

DIGNIDAD Y DIGNIFICACION DE LA PERSONA

POR

VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P.

La palabra griega *anthropos* (de *ánēr-ôpos* = cara o aspecto de varón) parece significar al hombre por aquello que más claramente le revela: la cara o mirada. Cosa parecida ocurre con la palabra *prósopon* (de *pros-opós* = para la voz o lenguaje), a que corresponde la palabra latina *per-sona*, que originariamente significó careta sonora (= megáfono) de uso teatral, pero que luego significó al locutor o al personaje representado y, finalmente, a todo hombre, que es lo más digno de este mundo. Así, pues, tanto *anthropos* como *prósopon* como *persona* conotaron en su uso primitivo *dignidad*.

De esta inducción resulta que decir que *el hombre es persona* no clasifica semánticamente la condición del hombre más allá de su especial dignidad, y, aun así, hay que precisar que el hombre no es especialmente digno por ser persona, sino que *se llama persona* por ser especialmente digno.

El término *dignidad* (forma abstracta del latín *dignus*) significa decoro, valor superior o excelencia. En su forma concreta y adjetiva, "dignus" parece proceder de la raíz latina (de origen sánscrito) *dec* (de donde también el verbo *deceat*) y el sufijo *mus*: *decus* → *degnus* → *dignus* = decente, decoroso, distinguido. Implica correlación de acción o atributo adventicio a la persona o de la persona a su acción o circunstancia: digno *de*, apto *para*, merecedor *de*. En Cicerón (Retórica II, 53) y en la primitiva liturgia cristiana se asocia con lo justo y equitativo: "dignum et iustum est, aequum et salutare" (Pref. de la Misa).

El término *dignificación* conecta más directamente con el adjetivo *digno* en su sentido más originario de valor adventicio que con el sustantivo abstracto *dignidad* o el adjetivo *digno* en sentido

de valor natural: significa hacer o hacerse digno de algo superior, u obrar conforme a la propia condición o destino, superándose en dignidad, adecentándose. En este sentido se pide en el Salmo 71, 21: "acrecienta mi dignidad".

Al querer hablar de la *dignidad* y de la *dignificación* de la persona, distinguimos dos momentos y dos niveles en el ser del hombre o persona humana: dignidad que le corresponde a nivel ontológico de una singular especie biológica, superior a las demás, por su condición original o nativa (todos los hombres nacemos personas, igualmente personas, aunque no personas iguales), independientemente de su cooperación, de sus méritos o deméritos; y la dignidad adquirida, adventicia, debida a su comportamiento individual o social: su personal *dignificación*, cuando el comportamiento es decoroso o digno de su ser o de sus posibilidades; cuyo contrario es la degradación o envilecimiento de conducta. Se trata de traducir, *grosso modo*, a términos de valor, los términos antropológicos de *persona* y *personalidad*.

Pretendemos adentrarnos, muy sintéticamente, en las raíces antropológicas, psicológico-metafísicas (1) de la dignidad de la persona humana, y en los modos y criterios de su dignificación, naturalmente postulada, tanto a nivel individual como a nivel social y trascendente. Nos moveremos dentro de presupuestos fundamentales, valorados y positivamente asumidos, de la antropología tomista.

1. Dignidad natural del hombre, compuesto esencial de materia y espíritu.

"El alma humana está en el *confín* de las criaturas espirituales

(1) Actualmente la *Antropología*, ampliando las significaciones usuales del siglo XIX, más parciales y positivistas, ha adquirido la amplitud correspondiente a su etimología: *estudio del hombre*. Pero como el hombre es objeto de estudios científicos específicamente diversos, la antropología general no puede menos de subdividirse en subespecies, entre las que hay que dar lugar al estudio *psicológico* del hombre y a su dimensión *metafísica* en cuanto ser espiritual y trascendente.

y corporales" (2). La composición esencial de cuerpo y alma, transcendentamente correlativos, constituyendo un todo esencialmente unitario e individual, es la verdadera clave de la antropología tomista. Ni angelismo, ni materialismo, ni armonía preestablecida, sino unidad esencial de composición, que va desde el substrato bioquímico y genético, específicamente humano e individual, hasta las actividades periféricas sensoriales y afectivas. Se tiene en cuenta, además, que el alma humana no es una emergencia o resultado evolutivo de la materia, como tampoco la inteligencia es un estado evolutivo de la imaginación, ni el amor espiritual es una sublimación de la sensualidad, sino que el orden es el inverso, el de *participación*: el alma se participa en el cuerpo, al que comunica especificidad humana y existencia (con prioridad formal, no temporal), y por el que se delimita e individualiza; al que trasciende, sin embargo, como espíritu, sin estar condicionada totalmente por él en el subsistir posterior a la muerte y en las actividades superiores del espíritu. Por tratarse de una unidad esencial de composición, el todo que es la naturaleza humana del hombre supone una complejidad estructural orgánica proporcionada a la compleja participación del alma en sus facultades anímicas. "En las cosas compuestas de materia y forma —dice S. Tomás— la esencia significa no sólo la forma ni sólo la materia, sino el compuesto de materia y forma, en cuanto que son principios de la especie" (3). "Como dice Aristóteles en el II de los *Físicos*, c. 2, la última de las formas naturales, en que termina la consideración de la filosofía natural, esto es, el alma humana, es ciertamente separada, pero en la materia ... Es separada en cuanto a su fuerza intelectual, porque la fuerza intelectual no es de un órgano corporal ... Pero está en la materia, en cuanto que el alma, a la que pertenece esta fuerza, es forma del cuerpo, y término de la generación humana" (4).

(2) Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, 77, 2. Cf. II C. G., c. 68; III C. G., c. 61.

(3) I, 29, 2 ad 3.

(4) I, 76, 1 ad 1. Esta doble consideración del alma humana, en cuanto forma en la materia y en cuanto forma separada o separable, le hace perte-

Sin embargo, la diversidad de funciones anímicas y la correspondiente complejidad del organismo humano, es perfectamente compatible con la unidad formal del alma: "En el cuerpo que recibe la vida es necesaria la diversidad de órganos en razón de la diversidad de operaciones anímicas. Pues el alma, al ser la forma más perfecta entre las formas de las cosas corporales, es principio de diversas operaciones, y por eso necesita diversidad de órganos en su perfectible. Las formas de las cosas inanimadas, en cambio, por su imperfección, son principios de pocas operaciones; de ahí que no exijan diversidad de órganos en sus perfecciones" (5). "Es una misma la forma substancial por la que este individuo es esta substancia y por la que es cuerpo, cuerpo animado y lo demás. Pues la forma más perfecta da a la materia lo que la forma menos perfecta y aún más. Por eso el alma da no sólo el ser substancia y cuerpo, como lo hace la forma de piedra, sino también el ser cuerpo animado" (6).

