

UNIVERSIDAD PANAMERICANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

NOCIÓN DE PERSONA HUMANA EN LA PRIMERA PARTE, CUESTIÓN
29, DE LA SUMA TEOLÓGICA DE TOMÁS DE AQUINO

TESIS QUE PRESENTA:
DULCE MARÍA BARRÓN CEPEDA

PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

DIRECTOR DE TESIS:
DR. CARLOS KRAMSKY STEINPREIS

MÉXICO, D.F. 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi familia:

Porque su amor incondicional me ayudó a descubrir el auténtico valor de la persona humana.

Mamá, gracias por tu apoyo, tus cuidados y tu fe en mí.

A mi nueva familia:

Ricardo: sin tu apoyo, difícilmente hubiera seguido adelante cuando las situaciones no me ayudaban a concluir esta investigación. Gracias por animarme a terminar lo que comienzo y por amarme tal y como soy. Gracias por la bendición de tu persona.

A Dios:

Papá, gracias por todo lo que me dejaste aprender, no sólo estudiando la noción de persona, sino por todo lo que implicó hacer este trabajo. ¡Gracias por el don de ser persona!

“En las condiciones culturales de nuestro tiempo parece muy oportuno desarrollar cada vez más esta parte de la doctrina tomista que trata de la humanidad, dado que sus afirmaciones sobre la dignidad de la persona humana y sobre el uso de su razón, perfectamente acorde con la fe, convierten a santo Tomás en maestro para nuestro tiempo. En efecto, los hombres, sobre todo en el mundo actual, están preocupados por este interrogante: ¿qué es el hombre?”.

Juan Pablo II
Carta Apostólica Inter. Munera Academiaram

“Conócete a ti mismo”.

Sócrates

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	p.5
I. La noción de persona humana en la primera parte, cuestión 29, de la Suma Teológica de Tomás de Aquino	
I.1. Exposición de la noción de persona: la definición de Boecio	p.10
I.1.1. Individuo, individual e individuación	p.12
II. Substancia y persona	
II.1. Si la persona es substancia	p. 20
II.2. Argumentos que se dan para decir que la persona es substancia primera	p. 22
II.3. Persona y naturaleza	p. 24
II.4. Tres acepciones de substancia: como ser en sí, como realidad de naturaleza y como hipóstasis o supuesto	p. 27
III. La racionalidad: especificidad de la persona	
III.1.1. El intelecto humano	p. 37
III.1.2. El objeto del intelecto humano	p. 39
III.1.3. Las operaciones del intelecto humano: simple aprehensión, juicio y raciocinio	p. 42
III.2.1. La voluntad humana	p. 45
III.2.2. El objeto de la voluntad humana	p. 47

III.2.3. Las operaciones de la voluntad humana	p. 50
III.3. La libertad humana y algunas de sus implicaciones en la vida de la persona	p. 56
III.3.1. La libertad, ¿existe?	p. 57
III.3.2. La libertad humana y algunas de sus propiedades	p. 58
III.3.2.1. Necesidad y libertad	p. 59
III.3.2.2. Libertad y elección	p. 60
IV. La aportación de Tomás de Aquino a la definición de persona	
IV.1. Distinción de esencia y existencia	p. 68
IV.2. Acto y potencia	p. 69
IV.3. La participación en el ser	p. 71
IV.4. La persona: imagen y semejanza de Dios	p. 76
V. Conclusiones	p. 81
VI. Bibliografía	p. 97

INTRODUCCIÓN

El tema del hombre es el tema central de toda antropología. El estudio del hombre a lo largo de la historia ha sido tema no sólo de la filosofía sino de múltiples disciplinas como la biología, la historia, la psicología, la sociología e incluso el arte y la cibernética. Parece ser que todo en este mundo está como “tocado” por el hombre, todo cae bajo su conocimiento y acción. Sin embargo, los primeros conocimientos del hombre versaron sobre los fenómenos naturales, al menos en los primeros intentos de hacer del pensamiento una disciplina científica. Sólo posteriormente, en concreto en la tradición filosófica griega con Sócrates, el hombre comenzó a aplicarse al estudio del hombre y sus actos: “Conócete a ti mismo”, dice el oráculo de Delfos que citó Sócrates a sus alumnos.

En este conocerse a sí mismo, el hombre ha ido avanzando con el caminar de la historia y de la ciencia. No siempre se tuvo el concepto de “persona”, éste es un concepto valiosísimo no sólo para la filosofía, sino para todo conocimiento, actividad o ciencia que realice el hombre. El lugar que se dé a sí mismo el hombre en el universo regirá sus acciones respecto de sí mismo, respecto de los demás hombres, respecto del cosmos y respecto de su Creador.

La noción de persona viene a enriquecer la noción de “ser humano”. Si bien está implícita en este concepto, era necesario que la filosofía la sacara a la luz para poner en evidencia la dignidad y riqueza del ser humano en cuanto persona. Decir persona significa decir del hombre su unicidad, su individualidad e irrepetibilidad. Decir persona quiere decir no poner a unos hombres por encima de otros y reconocer derechos

inalienables e intrínsecos a cada persona. Decir persona quiere decir apertura: a la realidad de las cosas existentes, a la realidad de otro ser humano y a la realidad trascendente al hombre.

Sin embargo, llegar a la noción de persona implicó un largo proceso filosófico y teológico al cual contribuyó enormemente Tomás de Aquino. No se limitó a recoger una definición, sino que, haciendo una labor de síntesis e interpretación, recogió la rica tradición filosófica griega y patristica, junto con la filosofía de escolástica en la que se inscribió en su contexto histórico.

Más que un objetivo filosófico, el esclarecimiento de la noción de persona tenía para Tomás de Aquino una finalidad teológica: la de determinar si podía decirse de la Divinidad este concepto proveniente de la “filosofía pagana”. Y en el “camino” el doctor dominico nos dejó una clara explicación con elementos filosóficos sobre la persona humana. Sin embargo, al apuntar al sentido teológico del término coloca a la persona humana en el nivel y jerarquía que le corresponde respecto de las creaturas irracionales, las substancias angélicas y su Creador.

Si las actuales ciencias, no sólo las que están avocadas al estudio de las realidades naturales, sino sobre todo las ciencias humanas consideraran una correcta noción de persona, sus aportaciones estarían aún más encaminadas a la perfección y búsqueda del fin último de la persona: la felicidad. Esa es la importancia radical de que en el mundo contemporáneo se rescate una adecuada noción de persona, y espero que este breve trabajo contribuya a ello de alguna humilde manera.

Metodología y contextualización

Para la presente investigación tomaremos como texto central la cuestión 29 de la Primera parte de la *Suma Teológica* por ser una en las cuales Tomás de Aquino expone con más precisión el término de persona. Por otro lado, la riqueza de este tema es tal que pueden escribirse un sinfín de páginas al respecto, sin embargo el presente estudio pretende ser muy concreto.

La cuestión 29 trata de las personas divinas. Tomás de Aquino, en la cuestión inmediatamente anterior había abordado el tema de las relaciones en Dios. Ahora considera prudente iniciar el estudio de las personas. Como es común al método del Aquinate, irá de lo común a lo particular, por ello señala que “El estudio de las personas en absoluto exige considerarlas primero en común, después cada una de ellas en particular”¹.

El estudio de las personas en común lo reduce a cuatro cuestiones. En la primera se trata el significado del nombre “persona”; en la segunda se aborda el número de personas; en la tercera lo que se sigue de si existe algún número de personas o si hay razones para pensar que no hay pluralidad de personas, y en la cuarta de lo que compete al conocimiento de las personas divinas².

De la primera cuestión, es decir, de lo que significa el nombre de persona, señala que hay que indagar cuatro cosas, a saber: 1. La definición de persona, 2. Comparación de la persona con la esencia, la substancia y la

¹Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. I, q.29, introd.

² *Idem*

hipóstasis, 3. Si el nombre de persona compete a Dios, y 4. Qué significa en Él³.

En esta investigación consideraremos solamente lo referente a la primera y segunda preguntas que corresponden a los artículos 1 y 2 de la cuestión 29, es decir, lo relativo a la definición de persona y su implicación con la esencia, la substancia y la hipóstasis debido a que las dos últimas disquisiciones son más de carácter teológico y son muy específicas en cuanto a que consideran propiamente atributos divinos.

Así pues, entraremos de lleno a presentar en el primer capítulo la definición de persona que recoge Tomás de Aquino y ciñéndonos principalmente a lo dicho en la respuesta o *corpus*, así como a las respuestas de las objeciones en las que concretamente se trate lo relativo a la persona humana.

En cuanto a la bibliografía recurriremos a la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino como fuente principal para esclarecer conceptos y argumentos que ayuden a exponer el tema de la persona. Sin embargo, no toda la doctrina de este filósofo se encuentra contenida en esta obra y por ello acudiremos de modo auxiliar a otros de sus escritos donde aparezcan con mayor claridad los conceptos que estén relacionados con el tratamiento de nuestro objeto de estudio.

³ *Idem*

**I. La noción de persona humana en la I,
q. 29 de la Suma Teológica de Tomás
de Aquino**

I.1.Exposición de la noción de persona: la definición de Boecio¹

En primer lugar, Tomás de Aquino presenta la dificultad de aceptar la definición que Boecio da sobre el nombre de persona, que la define como “Persona es substancia individual de naturaleza racional”².

Aparece entonces la primera de las cinco objeciones que se le plantean al filósofo respecto a dicha definición de persona, a saber, que no es posible definir a los singulares³. Y como en la noción de Boecio se emplea el término “individual” se sigue que no es posible definir lo que es “persona”, o en tal caso la definición está mal planteada. Se introduce en esta objeción el problema de la individualidad de la substancia y, por consiguiente, el de la persona.

¹Ancio Manlio Torquato Severino Boecio. Filósofo romano nacido cerca del año 480. Estudió en Roma, Atenas y posteriormente en Alejandría con Ammonio Sacas. Fue *Magíster officiorum* en la corte de Teodorico hasta que fue acusado de conspiración política y fue encarcelado y ejecutado en Pavía en 525. La importancia de este filósofo y su pensamiento en la Edad Media fue capital debido a las valiosas traducciones y comentarios que hizo del pensamiento griego. Tradujo los *Primeros Analíticos*, *Tópicos* y *Razonamientos Sofísticos* de Aristóteles, e hizo también la traducción y comentarios de las *Categorías* y el *Peri Hermeneias*, obras que por un buen tiempo fueron el único material lógico y filosófico de Aristóteles disponible para su estudio. También realizó obras originales en las que trató de armonizar el pensamiento platónico, neoplatónico, aristotélico y cristiano. Su obra de madurez la realizó durante su cautiverio: *La Consolación de la Filosofía*, en la que deja su testamento político, filosófico y moral. *Gran Enciclopedia Rialp*, T. IV, J. Lomba Fuentes

²*S.Th.* I, q. 29, a. 1

³*S.Th.* I, q. 29, a.1, obj.1

Puede decirse que Tomás de Aquino se centra a lo largo de todo el artículo primero de esta cuestión en esclarecer y distinguir la relación entre individuo y substancia.

Podría parecer redundante decir de la substancia que es individual, como también se señala en la segunda objeción de este artículo que se plantea Tomás de Aquino⁴. Al parecer la dificultad proviene de no distinguir entre los términos “individuo” e “individual”.

⁴*S.Th.I*, q. 29, a.1, ad.2

I.1 Individuo, individual e individuación

El ser individual no es lo mismo que ser individuo. Un árbol, una casa o un perro son individuos, no así esta mano, este cerebro o este ojo. La objeción 5 del a. 1 de la q. 29 plantea un ejemplo de esta confusión entre individuo e individualidad al considerar que uno de los coprincipios substanciales del ser humano pueda ser llamado “individuo”⁵.

Atendiendo a la etimología de la palabra “individuo”, del latín *individuum*, in-diviso o no dividido, tendremos que considerar que esta palabra designa al ente singular, no divisible y que se distingue de todo lo demás; por así decir, es un “ser aparte”. Esto en su sentido muy general. Sin embargo, no es suficiente que algo sea singular para que sea individuo. El color rojo es singular, pero no es individuo en virtud de que existe en otro, sea en una manzana, en un automóvil, una pared o cualquier otra superficie. Por otro lado, una persona en específico (Martín) es un individuo que posee un alma y un intelecto individual, no compartido por nadie más. Todavía podemos avanzar más en este tema de radical importancia para la definición de la persona y preguntar ¿qué hace a Martín ser tal y no otro, sea Juan, Pedro o Javier? Siendo que tiene características en común y a la vez Martín es sólo este Martín.

⁵*S.Th.* I,q.29,.a.1, obj.5. “El alma separada del cuerpo es substancia individual de naturaleza racional, y, sin embargo, no es persona. Luego la persona está mal definida así”. A lo cual responde el filósofo: “El alma forma parte de la especie humana, y por esto, aunque esté separada, como por naturaleza continúa siendo unible al cuerpo no se la puede llamar substancia individual en el sentido de hipóstasis o substancia primera, como tampoco a la mano ni a cualquier otra parte del hombre”. Tanto el alma como las partes del cuerpo (un brazo, una mano, una pierna) son individuales, pero eso no basta para que se constituyan en individuos. (ad. 5).

Tomás de Aquino define al individuo como “lo que es en sí indistinto, pero distinto de los demás seres”⁶. Ateniéndonos a esta definición se puede deducir lo siguiente: que el individuo implica ausencia de división o multiplicación en él mismo; una totalidad que lo cierra en sí y lo separa de los demás entes. Por esta razón, Tomás de Aquino consideró al individuo en el sentido más propio de la substancia, el de ser en sí: “El individuo se halla de un modo especial en el género de la substancia, porque la substancia se particulariza por sí misma, y los accidentes en cambio, por su sujeto, que es la substancia”⁷. De tal modo que ser individuo significa ser. Tanto el universal como el *per accidens* quedan excluidos de este término, no son individuos. Individuo es por tanto un ser incomunicable, que no es parte ni se predica de ningún otro ser:

“Es manifiesto que este *algo* que caracteriza a un ser singular en cuanto tal, no es en modo alguno comunicable a varios. Por ejemplo, lo que hace que Sócrates sea hombre, puede comunicarse a muchos seres; pero lo que le hace ser tal hombre, sólo puede pertenecer a uno solo. Si, pues, Sócrates fuera hombre en razón de lo mismo que le hace ser tal hombre, se seguiría de ello que no podría haber más hombres como no puede haber más Sócrates”⁸.

Del ejemplo anterior se ve claramente que existe un principio por el cual Sócrates es Sócrates, lo hace ser tal, y por otro lado, posee algo en común con todos los demás hombres, puesto que Sócrates no agota la especie “hombre” ya que de lo contrario sólo existiría un hombre y ese

⁶ *S. Th.* I,q.29.a. 4

⁷ *S. Th.* I,q. 29. a. 1. c

⁸*S. Th.* I, q.11. a.3

sería Sócrates. Por lo tanto, no es la forma lo que da la individuación a Sócrates, pues comparte con otros esa forma, es decir la especie.

Siendo el hombre una substancia compuesta de materia y forma, y en vista de que no es por la forma por lo cual se individualiza queda suponer que sea la materia el principio de individuación. Y así lo dice claramente Tomás de Aquino: “Cada cosa se constituye en especie según su forma, pero se constituye en individuo según la materia”⁹.

Pero no se refiere el Aquinate a la materia primera o una materia “indeterminada”, sino a una materia que permita individuar tal ser. Dicha materia la define Tomás de Aquino como la *materia signata quantitate*¹⁰; por eso, en otra obra Tomás de Aquino es más específico a este respecto: “Puesto que la materia considerada en sí misma es indeterminada, es imposible que individualice a la forma, excepto en la medida en que es susceptible de distinción. En efecto, la forma no es individuada por el hecho de ser recibida en la materia, sino en cuanto que es recibida en *esta materia* o en *aquella*, distinta y determinada *espacial y temporalmente*. Pues la materia no es divisible a no ser por la cantidad”¹¹.

⁹ *S.Th.* I-II, q. 63, a. 1. c.

¹⁰Respecto al tema de la materia, nuestro filósofo sigue la doctrina aristotélica en la que básicamente se distinguen tres tipos de materia: la materia prima, que es pura receptividad e indeterminación; la materia *in communis*, la que es común a varios sujetos del mismo género, por ejemplo un árbol tiene la materia común a todos los árboles; la materia inteligible, también llamada “materia matemática”, es aquella que se refiere a la extensión o al accidente cantidad, misma sobre la que trabajan específicamente las matemáticas; y la *materia signata quantitate*, que es aquella determinada por la cantidad y posee una cualidad dimensiva, es decir, es la materia que ocupa un espacio-tiempo determinado; es la materia por la cual, siguiendo con el ejemplo anterior, hace que un árbol sea “este árbol” y no otro. Para Tomás de Aquino, es la *materia signata* el principio de individuación. *Cfr. S. Th.* III, q.77, a.2, c. Cuando hablemos de materia como principio de individuación estaremos considerando la *materia signata* a la que se refiere Tomás de Aquino.

