

voluntad. Y ésta, a su vez, por su cualidad de libre, puede abrazarlo como un fin, o puede rechazarlo. Esta elección es la que se comunica a la dimensión afectivo-tendencial sensible y va configurando así la estructura psicológico-moral antes mencionada, de la cual surge el juicio de conveniencia.

De aquí se desprende la necesidad de que el docente vaya presentando, a través de los distintos contenidos escolares, una recta jerarquía de bienes y a la vez guíe al alumno en el discernimiento intelectual, que es la condición de posibilidad del recto ejercicio de la voluntad libre.

STELLA MARIS VÁZQUEZ

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
CIAFIC.



ENTORNO AL SER PERSONAL

Recogemos en esta nota las temáticas desarrolladas en la obra de Fernando Haya, *El ser personal*, que parecen de mayor interés para el estudioso de antropología que desea dar a su investigación una fundamentación metafísica. El libro ofrece otras posibilidades de lectura: la estrictamente metafísica en primer lugar; también la teológica, en cuanto que sus análisis aportan luces para la profundización en la doctrina revelada sobre las Personas divinas y sobre la encarnación del Verbo. Aquí nos ceñiremos a recoger las propuestas que parecen particularmente esclarecedoras para la antropología filosófica. Aunque en buena medida seguimos el orden de exposición del autor, no nos atenemos a él, sino al dictado por el punto de vista elegido.

La articulación de dos consideraciones sobre la persona

La aproximación fenomenológica al estudio de la persona es uno de los hallazgos más positivos de la reflexión filosófica que se han cumplido en el siglo que termina. Una tarea que se ha llevado a cabo con una metodología propia que no quiere ser metafísica; que unas veces rechaza cualquier vinculación con un acercamiento a la persona que se considera cosificante, y otras se mantiene en una apertura reservada y distante. El autor se propone mostrar que el estudio fenomenológico y metafísico de la persona no son excluyentes; es más, se requieren y necesitan mutuamente.

a) Las perspectivas metafísica y fenomenológica

Desde la perspectiva metafísica se entiende la persona como trascendental intensivo, análogo principal del ser. Según esta óptica, la persona no añade ninguna diferencia trascendental ajena al ser. Es una perspectiva esencial o *absoluta*, en cuanto que conviene a la consideración de la identidad como fundamento.

La perspectiva fenomenológica considera a la persona como diferencia irreductible a la generalidad del ente. Es una perspectiva *relativa*, en el sentido de que toma como punto de referencia la diferencia personal, que se manifiesta como irreductible al fundamento. La persona, desde esta óptica, es la originalidad radical.

Ambas perspectivas concuerdan si se considera que la manifestación de la persona es más que nada la patencia inmediata del ser ante el ser, o bien del ser justamente a título de diferencia, y que esta manifestación es punto de partida de la metafísica:

«[...] no tendrá conciencia del ser en cuanto tal el que carezca de conciencia de sí como distinto del plexo de la realidad» (p. 22).

La diferencia original de la propia persona es irreductible, y justo en ese sentido es condición de posibilidad de conocimiento del ser. A la vez, no es planteable

«[...] una fenomenología de la propia diferencia personal a espaldas de la noción de *yo como ser*, es decir, sin incluir la diferencia personal dentro de la original noticia de lo real bipolarizado» (p. 24).

La fenomenología y la metafísica son, entonces, necesariamente compatibles y complementarias. Por eso, la persona se puede estudiar desde las dos perspectivas; la primera, explicitando el modo de articulación de la diferencia personal con la identidad del fundamento; la segunda, describiendo la vivencia de la propia conciencia como irreductible a la plenitud de lo real y, a la vez, como necesariamente ligada a ella.

b) La síntesis

La consideración de que la persona es diferencia respecto al ser que ella no es, hay que situarla en la perspectiva fenomenológica, y la que la concibe como diferencia en el ser, en la metafísica, que expresa la persona en su condición transcendental. *El ser mismo como diferencia* es la síntesis de ambas perspectivas. No manifiesta un transcendental, sino la originalidad radical de la persona; a la vez, revela la compatibilidad de lo peculiar con el fundamento, en cuyo seno la peculiaridad tiene su sentido.

La persona es el ser como lo original, no como la identidad o fundamento:

«La persona es una novedad radical, y así se vive a sí misma incluso cuando ella misma piensa el orden transcendental o del fundamento. *Yo existo*, soy compatible con el ser o con el fundamento, pero no me incluyo en el fundamento: soy una novedad, no un despliegue; soy, pero en este sentido no soy el ser. Y por otra parte, y este es el otro sentido, *ser* tiene para mí el valor eminente, privilegiado cuando digo *yo*. En este sentido último no hay para mí una manifestación más clara de lo que es ser, que en la emergencia, en el destacamiento del propio ser personal ante sí» (p. 154).