Es más: la forma substancial humana o alma no sólo es principio formal y unificador de todas las actividades espirituales y psicofísicas del hombre, sino también del mismo existir único del hombre, aunque en distinto orden, como veremos en el punto siguiente. "El que la substancia intelectual sea subsistente no impide, según queda comprobado en el capítulo 51, que sea principio formal de existencia de la materia, como comunicando su ser a la materia. Pues no hay inconveniente que sea lo mismo el ser en que subsiste el compuesto y la forma misma: ya que el compuesto no existe si no es por la forma, ni ambos subsisten separadamente" (7). "El alma humana permanece en su ser cuando es separada del cuerpo, con aptitud e inclinación natural a la unión con el cuerpo" (8).

necer a la ciencia natural del hombre (Psicología) y a la Metafísica. Cf. Santo Tomás, *In II Physic.*, lect. 4; *In I De anima*, lect. 1 et 2.

(5) *In II De anima*, lect. 1, n. 230:

(6) *Ibidem*, n. 225.

(7) *II Contra Gentiles*, c. 68. Cf. I, 76, 1 ad 5:

(8) I, 76, 1 ad 6

2. Dignidad entitativa del hombre: esencia-persona-existencia.

Aparte la composición natural de materia y espíritu en toda su complejidad unitaria (como la describe la anatomía y la psicología) a mayor hondura metafísica nos encontramos con la composición real de *esencia-persona-existencia*, donde radica la dignidad del hombre y su límite.

a) En la composición real de *esencia-existencia*, entendida analógicamente a la composición materia-forma, acto-potencia, no sólo en el hombre, sino en toda creatura, cifró Santo Tomás la distinción más radical entre el Ser por esencia —Dios— y los seres por participación —todos los demás—. La participación varía en el ser es posible y explicable, sin monismo ni panteísmo, por la composición intrínseca, de ámbito entitativo, en todos los seres, incluidas las substancias espirituales. “El ser no recibido en algo no es finito, sino absoluto. Luego toda creatura, al tener su ser finito, lo tiene recibido en algo, y así es necesario que comprenda dos cosas por lo menos, a saber, el ser y lo que recibe el ser” (9). “En el alma es como material su simple esencia, y como formal en la misma es el existir participado” (10). “El acto es siempre proporcionado a aquello de que es acto. Ahora bien, como el mismo existir es cierta actualidad de la esencia, el obrar es actualidad de la potencia operativa, puesto que por ello ambas cosas existen en acto: la esencia por la existencia y la potencia por la operación” (11). “La acción es propiamente la actualidad de la potencia, como el existir es la actualidad de la esencia” (12).

Santo Tomás ha señalado con máximo énfasis la prioridad de actualización y perfección de la existencia sobre la esencia o naturaleza en el hombre, como en todas las cosas creadas. En este sentido es tan existencialista como el que más, pero no derivando hacia un

(9) *I Sent.*, dist. 8, q. 5, a. 1, arg. 2 sed contra.

(10) *I*, 90, 2 ad 1.

(11) *De spiritualibus creaturis*, a. 11.

(12) *I*, 54, 1.

existencialismo temporal-contingente, sino concibiendo la existencia humana como participación del existir esencial de Dios. Sus fórmulas no pueden ser más inequívocas: "La misma esencia de la forma (= del alma racional) se compara a la existencia como potencia al propio acto. Y así, en las formas de suyo subsistentes se distingue potencia y acto, en cuanto el mismo existir es acto de la forma subsistente, que no es su existir" (13). "El mismo existir es lo más perfecto de todas las cosas, pues es acto respecto de todas. Pues nada tiene actualidad sino existiendo, por eso el existir es la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas" (14); "es la actualidad de toda forma o naturaleza" (15). "El existir es lo más perfecto entre todas las cosas: porque el acto es siempre más perfecto que la potencia. Ahora bien, cualquier forma que se señale no se entiende como actual si no se la supone existiendo ... De donde resulta patente que lo que llamo existir es actualidad de todos los actos y perfección de todas las perfecciones" (16).

Esta concepción del hombre como existente por participación del Ser por esencia nos descubre su vinculación entitativa y necesaria respecto de Dios. "Hay que decir —advierte Santo Tomás— que el ser se predica esencialmente sólo de Dios, ya que el ser divino es el ser subsistente y absoluto; de cualquier otra creatura se predica por participación: pues ninguna creatura es su existir, sino que tiene existencia" (17). El reconocimiento de esta relación con Dios y el obrar conscientemente en consecuencia será la base del comportamiento religioso y de la moral teónoma del hombre a nivel puramente filosófico y de la resolución teocéntrica mediata del humanismo filosófico.

b) Pero la complejidad del substrato entitativo del hombre no termina ahí: entre la esencia o naturaleza humana individual y su existencia o actualización entitativa máxima media el factor *persona*. En este punto la antropología cristiana y muy especialmente la to-

(13) *Q. D. De anima*, a. 6.

(14) I, 4, 1 ad 3.

(15) I, 3, 4.

(16) *De Potentia*, 7, 2 ad 9.

(17) *Quodl.*, II, q. 2, a. 1. Cf. I, 3, 7 ad 1.

mista debe mucho, tanto en el planteamiento del problema como en la vía de solución, al dogma católico de la Unión Hipostática. No es que el tema de la persona no tenga consistencia filosófica independientemente de la teología; es que la fe aquí suscitó el problema y abrió vías de solución a la razón: *distinción real de persona y naturaleza, racional y libre*, en cada hombre, dado que en Cristo la Persona es realmente distinta de su naturaleza individual con todas sus facultades y operaciones (18). Ante el hecho de la constitución de Cristo, cuya naturaleza humana individual perfecta no constituía persona humana, fue más fácil caer en la cuenta que en cada hombre, aparte la naturaleza humana o constitución específica, se dan accidentes, acciones, duración, existir ... que ni son esenciales al hombre ni a esta naturaleza individual, y, sin embargo, pertenecen a la persona.

