

Formet, Eudaldo

*El acto de ser en la distinción hombre y persona
de Santo Tomás de Aquino*

Sapientia Vol. LXXI, Fasc. 237, 2015

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Formet, Eudaldo. "El acto de ser en la distinción hombre y persona de Santo Tomás de Aquino" [en línea]. *Sapientia*, 71, 237 (2015). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/acto-ser-distincion-hombre-persona.pdf> [Fecha de consulta:.....]

EUDALDO FORMENT

Universidad de Barcelona
España
eforment@ub.edu

El acto de ser en la distinción hombre y persona de Santo Tomás de Aquino

Resumen: Santo Tomás obtuvo la distinción de hombre y persona de la evidencia del mal humano, cuyas manifestaciones más importantes son los padecimientos corporales y espirituales, que culminan en la muerte, la debilidad de la razón y la carencia de armonía y de orden en sus facultades. Para la comprensión adecuada del hombre, lo sitúa en la escala de los entes según los grados de perfección. Desde ella, se advierte que el hombre tiene un único ser, aunque esté compuesto de cuerpo y espíritu, que le anima. Es el acto de ser de un espíritu, que unifica todos los constitutivos humanos y que proporciona una mayor individualidad que la que poseen los otros entes. La individualidad o incomunicabilidad única del hombre se expresa con el término «persona», que tiene un estatuto lógico y gramatical especial. La persona expresa directamente al ser, sin la mediación de la esencia y los trascendentales, que explican su gran perfección

Palabras clave: ser – hombre – persona – individualidad – mal

Abstract: Saint Thomas obtained the distinction of man and person in the evidence of human evil, whose most important manifestations are the corporal and spiritual sufferings, which culminate in death, the weakness of the reason and the lack of harmony and order in his powers. For the suitable understanding of man, he places it in the scale of the entities according to the degrees of perfection. Therefore, it is deduced that man has only one being, though it is composed of body and spirit, which gives him life. It is the act of being of a spirit, which unifies all the human constitutives and provides a deeper individuality, than the one that other entities possess. Individuality or only incomunicability of man is expressed with the term «person», which

has a logical, special and grammatical statute. The person expresses directly the being, without the mediation of the essence, and the transcendental ones, which explain his great perfection.

Keywords: being – man – person – individuality – evil

1. El mal en la naturaleza y en la persona

Para una adecuada comprensión de las nociones de hombre y persona en Santo Tomás de Aquino, es útil tener en cuenta que se dieron en el siglo XIII, época de apogeo de la cultura cristiana. Los principios cristianos y las consecuentes respuestas a los problemas del sentido del mundo, del hombre y de Dios impregnaban toda la vida social, política, cultural, religiosa y hasta la misma vida cotidiana. Fundados en estos cimientos y enraizados en ellos se dieron, en todos los ámbitos, unos frutos que pueden considerarse como una culminación o una gran plenitud de la cultura cristiana¹.

Uno de estos principios fundamentales es la concepción del hombre como ser personal o con una individualidad total y profunda única, que le da una dignidad suprema. La distinción entre hombre y persona era una enseñanza constante de la Iglesia, como lo confirman los más antiguos «símbolos de fe», que expresan la trinidad de personas en Dios y la unicidad de su naturaleza. También el misterio de la Encarnación, que implica la unidad de persona en Cristo, la divina y su dualidad de naturalezas, humana y divina y, por tanto, que sea persona divina y hombre.

Siempre se ha dicho que, aunque la distinción de persona y hombre se da en el ámbito filosófico o de la mera razón humana, tiene un origen teológico. Además, que quizá sin la noticia de los misterios de la Trinidad y de la Encarnación, la diferencia real entre hombre y persona hubiera permanecido ignorada por la filosofía. Afirmaciones ciertas, pero también podría decirse que Santo Tomás obtuvo igualmente la distinción de hombre y persona de otro misterio más cercano a estas nocio-

¹ Cfr. FOSBERY, ANÍBAL E., *La cultura católica*, Buenos Aires, Tierra Media-FASTA, 1999.

nes, porque afecta directamente al hombre: el misterio del pecado original. Misterio que, si bien se manifiesta como mal humano en el ámbito filosófico o antropológico, estuvo siempre muy presente en la Cristiandad medieval.

Sostiene el Aquinate que el pecado original es el mayor de todos —aunque los otros pecados no sean heredados, sino cometidos personal y voluntariamente—, en el sentido de que afecta a todo el género humano². Su existencia y naturaleza es el marco en el que está situada la antropología tomista y no solamente como el fundamento o cimiento en la que se apoya, sino también donde se nutren sus raíces.

Podría decirse que la doctrina del hombre de Santo Tomás está enraizada en el misterio del primer mal o pecado y no solamente en su contenido teológico sino también filosófico. Las dos vertientes de esta afirmación se encuentran ya en una de sus primeras obras, la *Suma Contra los Gentiles*³, obra en la que está contenido un resumen esencial de toda la visión filosófica o racional de la realidad de Santo Tomás, que después desarrolla en otros escritos⁴.

2. El mal en el ser humano

Afirma el Aquinate que se puede probar que los hombres nacen con el pecado original, partiendo de un hecho constatable: el padecimiento de penas corporales y espirituales.

Entre las corporales, la primera es la muerte y a ella se

² En la *Suma Teológica*, al igual que en otras obras, indica Santo Tomás que el pecado original, hábito corrompido, es de la naturaleza y, en cambio, los pecados actuales lo son de la persona. «En Adán el pecado original, que es un pecado de naturaleza, se derivó de su pecado actual, que es un pecado personal, porque por él la persona corrompió a la naturaleza y, por medio de esta corrupción, el pecado del primer hombre pasó a sus descendientes, en los cuales la naturaleza corrompida pervertió a la persona» (*Suma Teológica*, III, q. 8, a. 5, ad 1).

³ Cfr. FORMENT, E., *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*, Col. BAC maior, nº 93, Madrid, BAC, 2010.

⁴ Es una síntesis racional filosófica teológica, porque la finalidad principal de la obra es ofrecer los preámbulos racionales de la fe y mostrar que los contenidos de esta última los sobrepasan, pero están en continuidad racional con ellos. La filosofía, por tanto, conduce a la fe. El saber filosófico es así una justificación racional de las verdades de fe. Cfr. FORMENT, E., *Catecismo de la Suma Contra los Gentiles*, Alicante, Cobel Ediciones, 2015.

ordenan todas las demás o sea, el hambre, la sed y otras semejantes. Entre la espirituales, sin embargo, la principal es la debilidad de la razón, por cuya causa sucede que el hombre llega con dificultad al conocimiento de la verdad y fácilmente cae en el error y no puede superar totalmente los apetitos, siendo más bien ofuscado con frecuencia por ellos⁵.

Para obrar bien, aunque es necesario el conocimiento del bien, no es suficiente para que dirija la voluntad hacia el fin bueno. La concupiscencia o el deseo desordenado hacen ya defectuosa la aplicación del juicio del entendimiento. La misma experiencia enseña que no es verdadero el intelectualismo moral de Sócrates, que supone que basta saber lo que es el bien para hacerlo y que el acto malo es únicamente fruto de la ignorancia.

Aunque se quiera y se sepa racionalmente que hay que hacer el bien y evitar el mal, muchas veces el hombre antepone a este principio, universal y evidente por sí mismo por su naturalidad, una premisa de su razonamiento que no es propiamente universal ni absoluta, pero que la toma como tal únicamente por el interés de sus deseos desordenados, como que todo lo placentero debe hacerse o que debe buscarse ante todo el placer sensible o el dinero o el honor o el poder⁶.

La muerte y la debilidad de la razón son síntomas del pecado original, porque llevan al hombre al error y a ser engañado y dominado por las pasiones en lugar de dirigir las. Ambas evidencian la existencia del pecado original porque son sentidas como algo no deseado, como un castigo o pena; y «por la existencia del castigo o de la pena podemos cerciorarnos de la culpa».

Podría argumentarse que no son penales, sino defectos naturales, que provienen necesariamente de la parte material del hombre. De manera que sería necesario que «el cuerpo humano, estando compuesto de contrarios, fuese corruptible; y que el apetito sensitivo tienda a los deleites sensibles que, en ocasiones, son contrarios a la razón. Además, como el entendimiento posible está en potencia respecto de las cosas inteligibles, no temiendo ninguna de ellas en acto ya que por natura-

⁵ SANTO TOMÁS, *Suma Contra Gentiles*, IV, c. 52.