La persona entendida como «el ser mismo de la diferencia», es transcendental en cuanto punto de partida del pensar, pero no es *un* transcendental porque no puede ser deducida del plexo de la realidad. Cada persona es una realidad novedosa y original; pero puede *deducirse* al modo metafísico que la persona, *tomada en general*, es un transcendental del ser que los resume a todos. La persona es la diferencia del ser que manifiesta el ser. Yo pertenezco al orden transcendental en tanto que, justo por indagarlo, no soy el fundamento; pero el fundamento ha de ser tal que permita la conexión o articulación con el *yo-pienso* que inquiera su sentido:

«Hay por lo tanto una articulación entre los puntos de vista de la fenomenología y la metafísica. Una perspectiva que mira al pensar en el punto justo en el que el sujeto de dicho

pensar comparece a la vez como condición de posibilidad enteramente imprescindible y, a la par digo, como diferencia peculiar intraducible a los términos objetivos del ser como plexo de la realidad, y en este sentido como prescindible en términos absolutos. Este punto de vista toma en cuenta una experiencia original y le confiere valor indispensable para la metafísica: de una parte, *yo no pertenezco al orden de lo transcendental y mi experiencia particular cae en el dominio de lo subjetivo*; de otra, no es posible concebir el orden transcendental sin que exista algún sujeto particular correlativo a dicho orden y no absolutamente incluido en él; luego, como consecuencia, no es posible concebir la existencia particular y subjetiva sin entender al mismo tiempo la apertura de la subjetividad particular a lo metafísico y la necesaria articulación en lo metafísico, en un sentido al menos relativo, de subjetividades justamente particulares» (pp. 30-31).

*La concepción sustancialista de la persona:
Aportaciones y límites*

En la historia de la metafísica de la persona ocupa un lugar clave la elaboración boeciana y sus desarrollos posteriores, que la sitúan dentro de la categoría de la substancia. Sin rechazar esa tradición, Fernando Haya lleva a cabo un análisis que pone de manifiesto tanto sus logros irrenunciables como sus insuficiencias; entre ellas, lo que podría llamarse el riesgo de una cristalización sustancialista de la persona.

La persona vista como sustancia primera

Después de analizar los distintos sentidos del ser, el Autor excluye que a la persona le puedan corresponder ninguno de los sentidos que son «menos propios del ser»: el ser veritativo, el ser *per accidens* y el ser dicho como categoría predicativa. A la persona le corresponde un sentido del ser que significa el subsistente del que se dicen los demás modos del ser:

«Con él se identifica la persona, en calidad de subsistente en naturaleza racional. La conclusión inmediata es que, dentro de la pluralidad atributiva del ser, la persona ha de ocupar el lugar preferente, puesto que ser se dice en el sentido más propio de los individuos subsistentes» (p. 56).

Está bien situar a la persona en el orden de las sustancias primeras; pero no basta. Hay que considerar, en primer lugar, que la noción de sustancia no es unívoca: no se dice lo mismo de la persona que de las cosas; y no parece que el analogado principal sean las cosas. No es que no se pueda considerar a la persona como sustancia; pero se trata de ver si ésa es la perspectiva más importante, la que muestra mejor lo que es la persona: hay que ver cuál es el *sentido privilegiado* del ser, porque será desde ahí desde donde nos situaremos en la perspectiva más adecuada para entender a la persona:

«La persona es lo primero. Ser significa como persona y como lo demás que no es persona. Se obtiene así una conclusión, reflexionando sobre aquello que en realidad venimos indagando: ¿Buscamos el orden de lo primordial? Es porque ya lo poseemos, porque en sentido propio lo primordial no puede aparecer posteriormente. ¿De qué modo entonces lo poseemos?»

«Se puede expresar de muchas maneras: aquí se ha dicho que el marco de referencia constante de todo lo que de un modo u otro poseemos: ese marco es la persona. Ser persona, puede añadirse, es también cierta apertura hacia lo primordial; tiene que ver con lo demás no en cualquier modo sino en el de la búsqueda de la referencia primera. Pero entonces es que ella misma es la referencia primera. O simplemente, la persona es transcendental» (p. 63).

La persona entendida desde la noción de acto

La trascendentalidad de la persona queda explicada del modo mejor a través de la noción de acto (p. 64). El acto tiene dos sentidos en Aristóteles: *entelécheia* y *enérgeia*:

«El acto como *entelécheia* considera el ser sobre todo desde la perspectiva de la substancia y los accidentes [...] El acto fundamental es entonces el que configura a la cosa como *substancia*, es decir como *totalidad subsistente* de la que se dicen o en la que concurren la totalidad de sus determinaciones. Las determinaciones distintas de aquella configuración esencial son entonces los *actos accidentales* para aquella subsistencia. Así, este punto de vista categoriza la *enérgeia* en términos de accidente: la operación de pensar, pongamos por caso, no es la substancia, no es acto configurador esencial, es por tanto un accidente» (p. 65).

