

LA MUJER Y SU DIGNIDAD

POR

EUDALDO FORMENT

1. La persona humana.

En la antigüedad los filósofos no permanecieron ajenos al tema del hombre, e incluso vislumbraron su eminente dignidad, pero no descubrieron que todo hombre es persona. Sus antropologías, como, por ejemplo, las de Platón, Aristóteles o las de los estoicos, ofrecen estudios muy profundos sobre el ser humano. Presentan soluciones verdaderas sobre sus constitutivos, sus características, sus acciones y su finalidad. Sin embargo, silencian su dimensión personal.

No es extraño que la filosofía griega ignorase que el hombre es una persona y tenga, por ello, una suprema dignidad, a pesar de que son verdades asequibles al conocimiento racional humano. Los muchos elementos pre-rationales del mundo antiguo impidieron progresar a la filosofía como tal. Los filósofos griegos racionalizaron muchos mitos arcaicos, como el del carácter negativo de la materia, la necesidad cósmica, el retorno cíclico, la eternidad del movimiento, etc., pero sin conseguir desprenderse totalmente de ellos. Muchos de los cuales no los sometieron a crítica, lo que les imposibilitó, a pesar del descubrimiento de la existencia de un único Dios, al conocimiento de la noción de creación. De manera que los elementos no-filosóficos, que eran de naturaleza mítica, impidieron que la filosofía antigua fuese más plenamente filosófica, o que lograrse un saber estrictamente racional (1).

(1) Cfr. A. CATURELLI, *La metafísica cristiana en el desarrollo del pensamiento occidental*, Buenos Aires, Ediciones Cruzamante, 1983.

Gracias a la Revelación cristiana, que proporcionó la idea de creación, y con ella muchas importantes consecuencias, se desmitificó el pensamiento antiguo. Con la transfiguración cristiana la filosofía pudo progresar como filosofía. La Revelación sobrenatural, que no es filosofía, permitió la desmitificación de la filosofía antigua, eliminando los elementos no filosóficos. Como indica Santo Tomás: «los filósofos antiguos, paulatinamente y como a tientas, llegaron al conocimiento de la verdad» (2), pero, de no haberse dado la Encarnación «hubiesen desaparecido totalmente de la tierra el conocimiento de Dios, la reverencia a El debida y la honestidad de las costumbres» (3).

Además, ha sido necesario el conocimiento por la fe para que la misma filosofía progresara positivamente, al ser impulsada por la misma fe, en el conocimiento de muchas verdades racionales. Claramente se advierte en la problemática de la persona, porque no sólo fue movida por los grandes misterios de la Santísima Trinidad y de la Encarnación, sino que también merced a ellos pudo presentarse con todo su rigor (4), porque ambos están en su formulación centrados en lo que es la persona. En el de la Trinidad, se dice que en una sola naturaleza, la divina, se dan tres personas distintas; y en el de la Encarnación, que Jesucristo, con dos naturalezas, la humana y la divina, es una sola persona.

La filosofía cristiana intentó establecer cuál es la esencia metafísica de la persona, pues no puede coincidir con la naturaleza, tal como se desprende de estas formulaciones dogmáticas, que, implican, por tanto, que ser hombre, o poseer la naturaleza humana, no es lo mismo que el ser persona. A este problema fundamental se enfrentaron la mayoría de los pensadores cristianos hasta el Renacimiento. A partir de lo que se ha llamado la «modernidad», por una serie de causas muy complejas y hasta misteriosas para la filosofía, esta se apartó lenta y sistemáticamente del cristianismo. Como consecuencia, se perdió la ampli-

(2) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 2.

(3) *Ibid.*, III, q. 1, a. 6; cfr. *ibid.*, I, q. 32, a. 1, ad. 1.

(4) Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, XXXIV, s. 3, n. 18.

tud y profundidad de la filosofía cristiana y, además, se vio privada de la purificación cristiana de los mitos, volviendo a caer en ellos, como los del *materialismo*, que esclaviza a los bienes materiales y a las ideologías que intentan justificarlo, el del *relativismo* e *historicismo*, que son paralizantes, los del *determinismo* y *libertarismo*, también esclavizantes, el del *ateísmo*, que aliena al hombre, el *inmanentismo*, etc.

Esta recaída en el mito, que ya se dio en las corrientes gnósticas, como en el maniqueísmo, de los primeros siglos cristianos, es más grave que la antigua. Los mitos de la filosofía griega obedieron a la ignorancia y a los prejuicios religiosos; en cambio, los actuales implican un rechazo a la religión cristiana. Incluso para atacar al cristianismo, se han restaurado los mitos prefilosóficos antiguos con un ropaje racional, para que aparezcan como filosofía estricta. De este modo no se anda a tientas como los filósofos clásicos, sino a ciegas desde una extraña soberbia y rebeldía (5).

De ahí que las líneas generales de la metafísica de la persona de la filosofía cristiana y, principalmente, el desarrollo y explicación de Santo Tomás, tengan un gran valor actual. Como ha escrito Francisco Canals: «La estima de lo humano, característica de la síntesis teológica de Santo Tomás (...) consiste en la maduración y progreso de la tradición cristiana (...). Por el contrario, y por sorprendente que pueda parecer a muchos, desconocedores de la historia real del pensamiento cristiano, hay que afirmar que múltiples actitudes "modernas" se caracterizan por un menor respeto y por una hostilidad abierta a los bienes de la naturaleza humana, de Santo Tomás» (6). Tal como concluye Canals: «El mensaje de Santo Tomás, profundamente congruente con las necesidades del hombre contemporáneo, encuentra por

(5) Cfr. A. CATURELLI, *La metafísica cristiana en el desarrollo del pensamiento occidental*, op. cit., y N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.

(6) F. CANALS VIDAL, «Actualidad teológica de Santo Tomás», en *Verbo* (Madrid), XV/141-142 (1976), págs. 127-150, pág. 145.

lo mismo el odio y la hostilidad de sus rebeldías anticristianas» (7).

Igualmente Jaime Bofill, su antecesor en la cátedra de Metafísica, y que inició la *Escuela Tomista de Barcelona*, que ha consolidado definitivamente Canals, escribió: «El pensamiento contemporáneo vendría a ser un patente testimonio de la actualidad de la doctrina del Doctor Angélico, reclamada, sin conocerla, por la misma necesidad sentida de una doctrina y de una ordenación social que restaure a la persona en el lugar de dignidad que por su misma naturaleza reclama» (8).