Desde luego, lo que resulta más claro es que la línea divisoria entre naturaleza humana individual, persona y existencia es difícilmente perceptible y jamás experimentalmente comprobable. A mi entender y a la vista de los textos de Santo Tomás pienso que se puede decir lo siguiente:

La *persona* (= hombre, sujeto o supuesto humano, hipóstasis, yo, tú, alguien, nosotros, N. N. ...), como *centro unitario de referencia del existir, obrar o padecer humanos* (yo existo, entiendo, hago, padezco, nací, moriré ...), tiene *consistencia sustantiva*, de mayor radicalidad que el campo fenoménico humano, múltiple y variable, de conocimientos y afecciones, predisposiciones y hábitos, carácter e idiosincrasia. Todo esto e infinidad de cosas más extraesenciales pertenecen a la persona, pero no son la persona, sino que pertenecen a mi persona: *no soy alma ni soy cuerpo, no soy pensamiento ni soy libertad, sino que tengo alma y cuerpo, pensamiento y libertad* (19).

(18) No hacemos cuestión de distinción entre *individuo humano y persona humana*, cuestión planteada en este siglo a la Ontología desde una problemática socio-política, como veremos más adelante.

(19) Frecuentemente se da como distintivo de la *persona* la *conciencia* o la *libertad*. Valdría, a nivel puramente fenomenológico, en cuanto que la persona se revela en los actos de conciencia y de libertad en las personas adultas; pero rigurosamente hablando es algo más sustantivo que estos actos de

La persona posee y aúna todo lo que hay en mí, pero es más que la suma de todo ello; trasciende a la naturaleza humana individual con todas sus peculiaridades estructurales y operativas. "Al supuesto se lo significa como *un todo*, cuya parte formal y perfectiva es la naturaleza" (20); pero es más que el todo significado por la naturaleza humana individual: "No cualquier individuo en el género de substancia, aunque sea de naturaleza racional, es persona, sino aquel que existe por sí" (21).

Es más: no obstante la entrañable correlación entre la persona y el acto de existir (22) los textos y la misma estructura de las cuestiones que dedica Santo Tomás a la constitución de Cristo hacen pensar que según él *la persona difiere realmente de su propio acto de existir*; la existencia pertenece a la persona como acto suyo propio, sin que la constituya formalmente. La referencia espontánea del existir a la persona (= "yo existo") corrobora esta distinción y correspondencia; y, al sustantivar el verbo existir, más bien que decir "yo soy existencia", se deberá decir: "yo tengo existencia". En esto Santo Tomás fue muy explícito: "La existencia sigue a la naturaleza, no en el sentido que la naturaleza tenga existencia, sino en cuanto que por ella algo existe; en cambio sigue a la persona o hipóstasis en cuanto que ésta tiene existencia" (23). En realidad, "ninguna creatura (y la persona humana lo es) es su existencia, sino que tiene existencia" (24). "Por consiguiente, como el mismo existir

inteligencia y de voluntad, y preexiste a ellos, como es obvio en los niños sin uso de razón.

(20) S. Tomás, *Suma Teológica*, III, 2, 2. Cf. I, 3, 3; *III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2 c. y ad 3.

(21) III, 2, 2 ad 3.

(22) «Pero como no es su existir, le es accidental (a la substancia espiritual) algo que no es de su razón específica, esto es, la existencia misma y otras cosas que *se atribuyen al supuesto y no a la naturaleza*; por lo cual en ellas el supuesto no es exactamente lo mismo que la naturaleza» (*Quodl.*, II, q. 2 ad 1).

(23) «Esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est: personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse» (III, 17, 2 ad 1). Cf. I, 45, 4.

(24) *Quodl.* II, q. 2, a. 1.

no entra en la constitución de la persona, y, sin embargo, pertenece a la persona, y no entra en la constitución de la naturaleza (ni pertenece a la naturaleza) resulta manifiesto que persona y naturaleza no son completamente lo mismo en todas aquellas cosas cuyo ser no es su existir" (25).

En otra ocasión ha matizado más este peculiar "pertenece" de la existencia a la persona en contraposición a las operaciones, para clarificar más la distinción entre naturaleza y persona: "El existir y el obrar lo tiene la persona por la naturaleza, pero de distinta manera. Pues el existir pertenece a la misma constitución de la persona: y así en cuanto a esto está en condición de *término*, y, por consiguiente, la unidad de persona requiere unidad de existencia completa y personal. Mas la operación es cierto *efecto* de la persona en razón de alguna forma o naturaleza. Por consiguiente, la pluralidad de operaciones no obsta a la unidad personal" (26). Al afirmar aquí Santo Tomás que el "esse pertinet ad ipsam constitutionem personae" no es corrigiendo su negación, múltiple y simultánea en diversas obras, que el "ipsum esse non est de ratione suppositi", que

(25) «Et ideo, licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae (nec pertinet ad naturam?), manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse» (*Quodl.*, II, q. 2, a. 2 ad 2). En las tres ediciones que pude compulsar de este texto me parece que existe una laguna, que sugiero suplir con el paréntesis interrogativo, en conformidad con los textos de las notas 23 y 26. En rigor lógico, de que el existir no entre en la constitución de la persona ni entre en la constitución de la naturaleza, no se sigue sin más que haya distinción entre persona y naturaleza, puesto que no se señala ningún elemento diferenciativo. La diferencia hay que suponerla en la pertenencia y no pertenencia respectivamente de la existencia a la persona y a la naturaleza. El texto transcrito es de la Ed. R. Spiazzi. Marietti, Taurini-Romae, 1949.

(26) «Dicendum quod esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. 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. Sed operatio est quidam *effectus* personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praedjudicat unitati personali» (III, 19, 1 ad 4). Cf. *Quodl.*, IX, q. 1, a. 2 ad 2.

es "habens esse", sino matizando la distinta relación en que están respecto de la persona el existir y el obrar, que también pertenece a la persona ("actiones sunt suppositorum"): mientras que la operación está en relación directa y propia con la forma y es un producto o efecto de la persona, la existencia está en relación directa y propia con la persona, de la que no es producto, sino "término" que la unifica y distingue; la operación es un producto múltiple de la persona; el existir es actuación unitaria de la persona (27).

¿Qué es, entonces, la persona humana? ¿En qué consiste ser hombre o individuo humano, dado que ha de ser algo distinto de la naturaleza humana individual con todos sus accidentes, y, por otra parte, distinto y ontológicamente previo al acto de existir, que no es la persona, sino que pertenece a la persona?