¹¹ Tomás de Aquino. *In Boetii de Trinitate*, 4, 2.

Podría pensarse que la *materia signata*, que es potencia respecto de la forma, es superior a ella por el hecho de ser principio de individuación. Sin embargo, hay que recordar que es desde la perspectiva del conocimiento que se les separa, para poder entenderlos. Desde el punto de vista de la realidad, es decir, no sólo desde el punto de vista del conocimiento sino desde la realidad metafísica ambos elementos son indispensables para que exista el individuo. Como señala Grenet:

“Resulta evidente que es el *todo de un ser* el que explica y constituye el individuo que es (...) en un ser que goza de un tipo, por lo demás común a varios, y que lo realiza en elementos que le son exclusivos, es la unión de una forma (aquello que le hace ser tal) y de una materia (aquello que hace que sea este ser) lo que le hace ser todo lo que es (<<de tal manera>> y <<este>>) y solamente lo que es (y, en particular, le hace <<no ser los demás>>)”¹².

Así pues ambos elementos son necesarios para conformar al individuo de *modo actual*¹³.

En el caso de las sustancias compuesta de materia y forma, como es la persona humana, si no existiera una materia (esta materia y no otra), las perfecciones de la especie se agotarían en un individuo, de tal forma que sólo existiría un único hombre, por ejemplo Sócrates. Por otro lado, la

¹² P.B. Grenet. *Ontología*. P. 97

¹³ Siguiendo el estudio que realiza Manser sobre el principio de individuación, pone de relieve que es en el momento en que la forma actualiza a la materia potencial cuando comienza el ser actual (y real) del supuesto corpóreo. No existe una materia “determinada” antes de que advenga la forma. El caso de las sustancias separadas, que no son compuestas de materia y forma, la individuación adviene por su forma sin que por ello se identifique su esencia y su existencia. *Cfr.* G.M. Manser. *La esencia del tomismo*, p.764.

materia (aunque al parecer le resta plenitud a la forma por “constreñirla”) es lo que aporta la incomunicabilidad a la persona, al individuo, constituyendo una de sus mayores riquezas. En cuanto a la dignidad de la forma que adviene a tal materia (el alma que confiere la racionalidad al ser humano) es que el individuo se vuelve único e irrepetible: “Pero de manera todavía más especial y perfecta se halla lo particular e individual en las substancias racionales”¹⁴, pero es gracias a la materia que es incomunicable. Así pues, no puede existir otro Sócrates sino “este Sócrates”¹⁵.

Podemos preguntar cuál es el fin de que existan varios individuos de una especie. La razón está vinculada con lo expuesto arriba: por un lado, la materia impide que la perfección de la especie se realice de modo exhaustivo¹⁶, y a la vez que la forma se perpetúe por medio de los individuos: “En las realidades corruptibles hay varios individuos en una sola especie para que la naturaleza específica, que no puede perpetuarse en un solo individuo, sea conservada en varios”¹⁷.

En cada individuo de la especie león, cebra o caballo se actualizan de modo limitado las perfecciones de la forma universal, de tal modo que la generación de los individuos está ordenada a la perpetuación de la forma o especie. Pero no así en el caso de los seres humanos.

Según la doctrina de Tomás de Aquino la Naturaleza tiende a preservar lo que es para siempre, y de modo accidental a lo que es

¹⁴ *S. Th.* I, q. 29, a.1. c

¹⁵ Tal vez uno de los ejemplos más claros y memorables que existen en la literatura para ilustrar la completa individualidad, incomunicabilidad e irrepetibilidad de un ser sea *El Principito*. A pesar de que en el planeta Tierra encuentra un muro lleno de rosas al parecer idénticas a aquella que dejó en su asteroide se da cuenta de que esa rosa, “su rosa”, es única y no hay otra, no sólo igual a ella, sino que “sea ella misma”.

¹⁶ Cfr. Grenet. *Ontología*, p. 93

¹⁷ Tomás de Aquino. *Suma Contra Gentiles.*, II, 93.

temporal: “La Naturaleza tiende siempre a lo que continuamente es algo esencial a ella. Pero a lo que sólo tiende durante cierto tiempo no es algo primario en la Naturaleza, sino subordinado a otro (...) Y porque en los seres corruptibles sólo la especie perdura siempre y continuamente, en éstos el bien de la especie, a cuya conservación se ordena la generación, es el fin principal de la naturaleza”¹⁸. Lo que permanece inmutable es la forma, lo incorruptible, de tal modo que en los seres corruptibles la Naturaleza buscará lo mejor para la especie. Pero como señala: “Hay que tener en cuenta que el hombre, por naturaleza, es algo intermedio entre lo corruptible y lo incorruptible, ya que su alma, por naturaleza, es incorruptible, y el cuerpo corruptible”¹⁹.

A pesar de que en cada hombre el alma racional es individual no por ello deja de ser la materia (su cuerpo, esta carne y estos huesos) el principio de individuación. Sin embargo, por el nivel que ocupa en el estatuto ontológico la perfección de su forma (el alma) en el caso del ser humano la multiplicación de los individuos no está ordenado simplemente a la preservación de la especie sino que el individuo es fin de la especie.

“Por el contrario, las substancias incorruptibles permanecen siempre específica e individualmente. Por lo cual, en ellas, la conservación de los individuos constituye también el fin principal de la especie. Así, pues, al hombre le corresponde la generación en su parte corporal, que, en cuanto tal, es corruptible. Por parte del alma, que es incorruptible, corresponde a su naturaleza --o mejor, al Autor de la

¹⁸ *S. Th.* I, q. 98, a. 1, c.

¹⁹ *Idem*

Naturaleza, único creador de las almas-- el intento de multiplicar los individuos”²⁰.

²⁰ *Idem*

II. Substancia y persona

II.1. Si la persona es substancia

El término individuo y substancia están íntimamente relacionados, al grado de que una de las notas fundamentales del ser substancial es la individualidad. El nombre de substancia “significa la esencia a la que compete ser de ese modo, es decir, ser *per se*”¹. Sólo los individuos son por sí y en sí, a diferencia de los accidentes, a los que les corresponde ser en otro como su sujeto, y es en vista de ese sujeto en el cual inhiere que adquieren su individualidad: “Los accidentes, en cambio, como no tienen ser más que en un sujeto, de él reciben la unidad o la pluralidad, y, por consiguiente, los adjetivos son singulares o plurales según lo que sean los supuestos”.²

Es en la respuesta a la objeción segunda en la que Tomás de Aquino puntualiza y aclara esta intrínseca relación entre substancia e individuo al distinguir entre substancia primera y substancia segunda.

La substancia primera es el sentido más propio de decir substancia, pues son los entes que existen en la realidad de modo singular. La substancia segunda es el modo lógico de decir la substancia, es decir, la abstracción de las substancias primeras o el universal. Los universales no existen en la realidad extramental, sin embargo son la condición para que existan las esencias en los singulares.

¹ *S.Th.*, I, q. 3, a.5, ad. 1. Es necesario precisar que la substancia es por sí (*per se*) y en sí (*in se*) pero no *a se*, es decir sin causa. Para lo primero basta no inherir en otro sujeto, para lo segundo es necesario no recibir el *esse* de otro. La doctrina tomista de la participación del ser es necesaria para distinguir estas notas de la substancia. Dicha doctrina se retomará con mayor precisión en el capítulo III de este estudio.

² *S. Th.*, I, q. 39, a.3, c.

“Cuando se divide la substancia en primera y segunda, no se trata de una división del género en especies, ya que nada hay en la substancia segunda que no esté en la substancia primera; es una división del género según diversos modos de ser. Substancia segunda significa la naturaleza del género según todo él, absolutamente; substancia primera significa la substancia en cuanto subsistente individualmente. Es una división entre nociones análogas”.³

Así pues, la persona es substancia no desde un punto de vista lógico, sino del modo más excelente en que puede existir un ente: como ser en sí, individual y separado: “Con el nombre de “hipóstasis” o “substancia primera” se excluye la idea de universal y de parte (...) y al añadir “individual” se excluye de la persona la razón de poder ser asumida”⁴.

³ Tomás de Aquino. *De Potentia*, q. 9, a. 2, ad

⁴ S.Th. I. Q.29, a.1. ad. 2

II.2. Argumentos que se dan para decir que la persona es substancia primera

Tomás de Aquino da tres argumentos principales por los cuales se dice que la persona se encuentra en el género de la substancia, y propiamente dentro del género de la substancia primera.

En primer lugar, da como razón que la substancia se particulariza por sí misma y los accidentes por su sujeto, pero al individuo le compete ser en sí y no en otro, por lo tanto no es substancia segunda (los universales no existen de modo singular y concreto) ni tampoco accidente, “De aquí la conveniencia de que los individuos del género de substancia tengan, con preferencia a los otros, un nombre especial, y se llamen ‘hipóstasis’ o ‘substancias primeras’”.⁵

En segundo lugar, señala que de modo todavía más perfecto lo individual se encuentra en las substancias racionales porque ellas no solamente actúan en razón de ser movidas por otro, sino que son dueñas de sus actos, y solamente las acciones se encuentran en los singulares⁶. Los universales o substancias segundas no pueden obrar por sí mismas, por lo tanto, corresponde a las substancias racionales el nombre de “persona”⁷, que es aún más específico que el de individuo.

En tercer lugar, y como conclusión, debido a que el término substancia es análogo y puede entenderse como substancia primera o segunda, no es redundante añadir en la definición de persona “substancia

⁵ *S.Th.*, I, q.29, a.1, c.

⁶ *Ibidem*

⁷ *Idem*

individual” precisamente para que no se confunda con la acepción lógica de la substancia, es decir el universal, y así señala: “Pero mejor es decir que la palabra ‘substancia’ se toma en general y en cuanto se aplica indistintamente a la primera y la segunda, y al añadir ‘individual’ se contrae a significar la primera”⁸.

Al mismo tiempo, Tomás de Aquino deja apuntadas las dos notas principales de la substancia en su sentido más propio: la de ser sujeto de los accidentes y la de ser subsistente o “no ser en otro”. Pero estas dos características las retomaremos en un punto posterior, cuando trate de la esencia, la hipóstasis y la naturaleza en la persona humana.

⁸ *S.Th.*, I. q. 29, a.1, ad. 2

II.3. Persona y naturaleza

Veamos ahora la última parte de la definición de persona como “substancia individual de naturaleza racional”⁹. En este punto, Tomás de Aquino sigue la noción de Aristóteles y la recopilación filosófico-etimológica del origen de esta palabra. Así pues, se rastrea la procedencia del término naturaleza indicando que en principio significaba el nacimiento o generación de los seres vivos. Pero la capacidad de generar proviene de un principio intrínseco a la substancia, por lo cual naturaleza vino a ser sinónimo de “principio intrínseco de cualquier movimiento”¹⁰, es de este modo como Aristóteles define el término “naturaleza”¹¹.

Tomás de Aquino hace referencia a dos principios intrínsecos de la substancia: la materia y la forma¹²; mismos que proveen la estructura ontológica de las substancias compuestas, como es el caso de la persona humana. Por eso dice que naturaleza también puede decirse de ambos principios: “se llama naturaleza indistintamente tanto a la materia como a la forma”¹³. Sin embargo, se dice más propiamente naturaleza de la forma que de la materia por ser la forma la que determina la esencia, y de este

⁹ Boecio: *De duabus naturis*, c. 3, ML 64, 1343

¹⁰ Vale la pena anotar la definición completa que da Aristóteles sobre la naturaleza como “principio y causa del movimiento y del reposo de todo aquello en lo que está primariamente de por sí y no por accidente”. Aristóteles. *Libro de la Física*, I c1, 192b20. Al añadir que está “de por sí” quiere decir que este principio es la “sustancia” misma de la cosa, y en este sentido apunta a la esencia de la cosa.

¹¹ *Cfr. S.Th.*, I. q. 29, a. 1, ad. 4

¹² Principio se entiende como aquello de lo que algo procede. Los principios intrínsecos, unos pueden ser metafísicos, como la potencia y el acto; otros físicos, como la materia y la forma. La materia es naturaleza pues es principio pasivo de donde surge aquello que es; la forma es principio activo pues al comunicarse a algo lo cambia. El conjunto de los principios físicos es la naturaleza de los seres compuestos. Un principio extrínseco es la *techné*, pues no se halla en el “arte-facto”, tal virtud –el arte- se encuentra en la imaginación o intelecto del hombre, que gracias a este principio imprime una forma (producción) en, por ejemplo, el barro o un bloque de mármol.

¹³ *S. Th.*, I. q. 29, a. 1, ad. 4

modo también a la substancia. La forma coloca a la substancia en un género y una especie, al hacerla “esto y no aquello”. Así lo señala el Aquinate: “Pero, como la forma es lo que completa la esencia de cada cosa, comúnmente se llama naturaleza a la esencia de los distintos seres, expresada en su definición, y éste es el sentido en que se toma aquí la palabra ‘naturaleza’”¹⁴.

La manera de decir naturaleza en la definición de persona de Boecio es como esencia, es decir, aquello *por lo que* y *en lo que* el ente tiene el ser. De tal modo que la esencia está indicando un modo particular de ser de un ente; en la definición de persona humana expresa el modo concreto de ser de una substancia individual a la que viene a especificar en el género de los individuos que están dotados de razón. “Por tanto, en la definición de persona se pone ‘substancia individual’ para indicar lo singular del género de substancia, y se añade ‘de naturaleza racional’ para significar lo singular de las substancias racionales”¹⁵. La naturaleza expresa la diferencia específica en la definición¹⁶.

Llegados a este punto, puede surgir la pregunta ¿naturaleza y esencia son lo mismo? En definitiva, esencia y naturaleza no son términos idénticos pero sí equivalentes dependiendo de la perspectiva del ser a la que se refieran y destaquen. Y como puede prestarse a confusión, Tomás de Aquino especifica en qué sentido se distinguen: “fue más conveniente que en la definición de persona, que es lo singular de determinado género, se utilizase el nombre de ‘naturaleza’ que no el de ‘esencia’, que se toma

¹⁴ *Idem*

¹⁵ *Idem*

¹⁶ “La diferencia específica es la que completa la definición, y se toma de la forma propia del objeto”. *S. Th.*, I. q. 29, a. 1, ad 4. También, según Boecio, naturaleza es “la diferencia específica que informa cada cosa”. *Idem*

del ‘ser’ que es trascendente”.¹⁷ Y esto en razón de que la esencia, término análogo, se dice de varias maneras:

En cuanto destaca la existencia, se dice de la esencia que es aquello *por lo que y en lo que* el ente (este ente concreto) tiene el ser¹⁸. La esencia determina el modo de ser.

- En cuanto hace referencia al modo de ser conocida la esencia se dice *quiddidad*; es decir lo que expresa la definición. La *quiddidad* es lo que se busca al preguntar por el “qué es” de la cosa. También de este modo esencia se equipara a substancia.
- En cuanto universal es la esencia universal de los seres singulares, por ejemplo el universal hombre, casa, mesa. Es la esencia no individualizada en un singular.
- En cuanto principio intrínseco de operaciones es la *naturaleza*, y sólo en este sentido se dice de la naturaleza que es esencia. Lo que aporta a la definición de persona el término naturaleza es que expresa el *dinamismo* de la esencia, en cuanto que está ordenada a un operar, a ser principio del movimiento (el cambio, como la generación y la corrupción o el actuar) y del reposo (recibir perfecciones como los accidentes o retener la forma recibida).

Este dinamismo de la naturaleza se refiere también al acto y la potencia de todos los entes en los cuales su esencia no es su ser. La

¹⁷ *S. Th.*, I. q. 29, a. 1, ad 4

¹⁸ Rafael Gómez Pérez. *Introducción a la Metafísica*, p. 86. Seguimos la explicación que da el autor de esta obra en la exposición, en este apartado, de cómo se dice “esencia”.

naturaleza expresa la capacidad de poder recibir una forma (potencia) y de actuarla o conservarla (acto). Y la medida del obrar en cada ser está determinada por su esencia (naturaleza o modo particular de ser), de tal modo que la forma de obrar de un hombre (inteligir y querer) no es igual a la de una planta (movimiento de asimilación de los nutrientes que la mantienen viva).

Así pues, en la definición de persona este ser de “naturaleza racional” está expresando su principio operativo intrínseco: su espiritualidad, su capacidad, por la facultad intelectual, de conocer la verdad y por su facultad volitiva, la de querer el bien.

II.4. Tres acepciones de la substancia: como ser en sí, como realidad de naturaleza y como hipóstasis o supuesto

Retomando la división que hizo Tomás de Aquino de la substancia como primera y segunda abordaremos ahora otra división, que supone la anterior, de la substancia en el artículo segundo de la cuestión 29. Veremos también qué aportan a la definición estas puntualizaciones sobre la substancia.