⁶ Cfr. Cuestiones disputadas sobre el mal, q. 3, a. 9, ad 7.

leza tiende a adquirirlas de las cosas sensibles, difícilmente puede llegar al conocimiento de la verdad y con facilidad, sino que se desvía de ella a causa de las representaciones sensibles o imágenes...».

Sin embargo, teniendo en cuenta que Dios es providente no puede admitirse. «La divina providencia [...] ajustó cada perfección a sus correspondientes perfectibles...» y, por tanto, «Dios unió la naturaleza superior a la inferior para que la dominase...».

Estas deficiencias del hombre parecen naturales al considerar en absoluto las partes inferiores que hay en la naturaleza humana. Si se considera por completo se advierte entonces su parte superior y su dignidad y se infiere, teniendo en cuenta además la Divina Providencia que: «...con bastante probabilidad», estas deficiencias son penales. Y, por consiguiente, desde el ámbito de la mera razón humana, puede concluirse que «...el género humano fue originariamente inficionado por algún pecado»⁷.

La razón humana no puede tener una total certeza de que los males que sufre el ser humano, que desembocan al final en la muerte, sean el castigo de una culpa. La razón humana no puede demostrar la existencia de ningún misterio sobrenatural⁸.

Según este misterio, el hombre fue creado en un estado llamado de «inocencia» porque tenía una «naturaleza pura» o sin ningún pecado, con la gracia sobrenatural (la gracia santificante con todas las virtudes y los dones del Espíritu Santo) y los llamados dones preternaturales —inmortalidad (inmunidad a la muerte), impasibilidad (inmunidad al dolor), integridad (inmunidad a los deseos desordenados) y dominio perfecto sobre las cosas del mundo.

⁷ *Suma Contra Gentiles*, IV, c. 52.

⁸ La Revelación confirma el origen de estos males de la naturaleza humana. Explica Santo Tomás que: «El hombre fue creado en un principio de tal manera que, mientras la razón estuviese sujeta a Dios, las fuerzas inferiores le sirviesen sin obstáculo y el cuerpo no pudiese librarse de su sujeción por ningún impedimento corporal supliendo Dios y su gracia lo que faltaba a la naturaleza para realizarlo; más, cuando la razón se apartó de Dios, las fuerzas inferiores se volvieron contra ella y el cuerpo sucumbió a las pasiones contrarias a la vida, que se debe al alma» (*Ibidem*, IV, c. 52).

Se le concedieron los dones de las gracias sobrenaturales como medios para que pudiera conseguir el fin sobrenatural al que había sido destinado gratuitamente. Los dones preternaturales se le concedieron para enriquecer a la naturaleza humana en orden a que la gracia no encontrará obstáculos en la naturaleza para llevar al hombre a su fin sobrenatural.

La gracia y los dones preternaturales, que le acompañaban, proporcionaban al hombre una armonía completa y perfecta en sus facultades, que consistía en la «rectitud», tal como se dice en : «Dios hizo al hombre recto»⁹. Por esta rectitud la razón del hombre estaba sujeta a Dios —se encontraba en un estado de rectitud o de justicia respecto a Dios—. Además, como consecuencia, todas sus facultades se sometían a la razón y, en general, el cuerpo estaba sometido al alma.

La armonía de esta triple rectitud en el estado de inocencia o de «justicia original», no era absolutamente perfecta, porque el hombre tenía la posibilidad de pecar, de elegir el mal y, por tanto, de perderla.

El hombre, sin la gracia, se hubiese encontrado en un estado de «naturaleza pura». Solo hubiera poseído la naturaleza humana, pero con todas sus propias fuerzas íntegras. Su armonía entonces hubiese sido completa e imperfecta. El sometimiento de lo inferior a la razón no hubiera sido total.

Como consecuencia del primer pecado, la naturaleza del hombre se encontró en otro estado, en el estado de la «naturaleza caída» o de pérdida de todos los dones. Perdió, por tanto, los dones sobrenaturales y los dones preternaturales.

De esta pérdida se siguieron tres graves resultados: la incapacidad para alcanzar su fin último, la pérdida de la integridad y, con ella, la rebelión de las facultades inferiores contra la razón y, en general del cuerpo con el alma; y la sujeción al dolor, a la enfermedad y a la muerte.

Con el pecado, la naturaleza humana en sí misma quedó afectada porque la naturaleza humana no solo perdió todos los dones, que le habían sido dados generosa y gratuitamente, sino

⁹ *Ecl* 7, 29.

que quedó afectada intrínsecamente por el pecado, aunque sin llegar a quedar sustancialmente corrompida, sino únicamente herida.

La herida de la naturaleza humana, efecto del pecado original, consistió en la disminución parcial de las fuerzas naturales y, con ello, la disminución de la inclinación natural al bien. Afectó a las dos facultades espirituales de la naturaleza humana, la inteligencia y la voluntad, y a una facultad sensible, la apetición sensible o deseo sensible, en sus dos tipos: el irascible o deseo del bien que se presenta como arduo y difícil, y el concupiscible o mero deseo del bien.

La falta de inclinación al bien en las cuatro facultades afectó al alma con cuatro heridas que no tenía en el estado de integridad, por no estar herida por el pecado. Estas heridas o secuelas fueron la ignorancia o la desaparición del orden connatural que tenía el alma con la verdad; la malicia o la disipación del orden connatural que tenía al bien; la flaqueza, la debilidad del orden connatural ante todo lo que es arduo o difícil; y la concupiscencia, contra el orden connatural del placer sensible moderado por la razón¹⁰.

La falta de todos los dones y la herida de su naturaleza impidieron al hombre tener ningún tipo de armonía, incluso aunque fuese imperfecta, como se podía haber dado en el estado hipotético de naturaleza pura¹¹. Además, afectó a su naturaleza, porque «el primer pecado del primer hombre no solo privó a quien pecó de un bien propio y personal, esto es de la gracia y del orden debido del alma, sino también de un bien perteneciente a la naturaleza común...».

Este segundo bien, que pertenecía a la naturaleza humana, era el de la armonía completa e imperfecta de su naturaleza,

¹⁰ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I-II, q. 85, a. 3, in c.

¹¹ El pecado original fue muy grave, porque, además de ser de soberbia o del amor desordenado a sí mismo –el pecado más grave y el que aparta formalmente más de Dios–, el hombre lo cometió con todos los dones perfeccionantes que poseía. Quiso ser semejante a Dios, al querer establecer por sí mismo los principios morales, lo que está bien y lo que está mal en su vida individual y social. Además de esta modalidad de soberbia del orden del entendimiento práctico, secundariamente pecó también contra el orden de la actividad, por querer lograr la felicidad por su propio poder (Cfr. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, II-II, q. 163, a. 2, in c.).

porque «la naturaleza humana fue creada en su origen de modo que las potencias inferiores se sometiesen perfectamente a la razón, la razón a Dios y el cuerpo al alma, supliendo Dios con su gracia lo que faltaba por naturaleza...». Bien que «fue concedido al hombre con el fin de que se transmitiera juntamente con la naturaleza a sus descendientes...». La pérdida de este bien, como pena del pecado «no ocurrió solamente en quien pecó primero, sino que pasó también, consiguientemente, a los descendientes, a quienes había de llegar también»¹².

Puede parecer injusto que la descendencia haya heredado la pena del pecado original e incluso no teniendo culpa. Sin embargo, hay que considerarla una herencia justa, porque, aunque los descendientes de Adán no hayan cometido el pecado, no solo han heredado las penas, sino también la culpa.

Se comparte la culpa de Adán porque el pecado original es propio de cada uno de los hombres. «La falta que se propaga por el primer hombre a todos los demás, supone también en ellos la razón de culpa, en cuanto que todos los hombres se consideran como uno solo en la participación de la naturaleza común»¹³. Todos los hombres estaban como en germen y como fusionados en el primer hombre y sus voluntades en la voluntad pecadora de Adán.

La naturaleza humana se encuentra en un cuarto estado, el de la naturaleza reparada, que es la del hombre caído que recibe la gracia de Jesucristo para borrar el pecado y recuperar la armonía originaria. Sin embargo, la armonía recuperada es incompleta y, por tanto, también imperfecta. La razón es porque con la gracia de Cristo queda restablecido el orden de la razón con Dios, pero en la parte inferior del hombre sigue reinando la lucha de las facultades porque, aunque se haya limpiado la mancha del pecado original por el bautismo y el alma recupere la gracia, permanece el desorden en todas las facultades.