Algunos autores "personalistas" creen que, para no "cosificar" al hombre, correctamente no se debe preguntar "qué es el hombre", sino "quién es el hombre". Julián Marías, por ejemplo, dramatiza: "Aunque la filosofía y la ciencia lleven dos mil quinientos años preguntando erróneamente ¿qué es el hombre?, y recibiendo, como era de esperar, respuestas inválidas" (28). Sin desechar la pregunta de "qué es el hombre", estima Christian Schütz que "a diferencia de la interrogación *qué es el hombre*, la pregunta *quién es el hombre* no admite muchas respuestas parciales, sino una única respuesta, que trata de encontrar en el ser personal del hombre la medida de la significación y alcance de esos aspectos parciales que nos descubren e iluminan lo que es el hombre ... De esta forma se respeta la pri-

(27) Aparte el valor de estos textos, la misma estructura de las cuestiones sobre la constitución de Cristo, en la III P. de la *Suma Teológica*, revela esto: que el tema de su «esse» (= existencia) lo aborda en la cuestión 17, después de haber tratado ampliamente el tema de la persona en las cuestiones 2-6; lo cual indica que no consideraba al «esse» como constitutivo de la persona. Es más, en la cuestión 17, art. 2, prueba la unidad del «esse» en Cristo por la unidad (supuesta) de persona en él.

(28) Julián Marías, *Antropología Metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, pág. 44.

macía de la cuestión *quién es el hombre* sobre la pregunta *qué es el hombre*" (29).

Es verdad que "¿quién?" y "¿qué?", lo mismo que en latín "quis" y "quid", son preguntas distintas, pero ambas pueden referirse correctamente al hombre (30), y en cuanto a profundidad metafísica pienso que es más expresivo el *qué* que el *quién*. Al preguntarnos *¿qué (quid) es el hombre?*, nos referimos a su distintivo o nota diferenciativa respecto de los demás seres que no son de condición humana, a su especie ontológica: sobre lo peculiar de la persona humana en contraposición a los animales, plantas, etc., es decir, todo lo contrario de pretender "cosificarlo". En cambio, al preguntarnos *¿quién es aquél?* o *¿quién eres tú?* o *¿quién fue Sócrates?* nos referimos a la individualidad fenoménica de cada cual (hijo de fulano, nacido en tal sitio y en tal fecha, licenciado, casado, etc.), ya percibido "vagamente" como persona, para distinguirlo de las demás personas. Y parece obvio que esto no tiene primacía filosófica en la cuestión de la persona ni es cuestión de antropología "metafísica", sino más bien fenomenológica.

Manteniendo, pues, la corrección de la pregunta *¿Qué es el hombre?*, suscribimos aún la descripción de Boecio: *rationalis naturae individua substantia* (31), que Santo Tomás redujo, para dar con ella

(29) Christian Schütz, *El hombre como persona*, en «Mysterium salutis», Madrid, Ed. Cristiandad, 1970, II, pág. 716.

(30) Un autor tan personalista como San Agustín las empleó así: «*Quid enim sum ergo mihi sine te nisi dux in praeceptis? Aut quid sum, cum mihi bene est, nisi sugens lac tuum aut fruens te cibo qui non corrumpitur? Et quis homo est, quilibet homo, cum sit homo? ... Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam ... Quid ergo sum, Deus meus. Quae natura sum?» (Confessiones, IV, 1, 1; X, 5, 7; X, 17, 27).*

(31) Boetius, *De duabus naturis*, c. 3. ML. 64, 1343. El cardenal Cayetano la glosó en estos precisos términos: «Ad rationem suppositi requiruntur quinque conditiones, scilicet quod sit substantia, completa, individua, subsistens, incommunicabilis. *Substantia*, propter accidentia; *completa*, propter partes; *individua*, propter speciem; *subsistens*, propter Humanitatem Christi; *incommunicabilis*, propter essentiam divinam quae est communis tribus suppositis» (*In I Partem*, q. 3, a. 3).

alcance analógico a las personas angélicas y divinas, a estos términos: *distinctum subsistens in natura intellectuali* (32).

Para clarificar lo que es el hombre o individuo humano, Santo Tomás no se remite a su equivalente lingüístico diciendo simplemente que es "persona", puesto que es precisamente el término persona el que se clarifica al estudiar su aplicación al hombre (33); lo que hace es analizar sus dos elementos constitutivos: su *sustantividad* (= su consistencia e independencia ontológica, en contraposición a los accidentes, a las partes de un todo esencial y a la naturaleza humana de Cristo) y su *racionalidad* (= especificidad humana, en contraposición a los individuos infrahumanos y a las personas angélicas y divinas). "Hay que decir que *persona* significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza, es decir, lo subsistente de naturaleza racional" (34).

De modo que una naturaleza humana, individualizada y perfecta no tiene categoría de persona, de dignidad personal, si no goza de subsistencia propia, de capacidad de existir autónomo, que es lo que le falta a la humanidad de Cristo, que subsiste, con ventaja para ella, desde luego, en la Persona del Verbo (35).

Sin embargo, la singular perfección, o excelencia, o dignidad ontológica no le viene a la persona tanto de su sustantividad o subsistencia (elemento que se da también genéricamente en cada animal y en cada planta), como de su naturaleza racional y libre, razón de su dignidad y transcendencia (36).

(32) Santo Tomás, *In III Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 3; *De Potentia*, 9, 4.

(33) Cf. Santo Tomás, I, 29, 3 ad 2; II-II, 183, 1; *De Pot.*, 9, 3 ad 1; *I Sent.*, 23, 1, 1.

(34) «Dicendum quod *persona* significat quod est *perfectissimum* in tota natura, scilicet *subsistens in rationali natura*» (I, 29, 3).

(35) III, 2, 2 ad 3; 2, 2 ad 2; 4, 2 ad 2.

(36) X. Zubiri traduce la descripción tomista *subsistente de naturaleza racional* por *sustantividad de propiedad*, noción más abstracta y vaga indudablemente, pero que realmente viene a significar lo mismo. No obstante, Pedro Laín Entralgo creyó encontrarse con algo de gran originalidad: «La persona es, ante todo, *sustantividad*, concepto que Zubiri, intelectualmente instalado en el más actual nivel del pensamiento científico, ha creado y propuesto para sustituir el aristotélico y tradicional de sustancia» (*Sobre la amis-*

En síntesis, la persona es más digna que los accidentes (entre los que se cuenta la relación) y que las partes de un todo (como son el cuerpo y el alma), por ser subsistente; y es más digna que las demás creaturas subsistentes (como son los animales) por ser un subsistente de naturaleza racional (37).

c) Finalmente, respecto del *existir* humano deben distinguirse dos efectos formales: uno *intensivo* o entitativo, en el sentido en que Santo Tomás llama al "esse" *actualitas omnium rerum, actualitas omnium actuum, perfectio perfectionum* (38); y otro más bien *extensivo*, en la dirección del tiempo, de *duración*, que es temporal en esta vida y supratemporal o "evo" después de la muerte. Por eso, aunque nuestro existir se revele principalmente en el durar temporal, el existir es más radical, consistente y perfecto que el durar.