En primer lugar, retoma la definición de substancia que hace Aristóteles en el libro V de la *Metafísica* al decir que algunas veces se emplea “como la ‘esencia de las cosas’ que expresa la definición”¹⁹. Este sentido de esencia como substancia lo anotamos más arriba.

¹⁹ *S.Th.*, I, q. 29, a. 2, c. La definición que da Aristóteles es “Además, la esencia, cuyo enunciado es una definición, también se llama substancia de cada cosa”, *Metafísica*, 1017b22

La segunda manera de decir substancia es como “el sujeto o supuesto que subsiste en el género de substancia”²⁰, y de este modo substancia es el supuesto. Pero todavía al supuesto se le puede denominar de tres modos:

“En efecto, en cuanto existe por sí y no en otro, se llama ‘subsistencia’, pues subsistente llamamos a lo que existe por sí y no en otro; en cuanto es portadora de determinada naturaleza, se llama ‘realidad de naturaleza’, como ‘este hombre’ es una realidad de la naturaleza humana; y en cuanto es sujeto de los accidentes, se llama ‘hipóstasis’ o ‘substancia’”²¹.

De nuevo, es necesario partir de la primacía de la substancia primera para entender estas tres nociones, puesto que sólo la substancia primera existe realmente, de modo singular. Por otro lado, también es necesario echar mano de la noción de “ente”, que es término análogo. Y como todo término análogo siempre hay un analogado principal. En el caso de la substancia, ella es el término primero de decir “ente”.

Ente es aquello que tiene ser, pero el ser de los accidentes “es” gracias a que inhieren en un sujeto que los sustenta, al grado de que prácticamente podría decirse que “no son”. El *per accidens* es aquello a lo que le *corresponde* ser en un sujeto. En cambio, la substancia es lo que es por sí y no en otro. En este sentido, la substancia “tiene propiamente el ser”, y es aquí donde interviene una de sus notas principales: la individualidad. Si es por sí, si no necesita de otro “sujeto” para existir y, de hecho lo exige, es también incomunicable. Se muestra aquí como unidad e

²⁰ *Ibidem*

²¹ *Ibidem*

indivisible en su existencia actual y real. La substancia así entendida, como “ser en sí” es llamada subsistencia porque le corresponde tener en sí el acto de ser, es ente (lo que es) en sentido propio.

En cuanto “realidad de naturaleza” habíamos señalado que es en atención a la esencia, pero la esencia es forma universal, de tal manera que es comunicable a los individuos del género. Y así, siguiendo el ejemplo que da Tomás de Aquino, un hombre determinado lo es gracias a que en él se individúa la “esencia” o el universal hombre, por lo tanto participa de la naturaleza común a todo ser humano.

Sin embargo, cuando descendemos de la esencia universal (naturaleza humana) a “este hombre llamado Martín”, estamos indicando lo más individual, que es la persona; por eso indica que “hipóstasis’ o ‘persona’ añaden a la razón de esencia los principios individuales, y no son lo mismo que la esencia en las substancias compuestas de materia y forma”²². Con esta aclaración, Tomás de Aquino nos recuerda que el individuo (*subsistens*) es incomunicable y por lo tanto no se identifican el sujeto y la naturaleza, es decir, el sujeto no es la esencia; hay una distinción real.

La naturaleza es comunicable a varios individuos; pero la persona, que es incomunicable, le compete *subsistir en* una naturaleza: “Adviértase, sin embargo, una diferencia, y es que ‘algún hombre’ significa la naturaleza o al individuo por parte de la naturaleza, y, en cambio, el nombre ‘persona’ no ha sido impuesto para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal

²² *S. Th.*, I, q. 29, a. 2, ad.3

naturaleza”²³. Más aún, la incomunicabilidad de la persona, cualidad que puede decirse proviene de la capacidad de “ser en sí” de la substancia, y que hace que no pueda predicarse de muchos supuestos no se opone a que se den en ella más de una naturaleza, según dice Tomás de Aquino: “También en una persona creada pueden encontrarse *accidentalmente* varias naturalezas: así, en la persona de un solo hombre se dan la cualidad y la cantidad”²⁴

Por último, substancia en cuanto que es el sujeto (en latín *sub-positum* o aquello que está debajo) de los accidentes destaca su carácter de soporte. Es la “realidad última” en la que inhiere los accidentes. Esta característica supone la de la substancia como subsistente, pues si la substancia se predicara a su vez de algo más sería como un “accidente que inhiere en otro accidente” hasta prolongarse al infinito. Es pues necesario que la substancia sea sustento, sujeto último de inhesión. En este sentido, la substancia tiene una potencia pasiva para poder recibir ulteriores perfecciones como son los accidentes, que de ninguna manera son “accesorios” de la substancia y tampoco son realidades de las cuales se puede prescindir. En el caso de la persona humana, sus facultades (inteligencia y voluntad) son accidentes.²⁵

Una última puntualización respecto de la substancia, y no por ello es menos importante, y es que la substancia es un todo. No existen por

²³ *S.Th.*, I, q. 30, a.4, c

²⁴ *S. Th.*, III, q. 3, a.1, ad. 2. La cursiva en la palabra accidental es mía con el fin de destacar, como señala ahí mismo Tomás de Aquino, que solamente en la persona divina esta existencia de dos naturalezas puede darse según la subsistencia, no de una manera accidental.

²⁵ Como señala Tomás Alvira, existen accidentes propios o que afectan intrínsecamente a la substancia (como la cantidad o la cualidad); accidentes extrínsecos (que no afectan a la substancia por sí misma, como la posición o el cuando), y accidentes en parte intrínsecos y en parte extrínsecos (que se deben a la interacción de los cuerpos en el universo, como la acción y la pasión). *Metafísica.*, p.67-68.

separado los accidentes y por otro la substancia. De existir una substancia completamente separada, en sí misma completamente subsistente, tendría que identificarse en ella misma su esencia y su ser:

“Aunque lo único que subsiste es la substancia individual – que se dice hipóstasis–, sin embargo no es lo mismo *subsistere* que *substare*. *Subsistere* quiere decir que no es en otro; *substare* se refiere a que otras cosas inhieren en ella. De donde si se diera alguna substancia que existiera por sí misma y no fuera sujeto de accidente alguno, se diría con toda propiedad *subsistencia*, pero no *substancia*”²⁶.

Llegamos así a la distinción entre “hipóstasis”, “persona” y “substancia”, distinción más bien de tipo semántico en las dos primeras acepciones.

El término “persona”, en griego *prósopon* era utilizado para designar a las máscaras que usaban los actores de teatro; dichas máscaras eran cóncavas y tenían la cualidad de hacer resonar la voz de los actores. Asimismo, los actores representaban personajes de gran dignidad con estas máscaras²⁷. Con el tiempo, esta palabra tuvo repercusiones jurídicas, filosóficas y teológicas.

Los primeros padres de la Iglesia la comenzaron a emplear para fijar los dogmas de fe sobre la Trinidad Divina. “La necesidad de discutir con los herejes fue lo que obligó a buscar palabras nuevas para expresar la fe en

²⁶ *De potentia*, q. 9, a. 1, ad. 4

²⁷ *S. Th.*, I, q. 29, a. 3, ad. 4

Dios”²⁸. Pero esta palabra generaba confusión, por ello Tomás de Aquino hace numerosas referencias a lo largo de la *Suma Teológica* y la *Suma Contra Gentiles*, puesto que los padres griegos preferían utilizar otro término para referirse a la misma realidad que designa la palabra persona: hipóstasis.

La hipóstasis (en griego *hypóstasis*) significa lo que está debajo, base o fundamento. Así, hipóstasis se equipara a la substancia en tanto sujeto que sustenta los accidentes. Pero en latín, la palabra substancia es equívoca, y no se podía traducir literalmente y en todos los casos “hipóstasis” por “substancia”, pues como señala el Aquinate “unas veces significa la esencia y otras la hipóstasis, para alejar peligros de error han preferido traducir ‘hipóstasis’ por ‘subsistencia’ más bien que por ‘substancia’”²⁹.

El término persona destaca la *dignidad* y relevancia del ser al que se refiere: “algunos definen a la persona diciendo que es la ‘hipóstasis que se distingue por alguna propiedad perteneciente a la dignidad’, y puesto que es gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, a todo individuo de esta naturaleza se le llama persona”³⁰, por lo tanto, Tomás de Aquino traduce el término “persona” por el de “hipóstasis”.

También, hipóstasis destaca más bien el carácter de “ser en sí” y separado de la substancia, a diferencia de la esencia, que es comunicable, y también como *suppositum* o sujeto de los accidentes. La respuesta que da Tomás de Aquino en el artículo tercero de la cuestión 29 engloba muy bien las notas distintivas (la dignidad y la subsistencia) de ambas palabras

²⁸ *Ibidem*

²⁹ *S. Th.*, I, q. 29, a.2, ad. 2

³⁰ *S.Th.*, I, q. 29, a.3, ad. 2

(hipóstasis y persona): “Persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea el ser subsistente en la naturaleza racional”³¹.

Termino este apartado reuniendo algunos conceptos que se expusieron en estos dos capítulos a la luz de la definición de persona dada por Boecio como “substancia individual de naturaleza racional”.

Se puede atribuir a la persona, en tanto quedó demostrado que es un sujeto subsistente:

La *individualidad*, pues solamente existen las substancias primeras, es decir los singulares. Y quedó expuesto que en verdad la persona se inscribe en el género de la substancia, y dentro de éste, es la substancia primera.

La *subsistencia*, y gracias a ella se denomina “individuo” a la persona. Solamente puede “ser en sí y no en otro” la substancia individual.

La *incomunicabilidad*, como señala Tomás de Aquino: “la incomunicabilidad de la persona se refiere a la imposibilidad de que ésta se atribuya a muchos supuestos”. Se puede decir que la persona es incomunicable gracias a la subsistencia y a que es una e indivisible.

La persona, al ser subsistente, incomunicable e individual podemos concluir que es un todo de máxima dignidad dentro de la naturaleza corpórea. Si es un todo se puede hablar de “unidad de la persona”, de “integración” o de “in-divisibilidad”. Si esto es así, ¿qué es lo que da unidad a la persona? ¿cuál es este principio integrador si es que existe

³¹ *S.Th.*, I, q. 29, a.3. c

alguno? Este será tema del capítulo IV, en el que abordaremos la aportación filosófica que hace Tomás de Aquino a la noción de persona.

**III. La racionalidad:
especificidad de la persona humana**

Veremos ahora la última parte de la definición de Boecio, en la que anota la diferencia específica de la persona como naturaleza racional.

La racionalidad es propia de los seres dotados de razón o intelecto y *voluntad*. La razón humana, al ser éste un ser corpóreo, estará unida a dicho modo de ser y a la vez trascendiéndolo. Evidentemente, las personas conocemos por medio de nuestros sentidos, es lo propio del alma sensitiva y también se tiene en común con los entes irracionales; sin embargo, lo que distingue y separa a los hombres de las bestias es el intelecto. Tanto en el hombre como en el animal existe el conocimiento sensitivo, y de hecho, los sentidos son las vías a través de las cuales llegan al intelecto los datos sensibles.

Tratar todo lo que implica la naturaleza racional del hombre es tema de todo un extenso estudio antropológico, por ello, en este capítulo expondremos someramente lo fundamental a la racionalidad humana, es decir, abordaremos el objeto del intelecto humano, algunas de sus operaciones y al intelecto como facultad. Asimismo, la racionalidad humana no es sólo intelectual, también implica la voluntad, ya que tanto el intelecto como la voluntad son facultades del alma, forma y principio vital, que da precisamente la especificidad de racional a las personas.

III.1.1. El intelecto humano

El intelecto humano es una potencia o facultad del alma. Por medio de las potencias, la naturaleza, que es principio de operaciones, se despliega en los entes. Si bien, gracias a la racionalidad es por la que la persona tiene su dignidad fundamental, el intelecto no *es* la persona. Es decir, la facultad se distingue de la substancia: la persona no es sus operaciones ni sus potencias, ya que éstas son parte de un todo y nunca se define de manera esencial y de modo propio al todo por una de sus partes. La inteligencia es un accidente propio de la especie hombre, pero como veremos más adelante cuando tratemos el tema de la participación, en los accidentes se da un “más y un menos”: “En cambio, las demás cualidades, que distan más de la sustancia y están vinculadas a las acciones y pasiones, aumentan y disminuyen según su participación en el sujeto”¹. Lo que constituye radicalmente a la persona, como ya vimos, es su carácter subsistente.

Por otro lado, si la esencia del hombre fuera su inteligencia o cualquiera de sus facultades, y no su alma éstas estarían siempre en acto como sucede con el alma, principio vital². Pero lo que observamos en la realidad es que no siempre estamos conociendo en acto, por lo tanto, la esencia de la persona no es su intelecto. Con esto vemos, por un lado, que sólo el alma es principio último de todas las operaciones, pues las facultades están asentadas en ella y, si no estuviera siempre en acto, no habría vida ni continuidad en el sujeto; por otro lado también observamos que en el intelecto del hombre hay composición de potencia y acto, lo que nos lleva a considerar dos *modos* de intelecto en la persona: el intelecto posible y el intelecto agente. Este tema es muy apasionante y su

¹ *S. Th.*, I-II, q. 52, a. 1. c

² *Cfr. S. Th.*, I, 79, a. 1

complejidad suscitó tratados, a favor y en contra. Nosotros sólo describiremos ambas funciones que son indispensables para conocer el ser.

- El intelecto posible hace referencia a cierta pasividad del intelecto humano, pues está en potencia de conocer las especies inteligibles. Esta posibilidad de llegar a conocer es propia de todo intelecto creado y finito: es imposible conocer la totalidad de todos los entes. El intelecto pasivo es movido por el intelecto agente, en acto, para conocer y su objeto son todos los entes del universo y por lo tanto le corresponde “recibir” de algún modo los objetos inteligibles.
- El intelecto agente es potencia activa respecto de todos los objetos intelectuales. Este intelecto es el que hace a las cosas inteligibles *en acto* y determina al intelecto posible, que está en potencia de conocer todos los entes, a que conozca uno en concreto, de tal modo que abstraiga de los objetos las especies inteligibles.

El hecho de que uno de los dos intelectos esté en potencia no significa que no exista ni que sea innecesario, si bien la perfección está en el acto y por lo tanto el intelecto posible se ordena al intelecto agente. Tampoco se debe suponer una “independencia” de ambos intelectos, pues quien obra, quien conoce es el hombre. Como señala Tomás de Aquino: “Lo que entra en composición con algo no es, en cuanto tal, el primer agente, sino que lo es

el compuesto. Ejemplo: la mano no hace algo, sino que lo hace el hombre con la mano”.³

Así pues, el intelecto es la facultad por la cual el hombre puede pensar y conocer, pero ¿conocer qué? Toda facultad está ordenada a su operación, y las operaciones a los objetos. Veremos ahora cuál es el objeto del intelecto humano.

III.1.2. El objeto del intelecto humano

Lo primero que capta el entendimiento es el ente, no el ser, sino el ente: aquello que posee el ser. El ente es el objeto del intelecto humano, y como todo cuanto es, es ente, el intelecto está avocado a conocerlo todo⁴. Este puede llamarse el objeto común o adecuado del intelecto: el ente común o universal. Sin embargo, el intelecto humano, al no ser el único (pues existe también esta perfección de modo eminente en Dios) deberá tener un objeto propio.

El objeto propio del intelecto humano es la esencia de las cosas corpóreas⁵. Puesto que el hombre vive en un mundo de entes corpóreos, y siendo él mismo compuesto de materia y forma, se valdrá de ellos para llegar al conocimiento de la esencia de tales entes. La sensibilidad, como mencioné más arriba, es la vía por la cual el intelecto puede llegar al conocimiento de las esencias de los entes materiales.

³ *S. Th.*, I, q. 3, a. 8, c.

⁴ *Cfr. S. Th.*, I, q. 79, a. 7 y I, q. 87, a. 3 ad 1

⁵ *Cfr. S. Th.*, I, q. 84 y q. 85

También hay un objeto indirecto del intelecto humano, que abarca tres aspectos: las realidades materiales singulares, el alma humana y las realidades superiores al alma humana.

- En cuanto al conocimiento del singular corpóreo, Tomás de Aquino señala que el intelecto humano lo conoce como objeto indirecto⁶. Y esto en razón de que el intelecto conoce abstrayendo la esencia de los singulares; los singulares lo son gracias a la materia, por lo tanto, el intelecto no conoce directamente esta materialidad o corporeidad de los singulares. Sin embargo, puede conocerla por cierta *reflexión* al remitirse a la imagen una vez que ha hecho la abstracción de la especie inteligible⁷.
- El intelecto también puede conocer el alma humana, y lo hace de dos maneras: una, de forma particular, cuando se percata de su propio acto; por ejemplo cuando nos damos cuenta de que estamos conociendo; otra, de forma universal, cuando el hombre se propone conocer la naturaleza del alma partiendo de sus actos u operaciones. Para lo segundo hace falta una investigación que, propiamente, se puede decir que es tratar de adquirir ciencia, conocimiento cierto, sobre el alma. El intelecto, al conocer el alma, y por medio de estas dos maneras de conocerla, puede también conocer su propio acto intelectual y el acto de la voluntad.

⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 7

⁷ Cfr. *Ibid.* I, q. 86, ad.1

- En cuanto al conocimiento de las realidades superiores al alma humana puede decirse que es lo menos evidente para el intelecto del hombre pues estas substancias inmateriales, por su modo de ser, no pueden ser aprehendidas por los sentidos. El hombre conoce propiamente a través de ellos por eso no pueden conocerse de modo directo. Sin embargo, es posible para el intelecto conocerlas, si bien de modo imperfecto, a través de las cosas materiales pero por vía de negación; es decir, removiéndole de estas realidades lo que no compete a la esencia de las substancias inmateriales. Por ejemplo, la esencia del intelecto angélico puede ser conocido (de modo imperfecto) removiéndole del intelecto humano lo que de “humano” hay en él, es decir su vinculación con la sensibilidad y la materia. Sin embargo, el conocimiento de las realidades superiores no es solamente por vía negativa o de remoción. En el caso de las realidades angélicas, por ejemplo, se las puede conocer por comparación con el alma humana, pues en el hombre es su parte inmaterial y esta característica la tiene en común con las substancias separadas finitas. Asimismo, la analogía juega un papel importante como vía positiva para conocer estas realidades. Por otro lado, el intelecto humano es capaz de definir aún las realidades inmateriales y ello también es prueba de que se puede alcanzar un conocimiento cierto, si no directo, de ellas.

Pasaremos ahora a tratar las operaciones del intelecto humano una vez que se ha expuesto muy someramente el objeto propio y común del mismo.

III.1.3. Las operaciones del intelecto humano: simple aprehensión, juicio y raciocinio

El intelecto humano es una facultad del alma, como ya señalamos, pero es capaz de múltiples operaciones. Las más estudiadas con profundidad en la filosofía aristotélica y tomista son tres: la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio.

Simple aprehensión. Esta operación del intelecto consiste en inteligir la esencia, o características esenciales, de los entes sin afirmar o negar nada. Esta es la operación básica, por así decir, del intelecto. Una vez aprehendida la esencia se le llama *concepto* o *idea*, que no es lo mismo que la *imagen* del objeto o ente que se conoce. El concepto es por completo universal, abstracto e inteligible; en la imagen hay todavía una mezcla de cierta materialidad, ya que está vinculada a un objeto concreto y determinado. Podemos conocer conceptos muy abstractos (como los que proponen las matemáticas) y no están ligados a una imagen específica. Sea la idea de cubo, en las matemáticas, que no corresponden a un cubo hecho de ningún material; es simplemente el concepto.

El juicio. “Es el acto del intelecto por el cual se compone o divide, afirmando o negando”⁸. El juicio es la segunda operación del intelecto humano y es propio de esta operación unir dos conceptos de manera afirmativa o negativamente. En el juicio “La manzana *es* roja” se están uniendo dos ideas, la de “manzana” y la de “roja” unidos por medio del

⁸ *Op. Cit.* Carlos Kramsky, p. 210

verbo “ser”. Al primer elemento de este enunciado se le llama sujeto y al posterior predicado. Por lo tanto, el juicio dice si algo es o no es.

Por medio del juicio, la inteligencia puede profundizar aún más en el conocimiento valiéndose de los datos obtenidos por la simple aprehensión: una vez captada la esencia de un objeto, el juicio puede *juzgar* y afirmar o negar. Se llega a enlazar dos objetos y decir que hay una relación *real* entre ellos.

Por otro lado, el verbo “ser” respecto del cual el juicio afirma o niega tiene un doble aspecto: El “copulativo”, que se limita a enlazar dos conceptos , y otro *existencial*, por el cual se reconoce esta relación como real.

En cuanto el conocimiento verdadero es la adecuación del concepto con la realidad, el tenor principal del juicio existencial será de carácter *veritativo*. Por eso, el juicio implica la *verdad* del conocimiento, en tanto el intelecto busca adecuarse con la realidad.

El raciocinio. El proceso por medio del cual el intelecto humano llega a verdades desconocidas a partir de otras ya adquiridas es el raciocinio. El raciocinio se vale de los juicios, previamente verificados como verdaderos para, en un “discurso”, enlazarlos y llegar a una conclusión cierta. Para que exista verdadero raciocinio los juicios deben depender *necesariamente* unos de otros, por lo tanto, raciocinar no es simplemente tomar el contenido de los juicios y unirlos indistintamente, de lo contrario la conclusión sería errónea. Decir: “La manzana es roja, por lo tanto el día de mañana hará buen tiempo” es, efectivamente, unir juicios pero la conclusión no es ni evidente ni necesaria.

El razonamiento es la operación por la cual el hombre es capaz de adquirir conocimiento cierto *por causas* y, por ello, será la actividad más característica (no la única) de las ciencias humanas. El intelecto, en cuanto opera racionando, se le llama “razón”.

El razonamiento se puede dividir darse de dos maneras o a través de dos vías: la primera, si para llegar a una conclusión el intelecto se vale de verdades universales, necesarias y evidentes ya conocidas por el intelecto. Este es el llamado *razonamiento deductivo o silogístico*. La segunda vía es que, a partir de los datos aportados por la sensibilidad del singular el intelecto trate de llegar a verdades universales; es la inducción que de ninguna manera puede considerarse razonamiento (o “razonamiento inductivo” como la filosofía moderna ha tratado de llamarla) puesto que pertenece a la primera operación del intelecto, que es la simple aprehensión.

Tanto el razonamiento deductivo como la inducción son necesarios para alcanzar un conocimiento cierto y verdadero. El primer tipo de raciocinio lo desarrolló Aristóteles en su *Lógica* y, posteriormente, la escolástica lo perfeccionó y la utilizó como herramienta para obtener un conocimiento científico.

Hasta aquí hemos expuesto el objeto y las operaciones de la facultad del alma llamada intelecto. Veremos ahora otra facultad fundamental de la racionalidad humana: la voluntad.

III.2.1. La voluntad humana

El ser humano no está solamente avocado a conocer, por más que su intelecto esté en posibilidad de conocer todo ente. Hace falta en el hombre otra perfección por la cual pueda *querer y obrar* respecto a un fin. Esta facultad es la *voluntad*. Así lo señala Tomás de Aquino: “En cualquier naturaleza intelectual necesariamente se ha de encontrar una voluntad”⁹.

La voluntad es un apetito racional elícito, es decir que sigue al conocimiento de una forma, que en el caso de la voluntad la forma es el bien en cuanto conocido. La voluntad se distingue precisamente de las potencias sensibles apetitivas porque la voluntad sigue al conocimiento intelectual. Como vimos en al tratar del objeto propio de la inteligencia, el intelecto conoce al ente en cuanto que tiene ser. Por lo tanto, si lo que presenta el intelecto a la voluntad es el ente, ésta lo percibirá en tanto que es *bueno*. “Como quiera que algo es perfecto en tanto cuanto está en acto, es evidente que algo es bueno en cuanto es ser. Así resulta evidente que el bien y el ser son realmente lo mismo; pero el bien se puede decir que es apetecible, cosa que no se dice del ser”¹⁰.

Ahora bien, la sola facultad intelectual no basta para que el hombre actúe y alcance un fin, pues el hombre no lo alcanza sólo conociendo. La voluntad es la facultad que permite al hombre moverse para obtener dicho fin, como queda claro por el siguiente texto del Aquinate:

“Más una cosa natural, por la forma que la constituye en su especie, está inclinada a las operaciones propias y al fin

⁹ *Suma Contra Gentiles*, IV, 19

¹⁰ *S. Th.*, I, q. 5, a.1, ad. 1

propio, que consigue por las operaciones, pues *tal como es una cosa así es su obrar, y tiende a lo que le conviene*. De aquí que sea necesario también que de la forma inteligible se siga en el (ente) inteligente la inclinación a las operaciones propias y al propio fin. Esta inclinación es la voluntad en la naturaleza intelectual, la cual es el principio de las operaciones que hay en nosotros, con las cuales el ente inteligente obra por un fin, pues el fin y el bien son el objeto de la voluntad”¹¹.

¹¹ *Suma Contra Gentiles*, IV, 19. La cursiva es mía.

III.2.2. El objeto de la voluntad humana

De este texto podemos deducir varias cosas. Primero, que todo apetito sigue al bien. Ya sea el apetito natural de todos los entes, que es una inclinación a tender a su propio perfeccionamiento o bien, o el apetito racional elícito de la voluntad, que sigue a una forma presentada por el conocimiento intelectual: todo apetito tiende al bien. Esta afirmación es válida para la persona, quien por tener una facultad superior, buscará su bien de modo activo: “(las sustancias racionales) son dueñas de sus actos y no se limitan a obrar impulsadas, como sucede con otras, sino que se impulsan a sí mismas”¹².

Si observamos el universo, los entes de la naturaleza, podemos casi afirmar, casi inmediatamente, que esto es verdad: las creaturas tienen a su bien y perfección. Pero en el caso de la persona, ¿por qué parece que muchas de sus acciones no tienden siempre a su bien? Es una realidad que el hombre es capaz de hacerse (y hacer a otras personas) mucho mal, mucho daño.

Sin profundizar en el tema del mal, existe una razón muy clara: si bien es cierto que el ser y el bien son lo mismo, no todos los entes poseen el mismo grado de participación de ser, por lo tanto, habrá mayores y menores bienes de acuerdo al grado de ser que les compete tener. Y cito de nuevo a Tomás de Aquino: “Lo que no tiene toda la perfección que debe tener, aún cuando por estar en acto tenga alguna perfección, no es llamado

¹² *S. Th.*, I, q. 29, a.1, c

completamente perfecto o puro bien, sino *de algún modo*¹³. Sin embargo, existe un bien último y absoluto al cual tiende la voluntad del hombre. Este bien es la felicidad.

Así pues, hay bienes relativos, que tienen algún aspecto de bondad, y el bien completo, perfecto y último que mueve la voluntad del hombre que es la felicidad. En esta vida, el hombre no puede alcanzar la felicidad completa. Todos los bienes que pueda poseer en esta vida serán limitados e imperfectos, por lo tanto, no son suficientes para colmar su apetito natural de perfección y posesión de un bien perfecto e incorruptible. Así pues, el bien puede considerarse bajo tres aspectos: 1) en cuanto es un bien apetecible como medio para alcanzar un fin ulterior se llama bien útil, 2) en cuanto es un bien apetecible por sí mismo y por lo tanto es límite del movimiento apetitivo o del *querer* de la voluntad, se llama bien honesto, y 3) en cuanto apacigua el movimiento apetitivo porque se obtiene el bien que se deseaba, se llama deleite.

El mal, en relación con el hombre, es siempre fuente de infelicidad. Una de las razones por las cuales el ser humano equivoca su búsqueda de la felicidad se da con frecuencia, si bien no es el único motivo, porque da el valor de bien último a un bien útil. Por más bondadoso que aparezca a los ojos del hombre este bien útil no es sin embargo la felicidad absoluta.

La felicidad, o bien último, es incompatible con cualquier mezcla de mal; es suficiente en sí misma, es decir que ella sola basta para que en ella se detenga el movimiento del apetito y es perfecta, por lo tanto no puede perderse. Pero todo bien en esta vida puede perderse y es limitado. Sin embargo, las limitaciones de la vida presente no implican que en el hombre

¹³ *S. Th.*, I, q. 5, a. 1, ad. 1

se dé esta tendencia. Y si existe esta tendencia en el hombre debe existir el bien que la satisfaga y, además, debe ser posible al hombre poder alcanzarlo.

Para concluir este breve apartado sobre el objeto de la voluntad, diremos que el bien tiene dos sentidos o consideraciones: una objetiva, simplemente se refiere al bien que se apetece (puede ser la salud, el dinero, el poder, el éxito, el amor...); otra, subjetiva, que se refiere a la posesión del objeto deseado.

Si se considera objetivamente, el fin último del hombre es el Bien Sumo o Dios. Si se considera subjetivamente, la felicidad es algo creado y existe en el hombre mismo. Y así, podemos decir que el mayor bien del hombre está en su actividad, en la acción. Repetimos con Tomás de Aquino: “Algo es perfecto en tanto que está en acto”, por ello, la felicidad del hombre es una operación: el goce, el deleite, por la cual se une a Dios. Nada más ajeno a considerar la felicidad eterna como un “no hacer nada”. En esta vida, la actividad por la cual se perfecciona el hombre no ajena también al sufrimiento y a la interrupción: no siempre están en acto todas nuestras facultades y, cuando lo están, a menudo es de modo imperfecto, ello conlleva cansancio y dolor. Pero a pesar de ello, también el hombre encuentra gran deleite al perfeccionarse por medio de su actividad, por más que conlleve un “bien arduo” en su ejercicio.

III.2.3. Las operaciones de la voluntad humana

El operar de la voluntad tiene que ver concretamente con el acto humano. Mejor dicho, los actos humanos lo son propiamente gracias a la voluntad¹⁴.

El acto humano es un proceso complejo que requiere, para su consumación, de la intervención de las dos facultades superiores del hombre: la inteligencia y la voluntad. Tradicionalmente el proceso del acto humano se ha dividido en doce pasos o etapas alternantes. Enunciaremos los doce pasos del acto humano completo, sin embargo, por la extensión que requeriría ahondar en cada uno solamente explicaremos brevemente los que corresponden propiamente a la voluntad, ya que en esta sección estamos exponiendo las operaciones de la voluntad. Por otro lado, el análisis del acto humano es un tema propio de un estudio individual y profuso.

Los pasos del acto humano son doce, como mencionamos: cinco corresponden al intelecto, seis a la voluntad, y uno a la potencia locomotriz¹⁵.

Por otro lado, por esta relación dinámica del proceso del acto humano que implica también a la voluntad es necesario distinguir los actos que competen propiamente a la voluntad y los que lo son de modo indirecto o imperados. Así pues, son actos propios de la voluntad: son *actos elícitos*;

¹⁴Hay una distinción entre *actos del hombre* y *actos humanos*. Los primeros son las operaciones vegetativas y sensitivas. Son comunes al hombre y a los animales en tanto el hombre tiene también alma sensitiva. Los actos humanos son propios del hombre porque implica las operaciones del intelecto y la voluntad para ser realizados.

¹⁵ Para la exposición de las operaciones de la voluntad o el acto humano seguiremos el estudio realizado por el Dr. Carlos Kramsky en su libro *Antropología Filosófica*, p.239-254.

los actos *imperados* son aquellos que mueven a otras facultades. También cabe distinguir que dentro de los actos propios o elícitos algunos se refieren al fin (el simple querer y la intención), otros a los medios (el consentimiento y la elección) y otros a la realización (uso activo y la fruición).

El primer paso del acto humano corresponde no a la voluntad sino al intelecto, que por la simple aprehensión presenta un bien, de modo general, a la voluntad.

El simple querer. Este paso es el más elemental y primario de la voluntad e inicia una vez que se ha presentado a la voluntad un bien. El simple querer también es llamado “volición”. Volición es cualquier acto de la voluntad, pero en el simple querer es una complacencia, no deliberada y espontánea ante un bien.

Intención del fin. Es “la tendencia a un fin como término que se realiza por ciertos medios”¹⁶. En este paso, la voluntad ya no está sólo considerando el bien que se le ha presentado, sino que comienza a ser “motor” para alcanzar dicho bien, lo está considerando como fin de su movimiento. La intención del fin es acto de la voluntad¹⁷, y no versa todavía sobre los medios para alcanzar el fin, sino que ve al bien como asequible y es entonces ya una “resolución firme” para conseguirlo. Sin embargo, no es necesario que la intención del fin sea siempre sobre el fin último, también puede versar sobre un término intermedio, como cuando para alcanzar un objetivo último es necesario alcanzar otros objetivos

¹⁶ *Op. Cit.* Carlos Kramsky, p. 242

¹⁷ *Cfr.S. Th.*, I-II, q. 12, a. 1

previos, necesarios para llegar a aquel donde descansa el movimiento de la voluntad.

El consentimiento sobre los medios. El consentimiento sobre los medios es acto de la voluntad¹⁸, y como su nombre lo indica, se refiere a los medios que le ha presentado el intelecto para alcanzar el fin. El consentimiento se complace o quiere los diversos medios que se le presentan pero siempre en aras de alcanzar el fin. Sin embargo, el consentimiento no se aplica directamente al fin; respecto del fin la voluntad lo desea de modo absoluto. Respecto de los medios los ve como *convenientes* para conseguir el bien o fin último. Es necesario que la voluntad, por medio del consentimiento, ame cada uno de los medios presentados por el intelecto para que pueda darse correctamente la elección, que es sólo respecto de un medio. En cambio, el consentimiento mira todos los medios como posibles o adecuados en tanto son presentados por la inteligencia.