Se da este desorden de las facultades, porque el hombre conserva del pecado lo que se denomina «*fomes*» o yesca, porque es como el material combustible que fomenta el pecado. Es un

¹² SANTO TOMÁS, *Suma Contra Gentiles*, IV, c. 52.

¹³ *Ibidem*, IV, c. 54.

hábito, fruto del pecado original, que puede conducir al pecado actual. El «*fomes*» solo desaparecerá cuando, después de la resurrección final, el espíritu someta completamente al cuerpo y a sus apetitos¹⁴.

El hombre se encontrará en un quinto estado, en el estado de naturaleza gloriosa.

Tendrá una armonía superior a la de la naturaleza caída y a la de la naturaleza caída y reparada pero, también, al del estado de justicia original porque, aunque recuperará la primitiva armonía completa y perfecta, entonces será absoluta, puesto que habrá desaparecido la posibilidad de pecar.

De esta herencia del pecado, de la culpa y de la pena, se sigue que existe en todos los hombres un pecado original o procedente del primer pecado de Adán y que es propio de cada uno de ellos en cuanto poseen la naturaleza humana contaminada por el pecado, que solo cometió personalmente el primer hombre.

El pecado original, cometido por el primer hombre personalmente, se transmite a todos los otros hombres, descendientes suyos, por el modo en que se realiza la descendencia, por la generación natural. Sin embargo, podría parecer que el acto generador de los padres no solamente es el vehículo por el que se transmite el pecado original, el pecado de los primeros padres, sino también los suyos propios.

En la *Suma teológica*, al tratar esta cuestión, Santo Tomás, por el contrario, afirma:

Es imposible que los otros pecados de los padres y todos los pecados de los padres inmediatos se nos transmitan por generación. La razón es que el hombre engendra seres iguales a sí específicamente, no numéricamente. Por tanto, las notas que pertenecen a un individuo en cuanto singular, como los actos personales y las cosas que les son propias, no se transmiten de los padres a los hijos. No hay gramático que engendre hijos conocedores de la gramática que él aprendió. En cambio, los elementos que pertenecen a la naturaleza pasan de los padres a los hijos, a no ser que la naturaleza esté defectuosa. Por ejemplo, el hombre de buena vista no engendra hijos ciegos si no es por defecto especial de la naturaleza. Y, si la naturaleza es fuerte, inclu-

so se comunican a los hijos algunos accidentes individuales que pertenecen a la disposición de la naturaleza, como son la velocidad del cuerpo, la agudeza de ingenio y otros semejantes. Pero no hay cosas puramente personales....

De esta distinción entre elementos de la naturaleza humana o del hombre y los propios o personales y de la afirmación de que se heredan los primeros, porque son generales y, por tanto, compartibles y no, en cambio, los de la persona, porque son completamente individuales o incomunicables, Santo Tomás puede inferir seguidamente que: «Se transmite la naturaleza con el desorden original. En cambio, los otros pecados de los primeros padres y de los padres próximos no corrompen la naturaleza en cuanto tal, sino en lo relativo a la persona, es decir, con respecto a la inclinación al pecado. Luego los demás pecados, no se transmiten»¹⁵.

Queda, por tanto, establecida la distinción de hombre y persona. Lo confirma esta respuesta que da Santo Tomás, en este mismo lugar: «El primer pecado corrompió la naturaleza humana con un desorden que pertenece a la misma naturaleza; en cambio, los otros pecados la corrompen con un desorden que pertenece a la persona humana»¹⁶.

3. La situación del hombre en la escala de los entes

La concepción del hombre de Santo Tomás se comprende desde la situación del ser humano en la escala de los seres. Lo expresa sintéticamente con esta imagen neoplatónica: «El alma humana es como horizonte y confín de lo corpóreo e incorpóreo»¹⁷.

Con la expresión «horizonte» quiere significarse que, como la línea del horizonte en que se ve juntarse lo superior con lo inferior, el cielo con la tierra, en el hombre se une el espíritu con la materia. Con la de «confín», se significa que el hombre es el

¹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I-II, q. 81, a. 3, in c.

¹⁵ *Ibidem*, I-II, q. 81, a. 2, in c.

¹⁶ *Ibidem*, I-II, q. 81, a. 2, ad 3.

¹⁷ *Suma Contra Gentiles*, II, c. 68.

confín o extremo de dos mundos. En la parte superior al hombre está el mundo infinito de lo espiritual. En la inferior, se encuentra el universo corpóreo, que tiene el peso de la materia.

Un espíritu o criatura espiritual es un ente creado por Dios que posee las facultades de la inteligencia y de la voluntad libre. De su naturaleza intelectual y voluntaria se infiere que son sustancias, ya que actúan por estas facultades e inmateriales, porque el entender y el querer son operaciones inmateriales¹⁸.

De que las criaturas espirituales sean sustancias inmateriales se sigue que son incorpóreas y, por tanto, sin órganos corporales como los que poseen las facultades sensibles¹⁹. De que sean sustancias inmateriales, a su vez, se deriva que no existen en la materia y, por tanto, que son formas subsistentes²⁰. De que sean formas subsistentes se deriva que los espíritus son sustancias simples, en cuanto son únicamente formas que subsisten o existen por sí y en sí y de ahí que son formas con un ser propio, no compartido con materia alguna.

Se concluye, en definitiva, que las criaturas espirituales son sustancias, porque son formas que poseen un ser propio que les hace existir de manera autónoma e independiente, por lo que constituyen un ente sustancial. Además, de su inmaterialidad subsistente se deriva su intelectualidad y su volición libre.

Las sustancias espirituales son sustancias simples, pero únicamente en el orden esencial por ser solo formas, no así en el orden entitativo. Aunque las sustancias no estén compuestas de materia y forma ni, por tanto, existan en la materia como formas materiales, no tienen una simplicidad absoluta como la divina. En las sustancias inmateriales hay cierta composición resultante de sus constitutivos esencia y ser²¹. Se componen de la esencia, que es simple, por estar únicamente constituida por la forma y el ser proporcionado a ella.

Las sustancias simples creadas no son el ser, sino que participan del ser, pero en un grado superior a las sustancias cuya esencia es compuesta de materia y forma. Puede decirse en len-

¹⁸ Cfr. *ibidem*, II, c. 50.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, c. 48.

²⁰ Cfr. *ibidem*, c. 51.

²¹ Cfr. *ibidem*, c. 52.

guaje platónico que las sustancias simples creadas están compuestas de esencia y ser participado; y también en lenguaje aristotélico que las sustancias simples creadas están compuestas de potencia y acto sustanciales.

La sustancia espiritual humana y simple en este sentido es el alma del hombre, porque la vida del espíritu la comunica al cuerpo, que resulta así un cuerpo vivo. El alma del hombre, a diferencia de las almas de los otros seres vivos, es un alma espiritual.

Según las expresiones de «horizonte» y «confin», el alma del hombre es medianera entre las sustancias solo espirituales y lo material. Además, por la unión entre lo espiritual y lo material, se da en el hombre una «admirable conexión», que expresa este principio neoplatónico: «La sabiduría divina unió los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores»²².

Con «principio» se quiere expresar que en la creación siempre se encuentra que lo último e inferior de un género de seres está unido con lo supremo y más alto del que le sigue en perfección²³. Por ejemplo, hay especies inferiores del género animal, que sobrepasan en muy poco la vida de las plantas, como las ostras, que permanecen inmóviles —como las plantas agarradas al suelo— y con solo el sentido del tacto. Parece, por eso, que participan de lo inferior de la vida animal y de lo superior de la vida vegetal.

El principio se cumple en el hombre por la unión de su alma espiritual con su cuerpo. Así, puede afirmarse que el hombre es un anillo que enlaza el espíritu y la materia, en una unión que pareciera milagrosa.

Se realiza el principio en cuanto que el cuerpo humano puede considerarse como lo supremo del género corpóreo, como revela su complejidad y armonía, pero que está unido al alma espiritual humana, que es lo más ínfimo del género de las sustancias espirituales. Su inferioridad entre todos los espíritus

²² DIONISIO, *Los nombres divinos*, VII.

²³ Cfr. SANTO TOMÁS, *Suma Contra Gentiles*, II, c. 68.

la revela su modo de entender. Su conocimiento intelectual necesita de las imágenes sensibles que le proporcionan los sentidos corporales, pero que en sí mismo es independiente de lo sensible, tal como lo es en los otros espíritus superiores, que no dependen para nada de lo sensible.

Santo Tomás justifica filosóficamente esta posición del alma del hombre y su «admirable conexión» porque inmediatamente después de afirmar que el alma humana es como horizonte y confín de lo material y lo espiritual, añade: «en cuanto que es sustancia incorpórea, forma, sin embargo, del cuerpo».