2. Definición de la persona.

Para establecer la esencia metafísica de la persona, o lo que la constituye en cuanto tal, Santo Tomás adopta la definición clásica de Boecio: «La persona es la substancia individual de naturaleza racional» (9). Aunque determinándola con tres observaciones.

La primera, que los términos «substancia individual» significan que la persona es un ente concreto y singular, es decir, que es un *individuo*. Es, por tanto, una *entidad completa*. No puede ser ni un universal, abstracto o concreto, ni una substancia incompleta, ni una parte substancial, ni un accidente, puesto que carecen de una independencia total, o, tal como le llamaban los medievales, de la incomunicabilidad.

(7) *Ibid.*, pág. 150. Véase: IDEM, «La actitud filosófica de Santo Tomás como orientación de una búsqueda de síntesis en el pensamiento contemporáneo», en *Cristiandad* (Barcelona), 587 (1980), págs. 26-35.

(8) J. BOFILL, «Actualidad psicológica de la Filosofía de Santo Tomás», en *Cristiandad* (Barcelona), 216 (1953), págs. 105-106, pág. 105. El mismo pensamiento y actitud se pueden encontrar en la obra escrita de otros destacados miembros de la Escuela Tomista de Barcelona, como José M.^a Petit, José M.^a Alsina, Antonio Prevosti, Margarita Mauri, José M.^a Romero e Ignacio Guñu, entre sus más importantes representantes actuales.

(9) BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis*, PL 64, 1343. Véase: SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29; IDEM, *Quaestiones Disputatae. De Potentia*, q. 9, a. 1.

Se sigue de esta aclaración que el alma humana no es persona, porque no es todo el compuesto substancial humano, sino una substancia individual incompleta. De ello se deriva, también, que el hombre no es persona tan sólo por poseer una alma, aunque ésta sea espiritual. Aun siendo una substancia individual no tiene la *incomunicabilidad*, porque por su propia naturaleza está destinada a informar a un cuerpo, y, por tanto, se comunica con él. De manera que: «hay que decir que el hombre es una persona, no por la sola alma, sino por el alma y el cuerpo» (10).

La persona lo es, en segundo lugar no sólo por ser una substancia incomunicable o que no se comunique o comparta en alguna realidad, sino también por que incluye los entes *accidentales*. Posee, por tanto, determinaciones esenciales y, asimismo, características accidentales. Como indica Santo Tomás: «lo que hace que Sócrates sea hombre pueden tenerlo muchos; pero lo que hace que sea este hombre sólo puede tenerlo uno» (11); por otra parte, la persona de Sócrates es más que su naturaleza individuada, «en Sócrates y Platón la naturaleza humana no es la persona, sino que lo es todo aquello que subsiste en ella» (12). En esta unicidad e irrepetibilidad se basa, por consiguiente, la dignidad de la persona. Por su individualidad, la persona no puede reducirse a lo común, ya sea lo colectivo o cualquier otra forma de anonimato. La persona no puede considerarse como un mero eslabón de una cadena.

La tercera advertencia de Santo Tomás es que hay que entender la definición de Boecio expresando no sólo que la persona es completa en el orden esencial, tanto substancial como accidental, sino también en el entitativo. Tal como ya se alude en el último texto citado, la persona no es la mera esencia o naturaleza individual, íntegra y completa, ya que también «subsiste», lo cual es propio de la entidad substancia. Por ser un *ente sub-*

(10) SANTO TOMÁS, *In quattuor libros Sententiarum*, III Sent., d. 5, q. 3, a. 2.

(11) IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 3.

(12) IDEM, *Summa Contra Gentiles*, IV, c. 49.

sistente, la persona es asimismo autónoma e independiente metafísicamente.

Con todo ente substancial, la persona incluirá la esencia y el ser, y, por tanto, en la definición de Boecio, según Santo Tomás, se indica, por lo menos implícitamente, que la persona es lo constituido por una esencia substancia individual y un ser propio o proporcionado a ella. Además, si «el ser pertenece a la misma constitución de la persona» (13), tal como afirma expresamente Santo Tomás, será uno de sus constitutivos.

Su concepción de la persona remite así a su original doctrina del ser, que es la «clave de bóveda» de un sistema metafísico. La sintetiza diciendo que: «el ser es lo más perfecto de todo, pues es comparado a todo como acto. Pues nada tiene actualidad, a no ser en cuanto es; de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, y aun de las mismas formas. De donde no es comparado a otro como el recipiente a lo recibido, sino, más bien, como lo recibido al recipiente» (14).

Siendo el ser acto, se sigue que es también perfecto, pues el acto implica siempre perfección; y como es el acto supremo, será la perfección máxima; de manera que todas las perfecciones del ente derivarán del ser. Por lo mismo, lo que hará existir o estar fuera de la nada, será también el acto de ser. De ahí que si algo subsiste o existe por propia cuenta y no por la de otro, se deberá a la posesión de un ser propio. Si el ser es acto primero y fundamental no será nunca recipiente de perfección alguna. La esencia, por consiguiente, no completará o perfeccionará al ser, sino que lo limitará o rebajará en sus perfecciones, según un cierto grado o medida. De este modo los entes participarán del ser, según una cierta medida de participación, que es su esencia.

Si el ser es el constitutivo formal del ente, o lo que le constituye como tal, también lo será de la persona, ente substancial completo en todos los sentidos. De manera que, para Santo To-

(13) IDEM, *Summa Theologiae*, III, q. 19, a. 1 ad 4. Cfr. E. FORMENT, *Ser y persona*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1983, 2.ª ed.; IDEM, *Persona y modo substancial*, Barcelona, PPU, 1984, 2.ª ed.

(14) *Ibid.*, I, q. 4, a. 3 ad 3.

más, la esencia substancial individual es el constitutivo material de la persona, y su ser el constitutivo formal de la misma, y ambos componen su constitutivo total.

La persona, aunque sea un ente y tenga los mismos constitutivos que el mero ente o individuo, implica una mayor dignidad, que se expresa en la posesión de más perfecciones que los otros entes, como la racionalidad, lo que supone una mayor participación en el ser. Por esta superior participación, la persona ocupa los lugares primeros en perfección en la escala de los seres y, también, por ello, se le denomina con un nombre especial, con un nombre de dignidad, como es el de persona (15).

La persona, por su ser propio, un ser participado en mayor medida que los restantes entes y que le constituye como tal, es el vértice o la cúspide central de todo el universo. Entre todos los entes existentes en él, por este ser, sólo el hombre es persona. También por su ser propio la persona posee varias propiedades o atributos exclusivos, como el entendimiento, la voluntad y la libertad entre otros.