La elección. La elección es acto de la voluntad¹⁹. Aunque podría considerarse que compete a la inteligencia, la elección corresponde a la voluntad porque es movimiento hacia el bien elegido, y la voluntad mueve hacia la consecución del bien.

Elegir es escoger entre varios, por lo tanto la elección será respecto de los medios²⁰, no respecto del fin último. El fin, en cuanto bien último actúa como principio del movimiento de la voluntad: la felicidad siempre es querida por el hombre y respecto de ella, al presentarse como el bien sumo, no es posible no quererla. Sin embargo, los bienes finitos sí pueden

¹⁸ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 15, a. 1

¹⁹ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 1

²⁰ Cfr. *Ibid*, a. 3

estar ordenados unos respecto de otros en razón de que algunos se presenten con mayor bondad. Así, por ejemplo, para el arquitecto la construcción de una casa tiene razón de fin, y la voluntad elegirá el medio conveniente para que sea edificada y concluida. Sin embargo, la edificación de la casa se subordina a un fin más alto que el de ser edificada por ser edificada, sino respecto de que sea una vivienda adecuada para ser habitada por el hombre. En este sentido, el acto de edificar se subordina a otro fin: que sea digna para el ser humano.

Por otro lado, el fin es posible en la medida en que los medios para alcanzarlo son reales y posibles; de lo contrario la voluntad se vería frustrada respecto del fin. Por ello, la elección será sobre medios posibles²¹.

Por último, la elección del hombre sobre los medios es libre, pues respecto de lo necesario no es posible elegir. Pero los medios son posibles, por lo tanto no son necesarios. “La elección es el acto de la voluntad ‘inmediata y formalmente libre’, aquél en el que primero es libre el hombre y por el cual ejerce toda su libertad”²². No por el hecho de que el hombre no pueda elegir sobre absolutamente todo (los medios que en realidad se presentan como imposibles, y por lo tanto propiamente no son medios, o respecto al fin último) no significa que no sea libre: su libertad tiene la medida de su ser, por lo tanto será una libertad finita.

El hombre no elige necesariamente como ya mencionamos; es decir, que incluso si la inteligencia le presenta los medios a la voluntad como no adecuados puede escoger no escogerlos, así como la voluntad puede obrar o no obrar; también la inteligencia puede presentar a la voluntad como

²¹ *Cfr. S. Th., Ibid, a.5*

²² *Op. Cit. Carlos Kramsky, p. 246*

mejor medio el no obrar o el no querer. Por ejemplo, al considerarse una situación muy riesgosa el emprenderla, la inteligencia puede proponer a la voluntad el no “arriesgarse”, el no actuar como lo más conveniente.

El uso. El uso es acto de la voluntad²³ por el que mueve a las otras potencias a obrar. Es aquí donde la voluntad se muestra más como un motor que mueve a la ejecución, por ello se dice que es el *uso activo* de la voluntad. En tanto al movimiento en sí, de las otras facultades que son movidas por la voluntad se dice *uso pasivo*.

El uso activo de la voluntad se refiere ya a la ejecución del medio elegido para alcanzar el fin. Usar significa aplicar una cosa a otra, por lo tanto el uso emplea los medios para conseguir el objetivo de la voluntad. Los medios son “útiles” en vista del fin, por lo tanto el bien que se pretende alcanzar no tiene carácter ni de medio ni de útil. Propiamente hablando, el fin último del hombre, el Sumo Bien, no puede utilizarse sino sólo disfrutarse²⁴. La felicidad, la posesión del bien último, por ello tiene carácter de fin, porque en él descansa el movimiento de la voluntad; si se le utilizara para un fin posterior no sería bien último.

Goce o fruición. “Refiérese la fruición al amor y deleite que uno experimenta en lo último a que aspira, cual es el fin. Más el bien y el fin son objeto del apetito, por lo tanto, la fruición es acto de la potencia apetitiva”.²⁵

La fruición es el cúlmen al que tiende el acto voluntario, no sólo la posesión del bien sino su goce y deleite, su fruición.

²³ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 16, a.1

²⁴ Cfr. San Agustín: *Octaginta quaest.* (nt. 3)

²⁵ *Op. Cit.* Carlos Kramsky, p. 252-253.

La palabra “fruición” se deriva de la palabra fruto. El fruto es el elemento, por así decir, acabado del árbol. De un árbol que da frutos, lo que se espera de él es que los proporcione para poder gustarlos. Y así como el árbol pasa por un arduo proceso para “dar su fruto”, así también sucede con el acto humano.

Se puede decir que hay goce y fruición cuando se ha alcanzado y poseído el fin deseado. Sin embargo hay que distinguir entre posesión del fin último y de otros fines limitados.

Propiamente, se dice fruición respecto de la posesión del fin último. Porque una vez alcanzado, no se desea nada más: el goce es pleno, la posesión es perfecta. La voluntad se ve colmada y aquietada. En cambio, respecto de los bienes finitos, no son bienes deleitables en sí mismos; una vez alcanzados, la voluntad buscará otros nuevos que presenten mayor bondad o igual bondad. Sin embargo, a pesar de su finitud e imperfección, es posible gozar de estos bienes.

Por otro lado, la posesión del fin puede ser perfecta o imperfecta. Es perfecta cuando se posee el bien de modo intencional (es decir, en cuanto se le conoce) y también cuando la posesión es real, es decir, el bien está presente y la voluntad se ha “unido” a este bien por medio del amor. La posesión será imperfecta cuando sólo se posea intencionalmente y no de modo presente o real.

III.3. La libertad humana y algunas de sus implicaciones en la vida de la persona humana

Esta breve exposición de la definición de persona humana estaría incompleta sin hacer, aunque sea una pequeña referencia a la libertad. Si bien no se menciona explícitamente en la definición de Boecio, sí puede inferirse de ella como señala Tomás de Aquino en otro sitio de la *Suma*: “Es necesario que el hombre posea libre albedrío, por lo mismo que es racional”²⁶, por ello, la libertad en la persona proviene de su naturaleza racional.

El tema de la libertad es muy amplio por cuanto abarca todos los actos elícitos, o actos humanos, de la persona y por lo tanto son sujetos de moralidad, de alabanza o de ser reprobados. Nos limitaremos a apuntar algunas características del acto voluntario, que es propiamente el acto libre, puesto que su estudio a profundidad rebasa las pretensiones de esta investigación.

²⁶ *S. Th.*, I, q. 83, a.1, c

III.3.1. La libertad, ¿existe?

Si bien a la persona común le parece evidente la existencia de la libertad, a lo largo de la historia del pensamiento y en la medida en la que se ha estudiado, se ha visto que definir la libertad no ha sido tarea sencilla. En aras de la libertad se han emprendido guerras, se ha hecho esclavos a otras personas, se ha considerado que el hombre no es en realidad libre, se han creado instituciones promoviéndola y defendiéndola.

Tomás de Aquino dedicó toda una cuestión al libre albedrío²⁷ e inicia considerando si existe dicha propiedad en el hombre o no. La prueba que da en esta cuestión para demostrar que efectivamente existe es de tipo moral, pues señala que si no existiera la libertad en el ser humano no tendrían razón de ser los consejos, los preceptos, los premios, castigos o prohibiciones²⁸. Es decir, ¿para qué el ser humano se habría molestado en decretar leyes, en tratar de regir su conducta de manera ordenada y en practicar el bien en vez del mal? Si la persona no es libre no tiene razón de ser incluso que procure alcanzar su fin último, puesto que puede o estar obligado a alcanzarlo con necesidad o bien a no obtenerlo nunca, lo que resulta contradictorio al estar el hombre dotado de la capacidad de tender al fin último (aunque sea con necesidad *natural*) y de hacerse de los medios para obtenerlo con libertad, y por lo tanto, también con libertad no alcanzarlo.

Así pues, ¿ser libre es poder hacer lo que uno quiera? ¿es absoluta o no existe en modo alguno? ¿Si existen hechos que la limitan, como el tener

²⁷ Cfr. *S. Th.* I, q. 83

²⁸ Cfr. *Ibid.* a. 1, c

determinada naturaleza o vivir una situación específica, estos hechos la anulan? ¿Qué es la libertad humana?

III.3.2. La libertad humana y algunas de sus propiedades

Ya en la cuestión 29 el Aquinate hace una alusión a los seres libres y aquellos que obran con necesidad cuando se refiere a la acción de la persona: “las substancias racionales, que son dueñas de sus actos y no se limitan a obrar impulsadas, como sucede a las otras, sino que se impulsan a sí mismas”²⁹. Así pues, la persona es dueña de sus acciones, es decir que puede obrar por ella misma sin la necesidad de que un agente externo la impulse, si bien esto también puede suceder.

Como vimos más arriba, al tratar sobre la racionalidad en cuanto voluntad, es propio de esta facultad mover a la acción. Por lo tanto la libertad o libre albedrío, será propia de esta potencia racional: “Una misma potencia es también la que elige y la que quiere, y, por consiguiente, la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias, sino una sola”³⁰ y más adelante dice: “La elección y la voluntad –o acto mismo de querer—son actos distintos, pero de una misma potencia”³¹.

Por ello podemos decir que la libertad es propia de la voluntad; es una cualidad de la voluntad humana avocada específicamente al acto de

²⁹ *S.Th.*, I, q. 29, a. 1, c

³⁰ *S.Th.*, I, q. 83, a. 4, c

³¹ *Ibid.* ad. 2

elegir y querer. Sin embargo, ¿puede todo lo que quiere el ser humano? Y si no es así, ¿pierde por ello su libertad?

III.3.2.1. Necesidad y libertad

Al tratar sobre el objeto propio de la voluntad indicábamos que no había elección respecto del fin último. El hombre quiere necesariamente el bien y tiende al bien supremo de modo necesario y ello en razón de su naturaleza:

“Ahora bien, por el hecho mismo de que el hombre está conformado de manera determinada por una cualidad natural que afecta a su parte intelectual, desea naturalmente el último fin o bienaventuranza; pues, según hemos dicho, esta apetencia es natural y no depende del libre albedrío”³²

Puede parecer que por el hecho de que el hombre tenga una tendencia necesaria se vea coartada su libertad. Sin embargo habría que aclarar que señalar que “necesidad” no es contrario a “libertad”. La naturaleza es una manera concreta de ser de un ente: y así como es natural al ave volar, al nogal dar nueces, así es natural también al ser humano tender a su fin último.

Existen otro tipo de necesidades naturales en el hombre, como por ejemplo, la necesidad de conocer la verdad, la necesidad de amar y ser amado, o incluso la necesidad de realizar una vocación propia de su persona, que vienen dadas estas necesidades por unas facultades que las posibilitan: sea el intelecto, la voluntad, y en el caso de una vocación

³² *S. Th.*, I, q. 83, a.1, ad. 5

personal, la de un pintor por ejemplo, que tiene la capacidad de producir obras de arte. Ahora bien, el no poder actualizar dichas potencias (conocer la verdad, amar o producir arte) frustra el objetivo de la naturaleza humana. Así es que parece que tender de modo *natural* y ser libre no es contradictorio: “La necesidad natural ‘no quita la libertad de la voluntad’”³³, como señala Tomás de Aquino citando a san Agustín. Más aún, así mismo indica que “es natural al hombre tener libre albedrío”³⁴, con lo cual es aún más evidente que naturaleza y libertad no son opuestos sino que el hombre *es libre esencialmente*. Valdría más bien señalar que la libertad humana es limitada y, si bien no es libre respecto del fin, sí lo es respecto de otros objetos.

III.3.2.2. Libertad y elección

Si la voluntad no es libre respecto del fin último, ni sobre la naturaleza humana y por lo tanto no puede renunciar a ser libre, sí lo es respecto de los medios para alcanzar dicho fin último: “Lo propio del libre albedrío es la elección, pues se dice que tenemos libre albedrío por cuanto podemos aceptar una cosa rehusando otra, en lo cual consiste la elección”³⁵.

La voluntad es libre de escoger los medios conducentes a la obtención, ya sea de un fin intermedio o del fin último. Sin embargo, para que la voluntad puede elegir es necesario el concurso de la facultad cognoscitiva, que en primera instancia conoce los medios y los presenta a la voluntad para que pueda libremente decidir cuál de ellos se ejecutará.

³³ *S. Th.*, I, q. 82, a.2, ad. 1

³⁴ *S. Th.*, I, q. 83, a. 2, c

³⁵ *S. Th.*, I, q. 83, a. 3, c

Como vimos en el apartado dedicado a las operaciones propias de la voluntad, la elección es el más propio o relevante acto de la voluntad.

El intelecto de ninguna manera impone a la voluntad una u otra alternativa respecto de los medios que le presenta, de lo contrario, la voluntad no sería libre. Sin embargo, el hecho de que el intelecto tenga la primacía en cuanto que si no hay conocimiento de los medios la voluntad no se puede mover hacia ninguno de ellos no significa que el acto de elección corresponda a la inteligencia. Más bien existe un concurso dinámico de ambas facultades para la obtención de un fin que se ve como bueno y verdadero.

“En la elección concurre en parte la facultad cognoscitiva y en parte la apetitiva. Por parte de la facultad cognoscitiva, se requiere la deliberación o consejo, en virtud de cuál se juzga sobre qué cosa se ha de preferir a otra; y por parte de la facultad apetitiva se requiere el acto del apetito aceptando lo determinado por el consejo”³⁶

El intelecto se encarga de presentar los fines y de juzgar sobre la conveniencia sobre uno u otro. Asimismo, ofrece a la voluntad su deliberación a modo de consejo, no como una imposición, por ello la voluntad permanece libre para elegir.

Vemos así que un elemento indispensable para que el acto de la voluntad sea libre es que no esté sujeto a coacción alguna. La coacción puede ser externa si se trata de un agente fuera del sujeto. Por ejemplo una persona que es atada de manos o si se le impide desplazarse de un sitio a otro. La coacción también puede ser interna si se trata de alguna facultad (el intelecto, los sentidos internos o el apetito sensible) que impidan al

³⁶ *S. Th.*, I, q. 83, a.3, c

sujeto ser dueño de su comportamiento, por ejemplo, una persona que sufre una enfermedad mental o si actúa bajo el influjo del alcohol, de alguna droga o fármaco e incluso si es víctima del pánico.

Para que se obre con absoluta libertad no debe existir ningún tipo de coacción, interna o externa.

Ahora bien, la libertad introduce en la vida del hombre cierta “indeterminación”. Cuando se trata de la facultad cognoscitiva no hay “libertad” respecto de las vías o medios para alcanzar el fin. El intelecto no puede decidir que en el orden matemático $5 + 5 = 20$. El resultado de esta ecuación será siempre el número 10. O en el silogismo: “Todo hombre es mortal; pedro es hombre, por lo tanto pedro es mortal”, la vía para obtener el resultado es inmutable. Sin embargo, como señala Tomás de Aquino, tratándose de la *razón práctica*, el intelecto puede juzgar libremente y no es necesario que se incline con necesidad en una dirección: “En efecto, cuando se trata de lo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias (...) Ahora bien, las acciones particulares son contingentes y, por tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir direcciones diversas, no estando determinado en una sola dirección”³⁷.

Por lo tanto, para que la voluntad sea libre en su elección debe conservar una indeterminación: respecto de todos sus actos, porque la voluntad puede querer o no querer algo; respecto de los objetos que tienen razón de bienes particulares, pues si los quisiera necesariamente en cuanto que son bienes útiles y medios se convertirían en fin último, y respecto de los medios conducentes al fin porque es propiamente respecto de ellos que la voluntad puede ejercer su capacidad de elección. Aún en el caso de que

³⁷ *Ibidem*

solamente existiera un medio para alcanzar el fin último, la voluntad podría escoger no elegirlo.

En muchas ocasiones, por entenderse de manera excluyente el papel tanto del intelecto como de la voluntad se ha caído en extremos y se ha dado un excesivo énfasis a cada una de estas facultades. Sin embargo, la realidad es que quien obra es *siempre la persona*.

Hay que recordar que el concurso de las facultades, cognoscitiva y volitiva, se da siempre que la persona obra y ambas facultades son parte de una y misma *naturaleza racional*. Ninguna de las dos puede, en realidad, descartar a la otra pues ambas son indispensables para que la persona obtenga el fin que persigue. Una inteligencia que presentara a la voluntad un medio inadecuado, y si la voluntad siguiera el consejo del intelecto daría por resultado una acción equivocada, frustrando con ello la consecución del fin. También es cierto que la voluntad, no sólo por el hecho de elegir lo hará de la manera adecuada. Al permanecer libre en su elección también es posible que falle o que se adhiera a un bien útil como si fuera el bien último, y en este caso también se da como consecuencia una acción equivocada.