Toda esta *complejidad* que hemos señalado en la constitución entitativa del hombre no rompe su *unidad*. Siendo el *acto de existir* propio de la persona (39), término de la aptitud de subsistencia con que es engendrado el nuevo ser humano, aunque se distinga de la

sad, Madrid, Revista de Occidente, 1972, págs. 222-223). ¡Lástima que el señor Laín no conozca mejor la escolástica cuando escribe de ella! En ese mismo lugar dice que prefiere la noción zubiriana de persona por considerarla más *próxima, profunda, rigurosa y actual que otras*, entre las que enumera, en primer lugar, la escolástica, que describe así: «persona, supuesto racional y constitutivo de la individual naturaleza de cada hombre» (pág. 222). Ningún escolástico pensó que la persona fuese constitutivo de la naturaleza individual; más bien trataron de ver el modo de distinguirlas, como acabamos de ver en Santo Tomás.

La nota diferenciativa de la persona *naturaleza racional*, de donde deriva que sea *naturaleza libre*, capaz de *propiedad*, etc., se entiende a nivel entitativo, previo a las facultades de inteligencia y de voluntad y a sus respectivos actos. Como decíamos, la persona no es conciencia ni libertad, pero se revela en estas operaciones.

(37) «Dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam 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 aliquid sit per se existens» (Santo Tomás, *De Pot.*, 9, 3).

(38) Cf. I, 4, 1 ad 3; *De Potentia*, 7, 2 ad 9.

(39) Cf. III, 17, 2 ad 1; 19, 1 ad 4.

naturaleza humana individual, de ella recibe calidad humana e individualidad, debida ésta al orden transcendental a tal materia, con que se origina el nuevo ser humano (40), a la vez que, como "forma formarum" y "perfectio perfectionum", actúa existencialmente a todo lo que hay en la persona humana, consumando su unidad de composición. De ahí que, así como no es correcto decir que entiende el entendimiento o que obra el alma, sino que entiende el hombre por el entendimiento o que obra el compuesto de alma y cuerpo, tampoco es correcto decir que existe el entendimiento o que existe el alma o que el hombre es existencia, sino que el hombre tiene alma, tiene entendimiento, tiene existencia, o que existiendo tiene todas esas cosas y todas las demás que le pertenecen.

Tras este análisis del significado de la dignidad de la persona y de sus raíces ontológicas, pasamos a exponer los principales modos de su *dignificación*, de ámbito individual y de ámbito social.

3. El ser y el hacerse del hombre; lo dado y lo adquirido; perfectibilidad humana y hábitos completivos dignificantes.

Al lado de su nativa dignidad personal, constitutivamente fija e incanjeable, con transcendencia de origen y de destino, el hombre posee una asombrosa capacidad de autoperfección y progresiva potenciación por medio de *hábitos*.

Ya en su origen u ontogénesis la individualidad psicofísica del hombre está condicionada por las disposiciones orgánicas (= hábitos entitativos corporales) de los cromosomas heredados de los padres, y más o menos enriquecidos por ellos. Con el obrar y padecer personal, entendiendo y amando, el hombre va modelando su personalidad psicológico-moral con la adquisición y modificación constante de sus hábitos mentales, científicos, artísticos, morales, automatismos de comportamiento, acomodaciones ecológicas y sociales, prefigurando incluso la herencia biológica que legará a sus hijos. Vías abiertas múltiples a su dignificación o ennoblecimiento

(40) Cf. *De Potentia*, 9, 4.

personal, con el correspondiente riesgo de involución o deformación por la adquisición de hábitos viciosos debidos al mal uso de la libertad responsable.

Habida cuenta de la capacidad de transcendencia del entendimiento humano sobre los datos sensoriales de que parte en su actividad, y de la capacidad indefinida de su voluntad para amar, desear y tender a todo lo que entiende que es bueno y digno de ser alcanzado, es fácil sospechar la amplitud de horizontes en que se desenvuelve la vida del hombre, por más confinado que se encuentre biológica y socialmente: los dominios de su espíritu no tienen límite; nacen de la condición de naturaleza *racional y libre* del sujeto *subsistente* que es el hombre.

En el orden teológico, toda la riqueza sobrenatural de gracia santificante, virtudes teologales, dones del Espíritu Santo, virtudes morales infusas, son entendidos y explicados como hábitos que sobrevienen a nuestra naturaleza, por don de Dios, análogos en su estructura, crecimiento e interacción, a los hábitos naturales adquiridos, y que nos potencian aún mucho más para nuestra obra responsable de dignificación moral, que llega a su máximo con el hábito del "lumen gloriae", por el que la imagen sobrenatural de Dios en el hombre alcanza su mayor perfección.

4. Dignificación social del hombre.

La condición social del hombre es un hecho de naturaleza. Nace necesariamente social y sociable, como nace necesariamente racional, libre, operativo. Es parte de su dignidad natural. De esta condición de sociabilidad deriva espontáneamente la sociedad con todas sus consecuencias de convivencia humana, organización socio-política, derecho, cultura, etc., que son otros tantos medios de dignificación de la persona.

La sociabilidad humana, análogamente a la constitución entitativa del hombre, tiene un nivel zoológico proporcional al del animal gregario, un nivel específicamente social (= humano, personal) y un nivel místico de convivencia de gracia sobrenatural.