Esta perspectiva es poco fecunda para explicar la acción —por ejemplo, el conocimiento—, sino que desde ella no se llega al carácter transcendental de la persona. Porque la acción, por mucho que se trate de elevarla con el atributo de personal, no deja de ser accidente. Pero tampoco desde la sustancia se accede a la trascendentalidad de la persona. Si

«[...] la persona es primero sustancia y después persona, entonces lo transcendental es en este caso la sustancia y no la persona» (p. 67).

Para captar y explicar la trascendentalidad de la persona hay que verla en cuanto que es acto.

La persona contemplada desde la noción de «supraformalidad»

La consideración del acto puede hacerse según la perspectiva de la sustancia y los accidentes, pero no es la única ni la más clarificadora para el estudio del estatuto metafísico de la persona. Una vía nueva se abre desde la noción de «supraformalidad».

La noción de supraformalidad

El ser significa doblemente: como esencia y como subsistencia; también podemos decir que se puede entenderse como formalidad y como subsistencia. Si se entiende como forma, puede hablarse de diversos seres en la misma sustancia; pero si se entiende como subsistencia, entonces se apela al *esse*, y no es posible que una cosa no tenga un solo *esse*. La sustancia se dice tal por la subsistencia; y la razón de la subsistencia es el *esse* (cfr. pp. 71-73).

El *esse* se relaciona con la hipótesis en tanto que ella es *id quod habet esse*, el sujeto del ser; se relaciona con la forma substancial en tanto que la forma es *id quo aliquid habet esse*, la causa determinante del ser de la subsistencia. Desde la óptica que nos proporciona esta segunda forma de relación, se llega al ser como principio y a la hipótesis como resultado, es decir, al sujeto ya constituido en sus principios.

Pero cabe otra perspectiva, que accede al *esse* en su condición de principio de la sustancia, trascendiendo de este modo el plano de la causalidad formal. Esto es muy importante si se quiere «atender a la persona en el plano de la principalidad transcendental, esto es, en aquel orden en que el principio radical de la persona es el acto de ser. Sólo atendiendo a ese plano podremos acceder a la persona en un nivel transcendental, que es también aquél en que la persona trasciende su genérica comunidad con las sustancias no intelectuales (pp. 74-75).

Encontramos, entonces, un doble orden de principiación en la sustancia: aquél que corresponde a su forma y aquél que pertenece absolutamente a la hipóstasis. En el orden que pertenece absolutamente a la hipóstasis, existe una copertenencia de índole trascendental entre la hipóstasis y el acto de ser. Queda así rebasado el orden de la causalidad formal, en la medida en que no aparece la forma como principio, ni exclusivo ni último del ser de la sustancia.

Todo lo anterior ha sido desarrollado desde la *óptica trascendental*, que no es propiamente predicativa, sino causal. Y que es diferente de la *óptica formalista* que confluye con la sustancialista.

El *esse* puede ser entendido como la *forma de las formas*; pero esta concepción del *esse* no puede hacer perder de vista otro modo de entenderlo: como actualidad *supraformal* o trascendental:

«Por *supraformalidad* puede entenderse el carácter de *diferencia* en tanto que trascendental. La forma categorial se define en cambio por su exclusión de diferencias reales del ser» (p. 84).

La *supraformalidad* tiene grados o niveles: es distinta la que conviene al *Ipsum Esse* de la que conviene al *esse* participado. Pero el *esse* es trascendentalmente participado en cuanto mantiene su índole de *supraformalidad*:

«El acto de ser es el principio de la articulación de la forma consigo misma. El principio de su identidad» (p. 85).

La forma, en tanto que distinta del ser en cuanto tal, precisa de su articulación consigo misma: ésta es la obra del ser como principio. Todo supuesto cuya forma constituyente sea distinta del ser, carecerá de perfecta identidad: el supuesto en cuestión no será idéntico con su esencia. Cuando la forma del supuesto es el mismo ser, que en este caso es ser subsistente, no hay distinción real alguna entre la forma y el supuesto¹.

«Acto idéntico equivale a acto *supraformal*, porque la forma entendida como categorialidad es la diferencia en el acto, la exclusión, la discontinuidad entre acción y principio, en suma, la acción inidéntica. La *supraformalidad* es en cambio la acción misma considerada como principio. No hay inidéntica ni discontinuidad alguna entre acción y principio si excluimos la categorialidad» (p. 88).