La naturaleza racional implica tanto el ámbito intelectual como el volitivo (libertad) como el espiritual. La racionalidad abre al hombre, por un lado, al conocimiento de la verdad, y por otro, al amor de esa verdad y seguirla en cuanto su aspecto de bien (voluntad). Además, abre al hombre a la trascendencia del deseo y unión con su fin último, es decir, su creador, en un conocimiento amoroso y feliz, pleno de gozo y perfección.

La naturaleza racional en cuanto destaca el papel de la inteligencia, ha dado como fruto del *obrar humano* la ciencia, la cultura, o la técnica. Por la ciencia, el hombre conoce y aumenta su posesión de la verdad; por la

cultura, impregna de “humanidad” su vida en el mundo, transformándolo y, de alguna manera, imprimiendo su huella en cada acción y cada obra que realiza. Por la cultura, la historia del universo es también la historia del hombre. Por último, la técnica ha sido una de las más eficaces herramientas con las cuales el ser humano ha puesto a su servicio el universo. Cada una de estas manifestaciones de la racionalidad no están exentas de ser mal empleadas por el hombre, y en ello interviene, por un lado su recta razón y por otro su libertad para seguir lo que le presenta esa recta razón.

Por otro lado, la racionalidad humana, en cuanto se destaca el papel de la voluntad, da pie a la dimensión del obrar práctico, a lo contingente, que se enfrenta en cada caso con una situación nueva, y es en cada caso concreto donde se pone en juego la dinámica del acto voluntario libre.

Son más propios de la facultad apetitiva o voluntad los ámbitos de las virtudes morales humanas, las pasiones (de las que destaca el amor) y la vida en sociedad, junto con todo lo que ella implica: la educación de las personas, su gobierno, creación de leyes, la creación artística y demás manifestaciones del espíritu humano como la religiosidad o la mística.

Todas estas son distintas dimensiones de una sola naturaleza, la naturaleza racional. Y si bien, el intelecto se destaca más en algunas acciones del obrar humano y la voluntad en otras, siempre intervienen ambas en el obrar de la persona. Esto parece manifiesto en el caso de las virtudes: no hay un ser humano ajeno tanto a las virtudes morales como a las intelectuales. Toda persona posee en mayor o menor grado algunas de ellas, pues ambas son necesarias para el obrar.

Por último, deseo destacar que si bien la libertad humana es limitada y proporcional a su naturaleza trae consigo la *responsabilidad*. Decir que

una persona es libre es decir que debe ser responsable, puesto que libertad implica ser dueño de las propias acciones. A menudo se pretende destacar las bondades de la libertad: capacidad para elegir, capacidad para obrar, capacidad para decidir, y la responsabilidad, que es la capacidad para *responder* o dar razón de mi obrar libre, se deja de lado o se minimiza.

Ser responsable es ser auténticamente libre. La responsabilidad, lejos de ser una carga, es señal de que la persona es auténticamente dueña de sí y de su obrar puesto que implica la realización de un acto consciente, deliberado y razonado en sus consecuencias. En última instancia, el ser humano es responsable de su libertad y por lo tanto de las elecciones que realice en esta vida. Gracias a ello es que sus actos pueden ser juzgados como buenos o malos y puede o no alcanzar su fin último: la felicidad, el acto más trascendente de todos.

IV. La aportación de Tomás de Aquino a la definición de persona: la subsistencia

A lo largo de toda la cuestión 29 de la *Suma Teológica* Tomás de Aquino explica la definición que da Boecio de persona; sin embargo, hay otras obras en las que nuestro filósofo se refiere a ella empleando otros términos, si bien guardando la estructura o esencia fundamental de la definición de Boecio.

En la obra *De potencia* define a la persona de este modo: “Persona es el *subsistente* distinto en la naturaleza racional”¹. También, en la *Suma Teológica* la define de así: “La persona significa la cosa *completa* y *subsistente* por sí misma en la naturaleza racional”².

Las variantes en estas definiciones no son meramente semánticas y además ponen el acento en el carácter subsistente de la persona, ya que para nuestro filósofo este carácter de subsistencia es lo que hace que la persona sea tal de modo radical y propio.

¿Por qué es la subsistencia lo que da a la persona su carácter distintivo y no, por ejemplo, la materia que es principio de individuación, la que la hace ser incomunicable y singular? ¿O la forma, que es la que da la actualidad a la materia? ¿O la naturaleza, por la cual participa de lo común a todos los hombres? Todos estos elementos no harían una persona en sí mismos y por separado. Tiene que haber un principio que integre a la persona en un todo, que, como se indica en la definición la hagan “completa” y por lo tanto pueda existir separadamente de las demás substancias. La substancia tiene carácter de tal en tanto integra una esencia, unos accidentes y una “existencia en sí” o subsistencia.

¹*De Potentia*, q. 9, a. 4, c

²*S. Th.*, III, q. 16, a. 12, ad. 3

IV.1 Distinción de esencia y existencia

La “subsistencia”, llamada “ser en sí” refiere directamente a la noción de ser, a la existencia, si bien no es lo mismo “existir” y “ser”³. Vemos pues que hay algo en la substancia por lo cual es, que se distingue de su esencia. Si en la substancia se identificara “aquello por lo cual es” y “aquello que la hace ser tal substancia” existiría con necesidad. Sin embargo, es posible pensar formas, como la del caballo, y sin embargo no existen.

“Puesto que el ente no es un género, el ser no puede constituir la esencia de la sustancia o el accidente. Luego, la definición de la sustancia no es *un ente que existe por sí mismo sin sujeto*, ni la definición de accidente: *un ente que existe en un sujeto*, sino más bien, que la quiddidad o esencia de la sustancia *le compete existir sin sujeto*, y la quiddidad o esencia del accidente *le compete existir en un sujeto*”⁴.

Este “le compete” significa precisamente que no existe con necesidad, ni la sustancia ni el accidente, y si se distingue el ser de la esencia entonces es necesario que lo tenga recibido, puesto que la sustancia no se da el ser a sí misma. La primera perfección de la sustancia se la da el ser, pues sin el “ser”, la sustancia no existiría.

³ Etimológicamente hablando existir proviene del latín *existere*: *sistere* (estar) y *ex* (extra causas), se traduce como “estar fuera de las causas que le dan origen”. El término existir simplemente señala que una cosa se da de hecho, que es real, y abarca a todo cuanto es por igual: una piedra, un caballo, un árbol o una persona. El existir es resultado de ser, de que algo tiene el ser. *Cfr. Op. cit.* Tomás Alvira, p. 34

⁴ *S. Th.*, III, q. 77, a. 1, ad. 2

Ahora bien, como el ser lo tiene recibido de otro, la substancia será respecto del ser como la potencia al acto: “Se llama ser propiamente a algo que está en acto; y el acto propiamente tiene relación con la potencia. Por eso, propiamente se dice de algo que es ser en cuanto que primariamente se distingue de lo que sólo está en potencia. Y es ser sustancial de todas las cosas, y por su ser sustancial llamamos a una cosa plenamente ser”⁵.

IV.2. Acto y potencia

El ser es el acto de todas las cosas que son realmente. La potencia es aquello que aún no es, por lo tanto comporta imperfección. En cambio, el *esse*, al ser acto, no implica limitación alguna sino perfección y plenitud. Por eso, señala Tomás de Aquino que “algo es perfecto en tanto en cuanto está en acto (...) pues ser es la actualidad de toda cosa”⁶.

La potencia está ordenada al acto pues es su perfección. Por ejemplo, la potencialidad de una semilla de abeto de llegar a ser un abeto en acto, completo; o la de un niño de llegar a la edad adulta. Por lo tanto, existe una prioridad del acto sobre la potencia, en cuanto a la perfección y también respecto al tiempo, pues no hay nada que pase de la potencia al acto si no es por la acción de un ente en acto⁷.

¿De dónde le viene el ser a la substancia si, por un lado no está implícita la noción de existir en su forma y, por otro, no se lo da ella misma? Además, si la substancia no es el ser por estar en potencia de

⁵ *S. Th.*, I, q. 5, a.1, ad. 1

⁶ *S. Th.*, I, q. 5, a. 1. c

⁷ *Cfr. S. Th.*, I, q. 3, a. 1

recibirlo comporta limitación: la substancia, por lo tanto, *tiene ser*, mas no es el ser: “Todo lo que es después del primer ente (Dios), como no es su ser, tiene el ser recibido en algo por lo cual ese ser queda limitado; y así, en cualquier ente creado, una cosa es la naturaleza (esencia) que participa del ser y otra el mismo ser participado”⁸.

En este texto, Tomás de Aquino deja en claro dos cosas: que hay entes que reciben el ser y uno, principalísimo, que lo comunica. Este ser es al Acto puro, que por ser tal es ilimitado, infinito y perfecto, subsistente en sí mismo y ajeno a toda potencia pasiva, ya que la potencia, como vimos es limitación. Por eso, del Acto puro se dice que “Puesto que el ser de Dios subsiste en sí mismo y no está contenido en otro, por lo cual es llamado infinito, se distingue de todos los demás y éstos deben ser excluidos de él”⁹.

Así pues, existen los entes finitos, que *tienen ser*, y existe un ser *subsistente en sí mismo*, acto de todos los actos, por quien todo ente se dice que es. La substancia, y concretamente la persona, tiene su ser causado en este acto puro. El *actus essendi* por el cual la substancia es subsistente y es lo más intrínseco a ella misma lo tiene recibido del único ser absoluto y pleno.

⁸ *De spirit. Creat.*, q. 7, a. 2, ad 9

⁹ *S. Th.*, I, q. 7, a. 1, ad. 3

IV.3. La participación en el ser

Como ya quedó sentado, los entes tienen ser (*habens esse*) y, aunque limitado, expresa perfección por ser acto. Pero en la realidad observamos que hay unos entes más perfectos que otros, y esto se hace evidente por sus operaciones; es decir, en la medida en la que el ser que poseen se manifiesta a través de dichas operaciones. Así, el ser que tiene una piedra es menos perfecto que el de un animal, que tiene en sí el principio del movimiento y la capacidad para generar otra substancia de su misma especie. Y el animal, respecto del hombre es mucho más imperfecto porque el hombre tiene, además de la capacidad de conocer y querer, operaciones espirituales como el la reflexión, el conocimiento de sí mismo, la capacidad de conocer a su principio creador o la libertad.

¿Es el mismo ser el que hace existir a la piedra, al animal y a la persona? Tomás de Aquino resuelve este problema a través de la doctrina de la participación del ser¹⁰.

Participación, en sentido coloquial se entiende como tomar parte de algo o en algo. Pero en un sentido metafísico no podría considerarse así, ya que si cada ente “toma una parte del ser”, por un lado el acto de ser tendría partes y sería compuesto. Pero no puede ser así, ya que el acto de ser es uno, indivisible y ajeno a toda potencia pasiva, lo cual es propio del

¹⁰La doctrina de la participación en el ser de Tomás de Aquino está íntimamente relacionada con la analogía del ente. Dicho tema, por rebasar el propósito de este trabajo en cuanto a su extensión, estará sólo considerada bajo el aspecto de la analogía de atribución intrínseca del ente, en cuanto se refiere a que hay *semejanza* entre Dios y las creaturas pues en ambos se da el ser; sin embargo, en Dios el ser es por esencia y en el ente finito, por participación. Esta analogía de atribución intrínseca está en el nivel de la participación trascendental.

compuesto¹¹. La participación se entiende así más bien como “tener de modo limitado algo que, en sí, ha de encontrarse de forma total, completa”¹², y este “algo” que es completo e ilimitado es el acto de ser.

Tomás de Aquino señala que la participación en el ser puede darse de dos maneras:

- Porque el sujeto participante se constituye en especie por la forma participada.
- Por la participación del ser en el sujeto.

En cuanto al primer sentido, cuando el sujeto se constituye en especie por la forma participada, la substancia no admite un más y un menos: “La substancia no es susceptible de más y menos en sí misma por tener consistencia propia. Por eso toda forma participada sustancialmente en el sujeto carece de aumento y disminución. En consecuencia, en el género de la substancia no tiene lugar el más y el menos”¹³. Como ejemplo considera los números: si se añadiera una unidad al número 5, dejaría de ser tal y se convertiría en el 6. Pero esto no es posible, puesto que cada número está determinado por la unidad indivisible, y por eso añade que “aquello por lo que una cosa se constituye en especie ha de permanecer fijo e indivisible”¹⁴.

La forma de la cual participa todo hombre y por la cual queda constituido como tal no admite grados: no hay más o menos persona, se es

¹¹ *Cfr. S. Th.*, I, q. 44, a. 1., c

¹² Rafael Gómez Pérez, *Op. Cit.*, p. 108

¹³ *S. Th.*, I-II, q. 52, a. 1, c

¹⁴ *Ibidem*

ser humano o no se es. Esta indivisibilidad da unidad y cohesión a la substancia y constituye una de las mayores riquezas para la persona, significa que no hay diferencia *substancial* entre un hombre y otro. Nos coloca todos en el mismo nivel ontológico con todas las consecuencias antropológicas y metafísicas que esto implica. Esta indivisibilidad es intrínseca y permanente: “La indivisibilidad es esencial a la forma participada. Por lo que si algo la participa, la ha de participar indivisiblemente”¹⁵

En cuanto al segundo modo de participación, en cuanto que el ser no pertenece a la esencia de la substancia, sí se puede hablar de un más y un menos, de grados, o propiamente de una *jerarquía* en los entes. Esta mayor o menor “capacidad” de los entes para participar en el ser no depende del acto de ser en sí mismo, sino “según la diversa aptitud del sujeto debida, o bien a su naturaleza o bien al ejercicio”¹⁶. En este pasaje, naturaleza es entendida como forma. Y volvemos aquí a los conceptos de acto y potencia, pues la forma del ente se comporta como potencia respecto al acto de ser. Por un lado, la forma sólo es en cuanto participa del *actus essendi*, en tanto lo recibe y está en acto. Sin embargo, en las substancias compuestas de materia y forma, el ser viene al compuesto a través de la forma. Y debe ser así ya que la materia es imperfección en tanto es potencia respecto de la forma: “Pero el subsistir por sí lo debe a la forma, porque esta no adviene a algo ya subsistente, sino que es ella la que da el ser actual a la materia para que el individuo pueda subsistir”¹⁷.

Pero no hay que confundir: no es que el ser advenga a la forma y la haga “preexistir” y, posteriormente, la forma informe a la materia. El acto

¹⁵ *Ibid*

¹⁶ *Ibid*

¹⁷ *S. Th.*, I, q. 29, a. 3, ad. 5

de ser adviene al compuesto haciéndolo uno, en un único acto, y por ello, más que la forma es el ser lo más intrínseco al individuo: “El ser es lo más íntimo a cada cosa que aquello que lo determina (la esencia)”¹⁸.

Debido a que la forma hace que la materia sea, se le llama acto esencial y es así que determina a la esencia. Esta esencia es esa naturaleza que determina la “aptitud” del sujeto que mencionaba Tomás de Aquino para recibir el acto de ser en un mayor o menor grado. La esencia limita la ilimitación, de suya propia, del acto de ser al estar participado en un sujeto. La esencia es el participante y el *esse* es lo participado. Ser participado quiere decir tener el ser de un modo limitado y no perfecto; significa tener la causa del ser fuera de sí mismo, pero al mismo tiempo significa participar en cierta medida de la perfección del acto primerísimo y supremo.

Por el ser, existe una cierta comunidad relativa a todos los entes; pero también una profunda distinción o desemejanza entre unos y otros. Como mencionaba al principio de este capítulo, difieren radicalmente el ser de una piedra al de un hombre. Hay grados de ser y también modos diferentes de tener el ser cada ente y eso es propiamente la participación: “No se dice que la creatura sea semejante a Dios por su correspondencia en

¹⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarium*, d. 1, a. 4. En cuanto a la persona, el hecho de que exista por un único acto indivisible es fundamental. La persona, al ser engendrada, no pasa de la potencia al acto por un movimiento, sino por un acto: la generación. Tomás de Aquino hace una alusión al respecto: “Por eso dice el Filósofo, en el libro VII de la *Física*, que cuando algo recibe la forma y la figura no se dice que se altera, sino más bien que *se hace*”, *S. Th.*, I-II, q. 52, a. 1. c. Esto implica que, esencialmente, la persona “no se está produciendo”; no se es persona por un proceso, sino en un único acto. De tal manera que se es persona desde el momento de la concepción. Una vez que la persona *es*, se puede decir que a lo largo de su existencia pasa constantemente de la potencia al acto y es perfectible. Sin embargo, esa perfectibilidad de la que es capaz no afecta su constitución de persona en cuanto a que no puede dejar de serlo: no hay, en su substancia el más y el menos que sí es posible (y en ello le va su calidad de vida) en cuanto a su perfeccionamiento.

la misma forma por razón del género o de la especie; sino sólo por analogía, es decir, en cuanto que Dios es el ser por esencia, y todos los demás lo son por participación”.¹⁹

Por otro lado, el acto de ser no se participa como si fuera “una parte” de un objeto finito, por ejemplo, como un terreno que fuera dividido entre los campesinos. Por más infinito que fuera este pedazo de tierra, seguiría siendo exactamente igual a los demás parajes de tierra, si bien algunos campesinos obtuvieran unos más grandes que otros. Si el acto de ser se “dividiera” y cada ente tuviera una “porción” de ser esto sería panteísmo. Precisamente, la doctrina de la participación salió a salvar esta cuestión. El ser de la creatura es un ser creado, por lo tanto, finito. Y Dios es causa de la creatura pero no causa formal, sino eficiente y ejemplar: “La deidad es *ser* de todo efectiva y ejemplarmente, no por esencia”²⁰. Así pues, la distancia que hay entre el ser creatural y el acto de ser es infinita, y no obstante, los entes finitos existen gracias a que participan de ese único, infinito e ilimitado acto de ser.