Con la afirmación de que el espíritu humano por lo mismo que es sustancia inmaterial es también forma del cuerpo, se significa que el alma espiritual del hombre, por ser una sustancia inmaterial es subsistente, posee un ser propio —al igual que los otros espíritus— pero, además, por su propia naturaleza informa al cuerpo.

Para Santo Tomás, la unión del alma y el cuerpo no es como la que puede darse entre dos sustancias, como creía Platón²⁴; ni como sustancia separada, como dijo Alejandro de Afrodisia a principios del siglo III después de Cristo²⁵; ni como compleción, como enseñaba en el siglo II Galeno de Pérgamo²⁶; ni como armonía²⁷, ni como otro cuerpo²⁸, como los sentidos²⁹ o la imaginación³⁰. La unión es la de «una sustancia intelectual unida al cuerpo como forma»³¹.

El alma espiritual humana, por consiguiente, está unida sustancialmente a un cuerpo. El cuerpo es una materia con la primera actualización o determinación de la forma, que en este caso es el alma espiritual. Esta composición corpórea, a su vez, es el sujeto de las otras perfecciones conferidas también por el alma espiritual humana. Se trata, por tanto, de un cuerpo tomado como la parte material y las actualizaciones formales supe-

²⁴ *Cfr. ibidem*, II, cc. 57-60.

²⁵ *Cfr. ibidem*, II, c. 63.

²⁶ *Cfr. ibidem*, II, c. 63.

²⁷ *Cfr. ibidem*, II, c. 64.

²⁸ *Cfr. ibidem*, II, c. 65.

²⁹ *Cfr. ibidem*, II, c. 66.

³⁰ *Cfr. ibidem*, II, c. 67.

³¹ *Cfr. ibidem*, II, c. 68.

riores que le siguen, como la parte formal. El alma espiritual es la única forma del compuesto humano, porque confiere todas las determinaciones a la materia, incluida la de la corporeidad.

No es un inconveniente que una sustancia espiritual, que como sustancia ya es un todo, sea a la vez forma de la materia, una parte que se une a otra parte, porque el espíritu humano cumple las dos condiciones para ser forma. La primera condición que debe cumplir la forma sustancial es que sea principio sustancial de la sustancia de la que es forma o un constitutivo, que es su acto determinante o perfeccionante. La segunda es que la forma convenga con la otra parte sustancial, la materia, en un ser. La forma, un constitutivo esencial formal del compuesto sustancial junto con el constitutivo esencial material, comparten un único ser.

La sustancia, aunque sea compuesta, tiene un único ser. Toda sustancia, tanto la simple que está constituida por una esencia que es solo forma, como la compuesta, con una esencia compuesta de materia y forma, tiene un único ser.

Las sustancias espirituales son simples esencialmente. Están constituidas por una esencia simple, porque solo incluye la forma. Sin embargo, además, son compuestas entitativamente, porque su entidad está constituida por su esencia simple y un ser único proporcionado a ella. En cambio, las sustancias materiales son compuestas esencialmente. Están constituidas por una esencia compuesta, porque incluye la forma y la materia, siendo también compuestas entitativamente, porque su entidad está constituida por su esencia simple y un ser único proporcionado a ella.

Aunque la forma del compuesto humano sea ya una sustancia, un ente subsistente y, por tanto, tenga un ser propio, ello no le imposibilita ser forma de una materia extraña a la misma, porque comunica su ser a la materia. No hay dificultad alguna para que el ser por el cual subsiste el compuesto sea el ser de la misma forma. Es indiferente que el ser del compuesto se reciba por una causa eficiente o por una causa formal. El espíritu o alma humana es el que da el ser al cuerpo.

4. El ser del hombre

El alma humana es distinta del alma animal, porque no solo es la forma de un compuesto, sino a la vez es una sustancia inmaterial, un espíritu. También diferente de los otros espíritus ya que estos no informan a ningún cuerpo.

El alma humana por ser, además de forma, una sustancia espiritual, tiene un ser propio y proporcionado a su esencia. Es una forma que tiene ser y —a diferencia de las otras formas que se unen a la materia para constituir los compuestos vivos, como las plantas y los animales y que se denominan almas, o para componer los entes materiales inorgánicos— es la única propietaria del ser.

El ser del compuesto humano es el ser de su alma espiritual porque, como el alma espiritual humana tiene un ser propio, este ser no lo es también del componente material, tal como ocurre con el resto de los entes. Puede decirse que el ser del hombre es un ser espiritual, porque el ser humano no es del espíritu y del cuerpo. El ser humano solo es del espíritu. En este sentido, el ser del hombre es un ser espiritual. El ser procedente de su alma es el único que posee el hombre.

El ser humano es el propio de su alma espiritual, porque el alma humana posee un ser propio ya que es sustancia. Todo espíritu es una sustancia inmaterial inteligible por sí misma, intelectual y volitiva. Toda sustancia subsiste, existe por sí y en sí. Y como lo que hace existir es el ser y lo que hace existir de este modo es el tenerlo en propiedad, la sustancia tiene un ser propio y, por tanto, proporcionado a su esencia individual.

El alma espiritual humana comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal. El ser del hombre es primero y principalmente del alma y a través de ella lo es también del cuerpo y, consecuentemente, del compuesto. El ser espiritual no es propio también del compuesto de alma y cuerpo. Solo la forma que es el alma tiene un ser propio y, por esto, es también una sustancia.

El ser que actualiza a la sustancia compuesta pertenece a toda la sustancia. Sus almas o formas no tienen un ser propio. Solo el hombre, compuesto de alma y cuerpo, tiene un único

ser, pero este ser es el del espíritu que es su forma. Las otras formas de los seres compuestos son, por consiguiente, meras formas.

El alma del hombre es una sustancia pero, al unirse al cuerpo, no se constituye en otra sustancia. Aunque el hombre es un compuesto de cuerpo y de alma espiritual, sin embargo es una única sustancia. Tampoco se da una absorción del cuerpo por la sustancia espiritual ni tampoco una mera yuxtaposición de alma y cuerpo, sino una singular unión. Es una unión en el ser, porque el ser de la sustancia es el que actualiza al cuerpo. Es una unión sustancial, porque se realiza en la formalidad más profunda de la sustancia: en su ser propio.

Por ello, en la composición humana no se da ningún tipo de dualismo. Si bien el alma humana es espiritual, no se puede caracterizar al hombre como un espíritu encarnado, porque su espíritu está unido al cuerpo con una unión en el ser o unión sustancial que tiene la estructura materia y forma.

En el tomismo, por tanto, no puede decirse que el hombre es un espíritu en el mundo. El hombre no es un espíritu ni separado ni unido a la materia. Es un compuesto, una unidad de alma y cuerpo, de un espíritu que es forma de un cuerpo al que confiere todas las determinaciones, incluida la del ser.

La profunda unión de lo espiritual y de lo material en el hombre en una sustancia —ya subsistente como toda sustancia y, por tanto, de un verdadero ente con una parte incompleta o materia, constitutivo esencial sustancial— no deja de ser sorprendente o «admirable»³². Se da una auténtica unidad de dos órdenes distintos, el de lo entitativo y el de lo material, que siempre es parte de la esencia sustancial.

La unión sustancial del alma y del cuerpo del hombre explica por qué ambos componentes están referidos mutuamente. El alma lo es de un cuerpo y el cuerpo lo es de un alma. El uno es para el otro.

De la referencia mutua del alma y cuerpo humano se siguen dos importantes inferencias filosóficas. En primer lugar, que por separado ni el cuerpo ni el alma constituyen el hombre. El

³² *Idem.*

cadáver no es el hombre ni el alma separada tampoco. En segundo lugar, que todo lo que llega al alma lo hace por medio del cuerpo e, igualmente, todo lo que ha surgido del alma ha sido por medio de algún tipo de intervención de lo corpóreo.

Es necesaria esta unión sustancial o que el espíritu humano sea forma del cuerpo y que, como consecuencia, constituya la unidad del compuesto porque la misma naturaleza del espíritu humano requiere informar al cuerpo. El espíritu humano, a diferencia de los otros, es el más potencial de todos ellos o con menor acto, porque en el grado de la participación del ser, propia de los espíritus, ocupa el lugar más bajo³³.