La noción de *supraformalidad* puede describirse entonces como la del *ser pleno de forma en identidad* (p. 88). Todas las formalidades quedan integradas en ella sin que en ningún caso se anulen o se rebajen:

«La integración *supraformal* es lo unido sin confusión. Para ello es preciso pensar el elemento unitivo en un orden distinto al de la forma, y por lo tanto en un orden no estrictamente conceptualizable. Este es el orden *supraformal*» (p. 92).

La forma es causa de especificidad, pero no de subsistencia; es causa de un ser determinado, no de ser; por eso, en el orden de la causalidad formal no se llega a explicar la subsistencia (p. 91). A la forma no le compete la *perseidad sustancial*, que es asunto de cierta relación que la forma mantiene con el *esse*:

¹ Por eso la naturaleza divina constituye absolutamente a la Persona del Verbo, como también a las otras dos Personas divinas, en cuanto que las tres se identifican plenamente con la razón misma de la identidad o de la subsistencia (cfr. p. 87).

«No es lo mismo, por lo tanto, naturaleza sustancial que sustancia. Lo que hace de lo sustancial sustancia es la relación con el ser. Por lo tanto, no un elemento que quepa incluir en la *constitución* de la naturaleza que existe, sino en una cierta relación de la naturaleza real con su ser» (p. 94).

La naturaleza es parte metafísica de un subsistente, cuya unidad viene dada por el *esse*.

Aproximación a la persona desde la noción de supraformalidad

Apliquemos estos principios a la consideración de la persona. Se la puede tomar

«[...] como sustancia, y también como principio del ser de la sustancia; pero el ser se dice propiamente de la misma sustancia: la sustancia es en efecto aquello que es, mientras la forma es aquello por lo que la sustancia es».

De aquí se derivan tres conclusiones. Primera: el ser real pertenece primera y propiamente al supuesto. Segunda: el supuesto es el *todo existente* del que la naturaleza fue primero abstraída y luego predicada. Tercera: el *actus essendi* está fuera del orden constitutivo; por eso está más allá del orden de la constitución formal de la persona; por tanto, más allá de del orden en que la persona se considera cierto *todo subsistente*. El *esse* no es un constitutivo más de la persona; se lo considera así cuando se lo entiende como resultado de los principios de la esencia (pp. 76-81).

A la luz de estas consideraciones se pueden contemplar de modo nuevo las relaciones entre el alma y el hombre completo. El alma humana es sustancia particular, pero no sustancia completa. Su sustancialidad, en sentido de esencia, no se reduce a ser forma del cuerpo, en cuyo caso sería una mera forma material; sin embargo, no tiene sustancialidad propia, pero sí sustantividad:

«No es sustancia en sentido principal, no es hipóstasis, sino parte sustancial, en tanto que la relación con el *esse* le adviene a la forma humana en el punto en el que por creación es constituida como forma del cuerpo» [...] El alma es *potentia essendi*. No existe por su esencia, sino por el acto de ser. El acto de ser es el principio de la subsistencia del alma misma como del hombre. De ahí que en definitiva no haya contradicción en establecer por una parte que el alma tiene esencia al margen de la corporeidad y por otra que carece de subsistencia en el estado en que es creada. La razón es que el principio por el que existe es distinto del que constituye su esencia» (p. 97).

El acto de ser es la razón de la individualidad; en cambio lo individuado pertenece al ámbito de la esencia distinta del acto de ser:

«La naturaleza humana constituye en nosotros *quasi per se* personalidad, justo porque en rigor no la constituye. La persona no está en el orden de la constitución. Tampoco la persona humana. El orden de la constitución es el orden de lo categorial, de la esencia categorial, pero la persona pertenece a otro orden. La persona es trascendental» (p. 98).

Persona y libertad

«La persona puede ser descrita como apertura a lo abierto del ser. La índole de tal apertura es precisamente la libertad radical de la persona» (p. 245).

Con este punto de partida, Haya proceda en un trabajo de profundización que inicie con el análisis del acto de pensamiento.

Análisis del acto de pensar

Pensar es acto: manifiesta una articulación consigo que es conciencia, continuidad, posibilidad de prosecución indefinida (p. 245). El pensamiento sólo prohíbe la introducción de lo contradictorio. La índole necesaria del pensar manifiesta la anterioridad del ser:

«[...] *el pensar es acto* es lo mismo que decir que el pensar es ser. De ahí que la verdad se explicita como trascendental del ser, pero no trascendental primero sino derivado» (p. 246).

A la vez, la autoconciencia es condición de posibilidad del conocimiento del ser. No es posible, en efecto, saber sin saber de alguna manera el principio. El saber de sí,

«la autoconciencia, está igualmente implícita en toda explicitación cognoscitiva del ser. Sin embargo, es preciso comprender esta afirmación en complementariedad con la recíproca: sólo porque el hombre detenta cierto saber originario del ser o del principio es autoconsciente» (p. 247).