Si el origen de la dignidad de la persona no estuviese en su ser propio, en una participación superior del ser, sino en alguna de estas determinaciones esenciales, que tienen su raíz en el ser personal, como muchas veces se ha dicho, sería fácil entonces negar que es común a todos los hombres. Podría desprenderse, por ejemplo, que los niños, los ancianos, los enfermos mentales, cualquier ser humano que no actualizara su racionalidad, carecen de valor personal, que no son personas. Además, con esta fundamentación, se seguiría que hay categoría de personas en el mismo orden metafísico, porque se dan diferencias en el grado del entendimiento humano. Por el contrario, cualquiera que sea la condición psíquica o física, todos los hombres son iguales entre sí, precisamente por su dignidad personal.

(15) Cfr., *ibid.*, I, q. 29. Véase: C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, Eunsa, 1987, págs 80-92.

3. Primacía del bien y de la verdad.

Por este máximo bien que todo hombre posee, pudo afirmar Santo Tomás: «la persona es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza» (16). El ser persona es el bien más grande que tiene el hombre, mucho más que cualquier otro bien de la tierra. Gracias a este bien, que es la persona misma, en valor el hombre supera a todo el mundo material.

Por su grado de posesión de la bondad, Jaime Bofill definía a la persona como el «ente capaz de ser fin en sí mismo», y, como consecuencia, también como el «ente capaz de ser amado por sí mismo» (17). Únicamente la persona puede despertar un amor en plenitud, un amor desinteresado, en el que sólo se busca el bien de lo amado, al que no se le considera como a un medio, sino que parece como un fin del mismo sujeto. Lo amado se persigue por su propio valor, por su valor en sí y hace que el sujeto se entregue al mismo. No se busca lo que encuentra de placer o de utilidad por él mismo, como en el amor de deseo, que se tiene a los seres impersonales, en los que el amor no se detiene en ellos, sino que se vuelve al sujeto del que parte. No se quiere la propia ganancia, sino la donación, el desprendimiento.

De ahí que Bofill definiera a la persona más precisamente como «un ser capaz de amar y ser amado con amor de amistad» (18), o como sujeto y objeto de amistad o de amor pleno. Este amor implica unión y donación, y conduce a una comunidad de vida, a una convivencia, a una comunicación de vida personal. La amistad significa, por ello: «el enriquecimiento de una persona por lo que hay de más valioso en el Universo entero, a saber: por otra persona, que se entrega a sí misma no en al-

(16) *Ibid.*, I, q. 29, a. 3.

(17) J. BOFILL, «Autoridad, jerarquía, individuo», en *Obra filosófica*, Barcelona, Ariel, 1967, págs. 11-23, p. 19.

(18) Cfr., IDEM, *La escala de los seres*, Barcelona, Cristiandad, 1950. Véase: J. GARCÍA LÓPEZ, «El amor humano», en *Estudios de metafísica tomista*, Pamplona, Eunsa, 1976, págs. 255-272.

guno de sus aspectos o bienes más o menos exteriores, sino introduciéndonos en lo íntimo de su vida y de su ser» (19). De manera que tal es la bondad de la persona que es digna que otra persona se le una con una comunicación personal.

También a la persona ha de atribuirse la mayor plenitud de la verdad. Como ha indicado Canals, en su importantísima obra *Sobre la esencia del conocimiento*: «No sólo en la línea del bien trascendental, en el que el ente personal dice razón de bien de modo heterogéneo y diverso al de cualquier ente no personal (...), sino también en la línea de la verdad trascendental hay que afirmar aquella primacía de lo subsistente espiritual de la persona» (20).

Por esta máxima posesión de la verdad trascendental, la persona es el único ser que está vinculado a la verdad, que está en el entendimiento, ya que como también señala Canals: «Sólo la persona es capaz no sólo de lenguaje acerca de lo que es, sino también de ser aquél a quien se puede decir lo que el espíritu es, originaria y constitutivamente, capaz de decir» (21). Por ello, de un modo similar a las definiciones anteriores, se puede definir a la persona como aquel «ente capaz de tener la verdad en el entendimiento» o «capaz de manifestar y declatar lo que las cosas son». Pero también, como advierte Canals, la persona es «el único ente capaz de ser el fin de esta verdad», en el sentido de que sólo la persona es a quien va dirigida esta expresión de lo que las cosas son.

Es innegable, tal como continúa explicando Canals, que: «Todo lenguaje con sentido inteligible, toda comunicación vital

(19) *Ibid.*, pág. 165. Añade que: «Por ella queda vencida definitivamente la soledad, al quedar satisfechas, tanto nuestras aspiraciones a ser comprendidos, apreciados, amados, como aquellas otras de dirección contraria, a derramar en otros la plenitud de nuestro corazón en apacible confianza. Por ellas queda el hombre situado en su verdadero ambiente, a saber: la familia y la sociedad, y ocupa su puesto en el Universo».

(20) F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1987, pág. 576.

(21) *Ibid.*, véase también: IDEM, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1981, págs. 200-201.

en el nivel del espíritu personal, en la línea del conocimiento de la realidad en cuanto tal, y en la línea de la acción moral, o de la convivencia social interpersonal, así como en la línea de la eficiencia racional o efectuación técnica, está, de suyo, exclusivamente destinado a ser recibido, consciente e inteligiblemente, por entes personales. No se habla sino a las personas, ni en el orden teórico ni en el moral, ni en el normativo de una vida política, ni en el regulativo o valorativo de una eficiencia racional» (22)). La persona, siguiendo estas observaciones de Canals, puede definirse de un modo más preciso, en orden a la verdad, como «sujeto y término de la verdad».

4. Imagen de Dios.

El ser humano posee una capacidad racional natural para ascender al conocimiento de Dios. Como dice Santo Tomás: «el hombre se ordena a Dios por medio de la razón, por la que puede conocerle» (23). La misma razón revela que el constitutivo formal de Dios o su esencia metafísica es el Ser Subsistente, que implica la omniperección divina, porque: «Si Dios es el mismo ser subsistente no puede faltarle ninguna de las perfecciones del ser. Todas las perfecciones pertenecen a la perfección del ser; según esto, pues, las cosas son perfectas en cuanto de algún modo tiene ser» (24).

Si se compara el ser de las criaturas con el Ser de Dios, aunque media una distancia infinita y son de orden distinto, pues los entes creados poseen un ser participado y Dios es el Ser, se advierte una semejanza entre el efecto y su causa, ya que las causas producen siempre efectos que le son semejantes. No obstante, no lo son del mismo modo que en las causas creadas, que pertenecen al mismo género o especie que sus efectos; por

(22) *Ibid.*

(23) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 12, ad. 4.