De que el espíritu humano tenga la menor participación del ser espiritual, se sigue que el espíritu humano deba estar unido necesariamente al cuerpo para poder entender. No quiere decirse con ello que su entender se realiza, a diferencia de los otros espíritus, con órganos corporales. El acto de entender, por su misma naturaleza, al igual que el acto de querer libremente posibilitado por el primero, no puede ser ejecutado con órganos corporales. En el alma humana, por tanto, el acto de entender no se hace con el cerebro. El alma humana, por ser un espíritu, su entender se realiza plenamente sin órgano corpóreo. En el entender en cuanto tal no interviene el cerebro, porque es una operación propia del espíritu.

El alma humana, por consiguiente, en su operación intelectual no se comunica con la materia corporal. El alma intelectual, aunque sea forma de la materia corporal, excede o sobrepasa este constitutivo humano. No está totalmente sujeta a la materia ni tampoco inmersa en ella, como lo están las otras formas materiales³⁴.

El espíritu anímico humano necesita de lo corpóreo en el sentido de que su facultad de entender precisa para elaborar su objeto de potencias que obran mediante órganos corpóreos, los sentidos externos e internos y, entre estos últimos, principalmente la imaginación. Es por la necesidad de lo corpóreo en este sentido, por lo que naturalmente el espíritu humano se une

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

al cuerpo para constituir al hombre. Para poder realizar la operación de entender que es totalmente inmaterial, el alma humana, la ínfima de las sustancias espirituales, necesita unirse al cuerpo para utilizar instrumentalmente sus sentidos.

El alma humana necesita de los sentidos para poder entender y con ello amar, para que su entendimiento pueda recibir lo inteligible, lo que puede entender. Su entendimiento espiritual puede recibir lo inteligible, que podrá entender por su propia acción, porque sobre las imágenes proporcionadas por el conocimiento sensible y que representan las cosas materiales actúa su virtud también espiritual de hacer inteligible lo sensible.

Los conceptos que se producen en el conocimiento intelectual son solo actos del entendimiento, facultad inorgánica, mientras que las sensaciones, que se producen en el conocimiento sensible, son actos de órganos corporales. Aunque el acto de entender es inorgánico y el acto de sentir orgánico, las formas por las que actúan no son respectivamente inmateriales y materiales, porque toda forma es inmaterial, aunque se una a la materia para informarla.

El cuerpo, por eso, es solo la condición del ejercicio de las operaciones espirituales humanas porque gracias a sus sentidos corporales puede entender, puede actualizar la inteligibilidad en potencia de lo sensible. Lo inteligible a su vez actualiza la potencialidad intelectual del entendimiento del espíritu humano. Puede decirse que el hombre necesita al cuerpo para conocer y querer, porque la sensibilidad hace posible que el espíritu pueda conocer y, como consecuencia, también querer y de un modo libre³⁵.

Se podría afirmar que el alma humana es una «sustancia incompleta» en cuanto que para la intelección, que es completamente inmaterial, necesita las sensaciones, los actos de los órganos corporales y, por tanto, el cuerpo. Sin embargo, solo es una «sustancia incompleta» en este sentido. El alma espiritual por sí misma ya es una sustancia, puesto que posee un ser propio. En cuanto sustancia está completa. Por poseer una esencia sustancial y un ser propio y proporcionado a ella, no es una «sustancia incompleta».

³⁵ *Idem.*

No es una «sustancia incompleta» por ser también forma del cuerpo y constituir la única sustancia hombre, porque la sustancia espiritual humana solo necesita unirse sustancialmente al cuerpo para realizar sus operaciones propias, entender y querer, no para constituirse en sustancia. El alma racional humana es una sustancia que está esencial e intrínsecamente completa.

Además, el alma humana como forma del cuerpo, al que le proporciona, por ello, todas las determinaciones físicas y vitales de la vida vegetativa y sensitiva, sobrepasa por el entendimiento y la voluntad (facultades no solo inmateriales sino también espirituales) a cualquier otro tipo de forma corpórea. Las determinaciones de entender y querer no lo son del cuerpo como las demás. Tampoco lo son del alma en cuanto forma del cuerpo, sino que rebasan o superan lo corpóreo porque son propias del alma exclusivamente como espíritu.

Esta superación de informar al cuerpo ocurre solo en el alma humana, porque es la única que tiene un ser propio que la convierte en una sustancia sin que la materia sea uno de sus constitutivos y, por ello, puede obrar con una actividad propia. En cambio, las almas que no son humanas no tienen actividad propia porque las otras almas, las sensitivas o animales y las vegetativas propias de las plantas, no son subsistentes ni sustancias ni, tampoco por lo mismo, son espíritus. No tienen ninguna actividad propia. Todas sus acciones son del compuesto sustancial al que pertenecen que es el que tiene un ser propio y según este ser, que es propiedad de los dos constitutivos, obran³⁶. La relación del alma humana con el cuerpo es distinta de la que guardan las otras almas, porque se relaciona con él utilizándolo para entender y querer libremente y, por ello, además de estas operaciones propias, realiza también en el cuerpo las de las almas sensitiva y vegetativa.

³⁶ *Idem.*

5. La individualidad humana

Además de basarse en su original doctrina del ser, la explicación de Santo Tomás sintetiza la sustancialidad del espíritu, tesis del platonismo, con el hilemorfismo aristotélico. De su profunda síntesis metafísica sobre la composición del hombre pueden inferirse varias consecuencias. Quizá, las más importantes son las cuatro siguientes:

La primera es que la existencia del alma humana comienza cuando informa al cuerpo. Aunque el ser del hombre sea propiamente de su alma espiritual, esta no preexiste ni puede preexistir a su unión corpórea. Por su relación esencial al cuerpo, que requiere necesariamente para realizar sus operaciones espirituales, el alma recibe el ser en el momento en que se une al mismo.

El alma humana no existe antes de su unión al cuerpo de ningún modo, porque recibe su ser propio, que la convierte en sustancia —le hace tener entidad y le hace existir o estar presente en la realidad— al unirse al cuerpo.

La segunda consecuencia es que cada alma humana es individual. El alma humana, en cuanto es forma del cuerpo, es un principio especificador del hombre. En este sentido se comporta igual que las formas sensitivas, vegetativas y de los entes inertes que hacen que los animales, plantas y entes inanimados pertenezcan a una determinada especie y que, por ella, en su individualidad material, posean características comunes específicas propias de toda la especie a la que pertenecen.

También, el alma humana es individual o única y singular para cada hombre porque, en cuanto sustancia inmaterial, es individual. El alma de cada hombre es individual por ser un espíritu, una sustancia inmaterial subsistente, un alma que tiene ser propio. A diferencia de las otras formas, que en sí mismas siempre son comunes, toda alma humana ya es individual. En este sentido, puede decirse que no es una especie, sino un individuo de la especie alma humana.

El hombre, por consiguiente, además de la individualidad de su cuerpo —cuyo origen está en la materia corpórea, constituida por la materia prima que es lo primero determinado por la

forma sustancial, y el accidente de la cantidad que individualiza no solo sus características físicas, sino también su vida vegetativa y su vida sensitiva, como ocurre en los otros entes vivos e inertes— posee una individualidad más profunda. El hombre, por tanto, posee una individualidad mayor que los entes no espirituales porque la individualidad del alma espiritual de cada hombre se comunica también al cuerpo, que ya está individualizado por la materia, porque toda alma tiene unas características individuales proporcionadas únicamente a un cuerpo y no a otro.

Cada alma es creada por Dios, subsistente e individual, pero para un cuerpo determinado. El cuerpo es causa de la individualidad del alma humana, pero solo de una manera ocasional, porque cada alma es creada por Dios individualizada para que informe a un determinado cuerpo. Asimismo, el alma humana no es creada antes que su cuerpo, porque el espíritu del hombre recibe el ser y su individuación en el cuerpo humano ya que forma parte de la naturaleza humana.

El ser y la individuación del alma son propias, aunque las comparte con el cuerpo, proporcionándole el ser y sobreañadiéndole una individuación mayor. Al recibirse el ser y la individuación en el cuerpo los hace dependientes de él. El alma humana depende del cuerpo en el ser y, en la individuación, únicamente en cuanto a su comienzo y como causa ocasional.

Cada alma tiene su cuerpo propio porque, por la individualidad sustancial del alma en la que interviene su cuerpo, en cuanto que también por su esencia sustancial está ordenada a él, cada alma espiritual es proporcionada solamente a su cuerpo. La esencia individual del espíritu humano está de tal modo constituida que solo se corresponde y adapta al cuerpo concreto y singular al que informa³⁷.