Es bien sabido que en la época contemporánea las relaciones persona-sociedad se han problematizado a todos los niveles: ideológico, sociológico y político. Los extremos de referencia se llaman *personalismo* o individualismo y *socialismo*. En el orden filosófico y en la línea del pensamiento tomista, pienso que los puntos claves sobre la sociabilidad del hombre y sobre la sociedad misma en general son éstos:

a) Mientras que la sociabilidad, aptitud o proyección social del hombre es un "proprium" (= accidente predicamental) congénito e inseparable de su naturaleza (41), el hecho social y la sociedad organizada es accidental (= accidente predicable) al hombre, es decir, el hombre no deja de ser esencialmente tal fuera de la sociedad o mientras no ejerce funciones sociales. En otros términos: el ser de la sociedad, en cuanto distinta de las personas que la integran, es un ser accidental, de orden, relacional (42). Aunque hablemos de la sociedad en terminología personalista, en razón de las personas que la integran, la sociedad como tal no debe ser absolutizada y menos hipostaseada, como no debe ser hipostaseada la creación en general (43). La pretensión socialista de que el hombre no es esencialmente tal si no es integrado en la sociedad confunde lo esencial con lo accesorio, la dignidad con la dignificación.

b) Siendo la persona ontológicamente incomunicable, individuo "in se indistinctum, ab aliis vero distinctum" (44), metafísicamente solitaria, la comunicación interpersonal es relacional y se funda en la operación, porque los actos de la persona son esencial-

(41) «Es ciertamente natural al hombre que sea animal manso, según la común naturaleza de la especie, en cuanto que es animal social (pues todo animal gregario es naturalmente tal); pero según la naturaleza de algún individuo, que consiste en la compleción del cuerpo, a veces es muy propenso a la ira» (Santo Tomás, *In VII Ethicorum*, lect. 6. n. 1391. Ed. R. Spiazzi. Marietti, Taurini-Romae, 1949).

(42) «La forma del todo que no da el ser a las partes del todo, es una forma que es composición y orden, como la forma de la casa: y tal forma es accidental» (I, 76, 8). Cf. I, 116, 2 ad 3. *In I Ethic.*, lect. 1, n. 5.

(43) «La perfección del universo no es la perfección de una persona o supuesto: sino de algo que es uno por posición u orden» (III, 4, 1 ad 4).

(44) I, 29, 4.

mente relativos, tanto al propio sujeto, donde nacen y de quien son, como al propio objeto o término, que los especifica. Cuando los actos personales (conocimiento, amor, esperanza, etc.) recaen sobre otra persona, capaz de una reverberación cognoscitivo-afectiva, el sujeto se convierte a su vez en objeto de los actos correspondientes de la otra persona, resulta la relación interpersonal, resulta el fenómeno social. De este modo la incomunicabilidad substancial de la persona (subsistente racional y libre) se abre dinámicamente por las *proprias* facultades y operaciones a la comunicación interpersonal, a la vida social, al diálogo, que es originariamente de pensamiento y afecto, y luego de lenguaje (45).

c) Y si el hombre es naturalmente "animal politicum", "animal civile", "animal sociale", "animal domesticum", "animal mansuetum", para llevar una vida digna de su condición ha menester de la convivencia y de organizarse en sociedad, no sólo para aunar fuerzas frente a las dificultades de la naturaleza y sobrevivir biológicamente a mayor resguardo, sino para subvenir a las necesidades del espíritu: ayuda en la consecución de la verdad, convivencia amistosa, participación en la felicidad (46). Todo ello testimonia que los hom-

(45) Originariamente el *lenguaje* responde al concepto, como el concepto responde a la realidad, habida cuenta que la palabra suele ser expresivamente deficiente respecto del concepto (sea éste de simple aprensión o de juicio), como el concepto resulta siempre inadecuado a toda la verdad del objeto (cf. I, 85, 2 ad 3; *In I Peribermeneias*, lect. 2, n. 3). Sin embargo, puesto que el hombre suele abrirse al conocimiento en la sociedad parlante, la palabra es antes oída que proferida, es antes estímulo del concepto que expresión del mismo; mediatiza, en parte, el conocimiento de la realidad, con sus ventajas y sus riesgos, a atender en la cuestión de la analogía de las palabras (cf. I, 13, 1-12), y en el examen crítico del estructuralismo filosófico en su pretendido apriorismo del lenguaje en toda cultura.

(46) La ciudad «fue primitivamente hecha para vivir, es decir, para que los hombres pudiesen vivir con suficiencia. Pero de su ser proviene que los hombres no solamente vivan, sino que vivan bien, en cuanto que por las leyes de la ciudad la vida de los hombres se ordena a las virtudes» (Santo Tomás, *In I Politicorum*, lect. 1, n. 31. Ed. R. Spiazzi, Marietti, Taurini-Romae, 1951). «Como al hombre le ha dado la naturaleza la palabra, y la palabra se ordena a que los hombres se comuniquen en lo útil y en lo no-civo, en lo justo y en lo injusto, y cosas por el estilo, se sigue que, dado

bres, limitados y desiguales en sus haberes y facultades, convienen en unas aspiraciones que sólo socialmente se pueden satisfacer. De ahí que el hombre incivil —observa Santo Tomás— o es un degradado o es un superhombre (47).

d) La proyección del hombre a la sociedad y la superioridad del bien común sobre el bien particular no debe entenderse como despersonalización, como alienación del individuo humano en aras de la sociedad. Ni solipsismo incivil ni despersonalización social, sino *dignificación social de la persona*.

Es bien conocido el conato, más verbal que real, de obviar la paradoja *persona-sociedad, bien común-bien propio*, distinguiendo entre *individuo humano* y *persona*: el individuo y su propio bien estaría subordinado a la sociedad; la persona, en cambio, sería transcendente a la sociedad (48). Solución más nominal que real —decía—, porque la distinción entre individuo humano y persona humana es solamente verbal; sólo cabe señalar distinción de razón entre "individuo" (= concepto más común o cuasi género) y "persona" (= concepto más reducido o cuasi especie, que es el individuo "vago" humano), que, tratándose del hombre, son realmente lo mismo (49), y es obvio que con una distinción verbal o una distinción

que la naturaleza no hace nada inútilmente, los hombres se comuniquen naturalmente. Y esta comunicación da origen a la casa y a la comunidad. Por consiguiente, el hombre es naturalmente animal doméstico y civil» (*Ibidem*, n. 37). Cf. I-II, 72, 4; 95, 4; II-II, 129, 6 ad 1; *De regimine Principum*, Lib. I, c. 1; Lib. IV, c. 2; *In I Ethicorum*, lect. 1, n. 4.

(47) «Pero si alguno no puede convivir socialmente en la ciudad por su perversidad, es peor que hombre, es como una bestia. Si, en cambio, no necesita de nada y es suficiente por sí en todo, sin formar parte de la sociedad, es mejor que hombre; es como un cierto dios» (*In I Politicorum*, lect. 1, n. 39). Cf. *ibidem*, n. 35.

(48) J. Maritain, que cree encontrar esta doctrina «en los principios de Santo Tomás», la defiende ampliamente en *La persona y el bien común*, trad. de L. de Sesma, ed. J. M. Fontenla, Club de Lectores. Buenos Aires, 1968 (cf., especialmente, págs. 19, 67, 71, 74, 75, 81). Puede verse también en *Humanisme integral*. Ed. Montaigne, París, 1946 (pág. 142).

