 1 ad 4).

La argumentación parte de la base de que la existencia y el supuesto se reclaman mutua e inmediatamente, pues si se trata-se de una apelación sólo mediata no habría razón de distinguir supuesto y naturaleza, ya que también la naturaleza individual se ordena a la existencia.

Por tanto, aunque la existencia no sea como la diferencia es-

pecífica de la persona respecto de la naturaleza, es, sin embargo, lo *propio* de la persona (III, 35, 1; IV C. G., 54; *Quodl.* 9, a. 3; *De Unione Verbi Incarnati*, 4), pues sólo a ella y siempre pertenece (*Quodl.* 2, a. 4; III *Sent.* dist. 2, q. 2, a. 1). En otras palabras, según Santo Tomás, la *existencia en acto es accidente propio* de la persona físicamente considerada; pero si se considera radicalmente y como exigencia propia, es su diferencia formal respecto de la naturaleza singular, es decir, va incluida en la persona como algo primariamente debido. También en el orden de las operaciones, una cosa es el objeto formal (realmente distinto de la operación y de la facultad) y otra cosa el orden al objeto formal, que es intrínseco a la operación y a la facultad correspondiente.

V. DIGNIDAD METAFÍSICA DE LA PERSONA

Decía al principio que el término persona llevaba consigo la connotación de dignidad, primero en sentido sociológico y luego en sentido antropológico general. Al *hombre* se le llama *persona* por su prestanda entre todas las cosas creadas, como se lee en el Salmo 8.

En los tiempos modernos se ha insistido especialmente, y con razón, en la dignidad ético-jurídica del hombre y de la mujer y de las instituciones humanas. El nuevo *humanismo* quiere basarse en la *dignidad* de la persona, a la que prestó especial atención el Concilio Vaticano II, en el capítulo primero, de la *Gaudium et spes*. La proclamación y reclamación de los *Derechos humanos* también se apoya en la dignidad específica de las personas. En el orden teológico se apela a la afirmación bíblica de que el hombre ha sido hecho a *imagen de Dios*, y que ha sido superdignificado por el hecho de la encarnación o humanización del Verbo.

Lo que quiero subrayar aquí, como resultado de esta indagación, es la dignidad metafísica de la persona humana, raíz de las demás esferas humanas de dignidad y de dignificación.

La persona humana se constituye, concluimos, por la ordenación trascendental de la substancia individual de naturaleza racional al propio acto de existir. Hay dos aspectos o dimensiones en ella, uno cuasi genérico y entitativo, el *subsistens distinctum*; y otro cuasi específico, la *naturaleza racional*.

La singular dignidad le viene a la persona humana de ambos elementos constitutivos o perfectivos, aunque de distinto orden: uno entitativo-dinámico superior en su orden: el ser de *naturaleza* racional o intelectual, superior a la de los demás seres creados no intelectuales, de donde nacen las facultades de pensar, querer, elegir, sentir, obrar racional y libremente y demás manifestaciones y resultados de humanidad. Otro es entitativo, de persistencia en el existir, participado del Ser por esencia, y en su duración eterna *in posterum*, por su inmortalidad natural en su condición de espíritu, habida cuenta de que el *alma separada* del cuerpo, antes de la reasunción del mismo, está disminuida en cuanto persona, por faltarle su parte consustancial natural o cuerpo. No es persona en el sentido estricto de *quoddam integrum*; vive como semi-persona, si bien subsista como distinta y racional.

Santo Tomás señaló con gran precisión y brevedad esta singular dignidad de orden metafísico de la persona, tanto como subsistente distinto cuanto por racional: «Non quodlibet individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae; sed solum illud quod per se existit, non autem quod existit in alio superiori» (*Suma Teológica*, III, 2, 2 ad 3; 2, 2 ad 2; 4, 2 ad 2). «Dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quandam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum *dignissima*, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet sit per se existens» (*De Potentia*, q. 9, a. 3).

Estos dos aspectos de *máxima dignidad* de la persona a nivel metafísico han de ser el punto de referencia de toda auténtica *dignificación* de la vida de la persona. Como *subsistens distinctum*

VICTORINO RODRIGUEZ, O. P.

tum es un ser ontológicamente solitario y autónomo, cuya existencia es, sin embargo, recibida y amisible, dependiente de Dios. Como *naturaleza racional* está abierto a la comunicación en la verdad y el bien y a la solidaridad humana.