(24) *Ibid.*, I, q. 4, a. 2.

hallarse Dios fuera de toda especie o género, solamente son semejantes en una cierta analogía (25). Dado que hay distintos grados de participación de los entes en el ser, habrá también, dentro de este modo de semejanza análoga entre las criaturas y Dios, diferentes grados de semejanza. La de los seres impersonales se denomina vestigio. La que corresponde a la persona, mayor grado de participación en el ser, imagen, en cuanto que significa un modo de semejanza más perfecto que los demás (26).

También la persona es una imagen imperfecta de Dios (27) por sus propiedades personales, ya que tienen su raíz u origen en el ser de la persona. En primer lugar, por el entendimiento. Gracias a él la persona remedia su finitud entitativa, al poder conocer, y por tanto, de algún modo poseer a todo el universo, su orden y sus causas, e incluso a Dios mismo. Por esta capacidad de entender la esencia de todos los entes, y hasta de elevarse al principio de los mismos, la persona, además de perfeccionarse, indica Santo Tomás que: «alcanza una particular semejanza con Dios, en quien todas las cosas preexisten» (28).

Igualmente, y en segundo lugar, la persona es imagen de Dios por la voluntad y la libertad, su propiedad. Ellas le otorgan la iniciativa y el dominio de sus actos y, por tanto, la persona es de alguna manera su propia providencia. Por esto, escribe también Santo Tomás: «la imagen de Dios (...) es el hombre en cuanto es principio de su obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos» (29).

La Teología natural o filosófica, una vez que ha obtenido que la esencia de Dios es «el mismo Ser Subsistente», consigue también establecer que Dios es Amor. Como dice Santo Tomás: «es de la naturaleza de cualquier acto el que se comuniquen a sí mismo según le es posible. Con lo cual todo agente obra según que es acto. Y obrar no es otra cosa sino comunicar aquello por lo

(25) *Ibid.*, I, q. 4, a. 3, ad. 3.

(26) *Ibid.*, I, q. 93, a. 9.

(27) *Ibid.*, I, q. 93, a. 1.

(28) *Ibid.*, I, q. 80, a. 1.

(29) *Ibid.*, I-II, pról.

que el agente es en acto» (30). El ser, que es acto y perfección, es, por consiguiente, operativo, es decir, perfectivo-comunicativo. Los agentes que son potenciales e imperfectos adquieren su perfección al obrar únicamente en razón de su imperfección. Por tanto, como advierte Santo Tomás: «hay agentes que simultáneamente obran y reciben, los cuales son agentes imperfectos. A estos tales compete el que, aún al obrar ellos, intenten adquirir algo» (31). En cambio, Dios, Acto puro, sólo, difunde su propia perfección.

Dios no obra nada en su propio beneficio, y no busca otra cosa que entregarse. Es la «generosidad misma», ya que «el obrar a impulsos de alguna indigencia es exclusivo de agentes imperfectos, capaces de obrar y de recibir. Pero esto está excluido de Dios, el cual es la máxima generosidad, puesto que nada hace por su utilidad, sino todo por sólo su bondad» (32).

Dios es esencialmente el soberano absoluto de todas las criaturas, porque es su dueño. «Toda criatura, naturalmente, en cuanto que es, es de Dios» (33), lo necesita para tener su ser y mantenerlo, ya que no le pertenece propiamente. En la medida que les es posible, las criaturas deben, por ello, reconocer esta dependencia absoluta de Dios, y, por tanto, la supremacía total de Dios.

Sin embargo, si Dios ha creado, conserva y gobierna el universo no ha sido ni es para poseer su dominio sobre él, que lo tiene esencialmente, sino para comunicarse de una forma totalmente desinteresada. Si Dios quiere que la criatura reconozca su dependencia, no es para que le reporte bien alguno para El, lo que es imposible, sino para comunicarse con mayor abundancia. Dios se entrega a las criaturas para ser poseído, según distintos grados. Dios es bueno y amoroso y, por ello, sólo actúa por su bondad. De ahí, que en este texto diga Santo Tomás que es generoso de un modo infinitamente espléndido.

(30) IDEM, *Quaestiones Disputatae. De Potentia*, q. 2, a. 1.

(31) IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 4.

(32) *Ibid.*, I, q. 44, a. 4, ad. 1.

(33) *Ibid.*, I, q. 60, a. 5.

Dios ama a la persona de un modo especial, con amor personal o de amistad. Porque ha creado al hombre como persona, es a la única criatura que ama por sí misma. De ahí que, como afirma Santo Tomás: «todas las criaturas corporales inferiores parecen ceder en provecho del hombre, y estar en cierto modo sujetas a él» (34).

La persona humana es, por tanto, imagen de Dios no sólo en cuanto es capaz de ser amada con amor de amistad o querida por sí misma, ya que: «el fin del universo es Dios, a quien sólo la criatura intelectual puede alcanzar en sí mismo» (35); sino también porque es capaz de amar con este amor, que implica la donación de sí mismo o el ser para el otro. Para comportarse de acuerdo con lo que es la persona humana debe procurar la entrega de sí misma a los demás. Podría incluso definirse a la persona como «un ser que se convierte en don de sí».

La propia perfección de la persona exige esta entrega, porque las criaturas por participar del ser están en acto y por tener, por ello, perfecciones, tienden a comunicar su bien. Como explica Santo Tomás: «los seres de la naturaleza no sólo se inclinan a su propio bien, para adquirirlo cuando no lo tienen y disfrutarlo cuando lo poseen, sino también para *difundir* el bien propio en otros, según puedan» (36). La persona necesita expansionarse o comunicarse en el más alto grado posible, y puede hacerlo en el amor personal.

Las personas humanas reclaman el amor o, como decía Bofill, «no están hechas para la soledad», porque «la misma necesidad metafísica que les empuja a la perfección, les obliga a salir de sí; ya para buscar la ayuda de los demás, ya, cuando han alcanzado su perfección, para difundirla a su alrededor; porque tan sólo en

(34) IDEM, *Summa Contra Gentiles*, IV, c. 55. Véase: R. ORLANDIS, «El último fin del hombre en Santo Tomás», en *Manresa* (Madrid), 14 (1942), págs. 7-25; 15 (1942), págs. 107-117, y 19 (1943), págs. 34-53.

(35) *Ibid.*, III, c. 112.

(36) IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 2.

el dar se justifica el poseer» (37). El amor ocupa toda la vida del hombre. Si es ordenado, consigue la felicidad, si es desordenado, la desdicha.