¹⁹ *S. Th.*, I, q. 4, a.3, ad. 3

²⁰ *S. Th.*, I, q. 3, a. 8, c

IV.4. La persona: imagen y semejanza de Dios

En esta jerarquía de entes que el acto de ser ordena de acuerdo a la capacidad de cada uno de recibir o participar del ser la persona humana tiene un lugar eminente: “Persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea el ser subsistente en la naturaleza racional”²¹, como señalamos en el capítulo anterior, idea que retomamos para indicar la dignidad especialísima que posee la persona, ya que ella, de entre todas los entes corpóreos es el que ostenta el nivel máximo en su jerarquía.

En este apartado seguiremos la exposición que hace Tomás de Aquino en la primera parte, cuestión 96, artículo 6 de la *Suma Teológica*. Específicamente señala de qué modo el hombre es imagen de Dios y, especialmente, de las Tres Personas de la Trinidad. Si bien, por las solas fuerzas de la razón es posible al hombre afirmar que puede haber *semejanza* entre él y su causa creadora, no debemos olvidar el contexto de la obra de Tomás de Aquino, quien se servía de la filosofía para un fin superior: la teología.

Así pues, si puede decirse, gracias a la participación en el ser que todas las creaturas son semejantes a Dios, solamente el hombre es imagen de Dios, que es un modo más perfecto de tener el ser participado: “Aunque en todas las creaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la creatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen, y en las demás se encuentra sólo como vestigio”²².

²¹ *S. Th.*, I, q. 29, a. 3, c

²² *S. Th.*, I, q. 93, a. 6. c

Una imagen imita mucho mejor a la causa ejemplar que un vestigio. Por ejemplo, se dice de un hijo que es “la viva imagen de su padre”, si bien el padre no es causa ejemplar del vástago, pero esta expresión indica una semejanza particular. En cambio, el vestigio es prácticamente una huella, como la que deja cierto animal y por ella se deduce si es un caballo o un ciervo.

¿De qué manera o bajo qué aspecto se dice del hombre “imagen” de Dios? No podrá ser en cuanto a lo más inferior, ontológicamente hablando, que hay en el hombre, que es su materia o cuerpo, sino en cuanto a lo superior: su razón. “Pero la creatura racional es superior a las otras por el entendimiento o mente. De ahí que tampoco en la creatura racional se encuentre la imagen de Dios a no ser según la mente”²³.

La persona se distingue de las creaturas irracionales no de modo accidental sino por la especie, de tal forma que hay una diferencia de grado ontológico y de proporción. Volviendo a la idea de la imagen y el vestigio, Tomás de Aquino señala que la imagen “representa en semejanza específica, mientras que el vestigio representa como efecto que imita su causa sin llegar a la semejanza específica”²⁴. Es decir, que la persona representa de modo más perfecto su causa eficiente que la creatura irracional.

Además, señala dos maneras en las que esta diferencia se acentúa: la primera, en tanto hay una semejanza en las substancias racionales de la naturaleza divina y, la segunda, en tanto hay una representación de la Trinidad Divina.

²³ *Ibidem*

²⁴ *Ibidem*

Respecto a la naturaleza divina, vista aquí como la Primera Persona de la Trinidad, señala que la persona se asemeja a de tal modo que “Llega a constituir una representación específica, en cuanto que imita a Dios, no sólo como ser viviente, sino como inteligente”²⁵.

También, en razón de que en la Trinidad hay distinción de Personas por la procesión, el Verbo (Segunda Persona de la Trinidad) y el Amor (Espíritu Santo) también se hallará en la persona humana una semejanza, en tanto que “en la creatura racional, en la que se da la procesión de la palabra según el entendimiento y un proceso de amor de la voluntad, se puede decir que se da una imagen de la Trinidad increada según cierta representación específica”²⁶. Es decir que el hombre, en cuanto es creatura racional, se asemeja a la Primera Persona de la Trinidad; en cuanto tiene palabra, al Verbo, y en cuanto tiene voluntad y es capaz de amar, a la Tercera Persona, Dios-Amor.

La distancia que hay entre la creatura irracional y la racional vista a la luz de este argumento es una proporción tan grande como la que va del vestigio a la imagen. Y por ello, Tomás de Aquino explica también de qué modo en los entes irracionales se manifiesta semejanza como vestigio de la Trinidad.

Si bien las otras creaturas corpóreas no tienen intelecto, hay una huella en ellas de su causa eficiente en la disposición armónica con la que fueron constituidos²⁷; hay armonía en sus partes y en esencia.

²⁵ *Ibidem*

²⁶ *Ibidem*

²⁷ *Cfr. Ibid*

Tampoco estos entes corpóreos tienen la palabra ni el principio de la palabra, pero como señala Tomás de Aquino: “sí se da en ellos cierto vestigio que pone al descubierto su existencia en la causa productora. Pues al tener la creatura una sustancia modificada y finita pone al descubierto que procede de un principio; su especie pone al descubierto la palabra de la que produce, como la forma de la casa pone al descubierto la concepción del arquitecto”²⁸; es decir, sólo Dios puede crear individuos de tales perfecciones.

Por último, el vestigio de la Tercera Persona de la Trinidad se manifiesta en que si el objeto propio de la voluntad es el bien, Dios dispuso de tal forma a los seres con un orden que busca y delata la bondad del principio que los creó²⁹.

Así pues, a la largo de este capítulo hemos expuesto someramente la profundización que Tomás de Aquino ha hecho de la definición de Boecio sobre la persona humana. Al destacar el carácter subsistente de la persona como la nota fundamental de su ser, no sólo nos deja una clara y argumentada explicación de lo que significa estar constituidos como personas, sino al introducir la doctrina de la participación en el ser, sienta las bases para una antropología del *ser*, principio fundamental e íntimo de la persona. Saberse persona por participación eleva la dignidad del hombre sobre toda creatura irracional; y no sólo eso, sino que la manera en que la persona puede participar del ser lo vincula con su principio creador de una manera trascendente y espiritual. ¿Hasta qué punto la persona humana puede llegar a comprenderse sin acudir a Aquél de quien proviene? ¿Qué

²⁸ *Cfr. Ibid*

²⁹ *Cfr. Ibid*

tipo de antropología puede hacerse al margen del principio creador del ser humano?

Ciertamente sería una antropología “ a ras del suelo”; probablemente sería muy difícil explicar lo común del hombre con todos los entes (el ser) y al mismo tiempo su diferencia de grado ontológico respecto de ellas, y al mismo tiempo conservar una correcta unidad y dignidad entre todos los individuos de la misma especie que él. ¿Qué podría decirse si no se distinguiera lo que es esencial y común a todo hombre como lo es el acto de ser y su esencia, de lo que es susceptible de tener en mayor o menor grado, como los accidentes y sus ulteriores perfecciones sin que ello implique el absurdo de considerar que hay “grados de personas”, lo que abre la puerta a fenómenos como la esclavitud, la alineación o las llamadas limpiezas étnicas?

Una antropología fundada en el ser de la persona la salvaguarda de ser tratada como algo inferior (o superior) a la dignidad que le corresponde en la jerarquía de la creación. La dota de fundamentos para una sana comprensión de sí misma y la abre a la adecuada relación con el universo, los demás hombres y su principio creador.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos tratado de exponer la definición de persona de Boecio que Tomás de Aquino recoge en la cuestión 29 de la *Suma Teológica* así como la manera en la que el Aquinate contribuye a enriquecer esta definición, ya de por sí valiosísima para el conocimiento del hombre. De esta exposición podemos sacar las siguientes conclusiones:

El orden ontológico de la persona. El término persona, respecto de la definición de hombre viene a “añadir a la razón de esencia los principios individuantes”¹. Porque la esencia de hombre abarca solamente los principios específicos (género y diferencia específica), pero no los individuales como los son “esta materia” y “esta forma”. Se ve claramente la diferencia entre el concepto “hombre” y “persona” si pensamos que ésta última incluye no sólo, en general, “el alma y el cuerpo” de un hombre, sino “esta alma, estos huesos y esta carne” concreta son de la “esencia de este hombre”.²

En el lenguaje coloquial suelen utilizarse como sinónimos “hombre” y “persona”, olvidando la gran riqueza que aporta ésta última definición: considerar al hombre como individuo, substancia completa e incommunicable. Cuando decimos “persona” nos referimos a alguien concreto y particular, no sólo a la esencia universal de la cual participan los individuos de ese género. Persona es una concreción, la máxima concreción, de la especie “hombre” por lo tanto denota lo que lo hace ser más individual: una materia concreta (materia signata) y una forma individual y concreta (esta alma).

¹ *S. Th.*, I, q. 29, a.2, ad.3

² *Ibid*

Sin embargo, no debe pensarse que la persona es una especie de un género: el de las sustancias individuales y la racionalidad, su diferencia específica. Con ello se situaría a la persona en el nivel esencial, como bien señala Eudaldo Forment: “la persona no pertenece al orden esencial, puesto que la expresión ‘sustancia primera’, que aparece en su definición, no debe significar la mera esencia substancial”.³

Si lo que distinguiera a la persona de un individuo, como su constitutivo propio, fuera la racionalidad, la persona quedaría situada en el nivel categorial, ya que el intelecto es un accidente o potencia operativa. De tal manera, y al existir grados de mayor y menor en cuanto a la posesión de esta facultad se podría decir que hay “grados” o niveles de personas. Sin embargo, Tomás de Aquino sitúa a la persona no en el nivel esencial sino en el orden entitativo al señalar que la persona es el “sujeto o supuesto que subsiste en el género de la sustancia”.⁴

Pero la subsistencia implica la posesión de un ser propio, puesto que, como señala Tomás de Aquino, “no necesita un fundamento extrínseco en el que sostenerse, sino que se sustenta en sí misma, y por ello, se llama subsistir al existir por sí y no en otro”⁵. De tal manera que el individuo subsistente llamado persona no es solamente la esencia, sino la esencia substancial existiendo en sí y por sí. La causa del subsistir de la sustancia es su ser propio. Llegamos así a un punto medular en la constitución ontológica de la persona: en ella se distinguen su esencia substancial y su existencia o ser.

³ Eudaldo Forment, “La persona humana”, tratado III, en *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, p. 722

⁴ *S.Th.*, I, q. 29, a. 2

⁵ *De Potentia*, q. 9, a. 1, c

Como señala Tomás de Aquino: “el ser es aquello más íntimo, porque está en lo más profundo de todo”⁶, por lo cual podemos decir que el constitutivo formal de la persona no es una de sus potencias operativas sino el ser mismo, del cual participa en cierto grado. La forma substancial se comporta respecto del ser como el acto respecto de la potencia. De tal manera que la forma recibe y limita al ser del cual participa y el ser es su acto primero.

“En cuanto está en posesión del ser, la esencia se constituye como tal, porque el ser es acto de los actos, forma de las formas, es decir, de las mismas formas y actos esenciales, que respecto a él se comportan como potencia. Por esta razón, dirá también santo Tomás que el ser no sobreviene al ente como un accidente, puesto que no es un ‘acto último’, tal como afirmaba Avicena, sino un acto primero y fundamental, constitutivo de los demás actos”⁷.

Podemos concluir que el fundamento primersísimo de la dignidad de la persona es su ser propio, como veremos más adelante, ya que el mismo acto por el cual se es hombre e individuo también se es persona. Este acto propio es por el cual los demás actos esenciales, potencias operativas y otras cualidades pueden existir en la persona humana.

Por otro lado, la noción de persona es *análoga*, es decir que se dice en parte igual y en parte distinto de aquellos individuos de quienes se predica. Por esta razón “no todas las personas son persona humana”. Existe la persona angélica y, como la principal analogada, la Persona Divina. A lo

⁶ *S. Th*, I, q. 8, a. 1

⁷ *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, p. 729

largo de la cuestión 29 y siguientes, Tomás de Aquino se ocupa de estudiar si es posible decir de Dios que es persona, sin embargo este tema rebasa los objetivos de este breve estudio. Sin embargo, siendo Dios de quien en primer lugar puede decirse la noción de persona, para la persona humana reconocer esta realidad aporta todavía más luces respecto de su dignidad y valor ontológico, puesto que tiene la gran riqueza de participar también, de cierto modo, de este atributo divino.

La persona y la muerte. Atendiendo a la parte material que constituye y da individualidad a la substancia compuesta que es la persona podemos preguntarnos ésta deja de ser persona después de su muerte. Con la muerte viene la separación de la forma individual (el alma) y la materia particular (este cuerpo). Y si el compuesto sólo puede existir como tal en la unidad de sus partes, ¿qué sucede con la muerte?

Si bien, Tomás de Aquino respondió a este planteamiento señalando que el alma individual y el cuerpo son *coprincipios* substanciales y por lo tanto no son accidentes, puede subsistir separada la parte más noble e incorruptible del compuesto, que es el alma⁸. Sin embargo esta respuesta no salva completamente la cuestión, y el mismo Tomás de Aquino señala, al adherirse a la definición de persona de Boecio como “Substancia individual de naturaleza racional” que no es posible que sólo el alma o sólo el cuerpo pueda llamarse persona: “El alma forma parte de la especie humana, y por esto, aunque esté separada, como por naturaleza continúa siendo unible al cuerpo, no se la puede llamar substancia individual *en el sentido de* hipóstasis o substancia primera, como tampoco a la mano ni a cualquier otra parte del hombre, por lo cual *no le conviene* ni la definición

⁸ Cfr. *Ibidem*, a.1, ad. 5

ni el nombre de persona”⁹. Si por lo tanto, al alma no se le puede llamar persona *en el sentido de substancia primera* y no le *conviene* esta definición, ¿de qué manera puede llamársela? Más allá de que este problema solamente fuese respecto de la definición tiene consecuencias antropológicas muy fuertes. Consecuencias que no sólo tienen que ver con la trascendencia y espiritualidad de la persona.

Decir que después de la muerte se deja de ser persona no es tanto una solución como señalar en *qué* se transforma (si es que hay un cambio o transformación) la persona después de la muerte. Por otra parte, en la revelación cristiana se habla de la resurrección: “El mar devolvió los muertos que guardaba, y lo mismo la muerte y el lugar de los muertos”¹⁰. Y además se indica una renovación de todo lo creado, por lo tanto, también de los cuerpos de los resucitados: “Ahora todo lo hago nuevo”¹¹. ¿El cuerpo renovado del que hablan las Escrituras es el mismo que correspondió a la persona en vida? Y en vista de que persona se dice “de esta carne y estos huesos”, si se le da a la persona un “cuerpo nuevo” ya no podría hablarse de la misma persona.

Si bien este tema es más de índole teológica, la filosofía puede proporcionar herramientas para llegar a una respuesta, por lo menos que no repugne a la razón y sea razonable. Termino esta conclusión con una cita de la *Suma* en donde Tomás de Aquino está considerando si los accidentes del pan y del vino permanecen o no en el momento de la Consagración. Señala: “No hay inconveniente en que una cosa esté ordenada según la ley común de la naturaleza, y que su contraria esté ordenada según un privilegio especial de la gracia, como ocurre en la resurrección de los

⁹ *Ibidem*. La cursiva es mía

¹⁰ *Apocalipsis*, 20,13-14.

¹¹ *Ibid.*, 21, 5

muertos y en la devolución de la vista a los ciegos”¹². Si consideramos, tomando en cuenta el dato revelado, de que el estado actual de la naturaleza humana no es el original, es decir, está debilitada por el pecado, lo que vendría a hacer la gracia en la resurrección no sería “cambiar un cuerpo por otro” sino reestablecerlo a su orden original, y esto sin, como dice el Aquinate, violentar la naturaleza.