Con el conocimiento se pone atención a lo que es, al orden de lo inalterable; a la vez, la conciencia no es

«[...] un mero reflejo o reduplicación del orden de lo inalterable. *Yo no soy*, meramente, *lo trascendental*, sino que me atengo a ello. Pero *si me atengo*, inmediatamente hay que admitir una *diferencia* entre el orden de lo trascendental —que conozco como no siendo idénticamente yo— y la propia conciencia. La *diferencia* en cuestión no está, sin embargo, en el orden de lo conocido en cuanto conocido, o de lo inteligible como tal, porque éste expresa [...] el orden real a título de lo inalterable o necesariamente congruente. La *diferencia* entre la conciencia y el ser, ha de pertenecer a la conciencia, o ser constitutiva de ella, *pero no ha de ser exactamente conciencia*, aunque sea consciente» (p. 248).

La *diferencia* en cuestión es la conciencia misma, advertida como *peculiaridad* irreductible al orden universalísimo. Lo original de la subjetividad ha de ser lo que en ella excede a su condición de fundada. *Fundada* quiere decir, en este contexto, «incluida en el orden de lo trascendental-inalterable» (p. 249).

Lo original de la conciencia es aquello que sólo pertenece a ella como tal, lo peculiarísimo precisamente por no reductible o fundado. Por eso no se puede llegar a ello por deducción; no es por eso, fundado, pero esto no quiere decir que sea incompatible con el pensamiento; sin embargo, justamente porque no es el fundamento, puede darse una ruptura consciente con el fundamento (cfr. p. 251).

El poder original de la conciencia

El poder de la conciencia no es reductible al fundamento porque se trata de un poder no potencial, es decir, poder puramente actual fundado en el acto y en dirección al acto: potencialidad activa pura, sin potencia pasiva.

Hasta aquí hemos llegado desde una óptica metafísica; si nos situamos ahora en la perspectiva fenomenológica, entendemos que el fundamento vendría a ser como el pasado de la conciencia, en cuanto que significa anterioridad: la *instancia a partir de lo cual*. Lo presente sería la intención misma del objeto de la conciencia; y su dimensión original, su poder, habría que describirlo como proyecto hacia el futuro. El establecimiento del futuro de sí desde sí es la característica «del poder original de la conciencia» (p. 254). Un poder que identificamos como libertad radical:

«De esta manera se describe la libertad como una novedad respecto del orden de lo antecedente en general. La libertad no está *ya dada* en lo peculiar de ella misma. En tanto que antecedente, habría que describirla como *poder* o como *acto*, pero aún en ese caso la antecedencia de la libertad no pertenece al orden trascendental, porque la aparición de la libertad es la de lo peculiar original, *la del ser personal*, que en cuanto tal no viene contenido ni presagiado en modo alguno en el ámbito del ser en cuanto tal. Y cabe todavía continuar la descripción, porque a su vez el poder peculiar que la libertad es, no se cifra en su antecedencia, sino más bien en su *uso*, que cabe describir como el *ponerse a sí misma*» (p. 256).

El estatuto metafísico de la libertad no es entonces el de la potencia sino el acto: se entiende así su superioridad respecto a las capacidades operativas —entendimiento y voluntad— que hay que inscribir en el orden de las potencias (cfr. p. 225).

La conciliación entre libertad y fundamento:
la libertad, posibilidad de afirmación del ser

La libertad no se reduce al fundamento, pero esto no quiere decir que hayan de oponerse dialécticamente; es más, captar la continuidad entre una y otro, su integración, abre perspectivas esclarecedoras. La libertad puede verse como posibilidad en favor de sí en virtud de la atención consecuente al fundamento; y el fundamento como lo disponible de la subjetividad en orden al ejercicio de la conciencia como poder de sí. No hay así oposición entre la originalidad propia de la libertad y el orden del ser, sino articulación: la libertad se actúa como *intensificación* de lo que ella es en la medida en que afirma el fundamento. En virtud de su poder original, «la subjetividad *se pone* (o no) en favor del orden de lo primero, es decir, *asume su propio ser*. El ser asumido es *sí mismo de un modo nuevo*, que describimos como *intenso*» (p. 257).

Esta intensificación no puede ser una actualización, porque el acto radical del sujeto en cuanto tal no admite actualización, que es propia de lo potencial. Pero si no es susceptible de actualización propiamente hablando, ¿de qué es susceptible entonces?

«[...] el acto radical *se pone* y semejante posición es un *salto*. Algunos filósofos han expresado esta difícil noción con la palabra *don*. La posición de sí que pertenece a lo radical del sujeto se describe bien como una donación. En el don la propia actuación del donar es en cierto modo lo donado, el don mismo. *Don* dice el donar y dice también lo donado. Por eso sirve muy bien para expresar aquello que *es en el modo de actuarse como posición de sí*» (p. 258).