5. Hombre y mujer.

La «máxima generosidad» de Dios explica la creación y sus múltiples perfecciones, ya que, como también indica Santo Tomás: «Sacó Dios las criaturas al ser para comunicarles su bondad y representarla por ellas. Y como esta bondad no podía representarla convenientemente por una sola criatura, produjo muchas y diversas, a fin de que lo que faltaba a cada una para representar la divina bondad se supliese por las otras. Porque la bondad que en Dios es simple y uniforme, en las criaturas es múltiple y está dividida. Así la bondad de Dios está participada y representada de un modo más perfecto por todo el universo, en conjunto, que lo estaría por una sola criatura, cualquiera que ésta fuese» (38).

La perfección de la persona humana tampoco se encuentra reproducida en un único tipo de seres distintos, sino que está realizada de dos modos diversos, como persona masculina y como persona femenina. Hombre y mujer son *iguales* en cuanto personas y, consecuentemente, también en cuanto a dignidad. Ambos son imágenes de Dios en el mismo grado de imitación imperfecta. De manera que el ser hombre o mujer no comporta ninguna limitación respecto a la persona y a su dignidad. Sin embargo, esta igualdad fundamental no anula la *diversidad* en cuanto a un modo o talante especial de realización de la persona humana. Estas dos maneras de ser de la persona humana implican unos matices distintos, que deben tomarse como expresiones peculiares de una

(37) J. BOFILL, *La escala de los seres*, op. cit., pág. 125. Esta donación suscita la reciprocidad porque: «... precisamente porque se da y en la medida en que lo hace sin reserva, el amante adquiere el modo de causalidad propio del bien y del fin, que es atraer; ser amable, provocar en el amado una fusión correlativa de la suya propia» (*ibid.*, pág. 126).

(38) SANTO TOMÁS, I, q. 47, a. 1.

misma imagen de Dios, y que constituyen la originalidad masculina y la originalidad femenina.

La masculinidad y la femineidad son diferentes como valores particulares de la persona humana, y, por ello, a su vez, son *complementarios*. De ahí que no sea posible explicar adecuadamente lo que es el ser personal del hombre sin referirse a lo femenino. No son entre sí ni superiores, ni inferiores; pertenecen al valor personal, y en este sentido son iguales; y por expresarlo en dos modalidades originales se perfeccionan mutuamente.

La diversidad de la mujer no es meramente corpórea, por sus rasgos somáticos o biológicos, ni tampoco por aspectos psíquicos, ni incluso por sus actitudes o reacciones propias y caracteres existenciales, sino principal y fundamentalmente metafísica. Esta profunda diversidad de orden metafísico respecto al hombre, que no impide la absoluta y profunda identidad personal en la persona y, por tanto, en la participación del ser, es la que explica las características o rasgos de la femineidad, que, con más o menos acierto, se le han ido atribuyendo a lo largo de la historia.

Por ejemplo, se ha adscrito a la mujer: menor fuerza física, mayor resistencia a la fatiga, al sufrimiento y al dolor, un desarrollo anatómico-fisiológico más rápido que el del hombre, un mayor tiempo de vida, etc., entre las características biológicas. En cuanto a las psíquicas: un mayor desarrollo de la afectividad, inteligencia más precoz, una mayor tenacidad y paciencia, una actitud más pasiva, etc. Y, por último, se han indicado como peculiaridades de lo femenino: el interés por lo concreto, lo individual y lo vital, la preocupación por la interioridad y lo íntimo, más facilidad por lo imaginativo que por lo ideológico, despreocupación por la historia y el tiempo, mayor tendencia a la introversión, percepción más fácil de las realidades espirituales, mayor capacidad de donación y de solicitud por lo amado, etc. (39).

La doctrina filosófica de la composición de alma y cuerpo de la persona humana es la que revela esta diferencia metafísi-

(39) Cfr. J. MARÍAS, *La mujer y su sombra*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

ca entre hombre y mujer. El alma humana, como demuestra Santo Tomás, es una substancia inmaterial e intelectual. El alma del hombre no sólo es inmaterial, como la de los vegetales y animales, sino que, además, a diferencia de la de estos seres vivos, en sus operaciones no interviene intrínsecamente lo material. Sus operaciones no las realiza con un órgano, puesto que: «es imposible que entienda por medio de un órgano corpóreo, porque la naturaleza concreta de tal órgano corpóreo impediría también el conocimiento de todos los cuerpos (...). Por consiguiente, el principio de intelección llamado mente o entendimiento tiene una operación propia en la cual no participa el cuerpo» (40).

Con respecto al entendimiento, el cuerpo es sólo su *condición*. En la operación de entender concurre únicamente de una manera *extrínseca e indirecta*, ya que el entender en cuanto tal no se realiza por el cuerpo, ni por algo suyo. «El hecho —precisa Santo Tomás— de que el cuerpo se fatigue por la intelección es algo accidental y se debe a que el entendimiento necesita la *cooperación* de las fuerzas sensitivas, que son las que le preparan las imágenes» (41). Concluye, por ello, Santo Tomás, que: «Este modo de actividad es propia de una realidad subsistente, pues el obrar responde al ser en acto; de ahí que cada cosa obre según lo que es (...). Luego, el alma humana llamada entendimiento o mente es un ente incorpóreo y subsistente» (42).

Demostrada la substancialidad e inmaterialidad del alma por el acto de entender, esta misma operación, por ser realizada de un modo más imperfecto que en otras inmateriales, le permite probar que es la substancia inmaterial creada que posee una menor participación en el ser. De ahí que se encuentre en un emplazamiento límite en la escala de los seres, porque a partir de ella se colocan las substancias materiales (43). El alma humana es un espíritu o substancia inmaterial y, por ello, intelectual e inteligible, pero ocupa el último lugar en la escala de estos entes.

(40) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2.

(41) *Ibid.*, I, q. 75, a. 3, ad. 3.

(42) *Ibid.*, I, q. 75, a. 2.

(43) Cfr., IDEM, *De ente et essentia*, c. 5.

Por ser una substancia, el alma tiene un ser propio, ya que la substancia es lo que subsiste o existe por sí y en sí, y lo que hace existir de esta manera autónoma e independiente es la posesión de un ser propio o proporcionado a la esencia. Aunque esté unida substancialmente al cuerpo, puesto que por su misma esencia es forma del cuerpo, por su naturaleza está destinada a informar una materia, de manera que «el alma, según su esencia, es forma de lo corporal y no como algo sobreañadido» (44), sin embargo, sostiene también Santo Tomás que: «el alma tiene ser subsistente, en cuanto su ser *no depende* del cuerpo, puesto que está por encima de la materia corporal; y, no obstante, admite al cuerpo en la compartición de su ser, para que así haya un solo ser del alma y del cuerpo, que es el ser del hombre» (45). Puede decirse que: «lo material es atraído a participar su ser, así que del alma y del cuerpo resulta un único ser en un único compuesto; aunque aquel ser, en cuanto es del alma, no sea dependiente del cuerpo» (46).