(49) El mismo Maritain reconoce que «todo yo soy individuo y todo entero persona»; «cada uno de nosotros es, según lo dijimos ya, todo entero

de razón no se resuelve el problema *real* de la relación *persona-sociedad*.

Es verdad que el hombre es naturalmente sociable y que necesita vivir en sociedad para realizarse plenamente. Sin embargo, la sociedad para él es un complemento perfectivo, *uno* de los factores de su dignificación; ni es su esencia, ni es su complemento perfectivo *total*; muchas de sus responsabilidades y realizaciones, especialmente las de orden espiritual, son supercívicas; "el hombre no se ordena a la comunidad política —dice Santo Tomás— en todo su ser y en todas sus cosas" (50); aunque "cada persona particular se compare a la comunidad como parte del todo" (51).

Dentro de los límites en que la persona necesita y debe vivir en sociedad, comportarse como parte de ella, respetar sus leyes y cooperar al bien común, para entender y valorar justamente la relación *persona-sociedad* deben evitarse dos extremos: por una parte hay que evitar hacer entrar en la comparación un concepto absolutista de persona, de autosuficiencia plena y de libertad omnimoda, de plena autonomía individual, de primacía de la propia conciencia sin responsabilidad ante nadie, incluso ante Dios (es la fácil apelación liberal al "porque soy persona" para evitar responsabilidades ante nadie); y, por otra parte, debe evitarse hacer entrar en la comparación a la sociedad, concebida hipostáticamente, como si fuera una persona propiamente dicha ("física") que entra en relación de límite o de competencia o de absorción con otra persona. Ahí está, a mi entender, el falso planteamiento de la colisión entre los derechos o competencias de la persona y de la sociedad.

individuo y todo entero persona» (*La persona y el bien común*, pág. 46, 62). De acuerdo, pero entonces no media distinción *real* alguna, y el problema queda sin resolver realmente.

(50) «El hombre no se ordena a la comunidad política según todo su ser y según todas sus cosas; por tanto no es necesario que cada uno de sus actos sea meritorio o demeritorio en orden a la comunidad política. Pero todo lo que el hombre es y lo que puede y lo que tiene ha de ser ordenado a Dios, y por tanto todo acto del hombre, bueno o malo, tiene razón de mérito o demérito ante Dios, en cuanto a su misma razón de acto» (Santo Tomás, I-II, 21, 4 ad 3). Cf. I, 65, 2.

(51) II-II, 64, 2. Cf. II-II, 26, 3 ad 2; 61, 1; 64, 5; 65, 1; I-II, 96, 4.

Debe partirse, por el contrario, del hecho que la persona humana es limitada en su ser, en su libertad (que se autolimita aún más en sus opciones: "toda elección implica mil renunciaciones"), en sus derechos (delimitados por los deberes correspondientes), en sus facultades y en sus haberes y posibilidades (habida cuenta no sólo de la igualdad esencial entre los hombres, sino también de la desigualdad individual, nativa o adventicia, entre los mismos); que limita, además, con el ser, la libertad, los derechos, facultades, haberes y posibilidades de las demás personas; y que limita, por encima de todo y siempre, con su propia responsabilidad natural e ineludible, cuya medida última y definitiva es Dios. Si es fácil y cómodo traducir la *dignidad* de la persona por *libertad e igualdad*, tan obligado, ineludible y realista es reconocer que la libertad del hombre es *necesariamente limitada "ab intrinseco"* y que la igualdad natural de los hombres se encarna en *infinitud de desigualdades*, también naturales unas, e ineludibles, aunque adventicias, otras.

Ahora bien, en el ámbito y medida en que *la persona es "propter societatem"*, la subordinación (*propter*) es de la persona (= individuo humano) a *su* perfección social, no a algo ajeno a la misma; no es "alienarse", sino encontrarse con su debida perfección: la que le compete como ser social. En precisión latina diríamos: *persona propter societatem = persona propter se ipsam socialiter perfectam*, en el sentido en que Santo Tomás hacía la equivalencia: *unumquodque est propter suam operationem = unumquodque est propter se ipsum ad operandum*; evitando así la subordinación de lo absoluto a lo relativo (52), como la de lo sustantivo a lo adjetivo.

Por consiguiente, la *convivencia social* no está respecto de la persona en relación de fin, sino más bien en relación de *medio* de dignificación de la persona, sin perder de vista que este fin, digno y llamado a dignificarse más, no es sólo mi persona, sino también las demás personas. La vida social es medio *común* de perfeccionarse todas las personas que la integran, y, por ser perfección común, es

(52) «Este todo que es la multitud civil o la familia doméstica, tiene sólo unidad de orden, según la cual no es algo esencialmente uno» (Santo Tomás, *In Ethicorum*, lect. 1, n. 5).

de cada uno. Naturalmente esta perfección común a realizar, en cada una y en todas las personas, exigirá eliminar muchos egoísmos antisociales que colisionarían no sólo con la perfección de las demás personas, sino con la propia perfección personal en su proyección social. Así, por ejemplo, un ciudadano enfermo contagioso no llevaría una vida personal más perfecta moviéndose libremente entre los demás que imponiéndose o padeciendo internamiento.

De ahí se puede inferir que los derechos de la sociedad, o de las personas que conviven socialmente, respecto de cada persona que es parte de ella, más que algo impuesto *ab extrinseco* es algo que nace de las responsabilidades y deberes sociales de cada persona.

De ahí también que las obligaciones, los derechos, los méritos, etc. de los actos de justicia social (en su sentido estricto de justicia legal o del bien común) tengan más valor de dignificación de la persona que los actos de otras virtudes más "personales". Los santos y héroes que sacrifican su vida en aras del bien común, de las demás personas, no lo hacen en detrimento de su dignidad personal, sino elevando ésta a su nivel máximo en cuanto hombres.

En el orden sobrenatural de la gracia y de comunión mística entre los justos y con Dios Uno y Trino, en el que la múltiple participación por parte de los agraciados no supone partición alguna en el bien participado, que se da todo a todos sin dividirse, la dignificación de las personas tiene el máximo de elevación, de unificación y de transcendencia.

e) Comparando, en fin, estos dos apartados de la *dignificación*, individual y social, con el anterior de su *dignidad*, es fácil percatarse del carácter accidental de la dignificación de la persona respecto de la dignidad nativa u ontológica, y de la prioridad de la dignificación personal interior respecto de la dignificación exterior social. La falta de la primera (dignificación) no anula la segunda (dignidad); la carencia involuntaria de la dignificación social exterior no lleva consigo falta de dignificación personal interior. Piénsese en la dignidad incomparable del comportamiento humano de Cristo en medio de un pueblo sociológicamente subdesarrollado y políticamente oprimido, en la dignificación interior de tantos santos y héroes anónimos, sin exteriorización social, pero plétóricos de humanidad.