La libertad es así la dimensión radical del ser personal, que no se da sin el fundamento, pero que no se reduce a él. En el plano de su constitución, la esencia de la persona antecede a su libertad; sin embargo, la libertad misma no se reduce a la antecedencia sino que ella misma es «antecedencia irreductible» (cfr. p. 260). La libertad no es el fundamento de la subjetividad, que es en cambio la esencia, precisamente porque la libertad es radical.

La persona recibe con su esencia el poder de *disponer* de ella:

«La libertad es el poder que se pone mediante la esencia. Si se pone de otro modo resulta un fracaso, porque no cabe realidad fuera de la esencia. Eso no significa, sin embargo, que el punto de vista esencial lo agote todo, porque está también el ámbito que es propio, original de la libertad. Pero este ámbito —que es lo que se ha querido describir— está inscrito en el orden de lo real —no hay otro— a título de intensificación posible de ese mismo orden. La libertad es ciertamente posición de sí, pero lo es *en y por* lo necesario. Y sin embargo la libertad no es necesidad, sino justamente libertad» (pp. 260-261).

Libertad y fundamento son dos dimensiones inseparables e irreductibles, una dinámica y otra estática; se logra ver cómo se engarzan si se considera la libertad como acto primero en la estructura metafísica personal. La libertad no se ve entonces como ausencia de formalidad sino como supraformalidad: así se la sitúa en la línea del ser. Pero hay que preguntarse ¿qué añade la libertad al ser neto, a la forma inmaterial pura o supraformal? La libertad sería la «posibilidad de afirmación del ser», poder de autoafirmarse en la afirmación de la realidad tanto de sí misma como de los demás. Ese ser que se afirma, abre el paso a la esencia como contenido de la libertad (cfr. pp. 303-305).

Persona y acción

A partir de la comprensión metafísica de la persona que Haya desarrolla, se supera una visión de la esencia como algo acabado y fijo, de donde proceden unas operaciones que se agotarían en meros accidentes transitorios. Un plantamiento que no resulta satisfactorio porque no explica la conexión entre el ser de la persona y su obrar (acto primero y acto segundo), ni da cuenta de la modificación que se opera en el ser personal con su actuación segunda, fruto de su libertad radical. Tampoco es acertado en cuanto que lleva a comprometer la precedencia metafísica del acto sobre la potencia (el acto de ser es sólo acto, no es potencia) y, a la vez, a presentar el cambio que supone el desenvolvimiento de la vida personal como «exterior» a la libertad radical de la persona. De ahí el interés de la propuesta de Haya. Su planteamiento se estructura en los siguientes pasos: el *ser* como principio del dinamismo de la persona; la *esencia* como dotación del ser personal, como algo a su disposición; los *hábitos* como el efecto del dinamismo del ser, que se prolonga en la operación.

El ser como principio del dinamismo de la persona

Sujeto puede entenderse como *término de atribución de los predicados* (el sujeto *está por* la cosa misma subsistente, los predicados por los atributos que captamos a través de nuestros conceptos); en este sentido es suma, *synolon*, de las propiedades que se consideran *unitariamente existentes*. Puede entenderse también como *principio actual* de la serie de propiedades; es la concepción esencial. La noción de esencia es aquí una noción causal, que conduce —da acceso— a la estructura íntima de lo real.

Según esto, encontramos una doble posibilidad en la concepción del sujeto: *estática* y *dinámica*; en la primera se mira a lo real existente que funda el dinamismo de nuestra actividad predicativa; en la segunda a la causa de las propiedades reales de la cosa en la cosa misma. Como causa predicamental, es la esencia; a nivel trascendental, el ser personal. Pero el punto de vista dinámico no tiene por qué anular el estático, sino más bien penetrarlo desde una comprensión que reiteradamente vuelve «desde lo dinámico a lo estático, para proseguir a su vez desentrañando dinámicamente la índole del acto» (p 273).

El *esse* pertenece del modo más propio al sujeto subsistente, posibilitando que pensemos el sujeto real, no solamente como el *todo* que subsiste, sino principalmente como el *principio personal del dinamismo de la subsistencia*, es decir, como el acto de ser. Se penetra así en la dinámica interior de la subsistencia, que puede ser descrita, con expresión de Polo, en términos de actividad *mantenida, persistente, fontal*; idéntica en el caso de Dios, no contradictoria en el caso de la criatura. Así,

«[...] el auténtico *sujeto real creado* (...) no es tanto el *constitutum* o la estructura de que se reviste el subsistente finito (y que no puede dejar de ser distinta del propio subsistir), cuanto el novedoso acto de ser que una vez incoado, y necesariamente configurado en esencia, se mantiene o persiste con referencia al origen» (p. 275).