Por consiguiente, el ser del hombre es *primero y principalmente* del alma, y a través de ella lo es también del cuerpo. De ahí, que sólo el alma, forma de dicho cuerpo, tenga un ser propio, y, por esto, sea una substancia, que por no contener materia sea espiritual. De manera que: «el alma comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal, y de ésta y el alma intelectual se forma una sola entidad, de este modo el ser que tiene el compuesto es también el ser del alma. Lo que no sucede en las otras formas, que no son subsistentes». Tales formas no tienen un ser propio. El ser que las actualiza pertenece a toda la substancia, y, además, son únicamente formas, destinadas sólo a determinar la materia.

De que el alma posea un ser propio se infiere que no pueda

(44) IDEM, *Quaestiones Disputatae. De Spiritualibus Creaturis*, q. un., a. 2, ad. 4.

(45) *Ibid.*, q. un., a. 2, ad. 3.

(46) IDEM, *De ente et essentia*, c. 5. Véase: E. FORMENT, *Filosofía del ser*. Introducción, comentario, texto y traducción del «De ente et essentia» de Santo Tomás, Barcelona, PPU, 1988.

verse privada de su existencia al morir el hombre. Por ello, Santo Tomás prueba la inmortalidad del alma humana, al añadir a este texto: «Por esto, permanece el alma humana en su ser una vez destruido el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas» (47). El alma humana no exige el cuerpo para existir, de manera que el estar sin él sea antinatural; pero, como su unión al cuerpo no le compete accidentalmente sino de un modo esencial, «aunque el alma humana permanece en su ser cuando está separada del cuerpo, sin embargo, tiene la aptitud y la inclinación natural a unirse al cuerpo» (48). Por esta unión puede calificarse de substancia incompleta, pero no porque no sea una substancia, pues tiene un ser propio, sino únicamente en cuanto le es esencial unirse a la materia, y que ésta «participe» de su ser.

Demuestra también Santo Tomás que la causa de la individuación de las almas humanas, o de que sea cada una de ellas un individuo de la única especie alma, es el cuerpo al que informan, no por ser una substancia inmaterial. Pero a esta tesis se podría presentar la siguiente objeción: «Si, pues, las almas se multiplican a medida que se multiplican los cuerpos, parece seguirse que, desaparecidos los cuerpos, no habría lugar ya a variedad en las almas, sino que todas ellas se reducirían a alguno» (49).

Esta dificultad que se ha propuesto el mismo Santo Tomás, la resuelve recordando que el único ser del hombre pertenece al alma, aunque por estar unida al cuerpo lo comparte con él. De manera que: «el alma intelectual se une su ser al cuerpo como forma y, sin embargo, destruido el cuerpo el alma intelectual permanece en su ser. Por la misma razón, la multitud de las almas es según la multitud de los cuerpos; y, sin embargo, destruidos los cuerpos, permanecen las almas en su ser multiplicadas» (50). El cuerpo es causa de la individualidad del alma, pero, según esta respuesta, sólo *causa ocasional*, porque cada alma es creada por Dios individuada para que informe a un determinado

(47) *Idem*, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1, ad. 5.

(48) *Ibid.*, I, q. 76, a. 1, ad. 6.

(49) *Ibid.*, I, q. 76, a. 2, ob. 2.

(50) *Ibid.*, I, q. 76, a. 2, ad. 2.

cuerpo; y, aunque la individuación, igual que el ser, los adquiere en el cuerpo que informa, tanto este ser como la individuación son independientes del cuerpo.

Explícitamente afirma Santo Tomás que: «Aunque su individuación dependa *ocasionalmente* del cuerpo, en cuanto a su comienzo, porque no adquiere su ser individual sino en el cuerpo del cual es acto, sin embargo, no es preciso que, retirado el cuerpo, desaparezca la individuación, puesto que, teniendo el ser independiente, desde que adquirió el ser individuado, por el hecho que se hizo forma de este cuerpo, aquel permanece siempre individuado» (51). El alma depende, por tanto, del cuerpo en el ser y la individuación sólo en cuanto a su principio. Indica Santo Tomás que el alma humana recibe su ser e individuación de Dios en el cuerpo, porque: «el alma, al ser parte de la naturaleza humana, no posee su perfección natural sino en cuanto unida al cuerpo. Por ello no sería conveniente que fuera creada antes que el cuerpo» (52).

Esta doctrina metafísica sobre el alma humana prueba, en primer lugar, que, por estar cada alma creada por Dios para un cuerpo determinado es distinta de todas las demás. Todo alma es individual, tiene unas características propias, o es singular.

En segundo lugar, también demuestra que cada alma es proporcionada únicamente a un cuerpo y no a otro. Cada alma está constituida de tal modo que únicamente se corresponde y adapta a su cuerpo. Por esto dice Santo Tomás. «Aunque el cuerpo no sea de la esencia del alma, sin embargo, el alma según su esencia tiene una ordenación al cuerpo, en cuanto le es esencial que sea forma del cuerpo. Luego, así como es de la noción de alma que sea forma del cuerpo, así de la noción de esta alma es que tenga una ordenación a este cuerpo» (53).

Si cada alma humana posee una consonancia con el cuerpo al que informa, y por esta acomodación se distingue de las de-

(51) IDEM, *De ente et essentia*, c. 6.

(52) IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 90, a. 4.

(53) IDEM, *Quaestiones Disputatae. De Spiritualibus creaturis*, q., un., a. 9, ad. 4.

más, y los cuerpos humanos son de varón y de mujer, se sigue que habrá almas masculinas y almas femeninas, según se adecuen a uno u otro tipo de cuerpo. Sin embargo, estos cuerpos no son la causa eficiente de la masculinidad y la feminidad. Dios crea las almas de hombre y las almas de mujer, y el cuerpo sólo interviene ocasionalmente.

Se comprende así esta advertencia de Cardona: «Es un grave error, consecuencia del materialismo contemporáneo —herencia gravosa del Siglo de las Luces—, referir en seguida la feminidad (y la virilidad) a lo corpóreo, a lo anatómico, a lo fisiológico: que, al abstraer de lo espiritual, se convierte inmediatamente en "lo animal", de manera que, al hablar de la mujer, se piensa en la hembra y al hablar del varón se piensa en el macho» (54).