Estamos bien lejos de pensar que el ejercicio de libertad más digno de la persona consiste en inscribirse en un partido político, en poder decir en la prensa cuatro cosas a quien sea, o en vivir al margen de cualquier código de moralidad pública. Los dominios más amplios de la personalidad y de la dignificación personal son los dominios interiores de la mente y del corazón, donde las limitaciones son indefinidamente libres y donde no entra la violencia propiamente dicha.

5.—Medida transcendente de la dignificación de la persona.

La persona humana goza de prioridad de valor sobre el universo y todas sus partes; todas las cosas infrahumanas están ordenadas a su servicio, y es confín u horizonte del universo material y espiritual.

En este sentido, el pensamiento de Santo Tomás es antropocéntrico. Y es también antropocéntrico gnoseológicamente, en cuanto que su conocer, incluso en el orden de la gracia, está condicionado por su ser humano: imaginativo-intelectual, intuitivo-racional, inductivo-sintético.

Se trata, sin embargo, de un *antropocentrismo relativo*. Dentro de un realismo crítico, el hombre se reconoce transcendido; *extensivamente*, en el sentido de que sabe que él no es el único objeto de conocimiento y de filosofía (incluso conoce el mundo circundante antes que a sí mismo, conoce antes los objetos que su propio acto de conocer, y tiene conciencia de sí mismo a través de sus actos), sino que puede conocer y amar y buscar infinitud de cosas distintas de él mismo, con lo cual se sabe transcendido y se

(53) «Por tanto la creatura intelectual tiende, por su operación, a la semejanza divina, no sólo conservando su ser o multiplicándolo de algún modo, sino llegando a tener en acto lo que por naturaleza tiene en potencia. Por consiguiente, el fin de la creatura intelectual, a conseguir por su operación, es que su entendimiento se haga totalmente en acto según todas las cosas inteligibles que están en su potencia. Pues, según esto, es máximamente semejante a Dios» (*Compendium Theologiae*, I, c. 103, n. 206).

transcendiendo continuamente a sí mismo en la realización de sus potencialidades, asemejándose más y más a Dios, como observa Santo Tomás (53); pero, sobre todo, *intensivamente*, porque se sabe participación de Dios, tanto en el orden de eficiencia y finalidad, como en el orden de perfección formal: hecho a imagen de Dios, configurado con Cristo y abocado a la máxima asimilación sobrenatural a Dios en el cielo (54). Es "naturaliter capax gratiae" (55), y, transformado por la gracia y virtudes teologales, entra en comunicación directa con Dios, Uno y Trino (56), a consumir en la visión beatífica, eterna y necesaria (57), más allá de la indeterminación, de la temporalidad y la defectibilidad.

El antropocentrismo relativo gira, pues, en torno a un *teocentrismo absoluto*, temáticamente mediato en el orden filosófico (puesto que la Metafísica y la religión natural alcanzan a Dios a través de las creaturas) e inmediato en el orden teológico o de la gracia.

Teocentrismo absoluto temático o de objeto o contenido, pero también *formal* o de *medio de conocimiento*. Porque, si bien el conocimiento teológico es, por razón del *sujeto*, humano o antropológico (y en este sentido relativamente —*materialiter*— antropocéntrico, como decía al principio), formalmente procede de la iluminación de la fe, que irradia sobre toda la teología, y del "lumen gloriae" que potencia la inteligencia del hombre para entrar en el misterio de Dios.

El teocentrismo tomista no excluye el antropocentrismo; lo de-

(54) «Así, pues, también en las partes del universo, cada creatura está ordenada a su propio acto y perfección. Además, las creaturas ínnobles existen en razón de las más nobles, como las creaturas inferiores al hombre existen por el hombre. Es más, cada una de las creaturas existe por la perfección de todo el universo. Finalmente, todo el universo con sus partes está ordenado a Dios como fin, en cuanto que en ellas, por cierta imitación, está representada la bondad divina para gloria de Dios, aunque las creaturas racionales, de modo muy especial, tienen sobre esto a Dios mismo como fin, al que pueden alcanzar con su operación conociendo y amando» (Santo Tomás, I, 65, 2), cf. I, 93, 1-8.

(55) I-II, 113, 10.

(56) III, 11, 1; *De virtutibus in communi*, 10 ad 13.

(57) I, 43, 3.

limita en el orden temático y en el orden gnoseológico, como la teología no excluye la filosofía, sino que la acepta en sus límites, la valora y la utiliza o dialoga con ella, sin confundirse con ella, como, en general, la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona, o como la teología del cielo no es negación, sino superación de la teología de la tierra (58).

Termino haciendo esta alusión a la dignificación de la persona de cara a lo trascendente y sobrenatural, no sólo para no omitir el ámbito de su más excelsa dignificación (la metafísico-religiosa), sino también para distinguir y valorar separada y debidamente los aspectos teológicos de la cuestión, irreductibles a una antropología filosófica.

6.—Dignificación extrínseca de la persona.

Hemos trazado a grandes rasgos las diversas áreas de la dignidad ontológica de la persona y de la ulterior dignificación, tanto natural como sobrenatural, tanto individual como social. Nos hemos referido siempre a la dignificación como valor real e inmanente de la persona.

En un orden más extrínseco, las personas adquieren, o reciben simplemente, otra suerte de significaciones sociales (honor, fama, gloria, condecoraciones, títulos, canonización ...), que sin ser valores realmente dignificantes de la persona en su ser, suelen manifestar sus reales méritos, cuyo reconocimiento no sólo es digno, sino que dignifica a la sociedad civilizada. Lo verdaderamente indigno sería que individuos deficientes en dignidad personal luciesen títulos de dignidad *sine re*.

(58) K. Rahner, queriendo sacar partida para su agnosticismo kantiano de la «teología-paja» de que habló Santo Tomás después de haber pregustado la teología del cielo, hace esta notable distorsión dialéctica: «Solamente cuando la teología de los conceptos que comprende se autosuprime haciéndose teología de la incomprehensibilidad que capta, será verdaderamente teología» (*Discurso en la Universidad de Comillas*, 1-6-74).