Como cada alma se corresponde a su cuerpo y hay cuerpos masculinos y femeninos, se puede inferir que también hay almas masculinas y almas femeninas. Sin embargo, los cuerpos sexuados no son la causa eficiente de la masculinidad y de la feminidad de los seres humanos, porque el cuerpo solo inter-

³⁷ Cfr. *ibidem*, II, c. 83.

viene ocasionalmente en la creación por Dios de almas masculinas y almas femeninas que se adecuen a uno u otro cuerpo. Tampoco el alma masculina y el alma femenina son dos especies de alma humana, sino dos modos de ser la misma esencia del alma en la realidad.

La esencia específica del alma humana solo podría ser distinta por una diversa diferencia específica —masculina o femenina— y se tendría que dar en sus facultades propias, el entendimiento y la voluntad libre, lo que no es posible porque las facultades propias del alma son independientes del cuerpo y no pueden diferenciarse por la masculinidad y feminidad del alma que se corresponde al cuerpo. La masculinidad y feminidad no son diferencias de dos especies, sino dos modos de una misma especie que expresan diferencias de individualidad con las que se realiza dicha especie.

La tercera consecuencia de la explicación de Santo Tomás sobre la composición del hombre, es que no es posible nunca la reducción de todos los espíritus humanos a una unidad espiritual. En *Contra Gentiles* se rechaza la interpretación del aristotelismo de la filosofía musulmana de una única alma intelectual porque, de la individualidad y correspondencia del alma individual a un cuerpo determinado, se sigue que cada alma es creada por Dios individualizada para que informe a un determinado cuerpo que es causa ocasional de su individualidad³⁸. Además, es patente que cada hombre es él quien realiza la actividad abstractiva y que es él quien conoce³⁹.

La cuarta consecuencia de la explicación de Santo Tomás sobre la composición del hombre es que, aunque no sea preexistente al cuerpo⁴⁰, el espíritu no puede morir porque, por tener un ser propio, su existencia no depende del cuerpo. La unión del cuerpo y el alma termina cuando el cuerpo humano ya no es apto para recibir el ser que le comunica el alma. Entonces muere el hombre. Con la muerte del hombre, el alma

³⁸ Cfr. *ibidem*, c. 87.

³⁹ Cfr. *ibidem*, c. 77. Véase: CANALS VIDAL, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, pp. 68 y ss.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, c. 83.

continúa existiendo, porque conserva el ser del hombre ya que es su propio ser.

El hombre es mortal, pero el alma humana es inmortal. Al morir el hombre, cuando ocurre la separación del alma y del cuerpo, el alma conserva su ser, por ello, también su existencia. No queda afectado el ser y la existencia del hombre porque el espíritu del hombre, por poseer un ser propio recibido junto con el cuerpo, cuando se separa del mismo continúa existiendo. No puede quedar privado de la existencia, la cual es efecto del ser⁴¹.

Sin el cuerpo, no obstante, el alma debe quedar afectada de algún modo. Ni la existencia del espíritu humano, porque es a quien le compete el ser del hombre independientemente del cuerpo ni su naturaleza, que es simple, quedan afectadas por la falta del cuerpo, pero sí sus operaciones propias, el entendimiento y la voluntad, que ya no pueden ejecutarse con la colaboración del cuerpo y lo hacen por una directa intervención divina.

La causa de la muerte del hombre es la corrupción del cuerpo humano, debido a que sus distintos constitutivos corporales tienden a disgregarse y, por tanto, a la separación del espíritu del cuerpo. La composición corporal, cuya unidad la da el alma, solo se puede mantener por un tiempo por la propia naturaleza de lo material, que hace que los componentes corporales se desgasten.

Sin embargo, no se puede decir que muere el alma, porque la disgregación de los constitutivos corporales del hombre que llevan a la pérdida de lo que le da la unidad, es decir, el espíritu que hace de alma, conducen a su separación del cuerpo pero no a su muerte. Sin embargo, es vivida por el hombre como una limitación de la misma alma, aunque subsiste con su naturaleza íntegra y, por tanto, con su interioridad. Por ello, no muere sino que se separa del cuerpo. El alma humana es inmortal.

En cambio, se puede decir que la muerte del hombre es natural, porque la muerte, al igual que el sufrimiento corporal, son consecuencias naturales de la constitución del cuerpo. Los elementos contrarios entre sí del cuerpo unidos por el alma de

⁴¹ *Cfr. ibidem*, c. 79.

manera natural, están inclinados a la separación, tal como ocurre cuando falta el alma espiritual que les da su unidad. Sin ella, el cuerpo se descompone, se disgregan sus elementos y ya no hay un hombre sino un cadáver.

La muerte no guarda relación alguna con el alma humana e, incluso, si el alma que es sustancia espiritual inmortal pudiese, haría que el cuerpo —al que unifica y une a sí misma y al que le da, además, el ser y el existir— participara de su inmortalidad y no se descompusiese al cabo de un tiempo. Las funciones del alma humana de unificar, unir a sí misma, dar el ser y el existir, son naturales y esenciales y, por ello, siempre conserva su relación con el cuerpo separado de ella. Por tales razones, es imposible la trasmigración de las almas, de que las almas puedan pasar de un cuerpo a otro⁴².

La unión a su cuerpo no le conviene al alma de modo accidental sino esencial. Una importante consecuencia de esta «unibilidad» del alma a su cuerpo es que muestra la conveniencia, aunque sea indemostrable, del misterio de la resurrección de la carne, que no solo no repugna a la razón sino que es idónea a la naturaleza del alma y a sus funciones esenciales en el cuerpo.

6. Ser e incomunicabilidad

La argumentación de Santo Tomás de la racionalidad del misterio del pecado original, demostrando que no es opuesto a la razón natural para así defenderlo de posibles impugnaciones, además de basarse en el concepto filosófico de hombre, también lo hace con la noción de persona. La justificación racional supone no solo una doctrina sobre el hombre sino también sobre la persona.

El término «persona», indica el Aquinate, se utiliza para referirse a toda la individualidad del hombre, constituida por la de su cuerpo con la de su vida vegetativa y sensitiva, y completada por la individuación más profunda de su espíritu. Expresa la individualidad espiritual o sustancial del alma —que se mani-

⁴² Cfr. *ibidem*, II, c. 83.

fiesta en sus facultades incorpóreas, el entendimiento y la voluntad— y también la individualidad del cuerpo. En definitiva, *persona* significa lo más singular o individual, lo más propio que es cada hombre, lo menos común o lo más comunicable.

La persona significa lo único e irrepetible de cada hombre, porque el significado de persona es el de una individualidad única, que no se transmite por generación porque no pertenece a la naturaleza humana que se hereda, ni tampoco a ciertos accidentes del hombre a los que está predispuesta la misma naturaleza, que es transmitida con ellos de padres a hijos. Como se indica igualmente en el texto citado al principio sobre la transmisión del pecado original, lo estrictamente personal no se comunica hereditariamente⁴³.

El término «persona», por expresar una estricta individualidad, no tiene el mismo significado que el de hombre. En el lenguaje corriente, sin embargo, el término «persona» se emplea como equivalente al de hombre. Es una utilización correcta, porque todo hombre es persona. No obstante, el nombre «persona» tiene una caracterización lógica y gramatical distinta de hombre y de todas las demás palabras de la lengua.

La peculiaridad lógica y gramatical del término persona se advierte en su predicación o atribución, que es problemática. La dificultad es la de la compatibilidad de la significación de persona, que es lo individual, con el significado común específico que tiene que poseer al predicarse.

Así, el mismo término «persona» se aplica a muchas individualidades, tanto a los hombres como a Dios, en Él que se dan tres personas completamente distintas. Pareciera que pudiese sostenerse que, en su respectiva individualidad, haya algo en común que permita esta atribución generalizada. Sin embargo, por expresar algo individual absolutamente, algo único e irrepetible, el término «persona» no puede tener nada común entre varios.

⁴³ Cfr. *ibidem*, *Suma Teológica*, I-II, q. 81, a. 2, in c. Por ello: «Es imposible que los pecados actuales de los padres próximos pasen originalmente a sus descendientes». Aunque nota la importancia de la educación, ya que añade: «los pecados actuales de los padres próximos se transmiten a sus hijos por imitación, por causa de la asidua conversación de estos con aquellos» (*Cuestiones Disputadas sobre el mal*, q. 4, a. 8, in c.).

La dificultad, ya advertida por San Agustín⁴⁴, la resolvió Santo Tomás precisando que la cuestión que hay que resolver es determinar de qué manera la noción de persona es común a todas las personas. Al predicarse «persona» se hace con el significado de «individuo indeterminado». Con el significado de «individuo indeterminado», persona puede expresar, por una parte, la individualidad propia de cada persona —con la distinción real de las personas entre sí— y, por otra y al mismo tiempo, una comunidad de razón.