La esencia como dotación del ser personal

Hay una distinción entre el modo en que las personas y las cosas *tienen* sus propiedades esenciales. Cuando decimos que un astro tiene forma esférica, no decimos lo mismo que cuando afirmamos que un hombre tiene inteligencia. Ambos tienen esas propiedades, pero las personas las tienen *reduplicativamente*.

Las cosas tienen lo que son a la manera de *consistir en*: consisten en su dote esencial; las personas *poseen* su dote esencial, como algo en lo que no se resuelven:

«La imposibilidad de establecer una analítica de la persona proviene del hecho de que, en la persona, toda posesión es reduplicativa. La persona no consiste en sus elementos, no se analiza en ellos, no es, valga decir, la suma de sus constitutivos, porque cualquier constitutivo personal vuelve al *poseedor*, al sujeto personal —permítaseme decir— como un *todo*. La persona tiene inteligencia, voluntad, sentidos, etc., pero no se resuelve en cada uno de ellos: no consiste en inteligencia, sino que tiene inteligencia a la manera de tenerse como ser inteligente, etc.» (pp. 264-265).

Lo que posee la persona es la *esencia trascendental*, es decir, una forma espiritual. Se distingue así el poseedor de lo poseído: la esencia, que consiste, y la persona que no consiste en su esencia sino que la posee. Y, a la vez, ambas instancias se articulan:

«Cabe decir que la persona es principio y término de la autoposición personal, pero lo es *en y a través* de la esencia» (p. 265).

Y como la persona se puede identificar con la libertad radical, podemos distinguir libertad y esencia; pero a la vez hemos de referir una a la otra. El *poder radical* de la persona —el poder radical de la libertad— es acto; pero no es acto puro, sino acto que se da *junto con* una esencia. El *poder esencial* lo constituyen las facultades, que incluyen potencialidad pasiva; el poder de la libertad es, en cambio, acto: acto primero. Por eso, el poder radical

[...] «*usa, dispone* de la esencia, en la forma de usar de las facultades de la esencia. Lo *usa* en el sentido de que es radical posesión de esencia-facultades, no en el sentido de que le quepa cabalmente manipularías, lo cual resultaría incompatible con el carácter esencialmente mediado de la posesión personal» (pp. 266-267).

El obrar del ser personal

La acción es *una* en dos aspectos: en cuanto que tiene un sujeto agente, y en virtud de su objeto; en efecto, un mismo sujeto puede serlo de operaciones diversas y una misma operación puede darse en varios sujetos. El sujeto viene determinado por el ser mismo, que no puede ser sino uno en el sujeto. Según el primer aspecto, la operación o acto segundo ha de entenderse en continuidad con el acto primero: es como su prolongación. La acción no se entiende sólo como accidente, como determinación de la sustancia; porque, en este caso, el agente se comportaría meramente como potencia respecto de su propia operación. En las potencias operativas de la persona hay que distinguir, por tanto, un doble aspecto: lo que tienen de acto —del que la persona tiene dominio— y lo que tienen de potencia, en cuanto que son actuadas, especificadas, por sus objetos propios (cfr. pp. 287-288). El acto segundo —la operación— es acto que se distingue del acto primero —el *esse*—: tiene que ser así por la inidentidad entre esencia y ser en la criatura; si no hubiera esa distinción entre acto primero y acto segundo, la criatura sería acto puro, como acontece en Dios. Ahora bien,

«[...] poner potencialidad en la esencia de la criatura, respecto del *esse* recibido, implica establecer también potencialidad respecto al obrar. Lo que esa potencialidad significa es una cierta inidentidad de la esencia creada: aquélla en virtud de la cual, la esencia, en la medida en que no se configura como identidad plena consigo misma —porque en este sentido no es *por sí*—, tampoco *actúa por sí* (es decir, por que sea acto puro). El principio de la criatura es el *esse* inidéntico con ella. Adviértase que la inidentidad de la esencia consigo misma es justamente la distinción, también real, entre la forma esencial y sus potencias operativas» (p. 288).

La operación es distinta del *esse* que es su principio radical; esto significa que las potencias operativas han de articularse en el acto primero, porque de otra manera no se explicaría el vínculo entre la operación y el ser. Se entiende así el superior rango entitativo de la actividad respecto a la potencia misma.

Las potencias son distintas del *esse* y distintas de la esencia que se enriquece con la operación, en cuanto que recibe nuevas determinaciones o diferencias que son las especies con las que se pone en contacto mediante su operación. La esencia de cada hombre es potencial respecto a los objetos de sus operaciones, es decir, en el plano de la especificación; pero no en el del ejercicio, en el que el sujeto goza del dinamismo del *esse*; la operación se distingue del *esse*, es una diferencia suya (cfr. p. 291).