El alma masculina y al alma femenina no son, sin embargo, dos especies del alma humana, sino dos modos de estar la misma esencia del alma en la realidad, que no la diferencian en el orden específico o inteligible. Si en los seres inertes las plantas y los animales «se encuentran unas especies más perfectas que otras» (55), tal como explica Santo Tomás, no ocurre igual en el hombre, «porque no teniendo el entendimiento órgano corporal, no pueden diversificarse los seres intelectuales por la diversa complejión de los órganos, como se diversifican las especies de los seres sensitivos por la diversidad de los órganos, a la cual acompañan diversas relaciones a las operaciones de los sentidos» (56).

(54) C. CARDONA, *Acerca de la mujer y de la dignidad*, en «Servicio de Documentación Montalegre» (Barcelona), 237 (1989), 10 págs. Se dice a continuación que: «Con esa óptica deformada, se llega a hacer del "macho" lo ejemplar, lo que hay que imitar, cuyas funciones hay que asumir. Por eso el "femenismo" ha sido la última trampa del "machismo", y el más violento y deletéreo ataque histórico a los valores de la feminidad».

(55) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 47, a. 2.

(56) IDEM, *In De Anima*, II, lect. 56.

6. El problema de la mujer en la historia.

Consecuencias del desconocimiento de estas doctrinas filosóficas de la persona y del alma humana son, entre otras, la afirmación de la opresión histórica de la mujer, la lucha de sexos, y su superación por la igualdad total y absoluta de ambos. Como también indica Cardona: «Sólo la pérdida del sentido de lo espiritual (y, por tanto, de Dios y del alma) ha podido llevar a esa extraña problemática de confrontación de nuestros días (...). Y al no advertir el origen de esa nueva "enemistad" (consiguiente a la enemistad entre los hombres y Dios), intentan resolverla por la vía de la "igualación cuantitativa" (...). Este equívoco feminismo que algunos han venido propugnando —esgrimiéndolo incluso como una acusación contra la Fe cristiana— se ha convertido paradójicamente en un "masculinismo" de la peor especie. Nada más desagradable que una mujer hombruna, o mejor, sí, es aún más desagradable (y resulta, como era de esperar, de aquel "igualitarismo") un hombre, un varón afeminado, detestable caricatura de las cualidades femeninas» (57).

Debe reconocerse, no obstante, que a lo largo de la historia muchas veces no se ha respetado la dignidad personal de la mujer, ni se han valorado sus aportaciones desde sus originales matices femeninos, necesarios y complementarios a las cualidades masculinas. Se han dado situaciones discriminatorias para la mujer en favor del hombre. Se ha llegado incluso a considerarla como un objeto de placer y a explotarla en muchos campos de la sociedad.

La historia también patentiza, por otro lado, que el cristianismo siempre ha proclamado y defendido la dignidad personal de la mujer y ha procurado remediar las situaciones injustas hacia ella. San Jerónimo, por ejemplo, en el siglo IV, escribía: «Unas son las leyes de los Césares y otras las de Cristo, unos los preceptos de Papiano y otros los de San Pablo. Entre noso-

(56) C. CARDONA, *Acerca de la mujer y de la dignidad*, op. cit., pág. 5.

tros, lo prohibido a las mujeres prohíbese a los hombres, y la misma ley rige a entrambos» (58).

Además de reconocer que cada hombre y cada mujer son imágenes de Dios, y, por tanto, la igualdad personal entre ambos, tal como demuestra la filosofía, el cristianismo incrementó esta idéntica dignidad de ambos, al enseñar que la unión interpersonal entre el varón y la mujer, o la unidad amorosa de los dos, que se da principalmente en el matrimonio, es también una imagen de Dios Trino (59). San Agustín encontró imágenes de la Trinidad en la persona humana, ya sea hombre o mujer (60), pero en muchos pasajes de las Sagradas Escrituras se indica que la unión esponsal del hombre y la mujer es una imagen más perfecta del Dios uno en la Trinidad (61).

Gracias a esta unión especial y única, en la que hombre y mujer al darse o entregarse a sí mismos se afirman ambos como personas, se obtiene como fruto la paternidad. En esta nueva relación amorosa los esposos son también imagen de Dios. La comunión de amor de los esposos les hace, por tanto, semejantes a Dios, tal como se ha autorrevelado, no sólo en su esponsalidad, sino también en su fecundidad.

La importancia extraordinaria de la generación la pone también de relieve Santo Tomás al comparar la calidad de la imagen de Dios en los ángeles y en los hombres. Indica que: «en cuanto a aquello en lo que se considera ante todo la razón de imagen, a saber: la naturaleza intelectual, así considerada, la imagen de Dios se da más en el ángel que en el hombre». Por ser sustancias separadas de la materia, la naturaleza intelectual de los ángeles es más excelsa que la de los hombres. Sin embargo, desde otra perspectiva, añade que el hombre es una imagen más perfec-

(58) SAN JERÓNIMO, *Epist. 78 ad Ocean*, 3; PL 22, 691.

(59) Cfr. J. M.^a CABODEVILLA, *Hombre y mujer*, Madrid, BAC, 1960, págs. 33 y sigs.

(60) Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 3-5; V, 5; VII, 4-6; IDEM, *De natura boni*, 22.

(61) Véase JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 15 de agosto de 1988, III, 6-8.

ta de Dios que los ángeles, «en cuanto que en el hombre se da cierta imitación de Dios, ya que el hombre nace del hombre como Dios nace de Dios» (62).

En la maternidad esta imagen de Dios, en cuanto a su misterioso engendrar eterno, resulta más patente. La paternidad es común al hombre y a la mujer: «Sin embargo, aunque los dos sean padres de su niño, la maternidad de la mujer constituye una "parte" especial de este ser padres en común, así como la parte más *cuatificada*. Aunque el hecho de ser padres pertenece a los dos, es una realidad *más profunda* en la mujer» (63).

Gracias a la maternidad se encuentra en la mujer una especial capacidad de atención a la persona concreta e individual, una acusada sensibilidad para todo lo humano, un saber soportar más el sufrimiento que el varón, la posibilidad de ser la primera y decisiva educadora del hombre en el aspecto de su maduración personal, que incluye los aspectos éticos y religiosos, mostrando con ello la creatividad y, en definitiva, una actitud de acogimiento y de cuidado del hombre en general. Esta dimensión esencial de la feminidad, y a su vez estos valores particulares que origina, se dan en todas las etapas de la vida de la mujer, tanto en la juventud como en la madurez. También se hallan en las mujeres que no se casan, pues incluso en ellas se puede expresar la maternidad de un modo distinto al físico, y les es posible dedicarse más plenamente y de un modo más amplio al ser humano, manteniendo su disponibilidad y solicitud.