El nombre de persona no solo expresa lo individual de un concreto singular, de un individuo, como por ejemplo Sócrates, porque significa la totalidad esencial del hombre —la que se atribuye o predica como especie o género— sino también algo individual determinado que lo distingue de los demás.

Sin embargo, hay otros nombres que expresan en parte de otro modo lo individual, como los nombres de los géneros y de las especies, por ejemplo animal u hombre, que significan lo concreto común, una esencia, con todos sus principios esenciales y también lo no esencial o individual, aunque esto último de un modo potencial, indefinido o indeterminado⁴⁵.

Los nombres comunes, por consiguiente, expresan una generalidad de individuos en acto, aunque cada uno de los individuos se encuentra en potencia en esta generalidad o comunidad. La esencia es así significada en común o en general, sin ser esta o aquella en particular.

Todavía hay una tercera posibilidad en la significación de lo individual, determinando al nombre común con la expresión «algún», porque cambia el significado general de lo concreto común, haciendo que ya no incluya lo individual en potencia sino en acto, pero también de una manera común. Así, cuando se dice «algún hombre», el adjetivo «algún» convierte lo individual en potencia al acto, pero de modo indeterminado. Puede así significar al hombre individual pero sin determinarlo, y de este modo significa de una manera general a lo individual.

⁴⁴ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*. VII, 4, 7- 9.

⁴⁵ Cfr. SANTO TOMÁS, *Sobre el ente y la esencia*, c. II. Véase: TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la esencia*. Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment, Pamplona, EUNSA, 2011, 3ª ed., pp. 85 y ss.

Este tercer modo de significar lo individual en acto, pero indeterminadamente y de modo general, es parecido al del término «persona» porque, cuando se predica «persona», no se lo hace como un nombre propio que solo se pueda predicar de uno. Tampoco como un nombre común, que solo exprese en acto lo común o general puesto que, aunque incluya la individualidad, lo hace de un modo potencial.

En la predicación de «persona» se significa, en cambio, una generalidad de individualidades o «personas» y, por consiguiente, de una manera indefinida o indeterminada pero en acto, de modo parecido a la expresión «individuo indeterminado». Aunque con la predicación de «persona» se signifique una generalidad, no se utiliza como un nombre común, porque «persona» no expresa una comunidad real que, por lo demás, no existe, porque las personas son individuales. La generalidad o comunidad que significa es de razón, algo común que establece la mente del hombre pero que no existe en la realidad. Al predicarse «persona» se significa lo propio de cada persona, aunque de un modo indeterminado.

La generalidad o indeterminación de la predicación de «persona» implica que no le convienen las intenciones lógicas de género o de especie. La generalidad que expresa «persona» es distinta de la propia de las intenciones lógicas, ya que la de estas últimas, a diferencia de la generalidad personal, se corresponde con algo común en la realidad.

Hay otra diferencia de la predicación de «persona» y la predicación genérica o específica, propia de los otros nombres comunes. El término «persona», aunque signifique la individualidad esencial, la trasciende, por referirse directamente a lo existencial. Los géneros, en cambio, no nombran directamente la realidad existente, como lo hace siempre «persona», sino lo esencial.

El nombre «persona» coincide, por consiguiente, con el nombre común en la generalidad o universalidad. Tanto en Dios como en las criaturas el nombre «persona» tiene, desde la perspectiva lógica y gramatical, un significado universal, en cuanto que puede referirse a muchos sujetos personales a los

que puede predicarse a cada uno. En este aspecto coincide con los nombres comunes. Se diferencia, sin embargo, del nombre común en que no significa una naturaleza universal que se dice de muchos, una esencia objetiva que se pueda predicar de cada uno de ellos, porque realizan esta naturaleza universal en su individualidad.

«Persona» coincide con el nombre propio en que siempre significa lo individual o lo distinto, pero el nombre «persona» se diferencia del nombre propio en que tiene la posibilidad de significar indeterminadamente a todos los individuos personales. En este aspecto, «persona» es comparable con el nombre común tomado en un sentido concreto, porque también adquiere esta característica.

De la predicación de «persona» y de sus semejanzas y diferencias entre los nombres comunes y nombres propios, se infiere que el nombre «persona» tiene un estatuto lógico-gramatical único, no solo porque hay que situarlo entre el nombre común y el nombre propio, sino porque además no significa una naturaleza, como todos los nombres, sino que significa directamente el ser personal⁴⁶.

Debe advertirse también que el término «persona» y el significado que expresa no son como las otras palabras y conceptos, por dos diferencias esenciales. La primera, es por el modo en que se predica y su carácter intermedio entre el nombre común y el nombre propio. La segunda, por su diferente referencia objetiva porque «persona», a diferencia de todos los demás nombres, sin la mediación de algo esencial se refiere recta o directamente al ser. En cambio, todos los demás nombres se refieren siempre a características esenciales, generales o individuales. La persona es el término que nombra al fundamento individual inexpressable esencialmente: al acto de ser.

Para expresar la denotación del ser propio personal, Santo Tomás asumió la definición clásica de persona de Boecio —«sustancia individual de naturaleza racional»—, para significar que el ser personal es el más participado —del mismo ser en

⁴⁶ Véase: CANALS VIDAL, F. «Ser personal y relación interpersonal», en *idem*, *Miscelánea*, Barcelona, Editorial Balmes, 1997, pp. 195-214.

Dios— en el nivel propio del espíritu que se manifiesta en la racionalidad, que a su vez fundamenta la voluntad libre. El Aquinate, unos años después de la preparación de la *Suma Contra Gentiles*, definió la persona con términos parecidos a la definición de Boecio, pero más precisos, del siguiente modo: «Persona es el subsistente distinto en naturaleza racional»⁴⁷.

En estas dos definiciones de persona, queda expresada implícitamente la tesis propia de Santo Tomás, que enunció claramente al final de su vida al escribir: «El ser pertenece a la misma constitución de la persona»⁴⁸. Que el ser sea un constitutivo de la persona implica que es su constitutivo formal, el principio «personificador», el que es la raíz y origen de todas sus perfecciones, incluida su individualidad total.

Aunque también en los entes no personales el ser es su constitutivo formal, la persona no solo se diferencia de ellos por su mayor grado de posesión del ser porque, aunque en todos los entes sus perfecciones se resuelvan en último término en el acto de ser, estas son expresadas por su esencia. En cambio, la persona, sin la mediación de algo esencial, directamente se refiere al ser, al acto entitativo.

Por expresar directamente el ser sin la mediación de la esencia, «persona» debe comprenderse como vinculada inmediatamente al ser y a los trascendentales que este principio entitativo básico funda, como la unidad, la verdad y la bondad. Puede decirse que la persona tiene, por ello, un carácter «trascendental», en el sentido de que nombra al ser propio y a los trascendentales que este origina, sin designar directamente la naturaleza participante del ser. La persona menciona inmediatamente al ser y a las propiedades trascendentales propias del ente personal.

No se significa con ello que la persona sea un nuevo concepto trascendental, porque los conceptos trascendentales son modos generales de todo ente y que tienen, por tanto, su máxima universalidad, se convierten con él y se limitan a explicitar un aspecto implícito del ente. Los trascendentales son únicamente siete: ente, la realidad, uno, algo o incomunicabilidad,

⁴⁷ SANTO TOMÁS, *Sobre la Potencia de Dios*, q. 9, a. 4, in c.

⁴⁸ *Suma Teológica*, III, q. 19, a. 1, ad 4.

verdad, bondad y belleza. La persona, en cambio, aunque no sea un modo categorial, restringe el concepto de ente, porque, como es patente, no todos los entes son personas.

Con el carácter de trascendentalidad se significa que la persona no es un género, sino que por trascender todos los géneros y todas las categorías o géneros supremos, puesto que no se explica por determinaciones sobre géneros o especies ni por ninguna de las categorías, como si fuese algo meramente sustancial o accidental, hay que concebirla como significando inmediatamente el ser —fundamento de todo auténtico trascendental—, que en la persona creada es participado en un nivel superior a los demás entes.

Lo que convierte en persona a la naturaleza o esencia es el ser. Porque el ser es el constitutivo formal de la persona, convierte a su otro constitutivo, la naturaleza o esencia individual —el constitutivo material de la persona— en persona. Lo que hace que un individuo de naturaleza humana compuesto de cuerpo y alma sea una persona, no es algo que pertenezca propiamente a esa naturaleza, sino a su ser propio, acto primero, constitutivo y fundamento de la misma esencia.