Esto permite entender que conocimiento y amor son *originariamente* actividad, no sólo actualización de una potencia por parte de sus objetos. La especificación pertenece al nivel de la esencia-facultades, pero en el orden del acto el *esse* es anterior y distinto de la esencia:

«Esa vinculación de las potencias operativas con el *esse* no pertenece por lo tanto al orden de la potencia o de la esencia, en que se inscriben entendimiento y voluntad como facultades. En el caso del entendimiento el acto primero es el intelecto agente. El intelecto agente no es por consiguiente una facultad, ni es una potencia. En el caso de la voluntad, el acto primero es la libertad radical» (p. 292).

Libertad, ser y operación: Los hábitos

La identidad de la persona se despliega conforme al orden diferencial que se contiene en su núcleo: este sentido es el de la esencia o naturaleza humana. Pero el ser mismo no se despliega, sino que causa ese despliegue. Por eso, el ser del hombre no está ya dado, aunque sí está dada la esencia: en el hombre aparte de lo dado y por encima de lo dado, está la dimensión personal, la persona *a quien* le ha sido dado. *Lo que* ha sido dado al hombre, *lo que está ya dado*, es la esencia.

La persona no está dada: «se da»; más aún, es dar: se actúa en el don. La persona se da en su darse. Lo que da es lo dado en ella: su esencia. El «quien» que recibe una esencia la recibe para donarla: su ser es donar (pp. 307-308). El ser-donar pertenece al rango del *esse*, no de la esencia. Las operaciones quedan por debajo de ese rango pero apuntando hacia él. La unidad entre obrar y ser es referencia; inidentidad, pero no extraneidad.

La conexión entre la acción y el *esse* es proporcionada por los hábitos, que vienen a ser el persistir del acto modalizado por la esencia, que a su vez se desplegó dentro de las posibilidades ofrecidas por esa esencia, gracias a la fuerza actual del *esse*:

«Si el *esse* no acompañara a la operación no cabría un incremento diferencial de la esencia; dicho de otro modo, la operación no revertiría a la forma que es su principio esencial. Por lo tanto, junto con las operaciones hay que poner los hábitos. Los hábitos son las configuraciones ulteriores de la estructura del agente creado, y son actos de orden superior a la operación, en virtud de los cuales las operaciones se vinculan al ser mismo del al-

ma. Los hábitos son por lo tanto el revertir del *esse* a la esencia, *del actuar a configuración*, estableciendo el dinamismo de crecimiento ontológico de la criatura» (p. 291).

Se entiende que los hábitos perfeccionen a la esencia y a las potencias, si se los concibe como superiores a ellas, es decir, si se los sitúa en el orden del *esse*. Así Haya consigue dar una explicación nueva y satisfactoria del perfeccionamiento humano:

«[...] el hábito explica el revertir sobre la esencia de las operaciones que, con referencia a los distintos objetos, proceden de la misma esencia humana. Pero una vez más: para que ese revertir tenga sentido, es preciso pensar una instancia superior al esencia. Esa instancia es el *ser* (p. 307).

Con los hábitos así entendidos, se «recobra» la actividad primera que se mantiene acompañando la actividad segunda; por eso son superiores a la operación y a la esencia. Se entiende así también que los hábitos perfeccionen o deterioren intrínsecamente a la esencia. Por eso, la esencia no es un principio «fijo» de operaciones, ya que está abierta a esas modificaciones que son los hábitos (cfr. pp. 311-312).

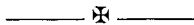
Valoración conclusiva

El estudio de Fernando Haya indica nuevos caminos para la fundamentación metafísica de la antropología; aporta líneas de solución para afrontar problemáticas planteadas tanto por la filosofía existencial como desde la aproximación fenomenológica; y ofrece sugerencias para profundizar en cuestiones no resueltas hasta ahora por la antropología clásica. Sus planteamientos contribuyen a la superación de las aporías a que conducía una visión estaticista-sustancialista de la persona, que no llegaba a captar su original dinamismo; a la vez, superan los riesgos de una concepción errática de la libertad, expulsada de la casa común del ser.

Las propuestas de Haya resultan particularmente sugerentes para el esclarecimiento de la libertad radical, porque permiten el ascenso del ámbito del obrar al nuclear del ser, a la vez que iluminan los dinamismos que explican la particular incidencia de la actuación libre en la intimidad metafísica del sujeto personal.

Finalmente hay que destacar las luces que ofrece para la comprensión de la vida personal como entrega de sí: señalan perspectivas que invitan a profundizar en el sentido de esa donación, porque conducen al único Destinatario adecuado a la grandeza de tal don.

FRANCISCA R. QUIROGA



PRINCIPIOS DE PSICOLOGÍA PARA LA EDUCACIÓN

Siendo lo propio del pedagogo el conducir a una perfección, la psicología debería poder darle aquellos principios indispensables para la comprensión del hombre, de los