Además de la maternidad, en el cristianismo se señala otro valor especial de la mujer: que en ella es más ostensible la esencia de la persona y del amor personal, que comporta la donación o el convertirse a sí mismo en don. Si en la relación matrimonial

(62) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 3.

(63) JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, VI, 18. Este hecho explica que, a pesar de las actuales presiones de todo tipo para que no se de importancia al aborto, «normalmente la conciencia de la mujer no consigue olvidar el haber quitado la vida a su propio hijo, porque ella no logra cancelar su *disponibilidad a acoger la vida*, inscrita en su "ethos" desde el "principio"» (*ibid.*, V, 14).

el varón es «el que ama» y la mujer «la que recibe el amor para amar a su vez», situaciones que se extienden en los demás campos de la convivencia social, puede decirse que: «La dignidad de la mujer se relaciona íntimamente con el amor que recibe por su feminidad y también con el amor que, a su vez, ella da. Así se confirma la verdad sobre la persona y sobre el amor» (64).

Indicación que, como comenta Cardona: «a más de ser metafísicamente manifiesta, es un hecho de experiencia común: todos sabemos muy bien que la mujer, precisamente como tal y en la medida en que sabe y quiere serlo, es lo más "amable". Así en entienden bien muchas características de la feminidad, como ese instinto que mueve a la mujer a procurar ser amable, atractiva (y no me refiero aquí principalmente a lo físico, sino a lo psíquico y a lo espiritual: la simpatía, la ternura, la paciencia, por ejemplo). Y, por lo mismo, se entiende igualmente bien la especial repulsión que inspira la mujer antipática, adusta, agresiva, y en su extremo, harpía» (65).

La religión cristiana, en donde siempre la mujer ha tenido este estatuto de dignidad especial, ha tenido que enseñar, desde sus orígenes hasta nuestros días, la doctrina filosófica expuesta y las teológicas, que la complementan y perfeccionan, porque las relaciones interpersonales recíprocas entre el hombre y la mujer, tanto individuales como sociales, no han sido siempre justas. Desde la filosofía no ha sido posible dar una explicación profunda y satisfactoria del hecho histórico de la discriminación de la mujer. La mera razón humana se encuentra, al intentar resolver este problema, con el misterio del mal en la historia.

La misma Revelación cristiana desvela en parte este misterio al mostrar que, en los inicios de la historia, el hombre abusó de su libertad, que Dios siempre ha respetado, aún interviniendo activamente en la historia humana. Se levantó contra Dios, e intentó conseguir su fin sin contar con Dios y rechazando sus do-

(64) *Ibid.*, VIII, 30.

(65) C. CARDONA, *Acerca de la mujer y de la dignidad*, op. cit., página 7.

nes, decidiendo, por tanto, lo que es el bien y el mal al margen de su Creador.

Antes de esta rebelión, como explica Santo Tomás: «La voluntad del hombre estaba sometida a la voluntad de Dios, sujeción que principalmente se realizaba por la voluntad, a la cual pertenece mover todas las otras partes hacia su fin. Luego, de la aversión de la voluntad respecto de Dios, se siguió el *desorden* en todas las restantes fuerzas del alma» (66). La naturaleza humana, por tanto, ha sido herida, no destruida, porque las «fuerzas inferiores» continúan siendo las mismas, aunque ahora han tomado su propio camino.

Precisa Santo Tomás que, como «son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de la virtud, a saber: la *razón*, en quien radica la prudencia; la *voluntad*, que sustenta a la justicia; el *apetito irascible*, que sostiene la fortaleza; y el *apetito concupiscible*, en que está la templanza; tenemos que, en cuanto que la razón pierde su trayectoria hacia la verdad, aparece la herida de la *ignorancia*; en cuanto que la voluntad es destituida de su dirección al bien, la herida de la *malicia*; en cuanto que el apetito irascible reniega de emprender una obra ardua, la herida de la *flaqueza*; y en cuanto que la concupiscencia se ve privada de su ordenación al bien deleitable, conforme a la ley divina, la herida de la *concupiscencia*» (67). Estas cuatro heridas no representan una pérdida o una corrupción, sino que han supuesto una *desorganización* en el funcionamiento de las facultades y, por ello, implican un debilitamiento de las mismas. Lo cual concuerda con la propia experiencia de cada hombre, que puede comprobar, al examinarse, las tinieblas del mal que invaden todo su interior.

La Revelación también indica que, como consecuencia del quebrantamiento de la subordinación y ordenación debida al fin último, han resultado igualmente afectadas las relaciones entre las personas. Respecto a la comunión personal entre el hombre y la

(66) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 82, a. 3.

(67) *Ibid.*, I-II, q. 85, a. 3.

mujer, imagen de la Trinidad, como se ha dicho, «Icemos en la descripción bíblica las palabras dirigidas a la mujer: "Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará" (*Gen 3, 16*), descubrimos una ruptura y una constante amenaza precisamente en relación a esta "unidad de los dos", que corresponde a la dignidad de la imagen y de la semejanza de Dios en ambos» (68).

Las palabras de este texto bíblico conciernen negativamente no sólo a la mujer, sino también al hombre. Cuando éste la coloca en una situación de desventaja, además de no tratarla de acuerdo con su dignidad personal, tampoco se comporta según su propia dignidad de persona. En ambos queda despreciada la dignidad de la persona humana. «Pero esta amenaza es más grave para la mujer. En efecto, al ser un don sincero y, por consiguiente, al vivir "para" el otro aperece el dominio: "él te dominará". Este "dominio" indica la alteración y la pérdida de la estabilidad de aquél la igualdad fundamental, que en la "unidad de los dos" poseen el hombre y la mujer; y esto, sobre todo, con desventaja para la mujer» (69). Por manifestarse más notoriamente el bien personal y el bien del amor, en la mujer le aflige mayormente la carencia o privación en que consiste el mal.

El cristianismo, en definitiva, coherentemente con el pensamiento filosófico, pero completándolo, ha proclamado siempre una verdad, que se da en todos los órdenes, incluso en el sobrenatural de la gracia, y que San Bernardo expresó bellamente en estas breves y profundas palabras: *Vir non erigitur nisi per feminam* (70), el hombre no se alza si no es por medio de la mujer.

(68) JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, IV, 10.

(69) *Ibid.*

(70) SAN BERNARDO, *Hom. sup. «Missus est»*, II, 3; PL 183, 62.