Como todo grado de ser el ser personal es una realidad metafísica, que no solo no es captable por los sentidos, como el resto, sino que tampoco es posible que la inteligencia forme su concepto. Su conocimiento es posible porque a cada persona se le revela su ser propio en su conciencia intelectual, en la percepción intelectual de que es o existe, de la que tiene una absoluta certeza y cuyo objeto, su ser propio, indica con la palabra «yo». Este núcleo interior se distingue de su naturaleza por su carácter permanente y, a la vez, desconocido en cuanto a su contenido, por el mismo sujeto⁴⁹.

Además de convertir a la naturaleza en persona, el ser en los entes personales hace también que la persona sea subsistente y, por tanto, una sustancia tal como se indica en sus dos definiciones. El ser es la subsistencia de la persona o lo que hace subsistir, porque el constitutivo formal de la persona, lo que la dis-

⁴⁹ Véase: CANALS VIDAL, F., *Tomás de Aquino. El pensamiento actual y renovador*, Barcelona, Scire, 2004, «La luz del entendimiento agente en la ontología del conocimiento de santo Tomás de Aquino», pp. 175-212.

tingue de la mera naturaleza, es el ser propio y proporcionado a esta esencia. La persona subsiste, existe por sí y en sí o de una manera autónoma e independiente ya que el ser propio es el que la hace existir de este modo. Por su ser personal, por ende, la persona se convierte en una sustancia completa, una esencia sustancial con su ser propio.

Del ser personal, extraesencial e inexpressable por el entendimiento, se puede destacar otra función que permite explicar todas las perfecciones o los atributos de la persona. Por ello, «la persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza»⁵⁰, porque «es lo más digno de toda la naturaleza»⁵¹.

La persona es lo más digno y lo más perfecto de toda la realidad porque, en la noción de persona, al expresarse directamente el ser, se alude igualmente de modo inmediato al ser participado en un grado máximo, es el ser de un espíritu. La persona, al nombrar rectamente a su ser propio, lo hace a la vez en un máximo nivel de perfección, dignidad, nobleza y perfectividad, muy superior a la de los entes no personales. Al enunciar lo que posee «más» ser, por lo mismo, significa lo más existente, lo más real, lo más individual, lo más diferente, lo más verdadero, lo más bueno y lo más bello.

Significa todas las propiedades del ente o trascendentales, en su mayor grado y no de manera específica sino también individual. La persona designa siempre lo singular o lo individual, al concreto existente y precisamente, por ello, se diferencia del ente no personal. Las cosas no personales son estimables por la esencia que poseen. En ellas, todo se ordena, incluida su singularidad, a las propiedades y operaciones específicas de sus naturalezas. De ahí que los individuos solamente interesan en cuanto son portadores de ellas. En cambio, no ocurre así con las personas, porque interesan en su misma individualidad, en su personalidad.

De esta diferencia en la apreciación de la singularidad en los entes impersonales y en los personales, se sigue que, en los entes no personales, todos los de una misma especie son intercambiables. Por el contrario, a diferencia de todos los demás

⁵⁰ *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 3, in c.

⁵¹ *Ibidem*, «Sobre la Potencia de Dios», I, q. 9, a. 3, in c.

entes singulares, la persona humana es un individuo único, irrepetible e insustituible.

En la persona todo es absolutamente individual o propio. En la persona todo está embebido de individualidad. Además, esta singularidad tiene siempre supremacía sobre todo lo específico o genérico. Esta suprema individualidad o singularidad de la persona se expresa con la afirmación de que posee la incomunicabilidad metafísica.

La incomunicabilidad está indicada en sus dos definiciones de persona examinadas. A la persona, al «subsistente distinto» según la definición de Santo Tomás o a la «sustancia individual» que aparece en la de Boecio por su totalidad entitativa —que indican los términos «subsistente» y «sustancia»— y por su singularidad —indicada por los de «distinto» e «individual»—, se le puede caracterizar como lo totalmente incomunicable. La incomunicabilidad metafísica es un efecto del ser personal, de cada ser propio personal, proporcionado a la naturaleza individual, realmente distinto de ella y que trasciende el orden conceptual.

La persona es totalmente incomunicable, porque no posee ninguna de las seis posibles «comunicabilidades» metafísicas⁵². La persona no tiene, en primer lugar, la comunicabilidad de los accidentes con relación a la sustancia en la que inhiere. La persona carece, en segundo lugar, de la comunicación lógica de lo universal respecto a lo individual que lo realiza. La persona está desprovista, en tercer lugar, de la relación, que tienen las partes sustanciales con el todo que constituyen. En cuarto lugar, en la persona no se da la comunicación que es propia de las sustancias «incompletas» con respecto al compuesto sustancial, como la que tiene el alma humana en el hombre.

El alma humana, porque es un espíritu, incluye un ser propio y proporcionado a su naturaleza inmaterial, intelectual e inteligible, pero este ser personal lo comunica al cuerpo que carece de él y de este modo cuerpo y alma constituyen un único compuesto, el hombre. El ser del alma humana no es, por tanto, incomunicable en este sentido. Como consecuencia, el alma

⁵² Cfr., *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 1 y ss.

humana no es persona por carecer de un ser exclusivamente propio. En cambio, lo es el hombre, porque es el verdadero sujeto de este ser.

En quinto lugar, la persona no posee la comunicabilidad de la sustancia individual completa, que es asumida por una persona superior. Este tipo de comunicación se da únicamente en la comunicabilidad de la naturaleza humana de Cristo, una sustancia completa y distinta, con los cuatro tipos de incomunicabilidades anteriores, pero que no es completamente incomunicable por estar unida a la persona del Verbo. La naturaleza humana individual de Cristo no subsiste por un ser propio, sino por el ser divino.

Por último en sexto lugar, en la persona no se halla la comunicación de la sustancia singular respecto de lo que es común o indistinto. Este tipo de comunicación se da únicamente en la esencia o naturaleza divina con respecto a las tres personas divinas. Por tener esta comunicación con las personas divinas, la naturaleza divina no es persona. La naturaleza divina no es persona aunque en sí misma es sustancia y, por lo mismo, subsistente, posee un ser propio, un ser que se identifica con ella. No es persona porque es la esencia común de las tres divinas personas.

La naturaleza divina no es absolutamente incomunicable, a pesar de ser incomunicable en los otros cinco sentidos, en cuanto es común a las tres personas distintas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que hay en Dios y que se identifican en una misma esencia divina, en un solo Dios, que es así poseído por las tres. De manera que hay que decir que el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios.

La absoluta incomunicabilidad metafísica no impide la comunicación o relación por el entendimiento y la voluntad. No solo no impide la relación por el entendimiento y la voluntad, sino que la posibilita. La incomunicabilidad metafísica de su persona permite al hombre ser verdaderamente sujeto consciente de sí mismo y de este modo entender y querer y, por estas vías relacionarse o comunicarse con otros sujetos semejantes.

Bibliografía

- AGUSTÍN, SAN, «De Trinitate libri q̄ndecim», en IDEM, *Obras completas de San Agustín*, vol V, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Madrid, BAC, 1968,
- CANALS VIDAL, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
- , *Tomás de Aquino. El pensamiento actual y renovador*, Barcelona, Scire, 2004.
- FORMENT, E., *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*, Col. BAC maior, nº 93, Madrid, BAC, 2010.
- , *Catecismo de la Suma Contra los Gentiles*, Alicante, Cobel Ediciones, 2015.
- FOSBERY, ANÍBAL E., *La cultura católica*, Buenos Aires, Tierra Media-FASTA, 1999.
- PSEUDO-AEROPAGITA, «De Divinis Nominibus», en IDEM, *Obras completas: Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*, Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2002.
- TOMÁS DE AQUINO, SANTO, «In de ente et essentia», en IDEM, *Opuscula philosophica*, edición Spiazzi, Torino, Marietti, 1953.
- , «Summa contra Gentiles», en IDEM, *Suma contra gentiles*, edición bilingüe, Madrid, BAC, 2 vols. 2ª ed., 2007.
- , «Summa Theologiae», en IDEM, *Suma Teológica*, edición bilingüe, Madrid, BAC, 1964.
- , «Quaestiones Disputatae. De malo», en IDEM, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, edición de E. Téllez, Pamplona, EUNSA, 1997.
- , «Quaestiones Disputatae. De Potentiae», en IDEM, *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. III, Madrid, BAC 2005.