La dignidad de la persona. Me parece que la dignidad de la persona le viene en una “doble línea”. Por un lado, como menciona Tomás de Aquino, la persona es más “perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea el ser subsistente en naturaleza racional”¹³. Esta dignidad le viene por que es substancia primera, y en cierto modo, por la esencia: que es compuesta de una materia adecuada y digna para ser informada por una forma incorruptible y racional (el alma); esta dignidad, podría llamarla “del compuesto” o de la esencia. Pero existe otra línea por la cual me parece la dignidad de la persona se dice de modo radical y primero, y que está enunciada en la “subsistencia”: la substancia es subsistente por el *actus essendi*. Sin acto de ser no hay substancia, ni persona ni accidentes ni naturaleza. El ser es lo que en primerísimo lugar da la unidad, indivisibilidad y existencia actual a la persona.

Por otro lado, el ser es participado del Acto Puro, el Ser por antonomasia, único y perfecto. Y debe ser gran dignidad para el hombre participar, en el grado conveniente a su esencia, del acto de ser. La persona es digna por Aquél de quien recibe el ser y por la *manera* (por su esencia) en la que lo recibe: no recibe el ser de la misma forma como lo recibe una planta o un animal. Lo recibe *como persona*. He ahí la gran y radical

¹² *S. Th.*, III, q. 77, a.1, ad. 1

¹³ *S.Th.*, I, q. 29, a.3, c

dignidad del hombre, que ha sido elevado a tal grado por encima de los entes corpóreos, que se ha asemejado a su creador en cuanto que *persona*.

Como señala Eudaldo Forment, cuando Tomás de Aquino desvela esta dimensión trascendental de la persona y la sitúa en el nivel entitativo (y no meramente esencial) está realizando una de las mayores aportaciones en la consideración de la dignidad de la persona: todo ser humano es persona gracias este acto único, sin grados ni distinción ontológicas: “La doctrina metafísica del ser permite establecer que todo hombre por el mismo ser, que le hace que sea humano, es también persona. Si esta perfección, y consecuentemente dignidad, no tuviera directamente su origen en su ser propio, en una participación superior del ser, sino en alguna determinación esencial, como la racionalidad, sería fácil negar que es común a todos los hombres”¹⁴.

Como estudiamos en el capítulo cuarto, en cuanto a la forma, no hay un “más o un menos”, lo que nos coloca a todas las personas en igual dignidad y mismo nivel: nos une y nos distingue al mismo tiempo. Por ello, la persona es a la vez lo más “universal” y lo más “individual”. Al tener igual dignidad, las personas somos fines respecto de las demás personas y no medios. Esta conclusión tiene especiales implicaciones morales que son valiosas en el momento de considerar la vida laboral, política y, en general, en la convivencia entre las naciones. De ningún modo puede justificarse la esclavitud, la explotación, la violencia o el uso de personas (embriones, pues ya señalamos que por qué la persona es persona desde su concepción) con fines terapéuticos.

¹⁴ *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, p. 753

Sin embargo, ¿puede decirse que están “al mismo nivel” o “son igualmente valiosas” una persona que se entrega a su perfeccionamiento y otra que se dedica, con sus actos, a infligir daño sea a sí mismo o a otros? Sin embargo, Tomás de Aquino es enfático al respecto: “En el género de la substancia no tiene lugar el más y el menos”¹⁵. Lo que sí admite una gradación son los accidentes que inhieren en la substancia, así pues, encontramos personas más o menos dotadas de inteligencia o de cualquier otra cualidad; más o menos altas, más o menos aptas para desarrollar ciertas cualidades: “En cambio, las demás cualidades, que distan más de la substancia y están vinculadas a las acciones y pasiones, aumentan y disminuyen según su participación en el sujeto”¹⁶. Aquí puede inscribirse la virtud, que en el hombre puede constituirse como una *segunda naturaleza* del obrar. En este sentido, en cuanto a que la virtud lleva al hombre a su perfeccionamiento, a que, de alguna manera “esté más en plenitud del acto de ser” puesto que lo conduce a desplegar más, por medio de la naturaleza segunda, a perfeccionar su naturaleza “primera”. Los vicios, en cambio, llevan al hombre a alejarse de la plenificación de su ser. Y si bien, el llevar una vida de vicio, es decir, de hábitos malos y nocivos para el perfeccionamiento de la persona *no llegan nunca a quitar a la persona su dignidad de persona* sí lo llevan a verse frustrada su tendencia natural a alcanzar la felicidad. Como señalamos en el capítulo tercero, la felicidad, al ser un acto, es perfección y si la persona no la alcanza (parcialmente durante su vida y de modo radical después de ella) se puede decir que la existencia pierde su sentido al no alcanzar el fin para el cual fue creada.

La incomunicabilidad metafísica de la persona y su apertura a la realidad. En el primer capítulo se ha señalado que una de las propiedades

¹⁵ *S. Th.*, I-II, q. 52, a. 1. c

¹⁶ *Ibidem*

del ser personal es su incomunicabilidad, puesto que es substancia primera y ésta es incomunicable¹⁷, como lo son por ejemplo los accidentes. Sin embargo, esta “incomunicabilidad” no significa que la persona esté clausurada o cerrada a la realidad por el hecho de que efectiva y realmente sea necesaria esta separación o “cerrazón” de sus ser para poder existir. Si la persona no tuviera esta independencia metafísica no podría ser por sí misma y dependería del ser de otro para poder existir. Como bien señala Abelardo Lobato:

“La vida personal lleva consigo, por tanto, una dosis de *soledad* y otra de *comunicación*. Cada persona tiene que mantenerse y desplegarse en el ser, desde su propio centro, con una autonomía que le da su propio sello; pero ese propio ser tiene una dimensión de comunicación con los sujetos semejantes, con otras personas, con los cuales entra en relación. *Substancia y relación*, ser en sí, con el modo más noble de existencia, y ser para otro son polos complementarios en la persona”¹⁸.

Para que la persona pueda comunicarse con sus semejantes, para que intelectualmente pueda abrirse a la realidad, es necesario que primero *sea* con un ser autónomo e independiente, por ello podemos concluir que es precisamente la incomunicabilidad (ontológica) la que posibilita su comunicación psicológica.

Además, el ser personal, como indica su definición, al subsistir en una naturaleza racional implica que posee una facultad intelectual y

¹⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 29, a. 1, c

¹⁸ Abelardo Lobato, “La persona en el pensamiento de Santo Tomás”, en *El pensamiento de santo Tomás para el hombre de hoy*, p. 719

volitiva, por la cual puede conocer y amar. Sin embargo, ambas facultades son de orden categorial y requieren de un sujeto para poder inherir en él. Sólo existiendo el sujeto en primer lugar, es que existen estas cualidades y, posteriormente, *la persona* puede entrar en relación con sus semejantes y con el mundo en que se encuentra existiendo.

Toda la riqueza de la vida en sociedad, del desarrollo de las potencialidades de la persona, de su perfeccionamiento y todo aquello que implique relacionarse y abrirse a la realidad son posteriores al ser, en cuanto subsistente, propio de la persona.

La realización personal. En la época actual, y desde hace ya algunas décadas, es común en el lenguaje coloquial el término “realización personal” o “autorrealización”. Quizá por las aportaciones que en gran medida ha hecho la psicología al estudio de la psique humana, y por la gran difusión que ha tenido, actualmente las personas hablan mucho más de esta inclinación natural que hay en todo ser humano que es la tendencia a su perfeccionamiento. Sin embargo, la llamada “autorrealización” ya había sido expuesta por el pensamiento filosófico desde sus albores. La Metafísica se ha ocupado de exponer la tendencia de todo ente a realizar su fin último, obviamente, Tomás de Aquino lo considera de modo especial tratándose de la persona humana, el ente más excelente que existe en la naturaleza corpórea.

En verdad, con el término tan en boga de “realización personal” lo que a menudo se quiere significar es la manera como se puede alcanzar la felicidad, de qué manera la persona puede llegar a ser feliz.

Considerando lo visto en el capítulo relativo a las operaciones de la voluntad vimos que la felicidad es un acto, un acto perfecto que colma las aspiraciones y movimientos de la voluntad que la ven como un fin último. Por ello, Tomás de Aquino señala que: “Toda cosa es perfecta en cuanto está en acto. Imperfecta, por el contrario cuando está en potencia, con privación de acto”¹⁹. De tal manera, la felicidad de la persona dependerá de su mayor o menor actividad puesto que estar en potencia no comporta perfección sino defecto.

Hemos visto que el ser participado, por el cual se es persona, es el acto primero, sin embargo no “basta” ese acto primero para que la persona, digámoslo así, le sea suficiente existir para ser feliz. Por ello, también Tomás de Aquino señala que existe un “acto último” por el cual las potencias operativas participan de este acto primero. La racionalidad humana (su intelecto y *voluntad*) son perfecciones que participan esencialmente del *actus essendi*, principio formal de la persona: “El primer ser de las cosas es el ser substancial por el que decimos que las cosas son entes en sentido absoluto y buenas de algún modo. En cambio, cuando se las considera en posesión de su último acto, decimos que son buenas en sentido absoluto y entes de alguna manera”²⁰. Es decir, que la perfección última de la substancia se adquiere al obrar. Todas las facultades y cualidades en la persona tienden a su mayor bien, que es estar en acto: “las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección”²¹, y esta tendencia está inscrita en la naturaleza o “modo de ser” particular de la persona.

¹⁹ *S. Contra Gentiles*, I, 28

²⁰ *S. Th.*, I, q. 5, a.1, ad 1

²¹ *Ibid*, a.1, c

Puede decirse que la realización personal, la consecución de la felicidad o la plenificación del ser personal está en el desarrollo y actualización de sus facultades, especialmente de aquellas más nobles como lo son el intelecto y la voluntad. El hecho de que, para perfeccionarse, la persona tenga que obrar implica una imperfección, ya que está en potencia respecto del acto. Sin embargo, esta “imperfección” no es negativa en el sentido de que por ello se vea afectado el núcleo ontológico o ser subsistente de la persona. La potencialidad implica la posibilidad de poder ser en acto, de perfeccionamiento. Si la naturaleza humana dota a la persona de ciertas facultades o potencias es precisamente porque pueden, y deben, estar actualizadas, están llamadas a operar.

Sin embargo, si bien es cierto que “de la forma se deriva la inclinación al fin, a la acción y a otras cosas, porque los entes que están en acto obran y tienden a lo que les es provechoso con arreglo a su forma”²², la inclinación no es necesaria, sino solamente una tendencia; y siendo la persona *libre*, es posible decida no actualizar ni perfeccionar sus facultades. También puede suceder que dichas potencias no obren por un defecto, como el caso de enfermedades que impiden realmente su desarrollo o actualización.

Por último, es necesario apuntar que esta realización de la persona depende de su libre albedrío: la persona decide en última instancia si conduce su ser hacia su plenificación o su detrimento. Sin embargo, libertad es propiamente la capacidad para buscar y obtener el bien, no para buscar el mal, ya que el mal es un no ser y por lo tanto una no-perfección del ente.

²² *Ibid*, a.5, c

En esta búsqueda de la felicidad, si bien intervienen muchos factores por los cuales el hombre se equivoca al considerar bienes útiles o fines intermedios como el bien supremo, como puede ser la ignorancia o una equivocada deliberación sobre los medios es verdad que se escoge libremente y por ello el hombre *es responsable* de su elección. Ello comporta un gran mérito para las personas que, a pesar de todos los obstáculos que se presentan a la voluntad para alcanzar su fin último, lo consiguen. De lo contrario sería absurdo que las personas se movieran a sí mismas para alcanzarla o no.

¿La definición de persona que defiende Tomás de Aquino es intelectualista? Vista a la luz de una filosofía actual, que es al mismo tiempo “post” racionalista y “post” existencialista, en el sentido de que ambas corrientes filosóficas hay quedado delimitadas en el tiempo puede parecer que se pone más el acento en la “racionalidad”. Está inscrita en la definición de Boecio, esta característica es la diferencia específica de la persona, la que lo separa en grado ontológico y no meramente accidental, de los animales. ¿Porqué no se inscribió también la voluntad en la definición? Siento tan importante para la persona esta facultad, que es precisamente por la cual obra, se impulsa hacia el fin y se goza en él una vez alcanzado.

Considero que, por un lado, el Aquinate es heredero de una tradición filosófica (la griega y árabe) que, sin olvidar por completo la parte volitiva y moral de la persona, ponía el acento en la nobleza de la facultad intelectual. Es cierto: el intelecto tiene el primer papel (no sé si la primacía absoluta) en cuanto es ella la que conoce la esencia de los entes singulares y la presenta a la inteligencia. Si no hay conocimiento, no hay fin qué perseguir. Pero en ningún momento Tomás de Aquino señala que

solamente por medio de la inteligencia el hombre, la persona, sea completa. Cuando nuestro filósofo señala que la persona “es dueña de sus actos”²³ está señalando, implícitamente, los actos de la voluntad, por los cuales el hombre se hace responsable de su actuar. Tomás de Aquino dedica una extensa parte de su obra, no sólo en la *Suma Teológica*, sino opúsculos y comentarios a tratar el tema de los actos humanos y su moralidad.

Sin embargo, considero que a menudo en su obra parece tener cierta primacía la razón. Tal vez será el lenguaje filosófico de su tradición, que parece tan distinto del lenguaje actual, que parezca que tiende a exaltar la razón y no dar su lugar a la voluntad. Tal vez sea sólo un problema de “códigos” y no de fondo, puesto que la definición que hemos estudiado en este trabajo dota a la persona de sus características fundamentales: unidad, dignidad, apertura e irrepetibilidad.

Es innegable el valor de la filosofía tomista y las aportaciones que ha hecho en todos los campos del pensamiento y obrar humanos: el arte, la ciencia y la cultura modernas están en deuda con esta doctrina, filosófica y teológica, que si bien como toda obra humana es limitada y perfectible y se ha visto enriquecida con las aportaciones de otras corrientes filosóficas, ha sido un esfuerzo enorme por proporcionarnos una base teórica para el conocimiento de la realidad humana, del universo y divina. Como señala Eudaldo Forment: “La filosofía del hombre de santo Tomás ofrece una visión integral del ser humano, igual que de todo el universo y de toda la realidad lo hace su metafísica, que le fundamenta y suministra una sabiduría sobre el hombre, un personalismo, o doctrina que explica el

²³ *S. Th.*, I, q. 29, a.1, c

valore de la persona humana, su puesto en el cosmos, su destino y su finalidad, y que pone un ideal en función de esa valoración”,²⁴

²⁴ *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, p. 753

BIBLIOGRAFÍA

Alvira, Tomás, Luis Clavell y Tomás Melendo, *Metafísica*, 5ª ed., Pamplona, EUNSA, 1993.

Aristóteles, *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, 2ª. Reimp., 2ª ed., Gredos, Madrid, 1990.

Biblia Latinoamericana, Coeditor: San Pablo, Madrid; Editorial Verbo Divino, Pamplona, 1993.

De Aquino, Tomás, *Suma Teológica*, texto latino de la edición crítica leonina, traducción y notas por comisión de PP. Dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo, O.P., 16 vols, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.

----- *Suma Contra Gentiles*, edición dirigida por los padres Laureano Robles Carcedo O.P, y Adolfo Robles Sierra, 2ª. Ed, 2 vols, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

----- *Cuestiones Quodlibetales*, edición preparada por fray Raymundi Spiazzi O.P, Turín, Marietti, 1949.

----- *Cuestión Disputada de Las Creaturas Espirituales*, en *Opúsculos y Cuestiones Selectas*, Antonio Osuna Fernández-Largo, coord., edición bilingüe, t.1, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

----- *Comentario a los Cuatro Libros de las Sentencias del maestro Pedro Lombardo*, edición preparada por Juan Cruz Cruz, 1ª. Ed., vol.1, Pamplona, EUNSA, 1992.

Forment, Eudaldo, *Id a Tomás. Principios fundamentales de la doctrina de santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Gratis Date, 1993.

Gómez Pérez, Rafael, *Introducción a la Metafísica*, 4ª. Ed., Madrid, Rialp, 1990.

Gran Enciclopedia Rialp, “GER”. 6ª. Reimp. Revisada, 16 vols., Madrid, Rialp, 1991.

Grenet, P.B., *Ontología*, 5ª. Ed., Barcelona, Herder, 1980.

Lobato, Abelardo, Armando Segura y Eudaldo Forment, *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, Abelardo Lobato, comp., Valencia, t. 1, Edicep, 1994.

Kramsky Steinpreis, Carlos, *Antropología Filosófica*, México, 1997.

Manser, G.M., *La esencia del tomismo*, 2ª. Ed., traducción por Valentín García Yebra, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1953.

Millán-Puelles, Antonio, *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1988.

Saint-Exupéry, Antoine, *El Principito*, 1ª. reimp. 1ª. Ed., La Habana, Editorial Gente Nueva, Instituto Cubano del Libro, 1999.